

И. И. АДАМОВЪ.

# СВ. АМВРОСІЙ МЕДІОЛАНСКІЙ.



СЕРГІЕВЪ ПОСАДЪ.

—  
Типографія Св.-Тр. Сергіевой Лавры.  
1915.

17



И. И. Адамовъ.

# СВ. АМВРОСІЙ МЕДІОЛАНСКІЙ.



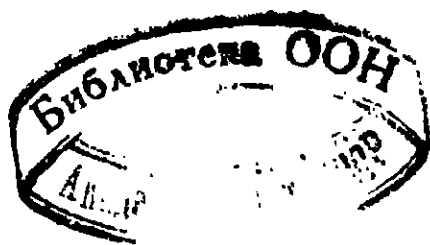
СЕРГІЕВЪ ПОСАДЪ

—  
Типографія Св.-Тр. Сергіевои Лавры.  
1915.

---

Печатать разрѣшается. Апрѣля, 13 дня, 1914 г.  
Ректоръ Императорской Московской Духовной Академіи  
*Епископъ Теодоръ.*

---



046  
37



## Св. Амвросій Медіоланскій.

Чтобы сразу открыть читателю, что онъ можетъ найти въ предлагаемой ниже работѣ, считаемъ умѣстнымъ начать съ замѣчаній относительно ея характера и руководящей точки зрѣнія.

Врядъ ли кто станетъ спорить, что каждому изслѣдователю позволительно ограививать предметъ своей работы такъ, какъ того требуетъ его главная задача. Въ дальнѣйшемъ же авторъ задается цѣлями не столько церковно-историческими въ обширномъ смыслѣ слова, сколько цѣлями болѣе специальными, патрологическими, и пытается болѣе или менѣе детально выяснитъ не столько дѣятельность св. Амвросія на поприщѣ церковнаго устройства и управленія, сколько опредѣлитъ теоретическій кругъ его богословскихъ идей и указать его значеніе въ этой именно области. Поэтому, хотя въ намѣченныхъ предѣлахъ полнота и принадлежитъ къ числу необходимыхъ условій плодотворности каждой работы, тѣмъ не менѣе авторъ не можетъ обѣщать читателю дать ему отвѣты на всѣ рѣшительно вопросы, связанные съ личностью великаго миланскаго епископа.

Затѣмъ, само собою понятно, что ко всякому предмету изслѣдованія нужно приступать съ извѣстной руководящей точкой зрѣнія, опредѣляющей собою всѣ частности работы и выясняющей значеніе ея предмета въ цѣломъ науки. Въ этомъ отношеніи къ литературной дѣятельности св. Амвросія можно подходить съ двухъ сторонъ.

Во-первыхъ, въ исторіи литературы вообще, къ какой бы области она ни принадлежала, встрѣчаются писатели, значеніе которыхъ заключается въ ихъ главномъ недостаткѣ.

Обычно мало оригинальные по своей мысли, они тщательно штудируют литературное наследіе прошлаго и, такъ сказать, подводят итогъ тому, что было сдѣлано до нихъ. Собирая въ одно цѣлое данныя самыхъ разнообразныхъ школъ и источниковъ, эти писатели знакомятъ насъ съ суммою результатовъ литературнаго творчества за цѣлую эпоху: а сопоставляя вмѣстѣ воззрѣнія самыхъ разнообразныхъ, они этимъ отбѣняютъ ихъ обоюдные недостатки и односторонность, особенно указывая путь послѣдующимъ поколѣніямъ для дѣятельности въ данномъ направленіи. А это уже, конечно, гораздо больше, чѣмъ значеніе простой компиляціи. Такъ можно смотрѣть и на литературную дѣятельность св. Амвросія.

Все-таки мы были бы несправедливы къ св. Амвросію, если бы полагали его историческое значеніе только въ этомъ. Въ дѣйствительности значеніе его литературныхъ трудовъ гораздо важнѣе. Св. Амвросій по своему рожденію, образованію и дѣятельности былъ представителемъ западной Церкви, съ самаго начала имѣвшей свои особенности какъ въ ученіи, такъ и во внѣшнемъ устройствѣ. Безусловно, Церковь и въ первые вѣка своей исторической жизни была единой не только по своей идеальной основѣ, не только по первоисточнику своей организаціи и ученія—св. Писанію, но въ значительной мѣрѣ и по преданію. Въ настоящее время, особенно послѣ трудовъ Loofs'a, въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ Церковь на западѣ получала свое начало и готовое устройство съ востока (Галлія). Тѣмъ не менѣе разница въ литературѣ, посвященной теоретическому раскрытію и обоснованію вопросовъ вѣры, все-таки существовала. Это объяснялось не только различіями языка и образованности, давно сложившихся привычекъ и интересовъ Востока и Запада, но, по нашему мнѣнію, въ значительной мѣрѣ зависѣло и отъ правового положенія Церкви въ имперіи. Большею частью отрицательное отношеніе къ Церкви государственной власти, которая даже въ лицѣ своихъ лучшихъ представителей долгое время упорно отказывалась легализировать ея существованіе, лишало Церковь внѣшняго сплачивающаго единства и постоянно дѣйствовавшихъ средствъ взаимобщенія между отдѣльными частями. Съ начала же IV-го вѣка положе-

піе существенно измѣнилось. Со времени Константина Великаго Церковь получила возможность пользоваться средствами государственной власти для своихъ собственныхъ цѣлей, а единство этой власти благопріятствовало сближенію Востока и Запада. Почти одновременно съ этимъ возникають аріанскіе споры, когда восточные представители православія сами вводили западныхъ епископовъ въ кругъ своихъ богословскихъ идей, а гражданская власть, почти всегда по тѣмъ или инымъ соображеніямъ принимавшая въ этихъ спорахъ самое дѣятельное участіе, проводила въ жизнь одни и тѣ же вѣроисповѣдныя формулы не только на востокъ, но и на западъ. Все это не могло не отразиться на характерѣ западной литературы разсматриваемаго времени: эта литература начинаетъ входить въ близкое соприкосновеніе съ литературою восточною. Вотъ опять черта, характерная для Амвросія, какъ и для нѣкоторыхъ его старшихъ современниковъ. Въ немъ она проявилась особенно сильно. Свою литературную дѣятельность онъ посвятилъ главнымъ образомъ тому, чтобы открыть восточной теологіи доступъ на западъ, восполнить ея идеями недостатки богословской науки послѣдняго. Въ этомъ случаѣ онъ обнаруживаетъ мѣстами не только отсутствіе самостоятельности, но иногда даже рабскую литературную зависимость отъ восточныхъ авторовъ.

Но, съ другой стороны,—и это также постоянно нужно имѣть въ виду—разсматриваемая нами эпоха нисколько не забыла старыхъ традицій запада и не оставила его своеобразной богословской точки зрѣнія: все, что было создано въ области богословія западомъ въ прежнее время, она съ благодарностью ученицы приняла въ свою новую или, лучше сказать, исправленную, дополненную и нѣсколько расширенную систему. Слѣдовательно, здѣсь мы имѣемъ не всегда простой фактъ механическаго заимствованія, но скорѣе замѣчаемъ объединяющую тенденцію, видимъ попытку синтеза разностей и несогласій. Можетъ быть, этотъ синтезъ и не всегда оказывался послѣдовательнымъ и удачнымъ, и анализъ его произведеній можетъ обнаружить отсутствіе внутренней сплоченности, родства соединяемыхъ элементовъ, можетъ констатировать наличность лишь только ихъ внѣшней связи. При всемъ этомъ направленіе, явившееся резуль-

татомъ вышеописаннаго процесса, въ общемъ имѣло и нѣчто своеобразное, не покрывалось безъ остатка своимъ восточнымъ прототипомъ: оно заключало въ своихъ нѣдрахъ ростки, изъ которыхъ впоследствии выросла новая и полная система западнаго богословія. Въ этомъ таилась его историческая заслуга.

Вопросъ теперь только въ томъ, гдѣ искать ту новую и первостепенной важности въ исторіи систему, какую до нѣкоторой степени подготовила наша переходная эпоха. Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ исторія, сохранившая намъ свѣдѣнія о близкихъ связяхъ между св. Амвросіемъ и блажен. Августиномъ, указываетъ намъ на систему послѣдняго, какъ на самое великое, что подарила міру богословская продуктивность запада. Безспорно, Августинъ стоитъ выше Амвросія и пошелъ дальше него; и выводить систему Августина изъ твореній Амвросія нѣтъ никакой возможности. Но если бы намъ удалось показать, что наша переходная эпоха двигалась по тому же самому руслу, по какому впоследствии пошелъ блаж. Августинъ, что уже въ ней замѣтны нѣкоторые изъ элементовъ, открываемыхъ анализомъ въ системѣ Августина, то мы считали бы свою работу законченной, если бы она даже не дала для науки никакихъ другихъ выводовъ.

Обращаясь въ заключеніе къ методу работы, ограничимся очень немногимъ.

Въ виду отмѣченнаго своеобразнаго характера твореній св. Амвросія въ изслѣдованіе его ученія должно войти не только болѣе или менѣе систематическое изложеніе его основныхъ богословскихъ воззрѣній, но и изложеніе ихъ историческаго генезиса, разъясненіе, откуда, что именно и въ какой мѣрѣ онъ черпалъ отдѣльные элементы своего ученія. Вмѣстѣ съ статикой послѣдняго, т. е. вмѣстѣ съ изложеніемъ ихъ положительнаго содержанія, здѣсь, въ мѣру силы и возможности, должна быть дана, такъ сказать, и его динамика, т. е. должны быть указаны корни и элементы, вызвавшіе извѣстное идейное образованіе.

Сообразно съ такой задачей изложенія и методъ его долженъ быть по преимуществу аналитическимъ, состоящимъ въ болѣе или менѣе детальномъ раскрытіи всѣхъ отдѣльныхъ сторонъ даннаго пункта ученія и въ выясненіи точ-

наго смысла выражающихъ его терминовъ. Этотъ методъ дастъ возможность, хотя бы приблизительно, установить смыслъ даннаго круга идей и понять его въ томъ смыслѣ, какого требуетъ общій запасъ богословскихъ идей тогдашняго времени, логическія границы тогдашней богословской терминологіи. Этотъ же аналитическій методъ дастъ средства опредѣлить и степень вліянія на Амвросія другихъ богословскихъ системъ, степень согласія Амвросія съ ними и раздѣляющіе ихъ пункты. Только въ качествѣ дополненія къ нему слѣдуетъ дать мѣсто на слѣдующихъ страницахъ и синтезу, дабы все изложеніе не пошло характера сухого схематизма, расплывающагося въ частныхъ моментахъ и подробностяхъ; дѣло синтеза дать общую формулу ученія, указать единство, которымъ въ той или иной степени объединяются частности, а иногда и логически изъ него вытекаютъ и имъ объясняются. Но само собою понятно, что права синтеза должны быть сравнительно уже, должны имѣть мѣсто лишь тамъ, гдѣ объединяющая связь существуетъ дѣйствительно, а не тамъ, гдѣ ея нѣтъ и гдѣ ее только желательно видѣть; нельзя конструировать изъ даннаго основанія частности, на самомъ дѣлѣ на немъ не основывающіяся. Это замѣчаніе здѣсь уместно въ особенности потому, что въ ученіяхъ эклектическаго характера уже по самому существу дѣла всегда нужно быть готовымъ встрѣтить подобнаго рода явленіе, внутреннюю разрозненность частей.

Какъ можно видѣть, главное вниманіе въ нижеслѣдующей работѣ будетъ удѣлено анализу ученія св. Амвросія. Но такъ какъ при этомъ намъ иногда будутъ нелишни свѣдѣнія о жизни и твореніяхъ Амвросія, то все нижеслѣдующее изложеніе раздѣлимъ на двѣ главныя части:

- 1) Жизнь и творенія св. Амвросія.
- 2) Ученіе св. Амвросія.

## ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

### I.

### Жизнь св. Амвросія <sup>1)</sup>.

Помимо довольно скудных свидѣтельствъ о св. Амвросіи у церковныхъ историковъ V-го вѣка и показаній другихъ

1) Личность св. Амвросія уже давно и неоднократно привлекала къ себѣ вниманіе изслѣдователей. Въ настоящее время ей посвящена уже многочисленная по своимъ названіямъ и разнообразная по своему характеру ученая литература. Предполагая касаться этой литературы по отдѣламъ, на разныхъ страницахъ предлагаемой работы, указываемъ здѣсь лишь изслѣдованія, занимающіяся специально или между прочимъ жизнеописаніемъ св. Амвросія.

На первомъ мѣстѣ здѣсь необходимо назвать диссертацию 1) Fürster'a *Ambrosius, Bischof von Mailand*. Halle. 1884. Представляя собою монографію о св. Амвросіи, его трудахъ и ученіи, она удѣляетъ много мѣста и его жизни и практической дѣятельности. Еще и понынѣ она продолжаетъ оставаться лучшимъ изслѣдованіемъ о миланскомъ епископѣ; хотя необходимо также добавить, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ она представляется уже значительно отсталою отъ изслѣдованій болѣе позднихъ. Затѣмъ должно назвать работы: 2) *Böhringer'a Die Alte Kirche. Zehnter Theil-Ambrosius*. Stuttgart 1877. Это—также монографія, излагающая, какъ жизнь, такъ и ученіе Амвросія; но болѣе обстоятельная первая половина ея важнѣе второй, какъ слишкомъ фрагментарной и имѣющей форму самаго бѣглого и общаго очерка; пользование ею при самостоятельныхъ изысканіяхъ сильно затрудняется тѣмъ, что авторъ, какъ и въ другихъ своихъ монографіяхъ, не имѣетъ обыкновенія проставлять цитаты, даже и въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ приводитъ буквальныя выдержки изъ источниковъ и твореній.—3) *Kellner. Der heil. Ambrosius, als Erklärer des Alt. Testaments*. Regensburg 1893. Какъ показываетъ заглавіе книги, автора ея интересуетъ главнымъ образомъ ветхозавѣтный экзегезисъ св. Амвросія; но этому онъ предпосылаетъ краткій очеркъ жизни епископа, не представляющій, впрочемъ, ничего существенно новаго, а также удѣляетъ много мѣста хронологіи его твореній и ихъ литературной зависимости, хотя опять съ интересующей его точки зрѣнія; въ этомъ случаѣ его изслѣдованіе представляется очень важнымъ.—4) *Dr. P. Asslaber. Die persönlichen Beziehungen der drei grossen Kirchenlehrer: Ambrosius, Hieronymus und Augustinus*. Wien. 1909. Въ своемъ сравнительно небольшомъ трудѣ (s.s. 1—134), имѣющемъ къ тому же отношеніе къ нашей темѣ изъ своихъ 3-хъ частей только въ 2-хъ (s.s. 1—59), авторъ задается специально дѣлюю освѣтить личныя отношенія трехъ вышепоименованныхъ отцовъ и учителей западной Церкви, современныхъ другъ другу, использовавъ для этой дѣли все, что только было возможно. Многія не-

церковныхъ писателей, главнымъ образомъ блажен. Авгу-

ясныя стороны въ этихъ отношеніяхъ, наприм., отношенія блаж. Иеронима къ твореніямъ св. Амвросія, его отзывы о нихъ то благожелательныя, то иногда очень рѣзкія, объяснены здѣсь очень удачно; но, съ другой стороны, иногда, главнымъ образомъ при изслѣдованіи вопроса о личныхъ отношеніяхъ между блаж. Иеронимомъ и св. Амвросіемъ, при попыткѣ доказать существованіе такихъ отношеній и личнаго знакомства между ними, авторъ слишкомъ щедръ на всякія предположенія. Обнаруживая склонность считать дѣйствительнымъ все, что только было возможно.—5) *Ihm Studia Ambrosiana*. Leipsie. 1889. Не давая жизнеописанія въ собственномъ смыслѣ, Шм предлагаетъ обоснованный перечень хронологическихъ датъ изъ жизни св. Амвросія, а также касательно его твореній, рѣшая попутно вопросъ и о подлинности нѣкоторыхъ изъ нихъ; въ этомъ качествѣ его книга можетъ служить хорошимъ руководителемъ и справочникомъ.—5) *Brogie*. Saint Ambroise. Paris 1899 и 7) *P. de Labriolle*. Saint Ambroise Paris 1908. Первое изъ этихъ изслѣдованій посвящено исключительно біографіи св. Амвросія и главн. образомъ останавливается на вопросахъ объ отношеніяхъ св. Амвросія къ императору Граціану, о его дипломатическихъ миссіяхъ и объ отношеніяхъ къ императ. Θεодосію. Это даже не изслѣдованіе въ собственномъ смыслѣ слова. Авторъ его даетъ довольно безхитростный, часто страдающій отсутствіемъ критики анализъ соответствующихъ документовъ и свидѣтельствъ, хотя своимъ очень легкимъ и занимательнымъ изложеніемъ сумѣлъ сдѣлать свою книгу интересною. Работа Labriolle удовлетворяетъ болѣе строгимъ требованіямъ и даже можетъ быть отнесена къ числу очень хорошихъ пособій на нашу тему. Стоя въ курсѣ всѣхъ новѣйшихъ изслѣдованій объ Амвросіи, онъ предлагаетъ читателю великолѣпно изложенную монографію, содержащую въ себѣ критическую оцѣнку важнѣйшей древней біографіи св. Амвросія, излагаетъ его жизнь, останавливаясь подробно на его политической роли, даетъ хронологическій перечень литературныхъ трудовъ, характеристику его экзегезиса, морали и догматическихъ трактатовъ и рѣчей; и хотя эта монографія не можетъ претендовать на исчерпывающую полноту и законченность. тѣмъ не менѣе почти все существенно важное авторомъ ея указано и мѣстами съ нѣкоторыми новыми соображеніями и замѣчаніями.—Изъ русскихъ жизнеописаній Амвросія укажемъ на 8) статью *Алексинскаго* „св. Амвросій“ въ Православномъ обзорѣ за 1861 г., т. IV.

Кромѣ перечисленныхъ монографій и изслѣдованій, въ дѣлѣ ознакомленія какъ съ личностью и дѣятельностью, такъ съ эпохой Амвросія съ ея внѣшнихъ и внутреннихъ сторонъ, очень важное значеніе имѣютъ слѣдующіе болѣе общіе курсы и изслѣдованія: 9) *Richter* Das Weströ-mische Reich. Berlin 1865; 10) *А. А. Спасскій*. Исторія догматическихъ движеній въ эпоху всеменскихъ соборовъ. т. I Сергіевъ—Посадъ 1906 г. (характеристика эпохи); 11) *В. Самуиловъ*. Исторія аrianства на латинскомъ западѣ (353—430). СПб. 1890; 12) *Гиббонъ*. Исторія упадка и разрушенія Римской Имперіи. Переводъ съ англійскаго Невѣдомскаго ч. III. Москва

стина, современный біографъ <sup>1)</sup> Амвросія можетъ располагать нижеприведенными данными: твореніями самого Амвросія, особенно его письмами, и двумя древними жизнеописаніями его: 1) *Vita sancti Ambrosii, mediolanensis episcopi, a Paulino ejus notario ad Beatum Augustinum conscripta* и 2) отпечатанное впервые въ патрологіи Мина (XIV, 7. s. 1.) жизнеописание неизвѣстнаго автора подъ заглавіемъ: *Vita et institutum patris nostri Ambrosii Mediolanensis episcopi* <sup>2)</sup>.

Что касается перваго изъ этихъ трехъ документовъ, твореній Амвросія, то, насколько они представляютъ автобіографическіи матеріалъ спорадическаго и въ большинствѣ случаевъ случайнаго характера, они не могутъ дать читателю полной картины; но, конечно, значеніе ихъ, если только они принадлежатъ къ числу дѣйствительно подлинныхъ твореній, все-таки исключительно важно.

Нѣсколько иначе мы должны относиться къ упомянутымъ жизнеописаніямъ. Повлінь принялся за свой трудъ по просьбѣ блаж. Августина <sup>3)</sup>, заинтересовавшагося подробностями жизни своего учителя, и имѣлъ въ виду кратко и точно сообщить все то, что онъ узналъ отъ заслуживающихъ довѣрія людей, близко стоявшихъ къ Амвросію до него, что рассказала ему сестра Амвросія Марцеллина, что онъ самъ замѣтилъ, будучи секретаремъ Амвросія, что рассказали ему, наконецъ, свидѣтели многочисленныхъ явленій Амвросія послѣ его смерти въ различныхъ провинціяхъ <sup>4)</sup>. Онъ проситъ у читателя довѣрія къ своему труду, убѣждая въ своемъ полномъ безпристрастіи <sup>5)</sup>. Мы, конечно, не имѣемъ основаній заподозривать искренности увѣреній Павлина; но все же его точка зрѣнія нуждается въ дополненіи. Безусловно, современный изслѣдователь долженъ отдать дань возвышеннымъ чувствамъ, одушевлявшимъ Павлина въ со-

---

1884; 13) *Буассе*. Паденіе язычества. Переводъ съ французскаго подъ редакц. Корелина. Москва 1892 г.

1) Всѣ подобнаго рода свидѣтельства собраны и отпечатаны вмѣстѣ у Migne. *Cursus complet. patrologiae*. S. I. t. XIV.

2) Объ біографіи отпечатаны въ томъ же XIV т. патрологіи Мина.

3) с. I.

4) ib.

5) с. II: *nec putet me quisquam studio amoris aliquid, quod fide careat posuisse.*



ставленіи жизнеописанія его учителя, и съ уваженіемъ отнестись къ уже весьма многочисленнымъ распространеннымъ въ его время и собраннымъ имъ благочестивымъ сказаніямъ о чудотвореніяхъ Амвросія и его явленіяхъ послѣ смерти разнымъ людямъ и въ разныхъ мѣстахъ. Но тогда какъ этимъ Павлинъ и ограничивается, современному читателю было бы весьма любопытно и даже необходимо знать возможно точнымъ и подробнымъ образомъ о характерѣ воспитанія и образованія, о настроеніи Амвросія до епископства, о его дѣятельности въ качествѣ церковнаго учителя и администратора; отвѣтовъ на эти вопросы онъ напрасно сталъ бы искать у Павлина. Къ тому же, какъ справедливо отмѣчено у Labriolle, въ своемъ преслѣдованіи исключительно назидательной цѣли онъ мало позаботился объ освѣщеніи въ дѣйствительности необычайно важной политической роли св. Амвросія <sup>1)</sup>. Затѣмъ, обѣщая краткія и точныя свѣдѣнія, Павлинъ на самомъ дѣлѣ не всегда остается вѣрнымъ своему обѣщанію и почти всегда вмѣсто опредѣленныхъ хронологическихъ датъ довольствуется неопредѣленнымъ *rég idem tempus*. Тѣмъ не менѣе и при этихъ недостаткахъ его біографія, какъ человѣка, стоявшаго къ Амвросію очень близко, во многихъ случаяхъ оказывается единственнымъ надежнымъ источникомъ.

О происхожденіи и авторѣ второй біографіи мы почти ничего не знаемъ достовѣрнаго. Повидимому, она появилась на востоцѣ. За это говоритъ не только ея греческій подлинникъ, но также и то, что авторъ какъ будто бы болѣе освѣдомленъ о событіяхъ востока и особенно подробно останавливается на отношеніяхъ Амвросія къ Θεодосію Великому. Славословіе, которымъ заканчивается біографія, а также слово *ἄμην* какъ будто даютъ основаніе видѣть въ авторѣ лицо духовное или въ крайнемъ случаѣ опытное въ составленіи духовныхъ сказаній. Въ подробностяхъ повѣствованія онъ часто разногласитъ съ жизнеописаніемъ Павлина, очевидно, не знакомъ съ произведеніемъ Павлина и нисколько не зависитъ отъ него. О многихъ эпизодахъ изъ жизни Амвросія, упоминаемыхъ Павлиномъ, онъ не говоритъ ни слова. Вопросъ о времени появленія этой біографіи остается от-

---

1) Saint Ambroise. pp. 2—3.

крытымъ, но, повидимому, она появилась уже послѣ церковной исторіи блаж. Θεοδορίτα: ея авторъ повѣствуетъ о св. Амвросіи почти буквальными словами послѣдняго, какъ это видно, наприм., изъ слѣдующихъ сопоставленій:

Θεοδορίτης.

IV, VI:

Χάρις σοι, Δέσποτα παντοκράτορ, καὶ Σῶτερ ἡμέτερε, ὅτι τῷδε τῷ ἄνδρὶ ἐγὼ μὲν ἐνεχείρησα σώματα, σὺ δὲ ψυχάς. Π Τ. Δ.

IV, VI:

Ἐπειδὴ δὲ, ὀλίγων διελθουσῶν ἡμερῶν, ὁ θεῖος Ἀμβρόσιος, σὺν παῤῥησία πλείστη τῷ βασιλεῖ διαλεγόμενος ἐπεμέμφατό τισιν ὡς οὐκ εἶ παρὰ τῶν ἀρχόντων γεγενημένοις Π Τ. Δ. до конца главы.

I, V, XVII.

Первые издатели разсматриваемаго памятника въ курсѣ патрологіи Миня высказываютъ предположеніе, что авторомъ ея быть Метафрасть (см. t. XIV, s. 1. с.с. 45—46 примѣч. подъ буквою а): по это предположеніе все-таки не можетъ быть обосновано.

Впрочемъ, нѣтъ даже никакой необходимости поднимать спора объ этомъ памятникѣ, потому что и самъ по себѣ онъ не имѣетъ для насъ почти никакого значенія, какъ въ виду своей зависимости отъ исторіи Θεοδορίτα, такъ и въ силу своего несогласія съ показаніями Παυλίνα, такъ или иначе осведомленнаго въ силу своей близости къ Амвросію.

По показаніямъ анонима, Амвросіи при Κωνσταντῖνῳ и Κωνσταντῖνῳ завѣдывалъ префектурой Италіи и изъ преторовъ возшелъ на епископую кафедру <sup>1)</sup>, тогда какъ отъ Παυλίνα мы узнаемъ, что италійскимъ преторомъ въ то время былъ нѣкто Пробъ, а Амвросіи былъ поставленъ Пробомъ только провинціальнымъ правителемъ названной префектуры <sup>2)</sup>. По свидѣтельству того же анонима, Амвросіи быть поставленъ

<sup>1)</sup> с. 3.

<sup>2)</sup> с. 5 и 8; ср. Baronius. Annales Ecclesiastici t. IV; MDC XXIV, с. 239.

въ священныхъ книгахъ, *εἰ καὶ ἀπόητος ἦν* <sup>1)</sup>, не будучи крещенымъ, что плохо вяжется, какъ увидимъ нѣсколько ниже, какъ съ показаніями самого Амвросія, такъ и съ данными другихъ болѣе надежныхъ источниковъ. Анонимный авторъ полагаетъ, что Амвросіи скончался въ глубокой старости <sup>2)</sup>, а между тѣмъ болѣе детальный разборъ біографіи Амвросія рисуетъ намъ его въ моментъ кончины человекомъ далеко не старымъ. Если Павлинъ такимъ образомъ иногда не удовлетворяетъ насъ скупостью своихъ фактическихъ показаній, то анонимный авторъ способенъ привести насъ къ ошибочнымъ выводамъ.

## II.

Если вообще наши источники не особенно щедря на свѣдѣнія, то относительно перваго періода жизни св. Амвросія, съ момента его рожденія до вступленія на епископскую кафедру, ихъ недостаточность чувствуется особенно сильно. Они даютъ намъ возможность въ этой области сдѣлать нѣсколько только самыхъ общихъ штриховъ.

Говоря о родинѣ Амвросія, Павлинъ приводитъ насъ въ Галлію, въ домъ префекта Галліи по имени Амвросія <sup>3)</sup>. Судя по высокому административному посту, который занималъ отецъ Амвросія, онъ принадлежалъ къ знатному и вліятельному роду. Самъ Амвросіи упоминаетъ о своей родственницѣ мученицѣ св. Сотеріи, которая была дѣвицей знатаго рода и предпочла святую вѣру консульству и префектурѣ родителей <sup>4)</sup>. Этотъ же фактъ показываетъ, что христіанство давно уже было извѣстно его знатному роду, успѣвшему выставить изъ своей среды даже мученицу. Что отецъ

<sup>1)</sup> с. 3.

<sup>2)</sup> *Εἰς βαθὴ γῆρας ἤλθε, πλήρης τε ἡμερῶν γινόμενος, ἀπεπίστευτο ἐν αἰρήνῃ.* с. 33.

<sup>3)</sup> с. 3.

<sup>4)</sup> Exhort. Virgin. 12, 82. M. XVI, с. 360. Считаю же здѣсь долгомъ предупредить, что въ нижеслѣдующемъ твореніи Амвросія цитирую по двумъ изданіямъ: 1) Migne Patrologiae cursus completus tt. XIV—XVII и 2) Corpus scriptorum latinorum. Ed. Academiae Vindobonensis. ч. I 1, I 2, II и IV. Но въ этомъ послѣднемъ случаѣ для удобства читателя и облегченія проверки цитатъ всегда буду проставлять и соответствующія главы, параграфы и страницы по изданію Migne.

Амвросія также былъ христіаниномъ и принялъ крещеніе, доказать нельзя, хотя въ виду вышеуказаннаго факта и это весьма вѣроятно; но что семья его была даже болѣе, чѣмъ благочестивою въ обыкновенномъ смыслѣ, это несомнѣнно. Его дочь и родная сестра будущаго епископа Марцеллина, а также ихъ мать относились съ большимъ уваженіемъ къ епископамъ; Марцеллина къ тому же очень рано наложилла на себя обѣтъ христіанскаго дѣвства <sup>1)</sup>.

Кромѣ дочери, у Амвросія—отца было еще двое сыновей: Сатиръ и Амвросій, впоследствии знаменитый миланскій епископъ.

Хронологическая дата рожденія епископа довольно спорна. Самъ Амвросій въ своемъ письмѣ къ Северу свидѣтельствуесть, что въ моментъ написанія этого письма онъ доживалъ уже 53-й годъ (*annum tertium et quinquagesimum*) <sup>2)</sup>; рѣшеніе вопроса, слѣдовательно, зависитъ отъ того, когда именно было написано это письмо. Довольно неопредѣленные данныя для рѣшенія задачи даетъ Амвросій же, упоминая здѣсь же о нападеніи варваровъ и невзгодахъ времени, которыя еще не исчезли <sup>3)</sup>. Одни видятъ въ этихъ словахъ указаніе на нашествіе на Италію узурпатора Максима около 386—387 год. н. отсчитывая 53 года назадъ, относятъ рожденіе Амвросія къ 333 году; другіе же, относя свидѣтельство письма ко временамъ узурпатора Евгенія около 393—394 г., считаютъ датю рожденія 340 г. <sup>4)</sup>. Конечно, при отсутствіи другихъ болѣе опредѣленныхъ данныхъ, разобраться въ этихъ предположеніяхъ трудно; но намъ все же кажется, что изъ этихъ двухъ предположеній болѣе справедливымъ представляется второе: тонъ всего письма изобличаетъ въ авторѣ уже почтеннаго по возрасту борца за интересы церкви, успѣвшаго устать въ продолжительной и упорной борьбѣ и жаждущаго покоя потусторонней жизни; по его собственнымъ словамъ, онъ уже давно (*jamdudum*) испытываетъ стра-

<sup>1)</sup> с. 4.

<sup>2)</sup> *Epistola* LIX, 4; M. XVI, 1183.

<sup>3)</sup> *Ibid.* 3: Nos autem objecti Barbaricis motibus, et bellorum procellis, in medio versamur omnium molestiarum freto, et pro his laboribus et periculis graviora colligimus futurae vitae pericula. M. XVI, c. 1182.

<sup>4)</sup> *Vita s. Ambrosii ex ejus potissimum scriptis collecta* 4. M. t. XIV, c.c. 67—68.

данія и притѣсненія <sup>1)</sup>; эти черты болѣе подходят къ 393, чѣмъ 386 г.

О дѣтствѣ св. Амвросія біографы, за исключеніемъ одного маловажнаго факта, не сообщаютъ намъ ничего. По словамъ Павлина <sup>2)</sup>, воспроизведеннымъ потомъ папою Николаемъ I <sup>3)</sup>, однажды, когда новорожденный младенецъ съ открытымъ ртомъ спалъ въ присутствіи родителей на открытомъ воздухѣ, налетѣвшій рой пчелъ покрылъ все его лицо: пчелы то входили въ открытый ротъ мальчика, то выходили изъ него, а потомъ улетѣли. Заинтересовавшійся отецъ очень обрадовался, увидавъ, что улетѣвшія пчелы поднялись на незамѣтную для глазъ высоту, и усмотрѣвъ здѣсь указаніе на высоту будущей карьеры своего сына. Онъ, можетъ быть, желалъ видѣть сына на своемъ мѣстѣ.

Затѣмъ источники переносятъ насъ въ Римъ, куда переселилась по случаю смерти мужа вдова съ своими дѣтьми <sup>4)</sup>. Она намѣревалась здѣсь дать приличное положенію воспитаніе и образованіе дѣтямъ; но очень возможно, что Римъ былъ ея родиной, куда она возвратилась съ мѣста службы покойнаго супруга. Амвросій въ это время былъ еще молодымъ человѣкомъ: онъ не занималъ пока никакой службы. Мы кое-что знаемъ относительно его настроенія въ эту эпоху. Впослѣдствіи, въ моментъ избранія на епископскую кафедру онъ еще не былъ крещенымъ, а только числился въ рядахъ катехуменовъ <sup>5)</sup>; принимая во вниманіе благочестивую настроенность его семьи, можно думать, что катехуменомъ онъ былъ еще и въ дни молодости. Но какъ въ жизни часто бываетъ, что въ молодости люди мало обнаруживаютъ расположенія къ тому поприщу, на которомъ въ зрѣлыхъ лѣтахъ имъ приходится болѣе всего отличатся, такъ и въ молодомъ Амвросіи не всегда можно было предвидѣть будущаго знаменитаго учителя и защитника Церкви. Когда онъ видѣлъ, съ какимъ благоговѣніемъ его мать и сестра обыкновенно получали благословеніе отъ руки епископа, онъ и самъ шутливо протягивалъ имъ свою правую руку для ло-

---

1) Epistola LIX, 4; M. XVI, c. 1183.

2) с. 3.

3) Epistola ad Photium. Migne t. XIV. s. 1.

4) Paulin c. 4.

5) Paulin. c. 9; ср. Epistola ad Photium. Николая I. М. s. 1. t. XIV.

бызанія. Павлинъ видитъ здѣсь указаніе на его епископство: но болѣе строгая сестра порицала не совсѣмъ серьезное отношеніе къ религіознымъ дѣйствіямъ своего младшаго брата <sup>1)</sup>, и она, конечно, была права.

Когда наступило время обученія, Амвросіи, вѣроятно, долженъ былъ посѣщать уроки какого-нибудь учителя классическаго краснорѣчія, философіи и литературы <sup>2)</sup>; такъ, по крайней мѣрѣ, обычно еще поступали въ то время. Здѣсь ему, видимо, удалось достигнуть значительныхъ успѣховъ. Въ своихъ произведеніяхъ онъ, какъ увидимъ ниже, цитируетъ очень многихъ классическихъ авторовъ. Правда, изслѣдованія показываютъ, что значительное большинство этихъ цитатъ взято имъ изъ вторыхъ рукъ, часто даже у писателей христіанскихъ, съ которыми онъ познакомился уже епископомъ; но и при всемъ томъ его освѣдомленность въ классической литературѣ и наукѣ могла бы доставить честь и образованному человѣку нашего времени. Что же касается церковной литературы, то до своего избранія епископомъ Амвросіи не имѣлъ случая ознакомиться съ нею. Что въ молодости онъ не могъ посѣщать какой-нибудь специально-христіанской школы, это ясно само собою, такъ какъ такихъ школъ въ то время на западѣ еще не было <sup>3)</sup>. Но онъ, видимо, не пользовался и обычными образовательными средствами той эпохи: самостоятельнымъ изученіемъ твореній христіанскихъ писателей, путешествіями по разнымъ городамъ и странамъ для слушанія извѣстныхъ христіанскихъ учителей или проповѣдниковъ, какъ сдѣлалъ немного позже блаж. Августинъ, или же непосредственнымъ знакомствомъ съ образованными служителями церкви; иначе избраніе на епископскую кафедру не застало бы его въ богословско-научномъ отношеніи такъ мало подготовленнымъ къ этому дѣлу. Онъ самъ впоследствии свидѣтельствовалъ предъ своими слушателями, что онъ началъ учить ихъ прежде, чѣмъ научился самъ, и что, уча другихъ, онъ одновременно и самъ учился тому, съ чѣмъ не успѣлъ познакомиться пре-

<sup>1)</sup> *ib.* с. 4.

<sup>2)</sup> *ib.* с. 5 *edoctus liberalibus disciplinis.*—Анонимъ. с. 3; *καὶ παιδοὶ τῆ ἐλληνικῆ καὶ μουσῆ γεννημασιένου.*

<sup>3)</sup> Буассе стр. 134 и сл.

яде <sup>1)</sup>). По собственному признанію, онъ не былъ воспитанъ въ церкви, т. е., очевидно, въ церковномъ духѣ <sup>2)</sup>).

Какъ разъ въ то время, какъ Амвросіи получалъ въ Римѣ свое образованіе, тамъ съ тою же цѣлю проживалъ другой знаменитый впоследствии учитель западной Церкви блаж. Іеронимъ. Asslauer полагаетъ, что теперь же между ними могло завязаться знакомство и личныя связи, наприм., во время посвященія римскихъ святыхъ или общихъ учителей въ науки <sup>3)</sup>). Но ничѣмъ нельзя подтвердить этого предположенія. Несомнѣнно, однако, и по признанію Asslauer'a, что тѣсныхъ, интимныхъ отношеній между ними не установилось. Это видно изъ того, что Амвросіи нигдѣ ни единымъ словомъ не упоминаетъ объ Іеронимѣ: равнымъ образомъ, не сохранилось, да по всей вѣроятности и совсѣмъ не было, переписки между ними. Если въ Ватиканской бібліотекѣ и сохранилось письмо подъ заглавіемъ: *Epistola de fide ad beatum Hieronymum presbyterum*, то подлинность его отвергается <sup>4)</sup>).

Заключивъ свое свѣтское образованіе, Амвросіи выступаетъ на служебное поприще, очевидно, первоначально нисколько не помышляя о церковномъ служеніи. Прежде всего онъ отправляется къ италійскому претору Пробу, который, вѣроятно, былъ его родственникомъ; можетъ быть, подъ его руководствомъ будущій епископъ намѣревался практическимъ путемъ приобрести непосредственно необходимыя ему для свѣтской служебной карьеры познанія. Послѣ нѣсколькихъ удачныхъ опытовъ въ роли судебного защитника и исполненія другихъ болѣе важныхъ судебныхъ порученій, онъ надѣвается на себя *insignia consularitatis* и, получивъ въ свое управленіе провинцію Лигурію и Эмилію, отправляется въ Медиоланъ, въ свою служебную резиденцію <sup>5)</sup>). Но здѣсь

---

<sup>1)</sup> De offic. I, 1, 4: ego enim raptus de tribunaliis atque administrationis infulis ad sacerdotium, docere vos coepi, quod ipse non didici. Itaque factum est, ut prius docere inciperem, quam discere. Discendum igitur mihi simul et docendum est; quoniam non vacavit ante discere.—M. XVI, c. c. 24—25.

<sup>2)</sup> De poenit II, VIII, 72: non in ecclesiae nutritus sinu, non edomitus a puero M. XVI, c. c. 514—515 ср. Broglie. p. 16.

<sup>3)</sup> Die persönlichen Beziehungen der drei grössen Kirchenlehrer. ss. 8—9.

<sup>4)</sup> ibid. ss. 9—17.

<sup>5)</sup> Paulin c. 5.

для Амвросія, но всеї вѣроятности, для него неожиданно, открылось новое поприще для дѣятельности.

### III.

Прежде чѣмъ слѣдить за дальнѣйшими событіями изъ жизни Амвросія, считаемъ нужнымъ для ориентированія въ этихъ событіяхъ бросить бѣглый взглядъ на общее состояніе въ то время западной части римской имперіи и церкви.

И внутренняя и внѣшняя жизнь европейскаго запада второй половины IV-го вѣка опредѣлялась главнымъ образомъ тремя факторами: 1) вызваннымъ аріанствомъ религіознымъ броженіемъ и спорами, 2) принявшимъ въ это время особенно широкіе размѣры вторженіемъ чуждаго германскаго элемента въ нѣдра сѣдой римской національности и 3) отчасти связаннымъ съ этимъ усиленіемъ борьбы между народившейся силой—христіанствомъ и отживавшимъ язычествомъ.

Какъ извѣстно, въ то время, когда на востокъ вскорѣ послѣ Никейскаго собора уже стали обнаруживаться слѣды антиникейской реакціи, западъ оставался пока совершенно спокойнымъ. Нельзя сказать, чтобы тринитарныя формулы тогдашняго запада безусловно покрывались никейскимъ символомъ; если для нихъ не представлялся новостью гвоздь антиникейскаго движенія—терминъ *ὁμοούσιος*, то среди нихъ, несомнѣнно, было немало строгихъ тертуллианистовъ съ ихъ яркимъ субординаціонизмомъ. Но или потому, что западъ пока не успѣлъ освоиться, какъ слѣдуетъ, съ сущностью восточнаго движенія или же потому, что недовольная партія по какимъ-нибудь соображеніямъ не рѣшалась выступать открыто, особенно въ виду покровительственнаго отношенія къ св. Афанасію вліятельныхъ римскихъ епископовъ, западъ до поры до времени не волновался. Впервые открыто аріанство выступаетъ на западѣ путемъ не столько естественнымъ, сколько насильственнымъ. Въ видахъ религіознаго объединенія востока и запада императоръ Констанцій при содѣйствіи двухъ своихъ вѣрныхъ агентовъ иллирійскихъ епископовъ, Урзакія и Валента, на соборѣ въ Медиоланѣ 353 г. заставилъ западныхъ епископовъ подписать оужденіе Афанасія, а нѣсколько позже на соборѣ въ Арминіѣ 359 г. на-



вязать имъ омііекую формулу безъ прибавокъ *хитъ лѣгитъ* и *хитъ оубіевъ* <sup>1)</sup>. Проявившееся такимъ путемъ аріанство на западѣ не достигало, повидимому, тѣхъ крайностей, какими оно отличалось на востокѣ. Если св. Амвросій въ своихъ сочиненіяхъ, особенно въ *de fide, de spiritu sancto* и *de incarnationis Dominicae sacramento*, полемизируетъ съ самыми радикальными теченіями въ нѣдрахъ аріанства, съ Евноміанствомъ и друг., то это можно объяснять не столько дѣйствительными потребностями западной Церкви, сколько вліяніемъ твореній св. Василія, которому, какъ увидимъ, въ данномъ случаѣ слѣдовало Амвросій. Тѣмъ не менѣе сложившаяся при Констанціи аріанствующая партія на западѣ не исчезла послѣ его смерти и временами достигала такой силы, что съ нею серьезно приходилось считаться и гражданской власти и представителямъ Церкви. Самая острая борьба съ нею наполнила собою большую половину жизни св. Амвросія.

Другою особенностью нашей эпохи было усиленіе германскаго элемента въ имперіи. Сначала существованія Рима полноправными гражданами въ немъ были только римляне; представители другихъ національностей, если они подчинялись Риму въ силу войны, оказывались въ положеніи рабовъ. Выработавшееся впоследствии *ius gentium*, какъ особая правовая норма для пополнившихъ римскую имперію чужеземцевъ, хотя и признавало свободу за послѣдними, все же отдѣляло пзвѣстною гранью элементъ собственно римскій отъ неримскаго въ имперіи. Но впоследствии сама государственная власть для своихъ собственныхъ цѣлей должна была войти въ болѣе близкія связи съ чужестраннымъ элементомъ. Еще Маркъ Аврелій для защиты границъ своихъ владѣній отъ нападенія варваровъ рѣшилъ воспользоваться этими же варварами въ качествѣ наемниковъ <sup>2)</sup>. Съ тѣхъ поръ эта мысль пользоваться германцами противъ германцевъ никогда уже болѣе не исчезала. Сначала пзъ этихъ германцевъ, довольно гостепріимно принимаемыхъ на римскую территорію, формировались такъ называемые колонны, которые, поселившись на свободныхъ государственныхъ и част-

<sup>1)</sup> А. А. Спасскій стр. 344 и сл.; 397 и сл.; В. Самуйловъ стр. 1—5.

<sup>2)</sup> Richter. s. 194.

ныхъ земляхъ, въ мирное время обыкновенно занимались земледѣлемъ, а въ военное поставляли правительству главный контингентъ рекрутовъ <sup>1)</sup>. Такъ какъ первоначально эти колонисты были только лишь полукрѣпостными крестьянами на земляхъ своихъ хозяевъ <sup>2)</sup> и являлись наемниками, а въ своемъ положеніи земледѣльцевъ и поставщиковъ земледѣльческихъ продуктовъ довольно выгодными для государства плательщиками всевозможныхъ налоговъ <sup>3)</sup>, то Римъ въ некоторое время спокойно смотрѣлъ на ихъ появленіе и распространеніе въ имперіи. Но съ теченіемъ времени отношенія мѣняются. Христіанская церковь узаконяется правительствомъ и вступаетъ съ нимъ въ самую тѣсную связь. Или потому, что для христіанскаго правительства стали терять свое значеніе старинныя римскія традиціи и взгляды, или же вслѣдствіе того, что эти германцы, не имѣвшіе, подобно римлянамъ, славнаго языческаго прошлаго, оказывались менѣе упорными и болѣе склонными къ принятію христіанства или, наконецъ, только лишь оттого, что германскій элементъ сдѣлался достаточно сильнымъ, чтобы въ дальнѣйшемъ можно было ему безъ опасенія отказывать въ важнѣйшихъ правахъ, но только одновременно съ политическимъ возвышеніемъ Церкви стало возвышаться и политическое значеніе германства. Императоръ Константинъ Великій принимаетъ въ римскую армію около сорока тысячъ варваровъ <sup>4)</sup>. Скоро эти варвары начинаютъ занимать даже высшія должности въ арміи, переходятъ на гражданскую службу, проникаютъ въ императорскій дворецъ и тамъ въ качествѣ министровъ и вліятельныхъ совѣтниковъ императора начинаютъ управлять дѣлами даже всей имперіи <sup>5)</sup>. Церковь также даетъ доступъ имъ въ свой клиръ. Мы знаемъ изъ среды готовъ не только такихъ епископовъ, какъ Улфила, поставленный для готовъ же <sup>6)</sup>, но и такихъ, которые находятъ

---

<sup>1)</sup> Richter. s. 190, 191, 193.

<sup>2)</sup> ibid. 191.

<sup>3)</sup> ib. 191—192.

<sup>4)</sup> Эйкѡвъ. Исторія и система средневѣковаго міросозерцанія. Перев. Ливца. СПб. 1907. стр. 10.

<sup>5)</sup> Richter. s. 372—376; 557—560.

<sup>6)</sup> В. Самуѣловъ. стр. 119 и сл.

себѣ сторонниковъ въ чисто-римскомъ центрѣ—Медіоланѣ<sup>1)</sup>.— фактъ, для даннаго времени весьма примѣчательный. Последствія этого нарастанія германства были весьма разнообразны и неисчислимы. Въ отвѣтъ на него природный Римъ, утратившій свое историческое значеніе, отвѣтилъ презрѣніемъ и глухою враждою, которая однако временами проглядываетъ въ самыхъ крупныхъ политическихъ переворотахъ того времени.

Третьей движущей силой нашей эпохи функционировала теперь также очень интенсивно. Язычество, правда, уже утратило теперь очень много изъ своего прежняго могущества: но пока оно еще сохраняло большинство своихъ прежнихъ привиллегій. Оно имѣло объединяющій центръ въ римскомъ сенатѣ, который хотя и утратилъ уже при Диоклетіанѣ свое прежнее политическое значеніе, и теперь уже былъ вынужденъ терпѣть среди своихъ членовъ христіанъ<sup>2)</sup>, но по крайней мѣрѣ былъ хранителемъ и моральнымъ оплотомъ языческихъ надеждъ. Оно не только не думало капитулировать предъ историческимъ ходомъ событій, но народными бѣдствіями, которыя объясняло гнѣвомъ оскорбленныхъ боговъ, думало воспользоваться для завоеванія себѣ прежней силы и престижа. Для нашей цѣли важно то, что это язычество для осуществленія своей завѣтной мечты пыталось устранить съ своей дороги всѣ препятствія, и его интриги, какъ и интриги вообще оскорбленныхъ римлянъ, можно усматривать въ тѣхъ политическихъ катастрофахъ, которыя пришлось пережить св. Амвросію.

Всѣ перечисленные силы часто дѣйствовали порознь; онѣ болѣею частью даже враждовали другъ съ другомъ. Но когда требовали ихъ интересы, онѣ всѣ или нѣкоторыя изъ нихъ объединялись, чтобы совместно свергнуть врага и вообще добиться своихъ цѣлей.

#### IV.

Медіоланъ, въ который прибылъ на службу Амвросію, былъ въ то время ареною довольно интенсивной религіозной жизни. Нѣкогда, какъ и весь западъ, онъ былъ право-

<sup>1)</sup> Подробнѣе объ этомъ ниже.

<sup>2)</sup> *Richter*. s. 241; *Эйкенъ*. 14:

славнымъ. Но на вышеупомянутомъ миланскомъ соборѣ 355 г. въ числѣ другихъ непокорныхъ епископовъ былъ осужденъ и отправленъ въ ссылку миланскій преторъ Діонисій <sup>1)</sup>. Его преемникомъ былъ уже Авксентій, епископъ „аріанскаго нечестія“. О немъ мы знаемъ собственно очень немного. Трудно сказать даже, къ какой фракціи аріанизма онъ принадлежалъ. Но что во всякомъ случаѣ онъ былъ личностью достаточно яркою и настойчивой, это видно изъ того возбужденнаго состоянія, въ какое пришла миланская паства послѣ его смерти по поводу избранія ему преемника.

Отношеніе къ этимъ спорамъ Амвросія для насъ остается совершенно темнымъ. Изъ краткаго замѣчанія историка Руффина мы можемъ лишь заключить, что въ тѣхъ случаяхъ, когда по тѣмъ или другимъ причинамъ гражданской власти Медиолана приходилось вмѣшиваться въ церковную жизнь, Амвросій дѣйствовалъ въ примирительномъ духѣ, цытаясь предотвращать столкновенія и смягчить вражду между партіями. Въ этомъ онъ имѣлъ даже успѣхъ <sup>2)</sup>, такъ что своею фактичностью и административными талантами пріобрѣлъ расположеніе импер. Валентиніана I и у населенія снискалъ репутацію гуманнаго и весьма симпатичнаго человѣка: это вполне подтверждается послѣдующимъ ходомъ событій.

Какъ именно произошелъ такой важный переворотъ въ жизни Амвросія, какъ избраніе изъ свѣтскихъ чиновниковъ въ санъ епископа, остается не совсемъ понятнымъ. Но что онъ самъ несколько не добивался этого, несомнѣнно какъ изъ абсолютнаго умалчиванія объ этомъ всѣхъ источниковъ, такъ и изъ признанія самого же Амвросія. Богъ вручилъ царь священства ему, избѣгавшему этого дара <sup>3)</sup>. Самая простая версія представляетъ дѣло въ такомъ видѣ. Когда скончался епископъ Авксентій и собравшіеся въ церкви для выбора ему преемника народъ пришелъ въ большое возбужденіе, угрожавшее общественному порядку, Амвросій по

<sup>1)</sup> Sulp. Sev. XXXIX. *Bibliot. veterum. patrum Gallandii.* t. VIII, p. 388.

<sup>2)</sup> *Historia Ecclesiastica* II, XI: inibi multa secundum leges et publicam disciplinam pro quiete et tranquillitate perorasset. Migne s. l. t. XXI. Ср. также аналогичный отзывъ Созомена объ Амвросіи: *τὸν ἀμβροσίον τῆς αἰωνοσύνης.* M. s. Gr. t. LXVII; VI, 24.

<sup>3)</sup> *De Poenitentia* II, VIII, 73: *Serva Domine, munus tuum, custodi donum quod contulisti etiam refugienti.* M. XVI, c. 515; ср. Broglie p. 16.

обязанности своей службы посидеть въ храмъ. Въ то время, когда онъ обратился съ увѣщаніемъ къ народу, раздѣленному на партіи, изъ которыхъ каждая желала во что бы то ни стало провести въ епископы своего кандидата, какой-то присутствовавшій въ храмъ мальчикъ громкогласно назвалъ Амвросія епископомъ. Эта неожиданность такъ поразила присутствовавшихъ, что все они, оставивши свои предрасположенія, объявили Амвросія своимъ епископомъ <sup>1)</sup>. Но этотъ разсказъ имѣетъ противъ себя почти единодушное свидѣтельство остальныхъ историковъ церкви. У послѣднихъ нѣтъ и слѣда исторіи съ мальчикомъ, а дѣло представляется такъ, что народъ и послѣдовавшіе за нимъ епископы, утомленные предшествовавшею враждою, послѣ продолжительныхъ совѣщаній признали епископаемымъ достойнымъ въ данную минуту кандидатомъ на епископство Амвросія, который одинъ только былъ способенъ подерживать единеніе въ народъ и единомысліе въ вѣрѣ <sup>2)</sup>. Однако, разобравшись въ этихъ свидѣтельствахъ, мы можемъ пойти еще далѣе. Сократъ и Созоменъ и приписать инициативу въ дѣлѣ избранія не народу и даже не епископамъ, а никому другому, какъ самому императору Валентиніану.

Императоръ Валентиніанъ считается однимъ изъ самыхъ вѣротерпимыхъ римскихъ императоровъ, при которомъ „язычники, іудеи и все разнообразныя секты, признававшія надъ собою божественную власть Христа, были окружены законами отъ произвола властей и отъ оскорбленій со стороны царской толпы <sup>3)</sup>“. Но эта вѣротерпимость, обуславливавшаяся, вѣроятно, соображеніями государственнаго порядка, не мѣняла ему быть христіаниномъ и даже сторонникомъ церковной ортодоксіи. Впрочемъ, государственныя соображенія преобладали въ немъ надъ чувствами религіозными. Съ одной стороны, охраняющій установленія господствующей церкви и объявляющій своимъ закономъ лишеніемъ священства тѣхъ догматическихъ предстоителей церкви, ко-

1) Paulin. c. 7.

2) Socrat. IV, 30: ἐβόων Ἀμβρόσιον ἕξιν ἐνταῦθα τῆς ἐπισκοπῆς, αὐτὸν τε χειροτονεῖσθαι πάντες ἤθελον, ὅτιο γὰρ ἄλλος ἕωσιν τὸ βῆεν, τὸν λαόν, καὶ στέρεον τῆς περὶ τῆς πίστεως οὐνοῦσαν. ср. Sozom. VI, 24. Migne LXVII.

3) Гиббонъ, стр. 87.

торые, *contra instituta omnium*, повторяютъ крещеніе <sup>1)</sup>, онъ, съ другой стороны, и въ представителяхъ господствующей церкви порядокъ и законность цѣннѣе всего. Узнавъ, что клирики подъ разными предлогами часто пользуются своими связями съ свѣтскими лицами, особенно съ женщинами, для личнаго обогащенія и путемъ завѣщаній скопляютъ въ своихъ рукахъ значительныя богатства, онъ издаеть непріятный для современныхъ ему клириковъ законъ, которымъ запрещаетъ тѣмъ, которые хвалятся именемъ воздержанія, посѣщать дома вдовъ и сиротъ, пользоваться щедростью женщины, въ расположеніе которой они сумѣли войти подъ предлогомъ религіи; завѣщаніе, составленное въ ихъ пользу, объявляется педѣйствительнымъ, а если въпредъ будетъ повторяться то же, то все, подаренное клирикамъ или оставленное по завѣщанію, должно подлежать фиску <sup>2)</sup>. Онъ терпитъ всѣ религіозныя партіи, опасаясь, можетъ быть, своимъ вмѣшательствомъ обострить отношенія между ними еще болѣе. Но при своемъ настроеніи онъ врядъ ли могъ примириться съ нестроеніями въ церкви, иногда сильно задѣвавшими чисто-государственныя интересы, и врядъ ли могъ бы отказаться отъ всякой борьбы съ ними болѣе или менѣе тактичными мѣрами. Одною изъ такихъ мѣръ могло быть поставленіе Амвросія, человека вполне достойнаго, на котораго императоръ вполне могъ положиться въ дѣлѣ умиротворенія Церкви. Косвенныя доказательства мы находимъ у тѣхъ же историковъ. Но ихъ показанія, на личности Амвросія православные сошлись вмѣстѣ съ аріанами, именно, какъ на лицѣ, способномъ поддерживать въ пародѣ единеніе въ вѣрѣ. Но возможно ли допустить что-нибудь подобное со стороны аріанъ? Не говоря уже о томъ, что еретическія партіи очень рѣдко обнаруживаютъ добровольную склонность къ соглашенію и единенію съ православными, онъ столь же мало способенъ руководиться въ дѣятельности какими-нибудь иными мотивами, кромѣ своихъ прочныхъ догмъ и лозунговъ. И вдругъ, аріане собираются вмѣстѣ съ православными, немного поспоривъ, протягиваютъ поспѣднимъ руки примиренія и съ радостью соглашаются на одномъ

<sup>1)</sup> *Codex Theodos.* XVI, VI, 1.

<sup>2)</sup> *ibid.* XVI, II, 20.

кандидатъ! Не стояло ли за избирателями какое-то третье и авторитетное лицо, волею котораго несогласные не рѣшались противиться? Наши сомнѣнія еще болѣе усиливаются, когда мы обращаемся къ показаніямъ Θεодорита и слѣдовавшаго за нимъ анонима. Какъ у перваго, такъ и у втораго дѣло представляется въ такомъ видѣ: по смерти Авксентія Валентиніанъ призываетъ къ себѣ епископовъ и, не называя ничьего имени, рекомендуетъ имъ избрать достойнѣйшаго, подробно перечисляя при этомъ желательныя качества кандидата. Когда собравшіеся епископы попросили императора самого указать такого достойнѣйшаго кандидата, онъ категорически отказался отъ этого, указывая на слабость своихъ силъ и на свою некомпетентность въ данномъ дѣлѣ <sup>1)</sup>. Трудно, конечно, согласиться, чтобы такимъ смиреннымъ языкомъ могъ говорить съ епископами императоръ, который въ другихъ случаяхъ обнаруживалъ, какъ мы видѣли, очень мало такого смиренія предъ епископами и вообще не отличался этою добродѣтелью. Но самый разсказъ о призваніи епископовъ и о соответствующемъ имъ внушеніи весьма вѣроятенъ. По анониму и Θεодориту, императоръ, когда результаты епископскихъ выборовъ обнаружались, приказалъ имъ хиротонисать епископа, обнаруживъ при этомъ большую радость по поводу этого избранія <sup>2)</sup>. Да и вообще у всѣхъ историковъ, не исключая Павлина <sup>3)</sup>, императору приписывается активное участіе въ посвященіи Амвросія: императоръ, несомнѣнно, желать видѣть Амвросія епископомъ. Очень странно это совпаденіе желаній епископовъ, народа и императора и всеобщее ликование по поводу удачнаго исхода выборовъ, если не предположить, что предварительно избранія Амвросія желаніе императора тѣмъ или инымъ путемъ было доведено до свѣдѣнія епископовъ, непосредственныхъ избирателей.

Если эта догадка сколько-нибудь справедлива, то Валентиніанъ, будучи, очевидно, очень высокаго мнѣнія о спо-

---

<sup>1)</sup> Anonim. 2. 3. Theodoret. IV, VI. Цитир. по изд. Сирмонди-Нессельта т. III. Галле 1771.

<sup>2)</sup> Anon. 4. 5. 6. Theodoret. IV, VI, 954—955.

<sup>3)</sup> с. 8: missa relatio est ad clementissimum imperatorem tunc Valentinianum, qui summo gaudio accepit, quod iudex a se directus ad sacerdotium peteretur.

собностяхъ и личности Амвросія, полагають, что послѣдній сумѣетъ поддерживать порядокъ въ Церкви и установить то единодушіе и единомысліе, заботу о которыхъ историки приписываютъ враждующимъ партіямъ.

## V.

Встѣтъ за разсказомъ объ обстоятельствахъ избранія Амвросія на епископскую кафедру, Павлинъ передаетъ исторію объ уклоненіи Амвросія отъ епископскаго званія. И въ виду вышеуказаннаго свидѣтельства самого Амвросія, что онъ избѣгалъ епископства <sup>1)</sup>, въ данномъ случаѣ мы должны безусловно повѣрить Павлину.

Потому ли, что Амвросіи не надѣялся примирить распри въ Медиоланской церкви, потому ли, что онъ боялся тягостей служенія, или же просто потому, что онъ считалъ себя недостойнымъ епископства, онъ уже при самомъ избраніи пытался разубѣдить своихъ избирателей и, когда его старанія оказались тщетными, задумалъ бѣжать. Выйдя ночью изъ Медиолана, онъ намѣревался отправиться въ Тісину, но найденный утромъ около римскихъ воротъ Медиолана, былъ насильно возвращенъ обратно въ городъ и въ предотвращеніе дальнѣйшихъ попытокъ къ бѣгству заключенъ подъ стражу <sup>2)</sup>. Скоро Амвросіи задумалъ бѣжать вторично и, вѣроятно, воспользовавшись плохой бдительностью стражи, успѣлъ укрыться на этотъ разъ во владѣніи какого-то Леонтія, челоуѣка, новидимому, знатнаго <sup>3)</sup>, и жившаго, очевидно, недалеко отъ Медиолана: вѣроятно, это былъ какой-нибудь очень хорошій знакомый, а, можетъ быть, даже и товарищъ Амвросія по его прежней службѣ. Но когда сталъ извѣстенъ благоприятный отвѣтъ императора на допесеніе объ избраніи Амвросія и выкаріи, получившій соответствующія инструкціи, предложилъ всемъ открыть бѣглеца, Леонтіи, опасавшійся недоразумѣній и непріятностей для себя, не осмѣлился далѣе исполнять просьбу своего друга и предать его властямъ. Вынужденный уступить и, противъ соб-

---

<sup>1)</sup> См. примѣчаніе 3 на страницѣ 20.

<sup>2)</sup> Paulin. c. 8.

<sup>3)</sup> Павлинъ титулуетъ его clarissimus, c. 9.



ственной воли, принять епископство, Амвросіи согласно собственному желанію, быть крещенъ епископомъ-каatholicомъ и, спустя 8 дней постя этого, получить епископскую хиротонию <sup>1)</sup>.

Избраніе Амвросія въ епископы состоялось въ 374 году, следовательно, на 34 году его жизни. Эта дата прочно установлена уже со времени Баронія и главнымъ образомъ на томъ основаніи, что, по свидѣтельству древнихъ греческихъ и латинскихъ историковъ, Августинъ, на мѣсто котораго былъ избранъ Амвросій, скончался на 11 году правленія Валентиніана, занявшаго престолъ въ самомъ началѣ 364 г. <sup>2)</sup> Если историкъ Кедринъ относитъ избраніе Амвросія къ 10 году правленія Валентиніана или къ 373 г., то его позднее сообщеніе, идущее въ разрѣзъ съ болѣе древними показаніями, не имѣетъ никакого значенія: къ тому же самъ историкъ по обычаю обнаруживаетъ въ данномъ случаѣ такую поразительную неосвѣдомленность, что считаетъ Амвросія преемникомъ на миланской кафедрѣ епископа Евдокея <sup>3)</sup>.

## VI.

Вступленіе Амвросія на епископскую кафедру и первые годы служенія ознаменовались временнымъ прекращеніемъ партійной борьбы и споровъ <sup>4)</sup>. Это, конечно, было самый естественный результатъ сложившихся обстоятельствъ. И для православныхъ и для арианъ Амвросій былъ человекомъ новымъ, хотя и дѣйствовавшимъ прежде въ примирительномъ духѣ, но еще не успѣвшимъ подробно опредѣлить своей богословской позиціи: поэтому и тѣ и другіе до поры до времени мирно уживались около его личности, не видя основаній опасаться за судьбу своего неповѣданія. И самъ Амвросій, какъ не имѣвшій спеціальной подготовки и человекъ малоосвѣдомленный въ церковныхъ дѣлахъ, дер-

<sup>1)</sup> Paulin. c. 9.

<sup>2)</sup> Annales Ecclesiastici. t. IV, c. 388.

<sup>3)</sup> Στέφανος ιστορίων въ Corpus Scriptorum historiae Byzantinae, t. prior. Bonnae 1835, p. 545.

<sup>4)</sup> Socrat. M. LXVII. 30: *οι εν Μεδιολάνω πρότερον διστῶτες, δι' αὐτὸν τότε ἠρμόδιον.*—Hieronymi ex Chronico: Post Auxentii seram mortem, Mediolani Ambrosio constituto, omnis ad rectam fidem Italia convertitur—замѣчаніе, конечно, нѣсколько преувеличенное. Migne. t. XIV.

жится очень осторожной тактики въ отношеніи къ аріанамъ и нѣкоторое время видимо избѣгаетъ острыхъ конфликтовъ съ ними. Его первые литературные труды трактуютъ болѣе вопросы нейтральнаго характера и содержатъ въ себѣ очень мало аріанской полемики. Затѣмъ постепенно его выступленія противъ аріанъ дѣлаются все болѣе и болѣе замѣтными, достигая высшей точки въ самомъ концѣ 70, а главнымъ образомъ 80 годахъ, когда аріанство выступило противъ церкви въ союзѣ съ гражданскою властью и готовилось нанести Церкви и епископу серьезные удары.

Въ первые годы служенія миланскій епископъ занимается какъ будто-бы не столько вопросами догматическо-полемическими, сколько вопросами церковнаго благоустройства и практической нравственной жизни. Его прежде всего видимо интересуютъ вопросы церковнаго хозяйства и церковной благотворительности. Для приведенія въ порядокъ и поднятія на высоту этой стороны церковной жизни онъ не жалѣетъ ни средствъ ни энергій. Располагая лично значительнымъ состояніемъ, онъ тотчасъ же по вступленіи на епископскій престолъ раздаетъ свои деньги бѣднымъ и часть передаетъ Церкви: принадлежавшую ему землю, за вычетомъ части на содержаніе собственной сестры, также дѣлаетъ церковною собственностью <sup>1)</sup>. Этимъ поступкомъ, сверхъ того, онъ, можетъ быть, имѣетъ въ виду парализовать моральное значеніе вышеуказаннаго закона Валентиніана противъ алчности клириковъ и собственнымъ примѣромъ безкорыстія дисциплинировать развуждавшихся въ послѣднее время клириковъ. Уже здѣсь мы предвидимъ въ немъ очень рѣшительнаго церковнаго дѣятеля.

Замѣчая множество всякихъ дефектовъ въ нравственной жизни духовенства, онъ озабочивался исправленіемъ этихъ недостатковъ. Въ отношеніи къ самому себѣ онъ былъ очень строгъ. Павлинъ изображаетъ его великимъ постникомъ, который имѣлъ обыкновеніе обѣдать только въ день субботній, воскресный и въ дни памяти наиболѣе славныхъ мучениковъ: молился постоянно и днемъ и ночью <sup>2)</sup>. II. несомнѣнно, теперь мысль Амвросія занята высшимъ идеаломъ жизни:

---

1) Paulin. c. 38.

2) ibid.

многія сочиненія св. Амвросія о бракѣ, дѣвствѣ и вдовствѣ относятся къ первымъ годамъ его епископскаго служенія. Блаж. Августинъ, который самъ былъ пѣкоторое время въ Медиоланѣ, слушалъ Амвросія и былъ съ нимъ въ близкихъ сношеніяхъ <sup>1)</sup>, свидѣтельствуеъ о строгомъ дѣвствѣ Амвросія <sup>2)</sup>. По его же показаніямъ, въ Медиоланѣ за городскими стѣнами былъ даже мужской монастырь, добрые братья котораго подвизались подъ руководствомъ Амвросія <sup>3)</sup>. Объ этомъ монастырѣ мы почти ничего не знаемъ. Вѣроятно, все же это не былъ строго-организованный монастырь, съ опредѣленнымъ уставомъ по образцу восточныхъ: по крайней мѣрѣ, не сохранилось стѣдовъ такой организаціи и устава. Можетъ быть, Амвросій, озабоченный поднятіемъ нравственнаго уровня подчиненнаго ему духовенства, устроилъ нѣчто въ видѣ общенія для миланскихъ клириковъ, отъ которыхъ, вѣроятно, въ данномъ случаѣ даже не требовалось никакихъ обѣтовъ, но которые здѣсь должны были подвергаться извѣстной дисциплинѣ согласно съ общими указаціями епископа и подъ его личнымъ наблюденіемъ. Можетъ быть, къ этимъ клирикамъ и было адресовано имъ впоследствии его руководственное сочиненіе *De officiis ministrorum*.

Изъ твореній самого Амвросія мы узнаемъ, что онъ былъ проводникомъ идеи строгой жизни и безбрачія не только въ тѣсномъ кругу своихъ клириковъ, но и въ широкіяхъ кругахъ христіанскаго міра. Въ данномъ случаѣ онъ, правда, не былъ новаторомъ, а слѣдоваль только уже довольно распространенымъ въ то время взглядамъ: мы видѣли, что уже въ его семьѣ обѣты безбрачія высоко почитались.—(Онъ имѣлъ обыкновеніе проповѣдывать каждый воскресный день <sup>4)</sup> и на первыхъ порахъ видимо особенно много удѣлялъ про-

---

1) August. Confessiones, V, c. XIII п XIV; VI, c. c. I—III.—Августина цитируемъ по Бенедиктинскому изданію.

2) ib. VI, c. III: *coelibatus autem ejus mihi laboriosus videbatur*. cp. Migne t. XIV—въ *veterum testimonia de sancto Ambrosio*.

3) *Confessiones* VIII, c. VI: *erat monasterium Mediolani plenum bonis fratribus extra urbis moenia sub Ambrosio nutritore*. cp. Migne. t. XIV.

4) August. Confession. VI, III: *eum quidem in populo verbum veritatis recte tractantem omni die dominico audiebam*—cp. Migne. t. XIV.

повѣди дѣвства и безбрачія <sup>1)</sup>). Слава о новомъ проповѣдникѣ быстро разнеслась далеко, такъ что къ нему приходили дѣвы за посвященіемъ изъ Плаценціи, Бононіи, Мавританіи <sup>2)</sup>: многія, не имѣя возможности лично присутствовать при его проповѣди, ходатайствовали о составленіи письменнаго руководства для жизни <sup>3)</sup>. Но видно также и то, что его проповѣдь, плоды которой сказывались даже въ далекой Мавританіи, менѣе всего имѣла успѣха въ Медиоланѣ: впрочемъ, не потому что проповѣдь епископа здѣсь не имѣла вліянія, но потому что матери и вдовы препятствовали увлеченнымъ дѣвицамъ слѣдовать наставленіямъ епископа <sup>4)</sup>.

Наконецъ, къ началу епископской дѣятельности Амвросія относится еще одинъ заслуживающій вниманія фактъ—перенесеніе съ востока въ Миланъ мощей православнаго предшественника Діонисія, сосланнаго на востокъ. Въ то время останки бывшаго Миланскаго епископа были чествуемы восточными христіанами, какъ мощи святого <sup>5)</sup>. Слухъ объ этомъ, очевидно, дошелъ до Амвросія. Будучи и прежде лично знакомымъ съ св. Василиемъ Великимъ, хотя извѣстныя намъ источники объ этомъ интересномъ фактѣ ничего не говорятъ, св. Амвросій теперь отправляетъ къ нему несохранившееся до насъ письмо <sup>6)</sup> съ просьбою возвратитъ въ Медиоланъ мощи Діонисія <sup>7)</sup>. Судя по отвѣтному письму св. Василія, его просьба была исполнена. Мы еще увидимъ, что

---

1) *Ambrosius*. De virginibus, I, X, 57. dicet aliquis: tu nobis quotidie virginum canis laudes. M. XVI, c. 204.

2) *ibid.*

3) *ib.* II, I, 5. et quoniam pleraeque absentes nostri desiderabant sermonis usum, volumen hoc condidi.—M. XVI, c. 203.

4) *Ambrosius*. De virginibus. I, X, 58.—M. XVI, c. 205.

5) *Basil Migne*. s. Gr. t. XXXII. Epistola CXCVII. col. 709 въ концѣ.

6) Что Амвросій дѣйствительно былъ знакомъ съ Василиемъ Великимъ и теперь отправилъ къ нему письмо, достаточно ясно слѣдуетъ изъ словъ св. Василія въ отвѣтномъ письмѣ: καὶ γνώσις τῶτον ἡμῶν ἔχεισιντο. ἔα μὲν διὰ τῆς συντυχίας. εἴρον δὲ τὸν διὰ τῆς τοῦ γράμματός σου. M. XXXII, I, 709 B.

7) Что перенесеніе мощей св. Діонисія произошло скоро послѣ избранія Амвросія на епископскую кафедру, доказывается тѣмъ, что въ своемъ отвѣтномъ письмѣ св. Василій говоритъ о немъ, какъ о событіи случившемся въ самое недавнее время: γὰρ δὲ ἔνθεν ἐν τῆς βασιλευσῆς πολῶς .. εἰλοσιν εἰς τὴν τοῦ πατρίω τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίαν. M. XXXII, I, 709c. и вообще все письмо.

епископская дѣятельность Амвросія ознаменована открытiемъ мощей многихъ святыхъ и мучениковъ. Впослѣдствiи Амвросiй считалъ нетлѣнные мощи защитницами, воидами Церкви, покровительствомъ которыхъ тѣмъ несомнѣнно, чѣмъ ихъ больше: 1) они были въ его глазахъ побѣдными трофеями торжествующей Церкви 2). Для него сила Церкви опредѣляется богатствомъ ея мучениковъ и ихъ нетлѣнныхъ мощей: мощи, служа проявленiемъ живущей въ Церкви силы Божiей, вмѣстѣ съ тѣмъ служатъ нагляднымъ и общедоступнымъ доказательствомъ истинности Церкви, украшенной побѣдными трофеями. Отсюда Амвросiй не случайно пытается перенести мощи св. Дiонисiя въ Миланъ: эти мощи должны были показать всѣмъ, что та католическая Церковь, крещенiе и рукоположенiе которой принялъ Амвросiй, есть дѣйствительная истинная Церковь. Не выступая съ открытою полемикою противъ арианъ, Амвросiй въ данномъ случаѣ, можетъ быть, хотѣлъ дать имъ доказательство правоты католиковъ и этимъ косвенно побудить отказаться отъ дальнѣйшаго недовѣрiя къ господствующей Церкви.

## VII.

Церковной дѣятельности Амвросiя открылось болѣе широкое поле, когда на римскомъ престолѣ произошли перемѣны. На двѣнадцатомъ году своего царствованiя 3) или въ 375 году Валентинiанъ I скончался, оставивъ, послѣ себя двухъ сыновей: старшаго Грациана отъ своей первой супруги Северы, впослѣдствiи имъ покинутой, и младшаго Валентинiана отъ второй супруги Юстины 4); оба сына были еще несовершеннолѣтними, а второму изъ нихъ едва только пошелъ пятый годъ 5). Западная половина имперiи была подѣлена теперь

1) Epist. XXII, 10: tales ego ambio defensores, tales milites habeo: hoc est, non saeculi milites, sed milites Christi Nullam de talibus invidiam timeo, quorum quo moiora, eo tutiora patrocinia sunt. M. XVI, c. 1022.

2) Ep. XXI, 12: Erantur nobiles reliquiae e sepulchro ignobili, ostenduntur coelo trophaea.—M. XVI, c. 1023.

3) Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae. Bonnae MDCCCXXXVII. Zosimus. *Исторiа νέα*. 4, 17, стр. 192: εἰς δωδέκατον δὲ ἐτακτὸν τῆς βασιλείας προελθόν.

4) Richter 277—278.

5) Zosimus 4, 19, стр. 193.

между этими двумя наследниками, причем Грациану досталась Галлія, Испанія и Британія, а Валентиніану II—Италія, Иллирія и Африка <sup>1)</sup>. Но такъ какъ въ послѣдующихъ событіяхъ Граціанъ часто выступаетъ, какъ представитель всей половины имперіи и является съ своими распоряженіями въ Италіи, области собственно Валентиніана, то мы имѣемъ полное основаніе согласиться съ Richter'омъ въ томъ, что Грациану, какъ старшему, было предоставлено супрематство надъ своимъ младшимъ братомъ, такъ что ни одно распоряженіе послѣдняго не могло имѣть силы безъ согласія перваго и вершителемъ судебъ западной имперіи долженъ былъ являться собственно Граціанъ <sup>2)</sup>.

Время правленія Граціана замѣчательно тѣмъ, что всѣ вышеперечисленные разнородные элементы римской имперіи, сдерживаемые до сихъ поръ властною рукою Валентиніана I, начинаютъ разъединяться и вступаютъ между собою въ открытую вражду. Виновнымъ здѣсь былъ отчасти и самъ Граціанъ. Несовершеннолѣтній, слабый и безхарактерный, онъ подчинялся всѣмъ тѣмъ, кто успѣлъ приблизиться къ его трону, и въ этой податливости сдѣлалъ массу ошибокъ, отъ которыхъ впоследствии и погибъ. Главнымъ его совѣтникомъ былъ франкъ Мерободъ, который принималъ уже дѣятельное участіе при дѣлежѣ имперіи и возведеніи на престолъ Граціана и этимъ въ извѣстной мѣрѣ обязалъ послѣдняго въ отношеніи къ себѣ <sup>3)</sup>. Подъ вліяніемъ этого Меробода, излннише привязаннаго къ своимъ землякамъ и боявшагося себѣ конкуренціи со стороны аристократическаго язычества, Граціанъ, съ одной стороны, явно симпатизируетъ германству въ обиду національному элементу, а съ другой выступаетъ съ очень рѣшительными мѣрами противъ язычества. Угождая, по словамъ древняго историка, тѣмъ, которые обыкновенно развращаютъ нравы правителейъ въ ихъ дворцахъ, онъ благоволилъ и одарялъ щедрыми почестями всякихъ бѣглецовъ алановъ, ввѣря имъ всѣ дѣла,

---

<sup>1)</sup> ib: *Γραικῶν δὲ τὰ κελτικὰ φύλα καὶ Ἰβηρία πᾶσα καὶ ἡ Βρετανικὴ νῆσος ἐπέκληροῦτο, Οὐαλντινιανὸν δὲ ἐδόκει τὴν Ἰταλίαν τε καὶ Ἰλλυριοὺς καὶ τὴν αἰλίαν ἔχειν Λιβύην.*

<sup>2)</sup> Richter. s. 294.

<sup>3)</sup> Zosimus. 4, 19, стр. 193. Richter. ss. 372, 376, 377.

возбудивъ этимъ неудовольствіе противъ себя среди коренного римскаго элемента своей арміи <sup>1)</sup>. Затѣмъ, уже самое вступленіе его на престолъ ознаменовалось разрывомъ всякихъ связей съ язычествомъ: онъ первый изъ императоровъ отказался отъ титула „pontifex maximus“, котораго не рѣшались сложить съ себя всѣ его христіанскіе предшественники. Это произошло при такихъ обстоятельствахъ. Въ знакъ первосвященническаго достоинства императора, римскіе понтифексы обыкновенно подносили каждому императору при вступленіи его на престолъ первосвященническое одѣяніе. Когда по обычаю такое облаченіе было преподнесено Граціану, онъ отклонилъ подношеніе, замѣтивъ, что христіанину неудобно носить это облаченіе. <sup>2)</sup> Но вооруживъ противъ себя природныхъ римлянъ и язычниковъ, Граціанъ въ то же время рѣшительно сталъ на сторону каюлицовъ и вызвалъ недоброежелательство по отношенію къ себѣ со стороны аріанъ. Признаться сказать, эта рѣшительность въ молодомъ и слабохарактерномъ Граціанѣ не совсѣмъ понятна. Нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ, что душою въ данномъ случаѣ былъ все тотъ же Мерободъ. Имѣя въ виду, можетъ быть, Юстину, которая оставалась при своемъ сынѣ Валентиніанѣ и, какъ женщина рѣшительная, не совсѣмъ мирилась съ супрематствомъ Граціана, и желая напомнить ей объ этомъ супрематствѣ, Мерободъ внушаетъ Граціану знаменитый указъ противъ еретиковъ 376 г. <sup>3)</sup>, тѣмъ болѣе,

1) Zosimus. 4, 35, стр. 214.

2) ib. 4, 36, стр. 216—217; Richter полагаетъ, что этотъ обрядъ поднесенія Граціану и сложеніе титула совершились значительно позже, приблизительно послѣ распоряженія объ алтарѣ „побѣды“ и языческомъ культѣ (см. s. 552—554). Но мы не видимъ основанія такъ далеко отодвигать это событіе, какъ потому, что въ этомъ случаѣ остается совершенно непонятной необычайная медлительность римскихъ понтифексовъ, такъ и потому, что Zosimus какъ будто-бы приурочиваетъ это событіе къ началу царствованія (*κατὰ τὸ ἀρχαίως*) и во всякомъ случаѣ ничего не знаетъ объ этой отсрочкѣ.

3) Есть мнѣніе, что вдохновителемъ Граціана въ данномъ случаѣ и въ другихъ распоряженіяхъ противъ еретиковъ былъ св. Амвросій. Richter ss. 303; 379. Врядъ ли однако можно допустить это по крайней мѣрѣ относительно закона 376 г. Этотъ законъ былъ изданъ очень скоро послѣ воцаренія Граціана, да притомъ и не въ Миланѣ, а въ Трирѣ, резиденціи императора. Кромѣ того, мы не можемъ допустить, чтобы тотъ Амвросій, который еще такъ недавно старался примирять враждующихъ,

что сама Юстина имѣла несчастье принадлежать къ этимъ еретикамъ. Этимъ закономъ, изданнымъ *pro religione catholicae sanctitatis*, въ цѣляхъ прекращенія собраній еретиковъ, предписывалось обращать въ государственную собственность все мѣста въ городахъ и вѣхъ городовъ, гдѣ только ни находились алтари еретиковъ. 1) Направленный противъ еретиковъ вообще, онъ касался, конечно, и арианъ въ частности.

Теперь тактика Амвросія въ отношеніи къ еретикамъ становится совершенно иною. Броженіе, вызванное среди арианъ только что указаннымъ закономъ Граціана, вѣроятно, угрожало уже интересамъ и безопасности католиковъ и причинило много огорченій Амвросію; подъ вліяніемъ этого изъ прежнихъ терпѣливыхъ и примирительныхъ отношеній къ еретикамъ его отношенія дѣлаются теперь полемическими. Теперь взоры Амвросія естественно обращаются къ Граціану, отъ котораго онъ въ данномъ случаѣ только и могъ ожидать поддержки для своей Церкви. Граціанъ съ своей стороны радъ быть пайти энергичнаго защитника своей религіозной политики среди епископовъ католиковъ, и, вѣроятно, такимъ путемъ постепенно складываются очень дружественныя отношенія между императоромъ и миланскимъ епископомъ. Скоро случилось событіе, во время котораго обнаружилась вся сила этой дружбы и одновременно стали открываться истинныя намѣренія арианъ. Приблизительно около 378 г., восточная половина имперіи, правителемъ которой въ это время былъ братъ Валентиціана I Валентъ, назначенный имъ восточнымъ Августомъ еще въ годъ своего восшествія на престолъ, 2) подверглась страшному нападению Готовъ, которые, будучи тѣсными гуннами, хитростью, вмѣстѣ со всеѣмъ своимъ имуществомъ и оружіемъ и съ согласія самаго Валента, перебравшись на восточную часть римской территоріи и теперь вѣроломно производили тамъ страшныя опустошенія. Растерявшійся и безсильный бороться съ врагомъ Валентъ просилъ помощи у Граціана, который въ видѣ этого вмѣстѣ съ вспомогательными отрядами долженъ былъ

---

первый сталъ выступать противъ арианъ. Его послѣдующія выступленія вызывались не наступленіемъ, а обороной отъ арианствующаго наступленія.

1) Codex Theodosianus. XVI, V, 4.

2) Zosimus 4, 1, стр. 174; 4, 3, стр. 176.



поспѣшить на востокъ. 1) Вынужденный жить нѣкоторое время на востокѣ, Граціанъ, видимо, былъ удрученъ своимъ положеніемъ среди враговъ въ незнакомой странѣ. Онъ тоскуетъ по Амвросіи, пишетъ къ нему письмо 2), въ которомъ даетъ полный просторъ выраженію своей преданности къ нему и, вѣроятно, осаждаемый аріанами, которые при Валентѣ чувствовали себя хозяевами положенія на востокѣ, зоветъ Амвросія къ себѣ и проситъ его наставленій въ вѣрѣ 3). Амвросій въ свою очередь спѣшитъ отвѣтить ему письмомъ, въ которомъ не скрываетъ, что хотя аріане и не выступаютъ открыто, но хранятъ въ своихъ сердцахъ какіе-то замыслы, что положеніе остается не вполне благопріятнымъ. 4) Граціанъ хотѣлъ бы скорѣе возвратиться на западъ, но дѣла на востокѣ принимали все болѣе и болѣе неблагопріятный оборотъ. Въ битвѣ при Адрианополѣ Валентъ налѣтъ къ прежнимъ тягостямъ присоединяются теперь заботы о приисканіи для востока достойнаго соправителя, который могъ бы справиться съ весьма критическимъ положеніемъ въ имперіи. Въ эту тяжелую минуту выборъ Граціана остановился на личности Θεодосія, который въ эту минуту всеобщей паники и ужаса одинъ оказался способнымъ въ качествѣ военнаго полководца справляться съ опустошительнымъ нашествіемъ варваровъ; 5) съ 379 г. Θεодосій становится во главѣ восточной имперіи, а Граціанъ спѣшитъ въ свои владѣнія, въ Галлію 6).

Съ этого момента мы являемся свидѣтелями уже болѣе активныхъ выступленій аріанства на западѣ. Аріанка Юстина не могла допустить, чтобы законы Граціана безпрепятственно исполнялись на территоріи опекаемаго ею сына. Поэтому, когда вскорѣ послѣ возвращенія на западъ Граціана, около

---

1) Zosimus 4, 20—24, стр. 193—200; Theodoret V, IV, p. 1021;

2) Это письмо напечатано вмѣстѣ съ письмами Амвросія у Migne t. XVI, сс. 875—876;

3) Epistola Gratiani ad Amrosium I: Festina igitur ai me, religioso Dei sacerdos, ut doceas doctrinam vere credentem — M. XVI, c. 875.

4) Amrosii epistola I, 2: Reddidisti enim mihi quietem Ecclesiae, perfidorum ora. atque utinam et corda, clausisti: et hoc non minore fidei, quam potestatis auctoritate fecisti — M. XVI, c. 877.

5) Theodoret. V, V, pp. 1021—1022.

6) Theodoret. V, VI, 1023—1024; Zosimus 4, 24, стр. 200—201.

380 г., дѣлается вакантною сирмійская кафедра, занимаемая до сихъ поръ оміемъ Гермидіемъ <sup>1)</sup>, Юстина спѣшитъ туда, чтобы не выпустить кафедры изъ рукъ своей партіи и замѣститъ ее своимъ кандидатомъ. Не желая оставаться пассивнымъ зрителемъ разыгравшейся въ Сирміи борьбы, Амвросіи лично спѣшитъ туда. Аріанствующая часть паствы встрѣчаетъ его тамъ ожесточенно, сирмійскія дамы, покровительствуемая своей патронессой, особенно неистовствовали <sup>2)</sup>, а одна изъ нихъ въ то время, какъ Амвросій говорилъ народу съ церковной кафедры, ухватила даже за край его одежды, намѣреваясь стащить его насильно съ кафедры и привлечь въ женскую половину храма (*ad partem mulierum*); но такъ какъ большая часть собравшагося народа не имѣла охоты послѣдовать за обезумѣвшими женщинами, то на этотъ разъ епископамъ Сирміи былъ избранъ уже каеоликъ и Амвросій могъ спокойно возвратиться въ Медиоланъ <sup>3)</sup>.

Однако Юстина и ея приверженцы не думали сдаваться. Желая доказать Граціану и Амвросію, что тринитарная формула послѣдняго не имѣетъ для себя прочной почвы на западѣ, и имѣя, можетъ быть, надежду на поддержку антиникейскихъ противниковъ востока, они начинаютъ серьезно подумывать о вселенскомъ соборѣ и въ этомъ смыслѣ возбуждаютъ ходатайство предъ Граціаномъ, который первоначально какъ будто бы далъ обѣщаніе созвать такой соборъ въ недалекомъ будущемъ <sup>4)</sup>. Но Амвросій, справедливо опасаясь, какъ бы происки Юстины не увѣнчались торжествомъ аріанизма на западѣ, подалъ Граціану контръ-предложеніе, въ которомъ доказывалъ всѣ неудобства въ данную минуту созванія собора съ участіемъ аріанъ, имѣвшихъ въ то время въ своихъ рукахъ большинство важнѣйшихъ кафедръ востока; онъ предлагалъ замѣнить обѣщанный вселенскій соборъ соборомъ помѣстнымъ изъ однихъ только западныхъ

---

1) В. Самуиловъ, стр. 78; 95.

2) Слишкомъ активное и даже какъ будто бы исключительное выступленіе въ Сирміи женщинъ можетъ навести на мысль, что въ данную минуту шансы аріанизма въ Сирміи были довольно слабыми и что вся исторія была раздута Юстиной для удовлетворенія своего самолюбія.

3) *Raaulini Vita Ambrosii* с.с. 11 и 12.

4) Такъ по крайней мѣрѣ утверждалъ судимый на аквитейскомъ соборѣ еп. Палладій: *Imperator noster Gratianus jussit orientales venire*, с.

иерарховъ <sup>1)</sup>; при этомъ онъ указывалъ императору на сложившійся по его наблюденіямъ въ послѣднее время обычай, чтобы восточные епископы разсматривали свои спорныя дѣла на восточныхъ соборахъ, а западные на западныхъ <sup>2)</sup>. Граціанъ, внявъ указаніямъ Амвросія, измѣнилъ своему первоначальному обѣщанію и издалъ распоряженіе о созваніи помѣстнаго собора на западѣ. Такой соборъ *juxta imperatoris praesertum* <sup>3)</sup> дѣйствительно состоялся въ Аквилеѣ въ 380 г. и извѣстенъ въ исторіи подъ именемъ аквилейскаго собора <sup>4)</sup>.

---

8 — Актами Аквилейскаго собора пользуемся по изданію Мinya твореній Амвросія; въ XVI томѣ этого изданія между письмами св. Амвросія напечатаны и эти акты, с.с. 916—939;

<sup>1)</sup> Оять, если вѣрить показаніямъ на соборѣ того же Пачладія. с. 8: *sed ne venirent (разум orientales) tua (Амвросія) petitio fecit; sub specie falsae voluntatis hoc impetrasti, et distulisti concilium; c. b: Vestro studio factum est, sicut dictat lectio sacra a vobis prolata, ut non esset generale et plenum concilium.*—М XVI, с. 918.

<sup>2)</sup> *ib. c. 7: ut orientales in orientis partibus constituti haberent concilium, occidentales in occidente.* М. т. XVI, с. 918.

<sup>3)</sup> *ibid. c. 7.*

<sup>4)</sup> Вопросъ о хронологической датѣ Аквилейскаго собора, давно спорный, и въ настоящее время рѣшается еще неодинаково. Въ частности въ нашей русской церковно исторической литературѣ мы встрѣчаемъ два разныхъ рѣшенія этого вопроса: у А. А. Спасскаго и у В. Самуйлова (оба въ цитированныхъ уже сочиненіяхъ).—В. Самуйловъ, повидимому, склоняется къ предположенію, что аквилейскій соборъ состоялся уже вскорѣ послѣ втораго вселенскаго собора въ 381 г., и доказываетъ это такимъ образомъ: въ актахъ аквилейскаго собора его дата помѣчена 3 или 5 сентября 381 г.: посланіе нашего аквилейскаго собора, извѣстное подъ именемъ *Quamlibet* (о несправедливыхъ отношеніяхъ востока къ епископу Тимошею Александрійскому и Павлину Антіохійскому), пришло на востокъ уже послѣ втораго вселенскаго собора, что видно изъ отвѣта западнымъ отцамъ константинопольскаго собора 382 г., который и занялся разсмотрѣніемъ *Quamlibet*; отвѣтное посланіе сохранилось у Theodor. въ *Eccl. Hist. V, 9*, гдѣ мы читаемъ: *Συνεδραμήμεν εἰς Κωνσταντινούπολιν, ἐκ τῶν πέρσει γραμμάτων, τῶν παρὰ τῆς ὑμετέρας τιμότητος μετὰ τὴν ἐν Ἀκκλίῃ συνόδον πρὸς τὸν θεοφιλέστατον βασιλέα Θεοδοσίον ἐπισταθέντων* (по изданію *Sirmondi t. III*, стр. 1030. Самуйловъ. Приложение стр. 28—30).—А. А. Спасскій, напротивъ, относитъ нашъ Аквилейскій соборъ 380 г., такъ какъ *Quamlibet*, какъ можно судить по его содержанію, написано, несомнѣнно, раньше константинопольскаго собора 381 г.: авторы *Quamlibet* еще не знаютъ о смерти Мелетія Антіохійскаго, послѣдовавшей во время собора 381 г.; „константинопольскій соборъ 382 года ведетъ полемику съ *Sanctum*, что доказывается всѣмъ его содержаніемъ“. Это *Sanctum*

Этотъ соборъ состоялъ изъ нѣсколькихъ десятковъ западныхъ епископовъ, среди которыхъ упоминаются и легаты церкви африканскихъ. Номинальнымъ предсѣдателемъ собора былъ аквилейскій епископъ Валеріанъ, но фактически всѣ дѣла (предложеніе вопросовъ обвиняемыхъ, формулировка обвиненій) велъ Амвросій Медиоланскій, который и былъ его дѣйствительнымъ предсѣдателемъ. По всей видимости, не всѣ и западные епископы считали необходимымъ созваніе этого собора: имъ, видимо, антиникейская оппозиція на западѣ представлялась совсѣмъ ничтожною, не стоющей вниманія. Такого мнѣнія, можетъ быть, держались нѣкоторыя провинціи Галліи, хотя Галлія и отправила на соборъ Юста, еписк. Лионскаго, и Прокула, еписк. Марсельскаго. По крайней мѣрѣ, аквилейскій соборъ считалъ нужнымъ отправить особое посланіе *dilectissimis fratribus episcopis Galliarum provinciae Viennensis et Narbonensis primae et secundae.* тогда какъ, насколько извѣстно, другимъ галльскимъ провинціямъ и другимъ западнымъ Церквамъ посланій не отправлялось; затѣмъ, въ разсматриваемомъ посланіи въ Галлію отцы собора почему-то считаютъ нужнымъ доказывать, что они собирались не напрасно <sup>1)</sup>.

Предъ судомъ названнаго собора, кромѣ пресвитера Аттана, предстали два епископа: Палладій и Секундіанъ, епископы *Daciae Ripensis* и *Moesiae* (область нынѣшней

---

іумъ обычно считается посланіемъ Миланскаго собора 381 г., хотя константинопольскій соборъ называетъ его аквилейскимъ: недоразумѣніе устраняется, если предположить, что соборъ 381 г. состоялся не на западѣ ие въ Миланѣ, какъ обычно совершенно неосновательно предполагаютъ, но опять въ Аквилеѣ.—(Исторія догматич. движ. 629 и примѣч. 1,—633 и примѣч. 3).—Мы съ своей стороны всецѣло становимся на сторону этого второго мнѣнія и ко всѣмъ перечисленнымъ аргументамъ можемъ прибавить только одинъ: еп. Палладій, судимый тѣмъ же соборомъ, которому принадлежитъ и *Quamlibet*, возлагаетъ большія надежды на восточныхъ епископовъ, которые стоятъ на его догматической позиціи; но врядъ ли бы онъ могъ возлагать такія большія надежды на восточныхъ епископовъ, если бы ему было извѣстно о константиновольскомъ соборѣ 381 г., когда восточные отцы рѣшительно стали на сторону никейскаго исповѣданія.

<sup>1)</sup> с. 2 *Quam necessariam autem conventus hic fuerit, rebus ipsis patet.*—М. XVI, с. 940 Помимо специальныхъ изданій, всѣ посланія собора вмѣстѣ съ его актами отпечатаны между письмами Амвросія.

Болгаріи и Сербіи) <sup>1)</sup>. Оффициально епископовъ обвиняли въ арианствѣ <sup>2)</sup>. Обвиняемые же, отвергая авторитетъ собора, <sup>3)</sup>, были очень скупы въ своихъ показаніяхъ. Но тѣ немногія показанія, которыя все-таки вынужденно были даны ими, показываютъ, что аквилейскіе отцы имѣли дѣло не съ представителями крайняго теченія арианства. Обвиняемые упорно отрицали свое знакомство съ Аріемъ и связь своего исповѣданія съ его доктриной <sup>4)</sup>. Они исповѣдуютъ Христа истиннымъ (*verus*) Сыномъ Божиимъ <sup>5)</sup> и признаютъ *veram etiam divinitatem* Сына <sup>6)</sup>: соглашались признать Сына Единороднымъ (*unigenitum*) <sup>7)</sup> и отрицаютъ возможность существованія другого Рожденнаго <sup>8)</sup>. Правда, они не рѣшаются назвать истиннаго Сына истиннымъ Богомъ <sup>9)</sup>, но, повидимому, только въ томъ смыслѣ, что *Pater major est* (какъ видно изъ связи рѣчи—*secundum divinitatem*) <sup>10)</sup>, а Сынъ—*subjectus Patri, praecepta Patris custodit* <sup>11)</sup>. Они не называютъ Сына *sapiens*, насколько свойство *sapiens* принадлежитъ только Отцу <sup>12)</sup>, но охотно называютъ Его *Sapientia*, Премудростію, очевидно, потому, что *Sapientia* — Сынъ происходитъ отъ *sapientis* Отца, есть обнаруженіе отчаго свойства <sup>13)</sup>. Все это, вмѣстѣ взятое, показываетъ, что въ лицѣ Палладія и Секундіана мы имѣемъ дѣло съ консервативными субординаціонистами, крѣпко державшимися своихъ традицій и теперь, очевидно, оказавшими противодѣйствіе признанію никейскаго исповѣданія.

<sup>1)</sup> *Epistola XII, 3. M. XVI, c. 948;*

<sup>2)</sup> Акты собора с. II;—M. XVI, c. 919;

<sup>3)</sup> *ibid. c. II: Non est auctoritatis tuae. ut hoc a me quaeras* (отвѣтъ Палладія Амвросію).. *Quia quasi ad concilium plenum veneram, vidi non convenisse consortes meos, ut convenirem, et dicerem secundum jussionem ageretis in praejudicium futuri concilii* (опять слова Палладія) —M. XVI, c. 919.

<sup>4)</sup> *ib. c. 14; 25; 66; M. XVI. cc. 920, 924, 936.*

<sup>5)</sup> *ib. c. 19; 66; M. XVI, cc. 921, 936.*

<sup>6)</sup> Акты собора с. 20; M. XVI, c. 922.

<sup>7)</sup> *ib. 19; 65; 66; M. XVI, cc. 921, 936.*

<sup>8)</sup> *ib. c. 20; Absque Filio alius genitus non est. M. XVI, c. 922.*

<sup>9)</sup> *ib. c. 70: Deut verum unigenitum Filium Dei Quid mihi profiteris* (слова относятся къ Амвросію), *quod non est scriptum?* M. XVI, c. 937.

<sup>10)</sup> *ib. c. 36; M. XVI, c. 927.*

<sup>11)</sup> *ib. c. 39; M. XVI, c. 928.*

<sup>12)</sup> *ib. c. 27; M. XVI, c. 924.*

<sup>13)</sup> *ibid*

За свое упорство въ субординаціонизмъ обвиняемые епископы, по крайней мѣрѣ одинъ изъ нихъ—Палладій <sup>1)</sup>—были анафематствованы отцами собора, лишены епископства, а на ихъ мѣсто предписано было поставить каеволиковъ <sup>2)</sup>. Вмѣстѣ съ этимъ, по словамъ соборныхъ отцовъ, арианство уже совсѣмъ исчезло на западѣ, такъ что „во всѣхъ областяхъ и странахъ, во всѣхъ деревняхъ до самаго океана пребываетъ единое и нерушимое общеніе вѣрующихъ (*fidelium communicatio*) <sup>3)</sup>. Послѣ этого тотъ же соборъ занялся разсмотрѣніемъ нѣкоторыхъ другихъ дѣлъ, между прочимъ, объ антиохійской схизмѣ и о недовѣрчивомъ отношеніи православныхъ востока къ Александрійскому епископу Тимоѳею и, оповѣстивъ Церковь и императоровъ 4-мя посланіями <sup>4)</sup>, прекратилъ свои засѣданія.

Амвросій, конечно, возвратился въ Медиолау: Здѣсь ему пришлось скоро убѣдиться, что, хотя, согласно заявленію аквилейскаго собора, арианство и исчезло на западѣ, по тотъ же самый дворъ Юстины, который уже не разъ пытался использовать религіозную смуту въ своихъ политическихъ интересахъ, не хотѣлъ измѣнять своей тактикѣ. До сихъ поръ Юстина старалась утвердить свое вліяніе въ областяхъ Италіи и Иллирика подборомъ соотвѣтствующихъ кандидатовъ на вакантныя епископскія кафедры. Когда въ стремленіи къ достиженію этой цѣли она встрѣтила себѣ сильно противодѣйствіе въ лицѣ миланскаго епископа, поддержаннаго, если судить по весьма успѣшнымъ результатамъ его дѣятельности, огромнымъ большинствомъ западной паствы, она какъ будто-бы пытается скомпрометировать Амвросія въ религіозныхъ вопросахъ, доказать его плохую освѣдомленность въ.

---

<sup>1)</sup> Объ осужденіи Секундіана въ актахъ собора нѣтъ свѣдѣній, такъ какъ и сами акты дошли до насъ въ неполномъ видѣ. (Ср. Самуиловъ, стр. 100). Но врядъ ли можно допустить, чтобы соборъ отвесилъ къ нему снисходительно.

<sup>2)</sup> Акты собора. с. 52; М. XVI, с. 932.

<sup>3)</sup> Посланія собора къ императорамъ Граціану, Валентиніану и Θεодосію. (*Quamlibet*), п. 3; М. XVI, с. 948.

<sup>4)</sup> Эти четыре посланія были адресованы: 1) къ галльскимъ епископамъ; 2)—4) къ Граціану и его соправителямъ. Всѣ они печатаются въ ряду писемъ св. Амвросія подъ цифрами: *Epistolae IX—XII.*—М. XVI, с.с. 939—953.

спорныхъ вопросахъ и этимъ парализовать его вліяніе. Въ источникахъ сохранились весьма глухія данныя относительно какого-то диспута между Амвросіемъ и дворомъ. Еще при жизни Граціана два какихъ-то придворныхъ (*duo subicularii*) Юстины предложили Амвросію явиться на слѣдующій же день *ad basilicam Portianam* на диспутъ объ петинѣ воплощенія Господа (*de incarnatione Domini*), обѣщая прибыть на диспутъ лично <sup>1)</sup>. Мы вполне вѣримъ этому показанію Павлина, такъ какъ диспуты были излюбленнымъ приемомъ пропаганды, защиты и критики всевозможныхъ идей не только въ то время, но и значительно позже, вплоть до нашего времени. Но когда наступилъ назначенный для диспута день, явившіеся въ церковь Амвросіи не нашли тамъ своихъ оппонентовъ, которые за ночь, очевидно успѣли разубѣдиться въ возможности достигъ избраннымъ путемъ выгодныхъ для себя результатовъ и потому не только не прибыли въ Церковь, но даже посчитали благоразумнымъ совсѣмъ удалиться изъ города <sup>2)</sup>. Этотъ самъ по себѣ весьма маловажный фактъ для насъ приобретаетъ интересъ оттого, что въ этотъ день вмѣсто несостоявшагося диспута св. Амвросіи произнесъ едва ли не самую важную изъ всѣхъ своихъ проповѣдей, въ которой рельефно высказалъ свои взгляды по самымъ важнымъ вопросамъ христіанской догматики.

### VIII.

Всѣ описанныя событія и сами по себѣ уже способны были дѣлать положеніе Граціана очень серьезнымъ. Но какъ разъ въ самый разгаръ бури народныхъ страстей императоръ сдѣлалъ еще одинъ шагъ, который на этотъ разъ оказался для него безповоротно-роковымъ.

Доселѣ христіанскіе императоры, уже издавшіе цѣлый рядъ стѣснительныхъ постановленій относительно язычества, щадили самый центръ языческаго культа: жрецы и богослуженіе языческое получали государственную субсидію, а въ самомъ сенатѣ продолжала стоять знаменитая статуя богини „Побѣды“, олицетворявшая собою римское могущество. Эта

<sup>1)</sup> Paulini Vita Ambrosii c. 18.

<sup>2)</sup> *ibid.*

статуя была уже весьма почтенныхъ лѣтъ и имѣла свою исторію. Принесенная въ Римъ еще изъ Тарента, Victoria считалась залогомъ успѣховъ римскаго оружія, почему и называлась *adveniens*. При Августѣ предъ нею былъ построенъ жертвенникъ, на которомъ поочередно воскуряли еи-міамъ сенаторы предъ открытіемъ засѣданій своей коллегіи 1). Въ виду такого значенія въ римской жизни этой статуи посягать на нее было прямо такъ опасно. Но опасность не остановила Граціана, который своимъ закономъ 382 года приказалъ вынести изъ сената статую Викторіи и прекратить выдачу государственной субсидіи на нужды языческаго культа 2). Св. Амвросій отнесся къ этому распоряженію очень сочувственно, что между прочимъ подтверждается тѣмъ необычайно энергичнымъ противодѣйствіемъ, которое онъ оказывалъ всѣмъ попыткамъ языческаго сената добиться отмѣны разсматриваемаго закона. Нѣтъ нужды говорить о томъ, что распоряженіе Граціана должно было подѣйствовать на язычниковъ съ силою громового удара. Оскорбленный въ своихъ завѣтныхъ чувствованіяхъ сенатъ отправилъ къ императору съ выраженіемъ своей скорби легатовъ во главѣ съ своимъ лучшимъ представителемъ Авреліемъ Симмахомъ 3). Но одновременно съ этимъ христіанскіе члены сената, которыхъ въ это время числилось уже немало, сьорганизовавшись, подали римскому епископу Дамасу письменное контръ-ходатайство съ заявленіемъ о своей несолидарности съ инициаторами ходатайства и съ обѣщаніемъ впредь вовсе не посѣщать куріи, если ходатайство язычниковъ будетъ уважено 4). Епископъ Дамасъ, очевидно, уже хорошо освѣдомленный о мнѣніи по данному вопросу Амвросія, не замедлить препро-

1) Richter. ss. 550—552; Буасье 413—414.

2) Хронологическая дата этого событія опредѣляется очень легко. Въ письмѣ къ Валентиніану II по поводу ходатайства сената о восстановленіи отнятыхъ привиллегій Амвросій даетъ понять, что распоряженіе Граціана послѣдовало *ante biennium ferme* до этого (*Epistola XVII, 10; M. XVI, c. 963*); а такъ какъ это письмо и ходатайство сената относятся къ началу самостоятельнаго царствованія Валентиніана, приблизительно къ началу 384 г., то, слѣдовательно, распоряженіе Граціана состоялось въ срединѣ или въ концѣ 382 г.

3) *Relatio Symmachi Urbis Praefecti I.*—Эта реляція отпечатана вмѣстѣ съ письмами Амвросія между письмомъ XVII и XVIII. *M. XVI, cc. 966—971.*

4) *Ambrosius. Epistola XVII, 10; M. XVI, cc. 963—964.*



водить это ходатайство къ нему 1), а какъ отнесся къ нему Амвросій, объ этомъ свидѣтельствуется самъ Симмахъ: послѣднему вовсе было отказано въ императорской аудіенціи съ указаніемъ, что справедливость упомянутымъ распоряженіемъ Граціана нисколько не была нарушена 2).

Легко представить себѣ тѣ чувства, съ какими Симмахъ возвратился назадъ и съ какими онъ былъ встрѣченъ своими коллегами и вообще всѣмъ языческимъ міромъ: эти чувства не могли предвѣщать Граціану ничего хорошаго. На нихъ откликнулись вообще всѣ недовольные неосторожнымъ зангриваніемъ императора съ иноземцами, къ нимъ, можетъ быть, примкнули еретики и горсточка Аріанъ—и для насъ дѣлается весьма понятнымъ внезапное появленіе на границахъ Галліи грознаго призрака

## IX

Тѣмъ недовольствомъ, какое питали къ Граціану различные элементы запада, умѣло воспользовался нѣкто Максимъ. Это—по происхожденію весьма честолюбивый испанецъ, служившій офицеромъ въ Британніи. Здѣсь онъ и былъ впервые объявленъ императоромъ недовольною частью арміи. Когда онъ переправился въ Галлію, то и тамъ былъ признанъ въ качествѣ правителя почти безъ сопротивленія. Когда Граціанъ выступилъ съ своими отрядами къ нему на встрѣчу, то могъ только убѣдиться, какъ губительно его политика повліяла на армію: его солдаты, оставивъ его на произволь судьбы, стали толпами переходить на сторону Максима. Граціану оставалось только бѣжать. Но посланный Максимомъ, хорошо освѣдомленнымъ о положеніи дѣлъ, начальникъ конницы Андрагаѳій умертвилъ его, прежде чѣмъ послѣдній успѣлъ скрыться 3). Это случилось около 383-го года 4).

1) *ibid.*

2) *Refatio Symmachi* I; M. XVI, с. 966.

3) *Zosimus* 4. 35, стрр 214—215.

4) Мы видѣли, что законъ Граціана о статуѣ побѣды изданъ въ 382 г., а спустя два года послѣ этого Валентиніанъ II управлялъ своей частью имперіи уже безъ Граціана; слѣдовательно, послѣдній умеръ въ среднѣ между этими двумя годами.

Максимъ, покончивъ свои дѣла на западѣ, отправилъ одного изъ самыхъ важныхъ своихъ приближенныхъ къ императору Θεодосію, требуя признать его императоромъ въ области Граціана и заключить съ нимъ военный договоръ противъ враговъ имперіи: въ случаѣ отказа онъ угрожалъ Θεодосію враждою и военными дѣйствіями <sup>1)</sup>. Θεодосій, не чувствуя себя способнымъ въ данный моментъ къ сопротивленію, принялъ предложеніе Максима <sup>2)</sup>, и такимъ образомъ въ имперіи опять оказалось три владѣтеля. Но супрематство Граціана и Валентиніаномъ не перешло къ Максиму и Валентиніанъ управлялъ нѣкоторое время своею областью самостоятельно.

Въ то самое время, какъ Максимъ велъ переговоры съ Θεодосіемъ, испугавшійся миланскій дворъ и съ своей стороны счелъ нужнымъ обезопасить себя отъ притязаній Максима. Въ тяжелыхъ обстоятельствахъ на время была позабыта и вражда съ Амвросіемъ. Для умилоствленія тирана рѣшено было отправить къ нему посольство. Но когда стали выбирать наиболѣе подходящаго къ этой цѣли человѣка, то убѣдились, что такимъ человѣкомъ могъ быть только Амвросій; дворъ, вѣроятно, въ этомъ случаѣ больше всего полагался на его настойчивость и неустранимую твердость, доказательствъ которой Амвросій успѣлъ уже представить довольно много. Такимъ образомъ впервые въ исторіи Церкви на ея епископа была возложена дипломатическая миссія <sup>3)</sup>. Ему было поручено просить мира у узурпатора <sup>4)</sup> и вмѣстѣ съ тѣмъ ходатайствовать о возвращеніи тѣла погибшаго императора для погребенія съ соответствующими почестями <sup>5)</sup>. Амвросій съ охотою взялъ на себя миссію ходатайствовать за осиротѣлаго императора, считая защиту вообще всякихъ сиротъ прямою обязанностью епископа <sup>6)</sup>, и отправился въ

<sup>1)</sup> Zosimus 4, 37; стр. 217.

<sup>2)</sup> *ibid* 4, 37, стр. 217—218.

<sup>3)</sup> Broglie p. 67.

<sup>4)</sup> Ambrosius Epistola XXIV, 7: de pace nobis legationem commissam.—M. XVI, c. 1037.

<sup>5)</sup> Это ясно изъ того, что въ письмѣ XXIV Амвросій неоднократно говоритъ о нежеланіи Максима вернуть тѣло Граціана. См. с. 9—10:—M. XVI, c. c. 1038.

<sup>6)</sup> Ambrosius Epistola XXIV, c. 6: Gloriosum mihi est hoc pro salute pupilli imperatoris. Quos enim episcopi magis, quam pupillos debemus tueri.—M. XVI, c 7031.

свое первое посольство въ Трирѣ <sup>1)</sup>, резиденцію Максима. Амвросій сразу же не сошелся съ гордымъ и подозрительнымъ тиранномъ. Онъ имѣлъ основаніе ожидать, что, какъ епископъ, да еще надѣленный чрезвычайными полномочіями, онъ будетъ принятъ Максимомъ, если ужъ не съ царскою торжественностью, то по крайней мѣрѣ въ особой аудіенціи. Но Максимъ соглашался принять его только въ собраніи консисторіума, противъ чего Амвросій тщетно пытался протестовать <sup>2)</sup>. Въ личности Амвросія онъ отнесся весьма недоброувѣрчиво, опасаясь какого-нибудь обмана и хитрости съ его стороны <sup>3)</sup>; онъ требовалъ, чтобы самъ Валентиніанъ съ полнымъ довѣріемъ, какъ отецъ къ сыну, пришелъ просить у него мира, хотя Амвросій и указывалъ ему на то, что продолжительное путешествіе молодого Валентиніана <sup>4)</sup> съ матерью въ Трирѣ, связанное къ тому же съ тяжелымъ переходомъ чрезъ Альпы, было неудобно въ суровую зиму, такая стояла тогда <sup>5)</sup>; на требованіе же возвратитъ тѣло Граціана Максимъ отвѣтилъ рѣшительнымъ отказомъ, опасаясь, какъ бы солдаты не раскаялись при видѣ вѣроломно убитаго императора и не измѣнили ему <sup>6)</sup>; онъ даже отвергалъ свое участіе въ убійствѣ Граціана, увѣряя, что послѣдній самъ наложилъ на себя руки <sup>7)</sup>. На этомъ разговоръ между Амвросіемъ и Максимомъ и закончился.

Такимъ образомъ первая дипломатическая миссія Амвросія не привела ни къ какимъ результатамъ. Но Максимъ былъ, очевидно, довольно прозорливымъ человѣкомъ, чтобы сейчасъ же двинуться далѣе, въ Итацію: вѣдь въ Италиіи не было такой хорошей почвы для недовольства, какъ въ Гал-

<sup>1)</sup> *ibid.* 2; M. XVI, c. 1036.

<sup>2)</sup> *ibid.* 2—3; M. XVI, c. 1036.

<sup>3)</sup> *ibid.* c. 6: Propterea et ego veni, quia prima legatione, dum mihi credis, per me deceptum te esse asserebas; M. XVI, 1037.

<sup>4)</sup> Въ этомъ 383 г., когда имѣло мѣсто это посольство, Валентиніану было лѣтъ 12—13, такъ какъ въ 375 г. онъ вступилъ на престолъ на пятомъ году жизни.

<sup>5)</sup> *ibid.* 7; M. XVI, c. 1037.

<sup>6)</sup> Ambrosius Epistola XXIV, 9—10: Quid illi reliquias germani abnegas, qui tibi adversum se auxilia non negavit?—Sed vereris, ne exuviarum reditu renovetur militibus dolor? M. XVI, cc. 1038.

<sup>7)</sup> *ibid.* II: Non ego, inquit, eum jussi occidi... Sed, inquit, si ipse sibi vim nonintulisset, jusseram eum deduci Cabillonum, et ibi unum exuri; M. XVI, 1039;

ли, потому что ея правитель Валентиніанъ до сихъ поръ не имѣлъ возможности проявить себя самостоятельнымъ управленіемъ, а его мать извѣстна была пока стычками съ каеолликами, оставляя другихъ въ покоѣ. Поэтому пока въ ожиданіи Максимъ рѣшилъ ограничиться предѣлами Граціанова царства и не посягалъ на Валентиніана.

## X.

Какъ человекъ отъ природы проникательный, Максимъ при самомъ своемъ вступленіи на престолъ имѣлъ возможность убѣдиться, какую важную силу представляли собою въ это время въ западной римской имперіи господствующая каеоллическая Церковь и духовенство: вѣдь уже одно то обстоятельство, что такое важное дѣло, какъ политическое посольство, было поручено никому иному, какъ православному епископу, должно было открыть ему многое въ смыслѣ господствующихъ силъ въ странѣ. Желая использовать эту силу въ своихъ интересахъ, онъ всевозможными мѣрами пытается привлечь ее на свою сторону. Наиболее рельефно эта тенденція Максима обнаружилась въ его отношеніи къ ереси присцилліанистовъ.

Вопросъ о присцилліанизмѣ принадлежитъ къ числу очень темныхъ вопросовъ церковно-исторической науки. Источники и свидѣтельства древности о немъ чрезвычайно скудны; изъ древнихъ историковъ болѣе или менѣе подробныя свѣдѣнія о немъ сообщаетъ намъ только Сульпицій Северъ въ своей *Historia Sacra* <sup>1)</sup>. Опубликованіе въ 1889 г. трактатовъ главы присцилліанизма Присцилліана пока не разсѣяло окружающаго его тумана. Ересь по прежнему продолжаетъ оставаться загадочной. Одни изъ изслѣдователей склоняются даже къ предположенію, что Присцилліанъ былъ осужденъ собственно не какъ еретикъ, а какъ рано явившійся церковный реформаторъ; онъ былъ въ то время представителемъ адогматическаго христіанства, своего рода пѣтистомъ, требовавшимъ строгаго аскетической жизни и обращенія къ первоисточнику христіанства, къ изученію Библии. Другіе, на-

---

<sup>1)</sup> Пользуемся этой исторіей въ изданіи Gallandü. *Bibliotheca veterum patrum* t. VIII.

противъ, видятъ въ присцилліанизмъ возрожденіе манихейзма, ссылаясь на нѣкоторыя точки соприкосновенія между ними: на сходства во внѣшней организаціи, существованіе у присцилліанистовъ особыхъ учителей (*magistri*), на признаніе вѣчности матеріи, на докетическую хринологію и проч. 1).

Исторія этой секты начинается еще задолго до появленія Максима въ Галліи. По словамъ историка Сульпиція, она зародилась еще въ Египтѣ, откуда ее занесъ въ Испанію нѣкто Маркъ, родомъ тоже египтянинъ. Въ Испаніи она и свила себѣ главное гнѣздо. Передавъ свои идеи какой-то богатой женщинѣ Агапіи и ритору Елпидію, Маркъ, впрочемъ, безслѣдно исчезъ съ исторической сцены и въ послѣдующей исторіи секты совсѣмъ не встрѣчается: продолжателями его дѣла являются только выдающіеся изъ его учениковъ. Первоначально таковыми оставались названные Агапія и Елпидій; но очень скоро ихъ смѣняетъ обращенный ими же нѣкто Присцилліанъ, настолько вліятельный членъ секты, что сама секта получила свое названіе отъ его имени. Это—человѣкъ изъ знатной фамиліи, весьма богатый, краснорѣчивый, очень много читавшій и изучавшій, опытный въ искусствѣ критики и защиты; онъ былъ, видимо, аскетомъ, славился подвигами бодрствованія, выносилъ голодъ и жажду, не былъ корыстолюбивъ, но за то и считался человекомъ очень бережливымъ въ расходованіи своихъ средствъ. Нашъ историкъ относился къ личности Присцилліана съ большой похвалой; онъ былъ бы „понстигъ счастливымъ 2), если бы не извратилъ своихъ превосходныхъ способностей худымъ образованіемъ; онъ, называя Присцилліана *vanissimus*, ставитъ ему въ упрекъ лишь то, что послѣдній болѣе, чѣмъ должно, кичился *profanarum rerum scientia* и изучалъ *magicas artes ab adolescentia* 3). Этотъ-то человѣкъ сумѣлъ своимъ краснорѣчіемъ убѣдить *multos nobilium pluresque ro-*

1) Zeitschrift für wissenschaftlichen Theologie. Funf-und-dreissigster Jahrgang. Leipzig 1892. Статья А. Hilgenfeld'a: Priscillianus und seine neuentdeckten schriften, ss 3—6; 47—70 и др. Самъ Hilgenfeldъ пытается установить вліяніе манихейзма на Присцилліана.

2) Sulpicii Severi Historia Sacra. c. XLXI, Gal. t VIII, 390: *felix profecto, si non pravo studio corrupisset optimum ingenium.*

3) Sulpicii Severi Historia Sacra. c. XLXI, G. t. VIII, 390.

puiores и такимъ образомъ значительно расширилъ кругъ послѣдователей секты; къ нимъ присоединились также и два епископа: Инстанцій и Сальвіанъ <sup>1)</sup>.

Какъ видимъ, древній историкъ секты не сообщаетъ ничего, чтобы дало намъ солидное основаніи сопоставлять присцилліанизмъ съ манихействомъ. Такія основанія отыскиваютъ въ трактатахъ самого Присцилліана. Но главнѣйшее изъ этихъ основаній—признаніе вѣчности матеріи представляется весьма проблематичнымъ. Такія выраженія Присцилліана, какъ: *omnia deum fecisse quae facta sunt, et compactis inter se aelementis solidatam caeli extendisse naturam* <sup>2)</sup>, хотя и содержатъ мысль о мірообразованіи, но не утверждаютъ прямо несозданности матеріи; такъ что и самъ Hilgenfeld строитъ свою гипотезу на фактъ, что творенія элементовъ Богомъ Присцилліанъ нигдѣ не утверждаетъ, что онъ не отрицаетъ ученія о несозданной матеріи, о лежащемъ въ основѣ творенія хаосѣ <sup>3)</sup>.

Судя потому, что врагамъ присцилліанистовъ потребовалось употребить очень много усилій для того, чтобы добиться ихъ осужденія, можно думать, что они за немногими исключеніями не расходились съ Церковью и въ главнѣйшихъ вопросахъ ученія. Но, съ другой стороны, несомнѣнно, они чѣмъ то выдѣлялись изъ ряда членовъ Церкви и возбуждали противъ себя неудовольствіе ея служителей, именно: имъ ставится въ упрекъ излишнее увлеченіе мірской наукой, да пристрастіе къ *magicas artes*. Принимая во вниманіе все это, не можемъ ли мы видѣть въ этой сектѣ кружокъ образованныхъ людей, пытавшихся, по примѣру александрійскаго гностика и оригенистическаго мудреца, примирить мудрость міра сего съ ученіемъ Церкви и понимать послѣднее, не справляясь съ древней традиціей? Не смотрѣли ли наши еретики на себя, какъ на людей, поднявшихся нѣсколькими степенями выше простой массы въ пониманіи церковнаго ученія? Не считали ли они членовъ своего кружка хранителями мудрости? Полагая въ духѣ Оригена, что только имъ однимъ сдѣлались уже доступными по своему настоящему

<sup>1)</sup> *ibid.*

<sup>2)</sup> Творенія Присцилліана въ *corpus Script. Eccles. Latin.* vol. XVIII Изд. Schept'a. *Tractatus V*, p. 65.

<sup>3)</sup> *Zeitschrift.* ss. 57, 58, 66.

смыслу тѣ истины, которыя превышаютъ способность разумѣнія простыхъ вѣрующихъ, они могли отталкивать отъ себя другихъ своимъ излишнимъ самомиѣніемъ. Съ этимъ могло связываться нѣсколько высокомерное отношеніе къ нѣкоторымъ не особенно образованнымъ епископамъ. Съ этой точки зрѣнія дѣлается понятнымъ, почему присцилліанисты, къ которымъ относились сравнительно терпимо многіе представители церкви, встрѣтили себѣ наиболѣе ожесточенныхъ враговъ среди другой части епископовъ.

Дѣйствительно, кое-какія точки соприкосновенія между присцилліанизмомъ и александрійскимъ гнозисомъ бросаются въ глаза. Таково прежде всего ихъ отношеніе къ вѣрѣ, Св. Писанію и научному изслѣдованію. Подобно александрійцамъ, Присцилліанъ, считая, съ одной стороны, достаточнымъ для вѣрующихъ слова Божія (*sufficiebat quidem credentibus dei sermo*) и осуждая невѣріе въ него (*crimen sit apostolis non credidisse sermonibus*)<sup>2)</sup>, съ другой стороны признаетъ, что само Писаніе нуждается въ истолкованіи (*omnis scriptura interpretationem indiget*)<sup>3)</sup>, и защищаетъ изслѣдованіе основъ вѣры (*non est tamen damnabilis culpae firmamentum fidei scriptorum probatione construere*)<sup>4)</sup>; онъ видитъ свое превосходство въ этомъ изслѣдованіи, такъ какъ оно даетъ ему возможность *intellegere* Писанія и *vim viventis scire verbi*<sup>5)</sup>. Затѣмъ, какъ и для александрійцевъ, для присцилліанистовъ Ветх. Заветъ сохранялъ свое значеніе только при его аллегорическомъ, духовномъ пониманіи; при этомъ весьма характерно то, что Присцилліанъ знаетъ тѣ три смысла духовнаго пониманія Писанія, какіе установилъ Оригенъ: это—смыслъ тѣлесный, душевный и духовный<sup>6)</sup>. Наконецъ, повидимому, и для присцилліанистовъ, опять таки сходно съ александрійцами, конечною цѣлью всей высшей мудрости, проникновенія въ небесныя тайны являлось мистическое единеніе со Христомъ: если мы считаемъ Христа *omnium principium*, то, говоритъ

1) Tract. VI, Ed. Scheps'a, p. 69.

2) Tract. III, Ed. Scheps'a, p. 53.

3) Tract. VI, Ed. Scheps'a, p. 69.

4) Tract. III, Ed. Scheps'a, p. 53.

5) Tract. I, Ed. Scheps'a, p. 28.

6) Tract. VI, Ed. Scheps'a, p. 70.

Присцилліанъ, признаемъ и человекъ мѣстомъ обитанія Христа, приготовимъ *dignum tali habitatori domicilium* <sup>1)</sup>.

Изъ среды враговъ присцилліанизма особенною ревностью выдѣлялся Идацій, епископъ эмеритскій <sup>2)</sup>. По его настоянію противъ сектантовъ состоялся первый соборъ *apud Caesaraugustam* или въ Сарагоссѣ, который заочно осудилъ не осмѣлившихъ явиться на соборъ епископовъ Инстанція и Сальвіана и мірянъ Елпидія и Присцилліана <sup>3)</sup>. Только послѣ этого присцилліанисты отдѣлились отъ Церкви и организовали свою собственную общину. Осужденные епископы Инстанцій и Сальвіанъ возвели въ епископское званіе Присцилліана <sup>4)</sup>. Борьба съ сектой обострилась. По ходатайству Идація и другого испанскаго епископа Итація, императоръ Граціанъ издалъ эдиктъ, которымъ всѣ еретики изгонялись не только изъ всѣхъ церквей и городовъ, но даже изъ страны <sup>5)</sup>. Еретики не хотѣли сдаться сразу. Желая реабилитировать себя въ глазахъ высшей Церковной власти, они искали себѣ аудіенціи у римскаго епископа Дамаса; потерпѣвъ поражение въ Римѣ, отправились въ Медиоланъ къ Амвросію, который однако также отказалъ имъ въ приѣмѣ. Тогда они отправились въ Триръ къ Граціану и, подкупивъ оберъ-гофмейстера Македонія, человекъ очень вліятельнаго въ глазахъ Граціана, но весьма подозрительной честности <sup>6)</sup>, успѣли добиться на время отмены императорскаго эдикта противъ нихъ. Торжествующіе присцилліанисты возвратились въ Испанію и безпрепятственно заняли отнятыя у нихъ Церкви <sup>7)</sup>. Обстоятельства измѣнились со вступленіемъ на престолъ Максима. Уступая настоячивымъ жалобамъ епископовъ, новый императоръ сначала распорядился рассмотреть дѣло еретиковъ на соборѣ въ Бордо; а когда еретики, не надѣявшіеся на оправданіе на соборѣ, стали апеллировать къ суду самого императора, они были приведены въ Триръ

---

<sup>1)</sup> Tract. VII, Ed. Scheps'a, p. 82.

<sup>2)</sup> Sulpicū Severi. Historia Sacra. c. XLVI.

<sup>3)</sup> Sulpicū Severi. Historia sacra. c. XLVII.

<sup>4)</sup> *ibid.*

<sup>5)</sup> *ibid.*

<sup>6)</sup> Подробная характеристика этого Македонія дана у Richter'a ss. 523—524

<sup>7)</sup> Sulpicū Severi. Historia sacra. c. XLVIII.



ко двору <sup>1)</sup>. Императоръ обошелся съ ними очень строго: по его приказанію Прицилліанъ и нѣкоторые изъ его сообщниковъ были казнены <sup>2)</sup>.

Такимъ образомъ дѣйствіи Максимъ рассчитывалъ привлечь на свою сторону католиковъ, чтобы при моральной поддержкѣ послѣднихъ упрочить свое положеніе въ государствѣ. Но хитрость на этотъ разъ не удалась: католическій клиръ въ громадной массѣ по прежнему продолжалъ относиться къ нему недоброжелательно; а выдающіеся представители западной іерархіи—Мартинъ Турскій и св. Амвросій открыто высказывали свое недовольство образомъ дѣйствій узурпатора <sup>3)</sup>.

## XI.

Въ то время, какъ въ Галліи шли споры о прицилліанистахъ, въ Италіи происходила литературная полемика міровой важности. Когда за смертію Граціана и вступленіемъ на престолъ Максима, Валентіанъ II сдѣлался независимымъ отъ своихъ соправителей въ управленіи Италіей, римскій сенатъ попытался искать счастья у него, рассчитывая на его малолѣтство и неопытность. Но, зная уже по прежнему опыту, что путемъ депутаціи не совсѣмъ легко добиться желательныхъ результатовъ, сенатъ на этотъ разъ поручилъ уже извѣстному намъ Симмаху составить обстоятельную докладную записку о возстановленіи правъ языческой религіи и представить ее императору. Эту докладную записку и представляетъ собою знаменитое *Relatio Symmachi*.

*Relatio Symmachi*—это блестящая апологія язычества, пронизанная глубокою привязанностью язычника къ культу своихъ предковъ и тяжелой скорбью по поводу послѣднихъ распоряженій. Симмахъ не былъ безразсуднымъ фанатикомъ, способнымъ идти противъ всякой очевидности: онъ мирится съ тѣми переменами въ имперіи, какія произошли за послѣднее время, готовъ признать равноправность всѣхъ религіозныхъ культовъ и оправдать ихъ одновременное существованіе: *Suus enim cuique mos, suus cuique ritus est*. Воле-

<sup>1)</sup> Sulpiciū Severi. *Historia sacra* c. XLIX.

<sup>2)</sup> *ibid.* c. L—LI.

<sup>3)</sup> *ib.* c. LI; Ambr. *Epistola* XXV, 2—9; M. cc 1040—1042; *Epistola* XXVI 3. 12. 18—20; M. XVI, c. 1042—1043; 1045—1046.

ственный Разумъ, по его убѣжденію, распредѣлилъ между городами различныхъ стражей и различные культы; какъ души раздѣлены между рождающимися индивидами, такъ и *fatales genii* — между различными народами <sup>1)</sup>. Нѣтъ нужды, какимъ образомъ каждый изслѣдуетъ истину: всѣ мы не можемъ идти однимъ путемъ къ *tam grande secretum* <sup>2)</sup>. Не протестуя поэтому противъ другихъ религій, Симмахъ проситъ только, чтобы не нарушали правъ его отечественной религій, и защищаетъ эти права на существованіе такимъ образомъ. Прежде всего, языческая религія создала могущество римской имперіи. Императоры обязаны своимъ могуществомъ аятарю Викторіи и впредь будутъ обязаны еще большимъ. Этотъ культъ создалъ вселенную, прогналъ Ганнибала отъ стѣнъ, Сеноновъ отъ Капитолія <sup>3)</sup>. А что сказать о знаменитыхъ весталкахъ, которыхъ теперь государство лишило своей субсидіи? *Honor solus est in illo velut stipendio castitatis* <sup>4)</sup>. Съ ними, жалуется онъ, будто бы поступили несправедливо. Такъ, обыкновенные граждане сохраняютъ право принимать оставленные имъ по завѣщанію имущества, не лишены этого права закономъ и рабы, и только знаменитыя дѣвы и служители священныхъ жребіевъ (*nobiles virgines et fatalium sacrorum ministri*) лишаются помѣстьевъ, приобретаемыхъ по праву наслѣдованія <sup>5)</sup>. Какая польза посвящать общему благополучію непорочное тѣло и не имѣть правъ, одинаковыхъ со всѣми!? <sup>6)</sup>. А между тѣмъ изъ пренебреженія къ нимъ произошло для имперіи много несчастій, какъ общій голодъ въ провинціяхъ и др. <sup>7)</sup>.—Затѣмъ Симмахъ переходитъ къ другому аргументу—глубокой древности языческой религій. *Consuetudinis amor magnus est* <sup>8)</sup>. Объ эту привычку разбились всѣ прежнія опредѣленія, клонившіяся къ ограниченію культа <sup>9)</sup>. Долголѣтнее существованіе религій

---

<sup>1)</sup> *Relatio Symmachi* 8; M. XVI, с. 968.

<sup>2)</sup> *ibid* с. 10; M. XVI, с. 969.

<sup>3)</sup> *Relatio Symmachi*. 9; M. XVI, с. 969.

<sup>4)</sup> *ibid*. 11; M. XVI, с. 969.

<sup>5)</sup> *ibid*. 13; M. XVI, с. 970.

<sup>6)</sup> *ibid*.

<sup>7)</sup> *ibid*. 14; M. XVI, с. 970.

<sup>8)</sup> *ibid*. 5; M. XVI, с. 967.

<sup>9)</sup> *ibid*. 6—7; M. XVI, сс. 967—968.

создаетъ ей прочный авторитетъ, а потому вѣра должна быть сохраняема на всѣ времена, и мы должны слѣдовать своимъ родителямъ, которые слѣдовали дѣдамъ и за то пользовались благополучіемъ <sup>1)</sup>.—Въ заключеніе Симмахъ предусматриваетъ возраженіе, какое можно было услышать противъ его просьбы въ современномъ ему римскомъ христіанскомъ государствѣ. Можетъ быть, говорить онъ, кто-нибудь скажетъ, что было бы несправедливо для государства давать средства на нужды чужой религіи. На это онъ замѣчаетъ, что государство состоитъ изъ отдѣльныхъ личностей и то, что отъ него исходитъ, дѣлается снова собственностью индивидуумовъ. Вы распоряжаетесь всѣмъ, но сохраняете свое для каждаго сообразно съ его потребностями и интересами <sup>2)</sup>; слѣдовательно, ничто не препятствуетъ—таковъ выводъ изъ разсужденій Симмаха,—языческому культу пользоваться субсидіей христіанскаго государства.

Когда этотъ любопытный документъ былъ полученъ въ Медиоланѣ, Амвросія тамъ не было: это могло быть зимою 383—384 года, когда Амвросій велъ переговоры съ Максимомъ въ Трирѣ. Но до него, очевидно, дошли слухи объ этомъ еще прежде, чѣмъ онъ успѣлъ возвратиться; и, волнуемый предположеніемъ, что очень молодой императоръ можетъ уступить настояніямъ сената, онъ спѣшитъ своимъ письмомъ поддержать въ немъ твердость <sup>3)</sup>. Онъ начинаетъ свое письмо напоминаніемъ, что существуетъ только одинъ истинный Богъ, Который всѣмъ управляетъ, служеніе Которому не совмѣстимо съ служеніемъ идоламъ и языческимъ культуамъ <sup>4)</sup>. Но, ограничиваясь здѣсь пока только самыми общими замѣчаніями, что *nullius in iuria est, cui Deus Omnipotens antefertur* <sup>5)</sup>, что нѣтъ ничего *maius religione*, ничего *sublimius fide* <sup>6)</sup>, проситъ у него экземпляръ представленной ему записки Симмаха, чтобы подробнѣе разобратъ всѣ ея положенія <sup>7)</sup>. Записка эта ему была представлена, а Амбро-

<sup>1)</sup> *ibid.* 8; M. XVI, c. 968.

<sup>2)</sup> *ibid.* 16; M. XVI, c. 971.

<sup>3)</sup> Въ изданіи M. это—*Epistola XVII*; cc. 961—996.

<sup>4)</sup> *Epistola XVII*, 2—3; M. XVI, c. 961.

<sup>5)</sup> *ibid.* 7; M. XVI, c. 962.

<sup>6)</sup> *ibid.* 12; M. XVI, c. 964.

<sup>7)</sup> *ibid.* 13; M. XVI, c. 964.

сїи написать на нее подробную и не менѣе блестящую критику, чѣмъ и сама *Relatio*.

Сознавая, что ему не сравниться съ блестящимъ краснорѣчіемъ Симмаха, которое способно невольно подкупать чело-вѣка въ свою пользу, Амвросіи прежде всего просить императора обращать вниманіе не на изящество словъ, а на важность вещей; указавъ затѣмъ кратко на три главные тезиса Симмаха: 1) что Римъ ищетъ возстановленія своихъ старинныхъ культовъ, 2) что жрецы и весталки имѣютъ право на полученіе субсидіи, и 3) что, наконецъ, результатомъ прекращенія субсидіи былъ общественный голодъ <sup>1)</sup>, онъ переходитъ къ ихъ детальному анализу.

На первое доказательство Амвросіи возражаетъ указаніемъ на проявившееся въ исторіи Рима безсиліе языческихъ боговъ: *dum sacrorum potentia praedicatur, infirmitas proditur* <sup>2)</sup>. Такъ, боги не воспрепятствовали Ганнибалу побѣдоносно дойти до самыхъ городскихъ стѣнъ, и сенопы овладѣли бы Римомъ, если бы не выдалъ ихъ гусь. Да и Ганнибалъ почиталъ тѣхъ боговъ, что и римляне. Слѣдовательно, если эти боги побѣдили у римлянъ, то были побѣждены у карфагенянъ; если же они торжествовали у карфагенянъ, то не принесли никакой пользы римлянамъ. Въ дѣйствительности Римъ нисколько не обязанъ величіемъ своимъ богамъ: побѣдные трофеи давались не кровью животныхъ, а силою солдатъ <sup>3)</sup>. Но и по существу одно долголѣтіе и старость безотносительно къ внутреннему достоинству не могутъ служить надежнымъ критеріемъ въ опредѣленіи достоинства религій. *Erubescat senectus, quae emendare se non potest*. Близка нравовъ, а не лѣтъ заслуживаетъ похвалы, и нѣтъ никакого стыда отъ стараго перейти къ лучшему <sup>4)</sup>.

Далѣе, просятъ возстановленія культа и субсидіи у христіанскаго императора, но при этомъ забываютъ, что *christianus imperator aram solius Christi didicit honorare* <sup>5)</sup>. Впрочемъ, самая просьба о субсидіи говоритъ уже о слабости язычества. Языческіе императоры не только не субсидировали, но при-

<sup>1)</sup> *Epistola XVIII. 2 и 3; M. XVI, c. 972.*

<sup>2)</sup> *ibid. 4; M. XVI, c. 973.*

<sup>3)</sup> *ibid. 4—7; M. XVI, cc. 972—973.*

<sup>4)</sup> *ibid. 7; M. XVI, cc. 973—974.*

<sup>5)</sup> *ibid. 10; M. XVI, c. 974.*

тѣсняли и умерщвляли христіанъ, которые однако на эти наказанія смотрѣли какъ на награду и не думали ходатайствовать о субсидіи. Христіанство возвеличивалось униженіями, бѣдностью, наказаніями, а язычники не надѣются поддерживать свои церемоніи безъ пособія <sup>1)</sup>. Чтобы тропуть императора, они указываютъ на невинность своихъ весталокъ. Но что такое эти весталки сравнительно съ христіанскими дѣвственницами? Языческій культъ допускаетъ едва только семь весталокъ, а христіанство дало *plebem pudoris, populum integritatis, consilium virginitatis*; у первыхъ мы видимъ пурпуровыя инсигніи, роскошь, богатство, всевозможныя привилегіи, а вторыя говорятъ намъ только о постѣ <sup>2)</sup>. Просятъ субсидіи также для своихъ жрецовъ и служителей, но почему же не обратятъ вниманія на то, что эти жрецы и служители до сихъ поръ пользуются правомъ получать наслѣдства по частнымъ завѣщаніямъ, тогда какъ христіанскіе клирики послѣдними законами лишены подобнаго права <sup>3)</sup>. Сама Церковь *nil sibi, nisi fidem possidet*; если, сверхъ этого, она и обладаетъ какимъ-нибудь достояніемъ, то это *possessio sumptus est egenorum* <sup>4)</sup>.

Устрашаютъ бѣдствіями, которыя будто-бы постигли имперію за оскорбленіе древней религіи. Но если даже стать на точку зрѣнія Симмаха, то можно ли признать справедливымъ, чтобы за лишеніе только небольшой горсти жрецовъ средствъ пропитанія были лишены богами такихъ же средствъ всѣ? <sup>5)</sup>. Впрочемъ, бѣдствіе вовсе не приняло такихъ широкихъ размѣровъ, какъ изображаетъ Симмахъ, потому что народный голодь не коснулся многихъ провинцій <sup>6)</sup>. Да и какое значеніе эти указанія на бѣдствія, какъ на проявленіе гнѣва оскорбленныхъ боговъ, могутъ имѣть для христіанскихъ императоровъ? Если боги не помогли тѣмъ, которые ихъ почитаютъ, то какъ они могутъ защищать тѣхъ, которые ихъ вовсе не знаютъ <sup>7)</sup>.

<sup>1)</sup> *ibid.* 11; M. XVI, с. 975.

<sup>2)</sup> *ibid.* 11—12; M. XVI, с. 975.

<sup>3)</sup> *ibid.* 13—14; M. XVI, с. 976.

<sup>4)</sup> *ibid.* 16; M. XVI, с. 977.

<sup>5)</sup> *ibid.* 17—18; M. XVI, с.с. 977—978.

<sup>6)</sup> *ibid.* 21; M. XVI, с. 978.

<sup>7)</sup> *ibid.* 22; M. XVI, сс. 978—979.

Разсмотрѣвъ согласно намѣченному плану всѣ главные доводы Симмаха, Амвросіи снова возвращается назадъ и нѣсколько подробнѣе останавливается на доказательствахъ отъ глубокой древности религіи. *Majorum, inquit, servandum est ritus* <sup>1)</sup>. Но въ мірѣ ничто не остается навсегда неизмѣннымъ, а все постепенно переходитъ въ лучшее состояніе. Первоначально неустроенный міръ въ послѣдствіи получилъ свои красивыя формы. Дня сначала не было и лишь въ процессѣ времени онъ озарился своимъ свѣтомъ и нагрѣлся теплотою. Луна проходитъ цѣлыя фазы въ своемъ постоянномъ развитіи. Сначала появляются листья, потомъ плоды; сначала бываетъ дѣтскій возрастъ, за которымъ слѣдуетъ зрѣлый. Словомъ, все и въ природѣ и въ человѣкѣ измѣняется до тѣхъ поръ, пока не достигнетъ окончательнаго совершенства <sup>2)</sup>. Тотъ же законъ наблюдается и въ исторіи духовнаго развитія человѣчества. Нѣтъ вѣнца побѣды безъ борьбы съ противоположностью. Къ истинѣ человѣчество часто приходитъ длиннымъ путемъ заблужденій, и послѣ мрака язычества узрѣло свѣтъ христіанства; но, признавши истину послѣдняго, оно по справедливости должно оказать ему предпочтеніе предъ первымъ <sup>3)</sup>. Остановившись послѣ этого на нѣкоторыхъ, не имѣющихъ принципиальнаго значенія замѣчаніяхъ, св. Амвросіи заканчиваетъ свою отвѣдь.

Въ основѣ всѣхъ раскрытыхъ разсужденій св. Амвросія лежитъ мысль, что, какъ слѣдуетъ изъ процесса міроваго развитія, язычество при всѣхъ его внутреннихъ недостаткахъ, если и имѣло какой смыслъ, то только временный, пока человѣчество находилось въ стадіи младенчества; съ наступленіемъ же зрѣлаго возраста въ общечеловѣческомъ развитіи должна была наступить и новая совершеннѣйшая форма духовной жизни. Это—въ сущности мысль уже достаточно старая, которую пользовались отчасти уже христіанскіе апологеты II в., а главнымъ образомъ первые александрійцы (особенно Климентъ); Амвросіи суживаетъ ее тѣмъ, что признаетъ только общій остовъ постепенности духовнаго развитія, не признавая матеріальнаго сходства по содержанію

---

<sup>1)</sup> *ibid.* 23; М. XVI, с. 979.

<sup>2)</sup> *ibid.* 23—26; М. XVI, с. 979.

<sup>3)</sup> *ibid.* 27—28; М. XVI, с. 979—980.

отдѣльныхъ его моментовъ. Оригинальность его заключается лишь въ томъ, что эта мысль у него, кажется, впервые использована для литературнаго оправданія религіозной политики римскихъ императоровъ второй половины IV-го вѣка. Между тѣмъ высказанныя Амвросіемъ въ разобранномъ нами памятникѣ идеи иногда получаютъ преувеличенное и несоотвѣтствующее дѣйствительности толкованіе. Такъ, имѣя въ виду главнымъ образомъ мысль Амвросія, что христіанство возвелчилось безъ всякой поддержки со стороны государства, извѣстный французскій историкъ Гастонъ Буассе пишетъ: „Мнѣ кажется, что сторонникамъ отдѣленія Церкви отъ государства и уничтоженія церковнаго бюджета, при нѣкоторой снисходительности, слѣдовало бы считать св. Амвросія своимъ. Если бы къ прошедшему можно было примѣнить выраженія настоящаго времени, то слѣдовало бы сказать, что св. Амвросій былъ радикаломъ, а Симмахъ—реакционеромъ. Во всякомъ случаѣ не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію и можно утверждать, не боясь возраженій, что въ изложенной нами великой борьбѣ Симмахъ поддерживалъ привилегіи, а св. Амвросій требуетъ свободы“<sup>1)</sup>. Въ дѣйствительности Амвросій столь же мало походить на радикаловъ, какъ и Симмахъ: онъ требуетъ не того, чтобы христіанское государство оставило свои попеченія о Церкви, какъ и объ языческомъ культѣ, но проситъ императора, чтобы онъ, совсѣмъ оставивъ язычество, посвятилъ свои заботы исключительно охраненію интересовъ Церкви.

Записка Амвросія совершенно парализовала впечатлѣніе отъ *relatio* Симмаха. И на этотъ разъ язычникамъ весьма опредѣленно было отказано въ удовлетвореніи ихъ просьбы. Они, конечно, не могли забыть этого Валентиніану II, какъ въ свое время не простили своей обиды Граціану.

## XII.

Нуждаясь въ услугахъ Амвросія для улаживанія дѣлъ съ Максимомъ, миланскій дворъ нѣкоторое время жилъ въ мирѣ съ нимъ. Но разрывъ между ними рано или поздно неминуемо долженъ былъ снова наступить и дѣйствительно на-

<sup>1)</sup> Паденіе язычества стр. 437.

ступилъ. Онъ вызывался двумя причинами. Во-первыхъ, ихъ раздѣляла вѣроисповѣдная точка зрѣнія: Амвросіи былъ строгій католикъ, а Юстина—аріанка; свои взгляды она привила и молодому Валентиніану II <sup>1)</sup>. Во-вторыхъ, она имѣла въ виду при этомъ и политическія соображенія: прежде она опиралась на аріанъ, чтобы избавиться отъ опеки Граціана, теперь стала искать сообщничества съ ними, чтобы обезопасить себя со стороны Максима. Послѣдній, какъ извѣстно, достигъ императорскаго трона главн. образомъ при поддержкѣ обиженнаго Граціаномъ римскаго элемента; Юстина задумала использовать теперь въ своихъ интересахъ отодвинутый на задній планъ готскій элементъ, аріанскій въ своемъ большинствѣ. Такъ можно думать на томъ основаніи, что она вела борьбу съ Амвросіемъ главнымъ образомъ при посредствѣ готтовъ, о чемъ свидѣтельствуется самъ Амвросіи: *venerunt enim Gotthi, et diversarum nationum viri, venerunt cum armis, et circumfusi occupaverunt basilicam* <sup>2)</sup>).

Столкновеніе открылось по незначительному въ сущности поводу. На основаніи изданныхъ Граціаномъ законовъ противъ еретиковъ рѣшительно всѣ церкви Милана перешли въ руки католиковъ. Избавившись отъ опеки Граціана, миланскій дворъ и сталъ теперь требовать, чтобы православные уступили ему хоть одну Церковь для устройства религіозныхъ собраній <sup>3)</sup>. Первоначально онъ потребовалъ только незначительную часовню, находившуюся къ тому же внѣ городскихъ стѣнъ Милана (*extramurana*) и извѣстную подъ именемъ *Basilica portiana* <sup>4)</sup>. Амвросіи отвѣтилъ на это категорическимъ отказомъ, полагая, что епископъ не въ правѣ распоряжаться достояніемъ Божиимъ. Дворъ, не ожидавшій такого оборота дѣлъ, видимо сталъ раздражаться и потребовалъ епископа во дворецъ для объясненій. Амвросіи послалъ Валентиніану вторичный отказъ, заявляя, что въ церковныхъ дѣлахъ епископъ можетъ подлежать только суду епископовъ <sup>5)</sup>; при этомъ онъ напомнилъ ему, что его отецъ Валентиніанъ I

<sup>1)</sup> Theodoret. Hist. Eccles. V, XIII, стр. 1041.

<sup>2)</sup> Epistola XX. 20; M. XVI, с. 1000.

<sup>3)</sup> *ibid.* с. 23; M. XVI, с. 1000: *debeo et ego unam basilicam habere*—поручилъ сказать Амвросію императ. Валентиніанъ.

<sup>4)</sup> *ibid.* с. 1 и 3; M. XVI; сс. 994 и 995.

<sup>5)</sup> Epistola. XXI, 2; M. XVI, с. 1003.



установилъ даже закономъ, что въ дѣлахъ вѣры клирика можетъ судить только тотъ, кто и даромъ своимъ равенъ ему и правами своими не отличается отъ него <sup>1)</sup>).

Потерявъ надежду на возможность соглашения съ Амвросіемъ, дворъ перешелъ на сторону болѣе рѣшительныхъ мѣръ. Изданный имъ въ то время законъ гласилъ: „мы предоставляемъ право собраній тѣмъ, которые вѣруютъ согласно съ тѣмъ, что во времена священной памяти Констанція, послѣ собранія епископовъ изъ всей Римской имперіи и изложенія вѣры на соборѣ въ Аримини и Константинополѣ, было опредѣлено на все времена и подтверждено даже иномыслящими. Пусть же будетъ предоставлена свобода собраній (*convendi*) тѣмъ, кому мы приказываемъ; а присваивающіе это право только себя пусть знаютъ, что если они попытаются устроить какое-нибудь возмущеніе противъ предписанія нашей безмятежности, то, какъ виновники возмущенія и нарушенія церковнаго міра, а также оскорбители императорскаго величества (*majestatis*), будутъ подлежать наказанію смертію“. Законъ датированъ Февралемъ мѣсяцемъ 386 г. и изданъ въ Медиоланѣ <sup>2)</sup>. Этотъ законъ, конечно, прежде всего былъ направленъ противъ Св. Амвросія. Теперь аріанствующая партія уже не довольствуется *basilicam portianam*, и заявляетъ свои притязанія на новый и большой храмъ, находившійся въ самомъ городѣ (*intramurana*)—такъ называемая *basilica nova* <sup>3)</sup>. Повидимому, возникаетъ даже мысль замѣнить Амвросія какимъ-нибудь другимъ болѣе подходящимъ епископомъ. По крайней мѣрѣ, въ Миланѣ появляется аріанствующій епископъ Меркуринъ, готъ по происхожденію, принявшій для большаго авторитета имя Авксентія, миланскаго предшественника Амвросія <sup>4)</sup>.

Когда Амвросіи и послѣ этихъ грозныхъ распоряженій не думалъ отступать, рѣшено было силою привести его къ повиновенію. Его должны были арестовать и отправить въ ссылку <sup>5)</sup>, а церковь его передать Авксентію. Когда чрезъ

<sup>1)</sup> *ibid.*

<sup>2)</sup> *Codex Theodosianus* XVI, 1, 4.

<sup>3)</sup> *Ambrosius. Epistola* XX, 1; M. XVI, с. 994.

<sup>4)</sup> *Ambrosius. Sermo contra Auxentium.* с. 22; M. XVI, сс. 1013—1014.

<sup>5)</sup> *Paulini. Vita Ambrosii*, с.с. 12 и 15.

посредство одного чиновника это рѣшеніе было доведено до свѣдѣнія Амвросія, онъ совершалъ богослуженіе въ одной изъ миланскихъ базиликъ. Узнавъ рѣшеніе императора, онъ съ церковной кафедры мужественно заявилъ предъ лицомъ своей паствы, что онъ не намѣренъ добровольно оставить церкви; если его даже насильно выведутъ изъ церкви, то и въ этомъ случаѣ изгонять только его плоть, но не духъ <sup>1)</sup>. Здѣсь же по поводу распоряженій относительно него двора онъ впервые развилъ подробно свою знаменитую теорію о властяхъ церковной и гражданской, объ ихъ правахъ и отношеніяхъ другъ къ другу. Исходнымъ пунктомъ всѣхъ его разсужденій по этому поводу служатъ слова Христа: отдавайте кесарево кесарю а Божіе Богу (Мѣ. 22, 21). Императору принадлежитъ дворець, а епископу Церковь <sup>2)</sup>, и императоръ не можетъ заявить своихъ притязаній на церковь и на ея служителей: ему даровано право только для распоряженія мѣстами общественными, но не священными <sup>3)</sup>, и относительно того, *quae divina sunt*, онъ не можетъ *imperiale aliquod jus habere* <sup>4)</sup>. Церковь принадлежитъ Богу, и *dei templum* не можетъ быть объектомъ *jus caesaris*; <sup>5)</sup> императоръ—*filius Ecclesiae*, принадлежитъ къ Церкви, но не стоитъ выше ея <sup>6)</sup>; ему не принадлежитъ *jus ecclesiae*. <sup>7)</sup> Онъ долженъ искать помощи со стороны Церкви, но не отстранять отъ себя эту помощь <sup>8)</sup>. Таковыми должны быть отношенія власти гражданской къ Церкви. Что же касается Церкви и ея представителей, то въ предѣлахъ своей чисто-церковной дѣятельности они не знаютъ никого, кромѣ Христа <sup>9)</sup>. Они вполне довольствуются своимъ *jus ecclesiae*, не заяв-

---

<sup>1)</sup> *Sermo contra Auxentium* 1—2; M. XVI, 1007—1008.

<sup>2)</sup> *Epistola* XX, c. 19; M. XVI, c. 999: *ad imperatorem palatia pertinent. ad sacerdotem Ecclesiae.*

<sup>3)</sup> *ibid.* c. 19: *Publicorum tibi moenium jus commissum est, non sacrorum.*

<sup>4)</sup> *ibid.*

<sup>5)</sup> *Sermo contra Auxentium* c. 35; M. XVI, c. 1018.

<sup>6)</sup> *Sermo contra Auxentium.* c. 36: *Imperator enim intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam est.*

<sup>7)</sup> *ibid.* 31; M. XVI, c. 1016;

<sup>8)</sup> *ib.* c. 36; M. XVI, c. 1018: *Bonus enim imperator quaerit auxilium ecclesiae, non refutat.*

<sup>9)</sup> *ib.* c. 32; M. XVI, c. 1017: *Sed in ecclesia unam imaginem novi, hoc est, imaginem Dei invisibilis.*

ляя притязаніи на *jus imperiale*; императоры болѣе домогались *sacerdotium*, чѣмъ священники *imperium*; Самъ Христосъ не желалъ быть царемъ <sup>1)</sup>. Церковь не отрицаетъ *jus caesaris* <sup>2)</sup>. Если императоръ требуетъ дани, епископъ не отказываетъ ему въ этомъ <sup>3)</sup>. Но если императоръ заходитъ за предѣлы своего *jus* и посягаетъ на *jus ecclesiae*, если императоръ приказываетъ, напримѣръ, *tradere basilicam*, то епископъ отвѣчаетъ: *non possum*, хотя тутъ добавляетъ: *rignare non debeo* <sup>4)</sup>. Въ случаѣ столкновенія съ *jus imperiale*, епископъ отстаиваетъ свое *jus*, но опять таки средствами, не выходящими за предѣлы собственнаго *jus*: *habeo arma, sed in Christi nomine, habeo offerendi mei corporis potestatem* <sup>5)</sup>. Если императоръ пожелаетъ насильственно завладѣть церковнымъ достояніемъ, то епископъ отвѣчаетъ ему характернымъ: *non dono, sed non nego* <sup>6)</sup>.

Военнымъ отрядамъ, состоящимъ главнымъ образомъ изъ готтовъ, приказано было оккупировать базилику. Амвросій вмѣстѣ съ своими вѣрными послѣдователями продолжали оставаться въ храмѣ и послѣ окончанія богослуженія <sup>7)</sup>. Въ порывѣ самаго искренняго энтузіазма вѣрующіе твердо рѣшили лучше мученически умереть вмѣстѣ съ своимъ епископомъ за самостоятельность церковнаго достоянія, чѣмъ допустить поруганіе Церкви Божіей <sup>8)</sup>. Нѣсколько дней невольной засады были сплошнымъ временемъ молитвы и религіознаго одушевленія. Къ этому времени относится введеніе св. Амвросіемъ пѣнія гимновъ при богослуженіи. Желая занять свою паству во время продолжительныхъ почныхъ бодрствованій и дать форму для выраженія ихъ ре-

<sup>1)</sup> Epistola XX, c. 23; M. XVI, c. 1001.

<sup>2)</sup> Sermo contra Auxentium 35; M. XVI, c. 1018.

<sup>3)</sup> ib. 33; M. XVI, 1017: *si tributum petit, non negamus.*

<sup>4)</sup> Epistola XX, c. 22; M. XVI, 1001.

<sup>5)</sup> ibid. c. 23; M. XVI, c. 1001.

<sup>6)</sup> Sermo contra Auxentium. c. 33; M. XVI, 1017.

<sup>7)</sup> Epistola XX, 10; 11; M. XVI, c. 996: *ego in basilica veteri totum exigi diem. Inde domum cubitum me recepi, ut si quis abducere vellet, inveniret paratum.—Ante lucem ubi pedem limine extuli, circumfuso milite occupatur basilica.*

<sup>8)</sup> ibid. c. 14; M. XVI, c. 998: По силѣ терпѣнія и непоколебимости въ преданности своему епископу Амвросій сравниваетъ ихъ съ Іовомъ: *in singulis vobis Job revixit, in singulis sancti illius patientia et virtus refulsit.*

лигіознаго восторга, Амвросіи предложили имъ нѣсколько своихъ гимновъ для церковнаго исполненія <sup>1)</sup>; но затѣмъ это нововведеніе, появившееся по такому спеціальному поводу, прочно установилось въ Богослужебной практикѣ западной Церкви. Пѣніе гимновъ произвело очень громадное впечатлѣніе на присутствовавшихъ, такъ что даже враги Амвросія приписывали народное воодушевленіе гимнамъ <sup>2)</sup>.

Повидимому, народный энтузіазмъ сталъ уже нѣсколько беспокоить правительство возможностью новыхъ и болѣе серьезныхъ осложненій. Къ тому же тѣ надежды, какія возлагались на готтовъ, далеко не оправдались. Послѣдніе сами поддались общему энтузіазму; кромѣ того, на нихъ подѣйствовало извѣстіе объ отлученіи, какому подвергъ ихъ епископъ. Такъ или иначе, но только мало-по-малу готты стали переходить на сторону Амвросія и этимъ способствовали его триумфу <sup>3)</sup>. Самъ Амвросіи имѣлъ возможность засвидѣтельствовать, что посланные для нападенія на божественное наслѣдіе сами сдѣлались сонаслѣдниками Бога, что онъ нашелъ себѣ защиту у тѣхъ, которыхъ считалъ своими врагами <sup>4)</sup>. Очевидно, благоразуміе побуждало Валентиніана и Юстину пойти на уступки, и Амвросіи вмѣстѣ съ своими послѣдователями съ великою радостью узнали о распоряженіи императора снять осаду съ базилики <sup>5)</sup>. Тѣмъ не менѣе о полномъ примиреніи пока еще не было рѣчи.

### XIII.

Въ это самое время, когда осада съ базилики была уже снята, а между тѣмъ полное примиреніе съ дворомъ еще не

---

<sup>1)</sup> *ib.* 24; M. XVI, c. 1001: Cum fratribus psalmos in Ecclesiae basilica minore diximus. *cp.* Paulini. Vita Ambrosii c. 13.

<sup>2)</sup> Sermo contra Auxentium c. 34; M. XVI, 1017: Hymnorum quoque meorum carminibus deceptum populum ferunt.

<sup>3)</sup> Epistola XX, 13; M. XVI, 997: Milites ipsi, qui videbantur occupasse basilicam, cognito quod praecepissem, ut abstinerentur a communicandis consortio, ad conventum hunc nostrum venire coeperunt.

<sup>4)</sup> *ibid.* c. 21; M. XVI, 1000: Venerunt gentes, sed vere in haereditatem tuam venerunt; qui enim gentes venerunt, facti sunt Christiani. Qui ad invadendam haereditatem venerunt, facti sunt cohaeredes Dei. Defensores habeo, quos hostes putabam: socios teneo, quos adversarios aestimabam.

<sup>5)</sup> *ibid.* 26; M. XVI, c. 1002.

состоялось, Амвросіи торжественно праздновать открытіе мощей двухъ миланскихъ мучениковъ: Гервасія и Протасія <sup>1)</sup>).

Во времена Амвросія объ этихъ мученикахъ почти никто не зналъ: не только забыли мѣсто ихъ погребенія, но даже самыя ихъ имена исчезли изъ народной памяти <sup>2)</sup>. Они безвѣстно лежали въ одной базиликѣ предъ рѣшеткой, поставленной около уже открытыхъ мощей и прославленныхъ Церковью мучениковъ Набора и Феликса, такъ что вѣрующіе, подходившіе къ гробницамъ послѣднихъ, невольно должны были проходить и по мѣсту погребенія первыхъ <sup>3)</sup>.

Событіе открытія мощей произошло во время совершенія одного неизвѣстнаго намъ изъ источниковъ обряда посвященія базилики, повидимому, по предварительному обѣту <sup>4)</sup>. Возможно, что во время описаннаго нами столкновения съ миланскимъ дворомъ Амвросіи и дать обѣтъ совершить это посвященіе въ случаѣ благопріятнаго для него исхода борьбы, какъ и теперь еще люди, находящіеся въ трудныхъ обстоятельствахъ жизни, даютъ Богу обѣтъ исполнить то или иное доброе дѣло, если ихъ молитва будетъ услышана. Присутствовавшій при этомъ народъ настаивалъ, чтобы епископъ совершилъ подобный же обрядъ и въ другой мѣстной базиликѣ, извѣстной подъ именемъ римской <sup>5)</sup>, па что онъ изъявилъ согласіе, но подъ условіемъ, если ему удастся

---

<sup>1)</sup> Этотъ фактъ обычно относится ко времени борьбы съ дворомъ изъ-за базилики и самъ Паулинъ какъ-будто бы даетъ для этого основаніе, вставляя рассказъ объ открытіи мощей какъ разъ въ средину рассказа о борьбѣ съ миланскимъ дворомъ. (*Vita Ambrosii* с. 14 и сс. 13 и 15). Однако, самъ Амвросіи не упоминаетъ объ этомъ событіи въ разсмотрѣнныхъ нами документахъ, излагающихъ исторію борьбы съ Юстиной (*Sermo contra Auxentium* и *epistola XX ad Marcellinam*). Амвросіи извѣщаетъ свою сестру объ этомъ специальнымъ письмомъ (*Epistola XXII ad Marcellinam*). Наконецъ, во время открытія мощей Гервасія и Протасія православные уже имѣютъ возможность совершать торжественныя процессіи по городу. Все это, вмѣстѣ взятое, даетъ основаніе отнести разсматриваемое событіе ко времени послѣ открытой борьбы съ Юстиной.

<sup>2)</sup> Paulini. *Vita Ambrosii* с. 14.

<sup>3)</sup> *ibid.*, Ambrosius. *Epistola XXII*, 2; M. XVI, с. 1019.

<sup>4)</sup> *Epistola XXII*, 1; M. XVI, с. 1019: cum ego basilicam dedicassem.

<sup>5)</sup> *Epistola XXII*, 1; M. XVI, с. 1019: sicut Romanam basilicam dedices?

найти мощи мучениковъ <sup>1)</sup>. До него, вѣроятно, уже давно дошла глухая молва о томъ, что въ одной изъ миланскихъ базиликъ покоятся тѣла двухъ мучениковъ: онъ, вѣроятно, уже не разъ искалъ ихъ подъ полами миланскихъ базиликъ, но пока всѣ его разслѣдованія не открыли ему ничего. Посвящаемая базилика, видимо, оставалась единственнымъ мѣстомъ, которое еще не было обследовано. Какъ бы то ни было, но, по приказанію Амвросія, клирики стали рыть землю предъ рѣшеткой Набора и Феликса <sup>2)</sup>. Скоро были замѣчены два скелета, весьма большіе по своимъ размѣрамъ; всѣ кости сохранились въ цѣлости, а около нихъ находилось много крови <sup>3)</sup>. Кости торжественно были вынуты изъ могилы и послѣ не менѣе торжественнаго празднованія на слѣдующій день были перенесены въ базилику, называемую Амброзіанскою <sup>4)</sup>; здѣсь ихъ положили подъ алтаремъ на мѣстѣ, которое Амвросій приготовилъ для своего погребенія<sup>5)</sup>. Народъ толпами спѣшилъ къ гробницамъ новоявленныхъ мучениковъ, желая поклониться имъ или же прикосновеніемъ къ ихъ останкамъ получить исцѣленіе отъ различныхъ недуговъ <sup>6)</sup>, а епископъ благодарилъ Бога, что Онъ возбудилъ духъ святыхъ мучениковъ во время, когда церковь нуждалась въ особенно сильной защитѣ <sup>7)</sup>.

Къ этому же времени приблизительно относится окончательное сближеніе св. Амвросія съ своимъ знаменитѣйшимъ ученикомъ блажен. Августиномъ. Уже нѣсколько лѣтъ риторъ Августинъ, еще манихей, слушалъ проповѣди миланскаго епископа, имя котораго славилось далеко за предѣлами Медиолана. Личность Амвросія произвела на него сильное впечатлѣніе. Оно описано Августиномъ въ его *исповѣди*. Этому именно вліянію въ значительной мѣрѣ нужно приписать исторію внутренняго перерожденія и обращенія Августина къ христіанству. Одушевленная борьба св. Амвросія

---

<sup>1)</sup> *ibid.*

<sup>2)</sup> *ib.* 2; M. XVI, c. 1019.

<sup>3)</sup> *ibid.*

<sup>4)</sup> *ibid.*

<sup>5)</sup> *ibid.* c. 13; M. XVI, c. 1023.

<sup>6)</sup> *Epistola* XXII, 9; M. XVI, c. 1022

<sup>7)</sup> *ibid.* 10; M. XVI c. 1022.

съ Юстиной, поддержаннаго своею не менѣе одушевленною паствою, способствовала этому въ особенности. Уже въ августъ или сентябрь 386 г., по мнѣнію изслѣдователей, совершилось обращеніе блаж. Августина въ Миланъ, хотя крещеніе совершилось нѣсколько позже, именно, въ пасхальную ночь 387 г. <sup>1)</sup>. Августинъ, по собственному свидѣтельству, былъ крещенъ самимъ Амвросіемъ <sup>2)</sup>. Это обстоятельство, несомнѣнно, еще тѣснѣе привязало ихъ другъ къ другу. И хотя скоро послѣ этого Августинъ оставилъ Миланъ и св. Амвросія навсегда, но впечатлѣніе и соединенную съ глубокимъ уваженіемъ привязанность къ своему учителю онъ сохранилъ до конца своей жизни, какъ объ этомъ свидѣлствуютъ его отзывы въ различныхъ своихъ твореніяхъ <sup>3)</sup>.

#### XIV.

Трудно сказать, какъ долго продолжилось бы натянутое положеніе между католиками и миланскимъ дворомъ, по какому направленію пошли бы дальнѣйшія событія, если бы внезапныя тревожныя вѣсти съ запада не очистили ступившейся атмосферы. Вспомнимъ, что въ Трирѣ въ это время еще сидѣлъ Максимъ, который надѣялся править при поддержкѣ католическаго клира. Потерпѣвъ уже неудачу въ попыткѣ привлеченія на свою сторону этого клира по поводу ереси присцилліанцовъ, онъ, освѣдомившись о миланскихъ событіяхъ, также задумалъ использовать ихъ въ своихъ политическихъ интересахъ и рѣшилъ выступить защитникомъ православія. У анонимаго составителя біографіи Амвросія и у Теодорита сохранилось извѣстіе, что Максимъ прислалъ въ Миланъ грозное письмо съ укорами за преслѣдованіе православныхъ, требуя немедленнаго прекращенія религіознаго преслѣдованія и угрожая въ противномъ случаѣ войною <sup>4)</sup>. Это довольно неожиданное письмо, повидимому, привело въ замѣшательство миланскій дворъ. Необходимо было какимъ-нибудь образомъ предотвратить грозившую опасность, отправивъ къ нему посольство. Здѣсь

<sup>1)</sup> Asslaber. ss. 43. 46. 47.

<sup>2)</sup> Contra Julianum. Pelag. I, c. 3, n. 10; Asslaber. s. 46.

<sup>3)</sup> Asslabe r.s s49—50.

<sup>4)</sup> Анонимъ. с. 14; Theodoret. Historia Ecclesiastica V, XIV, стр. 1042—1043.

опять вспомнили объ Амвросіи: онъ безбоязненно уже выступалъ предъ Максимомъ однажды, да на него вообще можно было положиться въ этомъ случаѣ, такъ какъ самъ Амвросіи отрицательно относился къ Максиму, какъ тиранну, незаконно захватившему престолъ и поднявшему оружіе противъ своего императора <sup>1)</sup>. Амвросію вторично предложили отправиться посломъ въ Триръ для того, чтобы уладить конфликтъ; и онъ, забывъ нанесенную такъ недавно ему обиду, считалъ своимъ долгомъ выступить на защиту своего законнаго императора. Въ 386 или 387 г. <sup>2)</sup>, состоялось его второе посольство къ Максиму <sup>3)</sup>. И теперь, какъ и прежде, онъ былъ принятъ Максимомъ весьма недовѣрчиво и оффиціально въ общемъ собраніи консенсоріума <sup>4)</sup>. И на этотъ разъ онъ никакъ не соглашался выдать трупъ Граціана, на чемъ настаивалъ особенно сильно св. Амвросіи <sup>5)</sup>. Послѣдній въ скоромъ времени долженъ былъ возвратиться

---

1) Амвросіи могъ найти Максиму мѣсто только въ преисподней, чтобы показать, *quam durum sit argua suis principibus irrogare—de obitu Theodosii* с. 39; М. XVI, с. 1398.

2) Письмо Максима было вызвано миланскими событіями, вызванными вышеуказаннымъ закономъ 386 года; слѣдовательно, и второе посольство Амвросія къ нему должно было состояться въ томъ же 386 г. и никакъ не позже 387 года. Labriolle высказываетъ предположеніе, что это посольство имѣло мѣсто однимъ или двумя годами раньше, въ продолженіе зимы 384—385 г.г., такъ какъ въ написанномъ по поводу этого посольства *Epistola XXIV, 12* (М. XVI, с. 1039) Амвросіи свидѣтельствуешь, что въ Триръ онъ набѣгалъ общевія съ епископами, требовавшими казни еретиковъ, подъ которыми можно разумѣть только присцилліанъ; по мнѣнію Labriolle, это и показываетъ, что еретики, казненные въ 385 г., въ это время были еще живы (*Saint Ambroise*, р. р. 96—97). Но очень трудно понять, почему именно выраженіе письма: *me abstinere ab episcopis, qui aliquos, devios licet a fide, ad necem petebant* должно указывать непремѣнно на то, что казнь еретиковъ во время второго посольства еще не состоялась. Кромѣ того, не менѣе непонятною представлялась бы и та большая медлительность, которую долженъ былъ бы обнаружить Максимъ послѣ неудачнаго посольства 384—385 г. въ осуществленіи своихъ честолюбивыхъ плановъ относительно Милана и Валентиніана II; и это тѣмъ болѣе, что послѣдовавшія послѣ 385 г. событія въ Медиоланѣ для него должны были бы быть чрезвычайно благоприятными.

3) *Paulini Vita Ambrosii*, с. 19.

4) *Ambrosius. Epistola XXIV*, сс. 2—3; М. XVI с. 1036.

5) *ibid* с.с. 9, 10; М. XVI, с. 1038.



безъ всякихъ положительныхъ результатовъ своей миссіи, и политическое положеніе по прежнему оставалось опаснымъ.

Въ Миланѣ, однако, на этотъ разъ остались недовольными Амвросіемъ, главнымъ образомъ его неуступчивостью предъ тиранномъ. Чтобы поправить дѣло, рѣшили отправить къ Максиму новое третье посольство. На этотъ разъ выборъ палъ на какого-то миланскаго придворнаго Доминна, епископа по своему происхожденію, человека знатнаго и пользовавшагося довѣріемъ императора <sup>1)</sup>, но при томъ, кажется, слабохарактернаго и недальновиднаго. Максимъ, увидавъ Доминна, сразу сообразилъ, что въ Миланѣ его серьезно побаиваются, и счелъ моментъ самымъ благоприятнымъ для вторженія въ Италію. Доминнъ былъ принятъ имъ весьма любезно, съ почестями, обсыпанъ дорогими подарками, такъ что онъ вынесъ впечатлѣніе, будто у Валентиніана и не можетъ быть лучшаго и болѣе вѣрнаго друга, чѣмъ Максимъ <sup>2)</sup>. Съ хитрыми, но прикрытыми вѣщней любезностью замыслами Максимъ даже предложилъ Доминну при его возвращеніи военный отрядъ, который-де окажется нелиценнымъ Валентиніану при подавленіи вспыхнувшихъ недавно безпорядковъ въ принадлежавшей ему Панноніи. Доминнъ съ благодарностью воспользовался предложенной ему услугой <sup>3)</sup>.

Возвратившись обратно въ Миланѣ, Доминнъ свидѣтельствовалъ предъ напуганнымъ дворомъ о весьма дружественныхъ чувствахъ, какія въ Трирѣ будто-бы питаютъ къ Милану. Но очень скоро однако обнаружилась коварная хитрость Максима: съ своими главными силами онъ стѣдовалъ по пятамъ отряда, порученнаго Доминну <sup>4)</sup>. Въ Медиоланѣ узнали объ этомъ только тогда, когда Максимъ подошелъ почти къ самому городу. Валентиніану и Юстинѣ при такихъ обстоятельствахъ не оставалось другого выбора, какъ спасать свою жизнь бѣгствомъ. Они дѣйствительно укрылись сначала въ Аквилеѣ, а потомъ переправились въ Тессалоники подъ крѣпкую защиту Θεодосія <sup>5)</sup>. Амвросіи, вообще

---

<sup>1)</sup> Zosimus. lib. 4, c. 42, стр. 225.

<sup>2)</sup> *ibid.*

<sup>3)</sup> *Ibid.*

<sup>4)</sup> Zosimus. lib. 4, c. 42, стр. 225—226.

<sup>5)</sup> *ibid.* l. 4, 42, стр. 226; 4, 43, стр. 426—427; ср. Theodoret V, XIV, стр. 1043.

никогда не признававшии Максима, также не желать своимъ пребываніемъ въ Миланѣ молчаливо признавать его своимъ повелителемъ и потому также отправился въ Аквилею <sup>1)</sup>. Между тѣмъ Максимъ уже двинулъ свои войска и сюда <sup>2)</sup>.

Прибывъ въ Фессалоники, Валентиніанъ и Юстина молили Θεодосіа о воишѣ съ Максимомъ. Но слишкомъ осторожный Θεодосіи первоначально соглашался только отправить къ Максиму пословъ, чтобы побудить его къ миру и возстановить политическое *status quo* <sup>3)</sup>. Между тѣмъ ему весьма понравилась одна изъ сестеръ Валентиніана Галла, прибывшая въ Фессалоники вмѣстѣ съ братомъ и матерью. Лишившись недавно своей прежней супруги Плакмы, онъ рѣшилъ теперь обвѣнчаться съ Галлой. А такъ какъ Юстина согласилась на этотъ бракъ только подъ условіемъ немедленной войны противъ Максима, то нерѣшительному Θεодосію оставалось только согласиться и, по заключеніи брака, выступить въ походъ <sup>4)</sup>, въ Аквилею <sup>5)</sup>.

Очень быстро онъ подошелъ къ стѣнамъ Аквилей. Положеніе Максима здѣсь оказалось значительно хуже, чѣмъ онъ полагалъ: ему пришлось еще разъ убѣдиться, какъ мало онъ имѣлъ сторонниковъ въ области Валентиніана. Θεодосіи въ 387—388 г. <sup>6)</sup> почти безпрепятственно занялъ Аквилею: Максимъ былъ умерщвленъ <sup>7)</sup>.

Нѣкоторое время послѣ этого Θεодосіи продолжалъ еще оставаться на западѣ и отправился въ Медиоланъ <sup>8)</sup>, гдѣ,

---

<sup>1)</sup> Такъ можно предполагать на основаніи краткаго замѣчанія Павлина о времени, очень близкомъ къ этому, с. 22; *Ambrosio vero episcopo constituto Aquileiae*.

<sup>2)</sup> *Zosimus*. I. 4, 42, стр. 226.

<sup>3)</sup> *ibid.* 4, 43 и 44, стр. 227.

<sup>4)</sup> *Zosimus*. 4, 44, стр. 228.

<sup>5)</sup> *ibid.* 4, 45, стр. 229.

<sup>6)</sup> Точно дата пораженія Максима неизвѣстна. Второе посольство Амвросія состоялось въ 386—387 г.; на снаряженіе второго посольства, похода Максима къ стѣнамъ Аквилей, переправу Юстины въ Фессалоники, переговоры между Юстиной и Θεодосіемъ, которые, видимо, были довольно продолжительными, наконецъ, на походъ Θεодосія къ Аквилеѣ потребовалось минимумъ около года; отсюда вѣроятнымъ годомъ паденія Максима можно признать 387—388, а нѣкоторые даже прямо относятъ это событіе къ 388. (*Ihm. Studia Ambrosiana* 9).

<sup>7)</sup> *Zosimus* 4, 46, стр. 230

<sup>8)</sup> *Paulini. Vita Ambrosii* с. 22.

вѣроятно, ожидалъ, пока не установился окончательно на западѣ новый порядокъ. По свидѣтельству историка, онъ передалъ всѣ отнятыя у Максима земли Валентиніану, такъ что послѣдній, подобно отцу Валентиніану I, объединилъ подъ своею властью всю западную часть имперіи <sup>1)</sup>. Но, несомнѣнно, Θεодосіи очень щедро вознаградилъ и самого себя за свои труды по низверженію Максима: послѣ этого мы видимъ его полнымъ хозяиномъ на западѣ, такъ что, по свидѣтельству св. Амвросія, Валентиніанъ руководствовался его наставленіями въ своей дальнѣйшей дѣятельности <sup>2)</sup>. Вѣроятно, отдавъ Валентиніану западную имперію, Θεодосіи сохранилъ за собою право верховнаго руководства и контроля западной жизни, и фактически, стѣдовательно, сдѣлался повелителемъ всей имперіи <sup>3)</sup>.

## XV.

Послѣ пораженія Максима и возвращенія Валентиніана II на престолъ для Амвросія наступилъ едва ли не самый спокойный періодъ въ его епископской жизни. Юстина, причинившая ему столько безпокойства, скоро скончалась. Подъ вліяніемъ Θεодосія молодой Валентиніанъ безповоротно измѣнилъ свои отношенія къ православной Церкви въ благопріятную для нея сторону. Начиная съ этого времени между нимъ и Амвросіемъ устанавливаются самыя дружественныя отношенія. Молодой, съ женственно нѣжной душой, императоръ всецѣло подчинился вліянію Амвросія, сдѣлавъ его самымъ приближеннымъ человѣкомъ. <sup>4)</sup> Характеризуя его благожелательное отношеніе къ католической Церкви, Амвросіи сравниваетъ его съ отцомъ Валентиніаномъ и братомъ Граціаномъ, добавляя, что онъ не только сохранилъ въ цѣлости ихъ завѣты, но даже восполнилъ и расширилъ

<sup>1)</sup> Zosimus 4 47, стр. 231: *τὴν μὲν οὖν βασιλείαν πᾶσαν Οὐαλεντινιανῷ παρέδωκεν, ὅσῃν ἔτυχεν ἔχων ὁ τότετος πατήρ*

<sup>2)</sup> Epistola ad Theodosium LIII, 2; M. XVI, c. 1165: ac tuis (Θεодосія) institutis tantam devotionem erga Deum nostrum induerat.

<sup>3)</sup> Ср. Richter. Op. cit. s. 662.

<sup>4)</sup> Epistola ad Theodosium LIII, 1—2; M. XVI, c. 1165—1166, tanto in me incubuerat affectu, ut quem ante persquebatur, nunc diligeret: quem ante ut adversarium repellebat, nunc ut parentem putaret.

ихъ. 1) При этихъ условіяхъ аріанствующая партія разъ навсегда должна была оставить всякія надежды на успѣхъ и мало-по-малу безслѣдно исчезнуть. Съ этого времени литературная полемика Амвросія противъ нихъ становится рѣже и мягче. Онъ свободно могъ теперь обратиться къ вопросамъ внутренней церковной жизни, какъ и въ самомъ началѣ своей епископской дѣятельности.

Амвросію предался очень ревностной проповѣднической дѣятельности съ церковной кафедры. Блажен. Августинъ имѣлъ возможность слушать его каждый воскресный день. 2) Трудно, конечно, перечислить всѣ тѣ предметы, на которые обратить свое вниманіе теперь епископъ, такъ какъ не все, созданное имъ въ это время, дошло до насъ. Но тотъ же блажен. Августинъ свидѣтельствуетъ, что подѣ влияніемъ проповѣдей Амвросія онъ могъ разрѣшить себѣ всѣ узлы хитросплетеній, выставленныхъ учеными оболъстителями противъ Божественныхъ книгъ, 3) и этимъ даетъ понять, что слушатели Амвросія находили въ его рѣчахъ отвѣты на весьма многіе вопросы христіанской мысли и жизни. Легко, конечно, догадаться, что епископъ, строгій дѣвственникъ, теперь съ особенной силой занялся проповѣдью аскетическихъ идеаловъ. Само собою понятно, что, какъ и прежде, онъ находилъ теперь сочувствующихъ своему образу мыслей; но теперь ему впервые пришлось столкнуться съ довольно серьезной и принципиальной оппозиціей по этому вопросу.

Первоначально, впрочемъ, эта оппозиція зародилась не въ Миланѣ: оппоненты пришли сюда откуда-то извнѣ. 4) Вѣроятно, здѣсь ихъ число значительно возросло, такъ какъ документы называютъ во главѣ съ Ювиніаномъ около девяти лицъ, подвергнувшихся осужденію. 5) Эти, по словамъ папы

---

1) De obitu Valentiniani c. 55; M. XVI, c. 1375: Dena patri filium, fratri germanum, quorum utrumque imitatus est: alterum fide, alterum devotione. Quod patri defuerat, adjunxit; quod frater constituit, custodivit.

2) Confessiones. VI, 3: et eum quidem in populo verbum veritatis recte tractantem omni die Dominico audiebam. Ср. Migne s. l. t. XIV-й.

3) ib.: et magis magisque mihi confirmabatur omnes versutarum calumniarum nodos, quos illi deceptores nostri adversus divinos libros innectebant, posse dissolvi.

4) Ambrosius. Epistola XLII, 12; M. XVI, c. 1128: huc venerunt, ne superesset locus, in quo non damnarentur.

5) Ambrosius. Epistola XLII, 14; M. XVI, c. 1128: Jovinianus, Auxentius,

Спириция, *incentores novae haeresis et blasphemiae*,<sup>1)</sup> повидному, простирали свое религиозное вольномыслие весьма далеко. Ихъ возраженія какъ будто бы направлялись прежде всего по адресу спеціально западной Церкви, противъ ея ученія о строго организованномъ *ordo factorum* и *meritorum*, по которому каждому опредѣленному роду человѣческихъ дѣлъ и заслугъ количественно соотвѣтствовала и опредѣленная степень небесной награды, и старались доказать, что относительно небесной награды дѣвство нисколько не выше обыкновеннаго супружества.<sup>2)</sup> вмѣстѣ съ этимъ они вооружились и противъ обѣтовъ дѣвства, предпочитая ему супружескую жизнь;<sup>3)</sup> и даже болѣе того, дѣвство какъ будто бы представлялось имъ не установленіемъ Христа и апостоловъ, а измышленіемъ епископовъ.<sup>4)</sup> Далѣе, такъ какъ въ церковномъ сознаніи того времени ученіе о дѣвствѣ вообще связывалось съ ученіемъ о приснодѣвствѣ Пресвят. Дѣвы Маріи, то наши еретики, чтобы ослабить силу епископскихъ доводовъ, попросту отвергали ученіе о приснодѣвствѣ Богоматери. Не отрицая сверхъестественнаго зачатія Христа отъ Дѣвы, они учили, что актомъ рожденія Христа Дѣвство Маріи было нарушено самимъ закономъ рожденія, такъ что она не осталась навсегда Приснодѣвою: Дѣва зачала, но родила не Дѣва.<sup>5)</sup> Наконецъ Ювиніанъ съ своими сообщниками возставалъ вообще противъ всякой аскетической настроенности своего вѣка, въ какихъ бы формахъ она ни проявлялась, наприм., постовъ.<sup>6)</sup>

---

Germinator, Felix. Plotinus, Genialis, Martianus, Januarius et Ingeniosus. Ср. Epistola Syricii papae ad Mediolanensem ecclesiam. 6; M. XVI, c. 1123.

<sup>1)</sup> Epistola Syricii papae ad Mediolanensem ecclesiam. 6; M. XVI, c. 1123.

<sup>2)</sup> Epistola XLII, c. 2; M. XVI, c. 1124: nullam virginitatis gratiam, nullum castitatis ordinem servare, promiscue omnia velle confundere, diversorum gradus abrogare meritorum et paupertatem quamdam caelestium remunerationum inducere.

<sup>3)</sup> *ibid.* c. 3; M. XVI, c. 1124. Это слѣдуетъ изъ обращеннаго противъ нихъ возраженія православныхъ: quae potest laus esse conjugii, si nulla virginitatis est gloria?

<sup>4)</sup> *ibid.* 5; M. XVI, c. 1125: Косвенное доказательство можно видѣть также въ словахъ православныхъ епископовъ: si doctrinis non creditur sacerdotum.

<sup>5)</sup> *ibid.* c. 4; M. XVI, c. 1125: virgo concepit, sed non virgo generavit.

<sup>6)</sup> *ibid.* 9; 10; M. XVI, c. 1127.

Первымъ отличился на злобу дня папа Сиріцій, безповоротно осудившій новую ересь. О своемъ рѣшеніи особымъ посланіемъ онъ увѣдомилъ Медиоланскую Церковь. <sup>1)</sup> Состоявшійся послѣ этого около 390 года <sup>2)</sup> соборъ въ Медиоланѣ съ своей стороны рѣшительно высказался противъ Ювиніана, увѣдомивъ папу о состоявшемся рѣшеніи. <sup>3)</sup>

Послѣ собора ересь исчезаетъ изъ Медиолана, но ея сторонники нѣкоторое время продолжаютъ еще существовать въ другихъ мѣстахъ. Даже среди православныхъ епископовъ нашелся одинъ, подпавшій подъ вліяніе ереси. <sup>4)</sup> Впрочемъ, это продолжалось, вѣроятно, очень недолго: если въ послѣдствіи Амвросій изрѣдка возвращается къ этой темѣ, то въ этомъ мы можемъ видѣть доказательство того, что скоро ересь исчезла совсѣмъ.

## XVI.

Скоро послѣ этихъ споровъ Амвросію пришлось пережить тяжелую утрату въ лицѣ Валентиніана, погибшаго, подобно своему старшему брату, жертвою измѣны собственной арміи. Душою заговора на этотъ разъ былъ очень близкій къ императору человѣкъ по имени Арбогастъ, франкъ по своему происхожденію, поднявшійся высоко на военной службѣ еще при Граціанѣ; <sup>5)</sup> человѣкъ честолюбивый и весьма способный, пользовавшійся большимъ расположеніемъ арміи, <sup>6)</sup> онъ, очевидно, рассчитывалъ быть самымъ могущественнымъ человѣкомъ въ имперіи Валентиніана. Но, видимо, Валентиніанъ болѣе предпочиталъ ему Амвросія, прислушиваясь къ его голосу. Вліяніе Амвросія уже давно раздражало Арбо-

<sup>1)</sup> Epistola Syricii papae, c. 3; M. XVI, c. 1122.

<sup>2)</sup> Такую дату можно принять лишь приблизительно. Объ этомъ соборѣ Амвросій какъ будто бы упоминаетъ въ своемъ письмѣ къ имп. Θεодосію по поводу кровавой исторіи въ Θεσσαλονикахъ. Ep. LI, 6; M. XVI, c. 1161: Quando primum auditum est, propter adventum Gallorum episcoporum synodus convenerat. Подробности объ этомъ ниже.

<sup>3)</sup> Въ ряду писемъ Амвросія это—Epistola XLII, 14; M. XVI, c. 1128: quos sanctitas tua damnavit, scias apud nos quoque secundum iudicium tuum esse damnatos.

<sup>4)</sup> Ambrosius. De institut. virgin. c. V, 35; M. XVI, c. 314.

<sup>5)</sup> Zosimus. 4, 53, стр. 237.

<sup>6)</sup> ibid. 4, 53, стр. 237—238.

гаста. Павлинъ мимоходомъ даетъ понять, что между нимъ и Амвросіемъ существовали далеко не дружескія отношенія. 1) Устранить съ пути Амвросія Арбогастъ не рѣшался, можетъ быть, въ виду его громадной популярности и потому предпочелъ избавиться лучше отъ непокорнаго Валентиніана. Въ этомъ дѣлѣ онъ могъ прежде всего надѣяться на расположенную къ нему армію, 2) которая къ тому же въ значительной своей части состояла изъ его земляковъ и соотечественниковъ. Но, кромѣ арміи, ему могли оказать поддержку и язычники, нѣкогда оскорбленные императоромъ въ лицѣ ихъ знаменитаго представителя Симмаха. Подходящій моментъ для исполненія замысла Арбогаста не заставилъ себя ждать.

Однажды Валентиніанъ получилъ извѣстіе, что галльскія границы имперіи подверглись нападению со стороны франковъ, и по долгу верховнаго военачальника поспѣшилъ туда съ своею арміею и Арбогастомъ. Обстоятельства на нѣкоторое время задержали ихъ здѣсь. Арбогастъ сразу же измѣнилъ свои отношенія къ императору: обращался съ нимъ очень грубо, не исполнялъ его распоряженій, издавалъ отъ собственнаго имени приказанія, помимо императора. Последній, оказавшійся совершенно одинокимъ и безпомощнымъ, начинаетъ скучать и тосковать, пишетъ Амвросію письма, зоветъ его къ себѣ, ищетъ у него защиты; предчувствуя возможность близкой кончины, онъ желаетъ принять отъ своего духовнаго отца крещеніе 3): до сихъ поръ онъ еще не былъ крещенъ. Амвросіи не могъ исполнить немедленно его просьбу.

Между тѣмъ, когда почти все уже было готово и язычники согласились принять участіе въ заговорѣ, они, несомнѣнно притворно, еще сдѣлали попытку ходатайствовать предъ императоромъ о восстановленіи алтаря Викторіи. Валентиніанъ отказалъ и на этотъ разъ. 4) Результаты обнару-

1) Vita Ambrosii, c. 30.

2) Zosimus. 4, 53, стр. 238: *ὡχρόωτο γὰρ ὁ Ἀρβογάστης τῆτῶν στρατιωτῶν πάντων ἐννοία.*

3) De obitu Valentiniiani. 23—25; M. XVI, c.c. 1366—1367.

4) ib. 52; M. XVI, c. 1375: ante diem mortis templorum privilegia denegavit, his urgentibus, quos revereri posset.—Paulini. Vita Ambrosii. c. 26. Павлинъ только ошибочно сообщаетъ, что по поводу имени этого хода-

жились немедленно: чрезъ нѣсколько дней Валентиніанъ былъ найденъ мертвымъ, а молва и даже историкъ считали непосредственнымъ виновникомъ его смерти Арбогаста. Это случилось въ 393 году. <sup>1)</sup>

Арбогастъ все-таки не рискнулъ надѣть на себя императорскую корону: возвышеніе варваровъ на государственной службѣ уже давно вызывало неудовольствіе среди природныхъ римлянъ и возможно было ожидать, что появленіе на императорскомъ тронѣ природнаго варвара будетъ встрѣчено въ странѣ далеко не сочувственно; если язычество могло ему испровергнуть Валентиніана, то только потому, что этотъ Валентиніанъ нанесъ ему кровную обиду. Арбогастъ предпочелъ управлять имперіей отъ имени природнаго римлянина ритора Евгенія, давно проживающаго при дворѣ Валентиніана и теперь возведеннаго на престоль <sup>2)</sup>. Этимъ избраніемъ Арбогастъ рассчитывалъ опереться на старинную римскую партію, намѣреваясь создать противобѣсъ вліятельнымъ каеоликамъ во главѣ съ Амвросіемъ. Дѣйствительно, едва только Евгеній успѣлъ вступить на престоль, какъ къ нему прибыла языческая депутація во главѣ съ префектомъ Флавіаномъ ходатайствовать о возстановленіи алтаря Побѣды и казенныхъ субсидій языческому культу; <sup>3)</sup> и императоръ, хотя и былъ христіаниномъ, немедленно поспѣшилъ удовлетворить ея просьбу <sup>4)</sup>.

Понятно, что желая угождать языческой партіи, онъ необходимо долженъ былъ возстановить противъ себя каеоликовъ, которые стали избѣгать всякаго общенія съ нимъ. Едва только Амвросій узналъ, что Евгеній изъ Галліи спѣшилъ въ императорскую резиденцію Милана, онъ, не желая встрѣтиться съ нимъ, немедленно оставилъ Медиоланъ

---

тайства въ Галліи Амвросій написалъ въ опроверженіи реляціи Симмаха *graeclarissimum libellum*. Это, какъ мы видѣли, случилось гораздо раньше.

<sup>1)</sup> Валентиніанъ занялъ впервые престоль въ 375 году, и, по свидѣтельству Амвросія, скончался на восемнадцатомъ году царствованія. (*de ob. Val* с. 57; *M. XVI*, с. 1376). Нѣкоторые, впрочемъ, годомъ смерти Валентиніана считаютъ 392 годъ. (*Jhm*, въ отдѣлѣ хронологіи; *Förster* s. 70).

<sup>2)</sup> *Zosimus*. 4, 54, стр. 238—239.

<sup>3)</sup> *Paulini. Vita Ambrosii*. с. 26.

<sup>4)</sup> *ibid.* с. 26: *oblitus fidei suae concessit*.



и отправился въ Бононію, а потомъ во Флоренцію <sup>1)</sup>. Изъ мѣста своей добровольной ссылки онъ отправилъ новому императору письмо, въ которомъ, порицая его за уступку язычникамъ, напоминалъ, что если власть императора велика, то власть и достоинство Бога еще выше <sup>2)</sup>. Въ Медиоланѣ Амвросіи возвратился только по удаленіи Евгенія. Такъ же держали себя по отношенію къ послѣднему и остальные католическіе епископы: дары Евгенія, запятнавшаго себя нечестіемъ, не принимались Церковію: ему отказывали даже въ общеніи въ церковной молитвѣ <sup>3)</sup>.

Феодосіи, узнавъ о совершившемся переворотѣ, сейчасъ же сталъ готовиться къ войнѣ. Напрасно Евгеніи спѣшили расположить его къ себѣ особымъ посольствомъ <sup>4)</sup>. Феодосіи уже выступилъ противъ него и, не позже 394 г., разбилъ Евгенія съ его арміей: въ этой борьбѣ Евгеніи былъ убитъ, а отчаявшійся Арбогастъ самъ наложилъ на себя руки <sup>5)</sup>. Феодосіи намѣревался жестоко наказать всѣхъ сочувствовавшихъ Евгенію; но его гнѣвъ былъ смягченъ ходатайствомъ Амвросія, который просилъ пощадить по крайней мѣрѣ тѣхъ, вина которыхъ была не особенно велика <sup>6)</sup>.

## XVII.

Съ 394 года Феодосіи сталъ управлять всею имперіей безъ помощниковъ и соправителей. Его ревностная религіозная политика, направленная къ утвержденію въ имперіи никейскаго повѣданія и къ борьбѣ со всевозможнаго рода ересями, должна была сблизить его съ одинаково настроеннымъ съ нимъ Амвросіемъ. Оба они высоко цѣнили другъ друга и ихъ взаимныя отношенія въ большинствѣ случаевъ не оставляли желать ничего лучшаго. Только изрѣдка эти отношенія омрачались вспыльчивостью и склонностью императора къ излишней жестокости.

---

1) *ibid.* с. 27: *declinans magis sacrilegi vir aspectum.*

2) *Epistola LVII; M. XVI, cc. 1174—1178. cp. Paulini Vita Ambrosii с. 27.*

3) *Paulini. с. 31.*

4) *Zosimus. 4, 55, стр. 240.*

5) *ibid. 4, стр. 243—244.*

6) *Paulini. Vita. Ambrosii с. 31.*

Въ первый разъ это случилось по поводу возстаія въ Антиохіи. Дѣло представляется въ такомъ видѣ. Продолжительныя оборонительныя войны противъ варваровъ истощили казну Феодосія, который для этой цѣли былъ вынужденъ повысить размѣръ подати съ населенія <sup>1)</sup>. Это распоряженіе вызвало недовольство во многихъ мѣстахъ имперіи. Въ сирійской Антиохіи не позже 387 г. <sup>2)</sup> дѣло дошло до оскорбленія особы императора и его семьи. Раздраженная толпа въ знакъ недовольства опрокинула стоявшія на городской площади статуи императора Феодосія и его супруги Плакиллы и съ неистовыми криками поволокла ихъ по городу. Еще прежде чѣмъ слухъ объ этомъ дошелъ до Феодосія, мѣстныя администраторы успѣли казнить нѣкоторыхъ виновниковъ <sup>3)</sup>. Затѣмъ и императоръ, разгнѣвавшись, лишилъ городъ его привилегій и, очевидно, угрожалъ еще большими наказаніями, такъ что испуганные антиохійцы особою депутаціей стали просить его о милости. Къ счастью, гнѣвъ императора скоро утихъ и императоръ отмѣнилъ свои изданныя распоряженія относительно провинившагося города <sup>4)</sup>.

Очень скоро послѣ этого Амвросій былъ взволнованъ новымъ уже болѣе обиднымъ для Церкви распоряженіемъ императора. Въ 388 г. <sup>5)</sup> начальникъ одной изъ отдален-

---

<sup>1)</sup> Zosimus 4, 41, стр. 223; Sozomeni. Historia Ecclesiastica VII, XXIII, M. S. Gr. t. LXVII.

<sup>2)</sup> Основанія для принятія этой именно даты таковы: по свидѣтельству Феодорита, въ моментъ антиохійскаго возстанія супруга Феодосія уже была умершей (Eccles. Histor. V, XIX, стр. 1054), а мы уже знаемъ, что она скончалась незадолго до пораженія Максима въ 387—388 г. Но, съ другой стороны, изъ разсказа Зосима ясно, что въ разсматриваемое нами время Максимъ былъ еще живъ (ср. 4, 41 и 42 стр. 223—225).

<sup>3)</sup> Zosimus 4, 41, стр. 224; Sozomeni VII, ФХІІІ; Theodoretі V, XIX, стр. 1052—1053.

<sup>4)</sup> Zosimus 4, 41, стр. 224; Theodoret V, XIX, стр. 1053—1055.

<sup>5)</sup> Разсматриваемое событіе совершилось уже послѣ антиохійскаго возстанія (Ambrosius Epistola ad Theodosium XL, 32; M. XVI, с. 1112). Но, по свидѣтельству Павлина, весьма незадолго предъ этимъ былъ изложенъ Максимъ: въ данный моментъ Феодосій находится уже въ Медиоланѣ, а Амвросій еще не успѣлъ возвратиться на Аквилей, куда онъ бѣжалъ при вѣсти о приближеніи Максима (Paulini. Vita Ambrosii с. 22). Затѣмъ, это было уже послѣ извѣстнаго нападенія въ 383 г. (Ihm. Stu-

ныхъ восточныхъ провинціи донесъ императору, что мѣстные христіане, возмущенные іудеями и гностиками, которые, повидимому, чинили пмъ какія-то препятствія въ совершеніи ихъ религіозныхъ процессій, разрушили одну іудейскую синагогу и одно изъ мѣсть религіозныхъ соборищъ валентиніанъ <sup>1)</sup>; монахи и мѣстный православный епископъ также какъ будто бы были причастны къ этому дѣлу <sup>2)</sup>. Всныльчивый императоръ издалъ распоряженіе наказать примѣрно монаховъ, а православнаго епископа обязать на церковныя средства возобновить разрушенную синагогу <sup>3)</sup>. Съ точки зрѣнія Амвросія въ этомъ распоряженіи Θεодосія обиднымъ для Церкви должно было быть какъ само насильственное вмѣшательство императора въ дѣла подобнаго рода, такъ и рѣшимость императора защищать іудеевъ и еретиковъ въ ущербъ интересамъ христіанъ. Изъ Аквилей онъ немедленно отправилъ къ Θεодосію въ Миланъ специальное письмо <sup>4)</sup>. Указавъ прежде всего на долгъ епископа говорить предъ императоромъ правду въ случаѣ заблужденій со стороны послѣдняго, <sup>5)</sup> особенно, если эти заблужденія касаются предметовъ религіозныхъ <sup>6)</sup>, онъ затѣмъ указываетъ на явную несправедливость императора по отношеніи къ христіанамъ. Въ самомъ дѣлѣ, почему онъ не издалъ подобнаго распоряженія относительно еретиковъ, напавшихъ на домъ православнаго епископа въ Константинополь <sup>7)</sup>, и пришелъ въ ярость, когда была разрушена синагога, *perfidiae locum, impietatis domus, amentiae receptaculum*, которое осудилъ и Самъ Богъ <sup>8)</sup>. Почему христіане не требовали отъ іудеевъ возстановленія своихъ разрушенныхъ

---

*dia Ambrosiana* 9—10) константинопольскихъ аріанъ на домъ православнаго патріарха Нектарія. (Ambrosius. Epistola XL, 13; M. XVI, c. 1106).

<sup>1)</sup> Paulini c. 22; Ambrosius. Epistola XL.

<sup>2)</sup> Epistole XL, c. 7; 16—18.

<sup>3)</sup> Ibid. c. 6; M. XVI, 1103; Paulini c. 22.

<sup>4)</sup> Это и есть уже нѣсколько разъ цитированное вами Epistola XL; M. XVI, cc. 1101—1113.

<sup>5)</sup> Epistola XL, 2; M. XVI, c. 1101: *sed neque imperiale est libertatem dicendi denegare neque sacerdotale, quod sentiat, non dicere.*

<sup>6)</sup> ib. 4; M. XVI, c. 1103: *in causa vero Dei quem audies, si sacerdotem non audias, cujus majore peccatur periculo?*

<sup>7)</sup> ibid. 13; M. XVI, c. 1106.

<sup>8)</sup> ibid. 13. 14; M. XVI, c. 1106.

храмовъ, а возобновляли ихъ на собственные средства, когда эти іудеи во время императора Юліана разрушили много христіанскихъ храмовъ въ Дамаскъ, Газъ, Аскалонъ, Бейрутъ и Александрію <sup>1)</sup>. Развѣ справедливо и согласно съ религіозными обязанностями, что *Ecclesia non vindicata est, a vindicabitur synagoga?* <sup>2)</sup> Если распоряженіе императора будетъ приведено въ исполненіе, то этимъ не только будетъ нарушена справедливость, но и поругана Церковь. Вѣдь синагога будетъ возстановлена на средства, приобрѣтенныя христіанами любовью Христа, Котораго отвергли іудеи; а іудеи, проишзиря надъ христіанами, сдѣлаютъ на дверяхъ своей возстановленной синагоги надпись: храмъ нечестія, воздвигнутый на деньги христіанъ <sup>3)</sup>. Развѣ это не злая насмѣшка надъ христіанами? Развѣ этимъ императоръ не дастъ повода іудеямъ злорадно торжествовать надъ Церковію Христовою, <sup>4)</sup> которая должна уничтожить синагогу? <sup>5)</sup> Въ заключеніе епископъ проситъ Θεодосія отмѣнить свое прежнее рѣшеніе относительно возстановленія синагоги и издать новый приказъ, полный вѣры и благочестія <sup>6)</sup>. Насколько можно судить по свидѣтельству Павлина, императоръ не пожелалъ разрывать съ Амвросіемъ и послѣ нѣкоторыхъ колебаній удовлетворилъ его просьбу. <sup>7)</sup>

Если этотъ фактъ уже достаточно сильно говоритъ о томъ высокомъ значеніи, какое Θεодосіи приписывалъ Миланскому епископу, то Θεссалоникское событіе показываетъ, что Θεодосіи иногда былъ способенъ пожертвовать собственнымъ самолюбіемъ, чтобы сохранить расположеніе св. Амвросія. Всего лишь чрезъ два года послѣ исторіи съ іудейскою синагогою, въ 390 г. <sup>8)</sup>, въ Θεссалоникахъ вспыхнулъ мятежъ по незна-

---

<sup>1)</sup> *ibid* 15; M. XVI, c. 1107.

<sup>2)</sup> *ibid*.

<sup>3)</sup> *ibid* 10; M. XVI, c. 1105.

<sup>4)</sup> *ibid* 20; M. XVI, c. 1108.

<sup>5)</sup> *ibid*. 24; M. XVI, c. 1110.

<sup>6)</sup> *ibid* 30—31; M. XVI, c. 1112.

<sup>7)</sup> *Vita Ambrosii*. c. 23.

<sup>8)</sup> Церковный историкъ Созоменъ относитъ разсматриваемое событіе ко времени изложенія Евгенія, слѣдовательно, не ранѣе какъ 394 г. (*Historia Ecclesiastica*. VII, XXV. M. S. Gr. t. LXVII). Если имя Евгенія нельзя объяснить только порчей первоначальнаго текста исторіи, то здѣсь мы имѣемъ одну изъ многочисленныхъ историческихъ ошибокъ

чительному поводу. По какой-то причинѣ жители Фессалоникъ, главнаго города всей иллирійской префектуры и мѣстопробыванія префекта, такъ сильно озлобились противъ своего начальства, что побили нѣкоторыхъ изъ членовъ магистрата камнями и потащили ихъ по улицамъ города: нѣкоторые при этомъ были умерщвлены <sup>1)</sup>. О происшествіи немедленно сообщено было въ Медиоланъ императору. Узнавши объ этомъ, Амвросій по обычаю явился къ императору ходатайствовать за несчастныхъ, которыхъ ожидала суровая кара: императоръ какъ будто бы далъ ему обѣщаніе быть умѣреннымъ и разборчивымъ въ наказаніи виновныхъ <sup>2)</sup>. Но затѣмъ, по вліянію придворныхъ, склонявшихъ императора въ совершенно другую сторону, Феодосій, не говоря ни слова Амвросію, позволилъ Фессалоникійской администраціи расправиться съ мятежниками по своему усмотрѣнію, безъ суда: а эти администраторы, дышавшіе чувствомъ безпощадной мести къ нѣкоторымъ Фессалоникійцамъ, потеряли всякое чувство мѣры въ наказаніяхъ, обрекая на смерть каждаго, на кого только падало подозрѣніе; нравственное чувство лучшихъ людей того времени особенно было возмущено тѣмъ, что при этомъ въ числѣ немногочисленныхъ мятежниковъ погибло гораздо больше невинныхъ <sup>3)</sup>. Нѣкоторые историки

Созомена. Не говоримъ о томъ, что въ этотъ моментъ и Амвросія не могло быть въ Медиоланѣ, а тѣмъ болѣе не могъ бы составиться тотъ соборъ по вопросамъ внутренней церковной жизни, какой, какъ мы уже видѣли, въ годъ Фессалоникскаго возстанія засѣдалъ въ Медиоланѣ. (Ambrosius. Epistola LI, 6; M. XVI. c. 1161). Амвросій довольно ясно показываетъ, что въ это время въ имперіи былъ не одинъ законный императоръ (ср. LI, 14; M. XVI, c. 1163); слѣдовательно, это событіе имѣло мѣсто еще при жизни Валентиціана Младшаго. Событіе случилось уже послѣ исторіи съ синагогой, потому что въ письмѣ по поводу приказанія возстановить синагогу Амвросій не говоритъ ни слова о раскаяніи Феодосія въ Фессалоникской рѣзнь, хотя, если бы фактъ публичнаго покаянія уже случился, то это только давало Амвросію лишній аргументъ перемѣнить гнѣвъ на милость и въ отношеніи къ разрушившимъ синагогу христіанамъ. Наконецъ, въ это время Феодосій проживалъ еще въ Медиоланѣ. (Ambros. ср. LI, 1; M. XVI, c. 1160). Такъ какъ послѣ пораженія Максима Феодосій пробылъ на западѣ около 2—3 лѣтъ, то самое позднее Фессалоникское возстаніе мы можемъ отнести къ 390 году.

<sup>1)</sup> Анонимная біографія Амвросія. с. 19; Theodoret. Ecclesiastica. Historia V, XVII, стр. 1045.

<sup>2)</sup> Paulini. Vita. Ambrosii. с. 24.

<sup>3)</sup> Анон. 19; Theodoret. V, XVII, 1045—1046 Paulini. с. 24.

опредѣляютъ цифру казенныхъ въ 7000 человекъ <sup>1)</sup>. Можетъ быть, эта громадная цифра значительно преувеличена; но во всякомъ случаѣ при этомъ въ Фессалоникахъ произошло нѣчто настолько ужасное даже для того богатаго всякими ужасами времени, что, по свидѣтельству св. Амвросія, чего либо подобнаго nulla memoria habet <sup>2)</sup>.

Съ глубокимъ чувствомъ негодованія узнали объ этомъ происшествіи въ Медиоланѣ. Амвросій, который до сихъ поръ такъ близко стоялъ къ Θεодосію, сталъ избѣгать всякихъ встрѣчъ съ нимъ <sup>3)</sup>. Затѣмъ въ оправданіе своего поведенія онъ написалъ императору письмо, въ которомъ, изливъ все свое отвращеніе къ поступку Θεодосія, примѣромъ прор. Давида призывалъ его къ немедленному церковному покаянію <sup>4)</sup>. Совѣсть и религіозное чувство разомъ заговорили въ императорѣ; гнѣвъ, которому онъ такъ легко поддавался, прошелъ и Θεодосіемъ одолѣли муки раскаянія. Амвросій потомъ предъ цѣлымъ міромъ могъ хвалиться императоромъ, который „царство свое подчинилъ Богу, совершилъ покаяніе, исповѣдуясь въ своемъ грѣхѣ, просилъ у Бога милости и путемъ смиренія приобрѣлъ спасеніе“ <sup>5)</sup>:—императоромъ, который „публично оплакивалъ въ Церкви свой грѣхъ“, и въ примѣръ простымъ вѣрующимъ, „не устыдился публично совершить покаяніе“ <sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> Anon. 19; Theodoret. V, XVII.

<sup>2)</sup> Epistola LI, 6; M. XVI, c. 1161.

<sup>3)</sup> ibid. 1—2; M. XVI, c. 1160.

<sup>4)</sup> ibid. 7—12; M. XVI, cc. 1161—1163; и вообще все письмо.

<sup>5)</sup> De obitu Theodosii. 27; M. XVI, c. 1394.

<sup>6)</sup> ib. 34; M. XVI, c. 1396.—Въ цитированной нами книгѣ *Brogie Saint Ambroise* читатель можетъ найти довольно обширный рассказъ о томъ, какъ однажды Амвросій изъ церковнаго притвора запретилъ Θεодосію вступать въ Церковь прежде, чѣмъ онъ совершитъ покаяніе въ своемъ грѣхѣ, и какъ Θεодосій только подъ давленіемъ епископа согласился покаяться (pp. 155—156) Изъ древнихъ историковъ этотъ рассказъ встрѣчается у анонимаго автора біографіи Амвросія с.с. 20—25, у Θεодорита (Ecclesiast. Histor. V, XVII, и въ болѣе сокращенномъ изложеніи у Созомена (Ecclesiast. Hist. VII, XXV). Тѣмъ не менѣе почти всѣ современные изслѣдователи жизни св. Амвросія сомнѣваются въ достовѣрности этого рассказа, и вполне справедливо. Прежде всего, онъ не имѣетъ за себя никакихъ внѣшнихъ авторитетныхъ свидѣтелей. Здѣсь важно не только то, что самъ Амвросій нигдѣ не упоминаетъ объ этой исторіи, на что указываетъ Förster (Ambrosius Bischof von Mailand ss. 67—68), но также

Дальнѣйшая жизнь Θεодосія протекала уже въ полномъ мирѣ и согласіи съ Амвросіемъ. Императоръ скончался въ 395 году.

### XVIII.

Св. Амвросіи остался теперь одинокимъ: ему, впрочемъ оставалось жить весьма немного. Исторія сохранила намъ очень мало свѣдѣній относительно этого послѣдняго періода его жизни. Его прежнее вліяніе на дѣла государственнаго управленія падаетъ. Наслѣдовавшій Θεодосію западный императоръ Гоноріи находился подъ вліяніемъ своего перваго министра чужеземца Стилихона, который, подобно Арбогасту, относился къ Амвросію подозрительно. Павлинъ рассказываетъ о случаѣ столкновенія Стилихона съ Амвросіемъ по вопросу о правѣ церковнаго убѣжища: нѣкто Кресконтій, преслѣдуемый Стилихономъ, рѣшилъ воспользоваться для своего спасенія правомъ церковнаго убѣжища: Амвросіи съ клириками приняли его. Но Стилихонъ отправилъ солдатъ, которые насильно ворвались въ Церковь и, вопреки суще-

---

и то, что рассказъ о ней появляется только у болѣе позднихъ восточныхъ историковъ, тогда какъ болѣе древніе западные свидѣтели Павлинъ и Руфинъ почти ничего не знаютъ о немъ. Руфинъ сообщаетъ только о фактѣ публичнаго покаянія Θεодосія безъ восточныхъ подробностей этого разсказа (*Historia Ecclesiastica* II, XVIII; M. S. L. t. XXI). Что же касается Павлина, то онъ, кромѣ упоминанія о публичномъ покаяніи Θεодосія, правда, довольно глухо и неопредѣленно, говоритъ объ актѣ отлученія Амвросіемъ императора отъ церковнаго общенія: *coram imperatori ingredienti Ecclesiam denegavit: nec prius dignum judicavit coetu Ecclesiae vel sacramentorum communione, quam publicam ageret poenitentiam*, (с. 24); однако и въ этомъ можно сомнѣваться: письмо Амвросія, апеллируя только къ совѣсти императора, не содержитъ подобной эскоммуникаціи. Кромѣ того, и самъ по себѣ рассказъ Θεодорита содержитъ въ себѣ много несообразнаго. Такъ, законъ, который, по словамъ Θεодорита, по приказанію Амвросія былъ написанъ императоромъ въ отиѣну своего распоряженія относительно жителей Фессалоникъ, находится въ кодексѣ Θεодосія еще подъ 382 г. и, слѣдовательно, появился задолго до конфликта императора съ епископомъ. Далѣе, по представленію того же Θεодорита, Θεодосій на основаніи этого именно закона пощадилъ антиохійскихъ мятежниковъ, тогда какъ на самомъ дѣлѣ это возмущеніе случилось, какъ мы видѣли, гораздо ранѣе Фессалоникской рѣзни. (*Labriolle. Saint. Ambroise* pp. 140—142) — Наконецъ, нужно имѣть въ виду, что здѣсь мы имѣемъ дѣло далеко не съ оригинальнымъ раз-

ствовавшимъ законамъ, взяли Кресконтія <sup>1)</sup>. Этотъ фактъ показываетъ, что Стиликхонъ не былъ изъ числа людей, которые находили нужнымъ считаться съ Амвросіемъ. Самъ Амвросій въ это время, очевидно, чувствовалъ себя уже достаточно утомленнымъ всею своею предшествующею дѣятельностью и, не реагируя активно на настроеніе Стиликхона, всеѣмъ оставляетъ прежнее поприще дѣятельности. Его главное вниманіе теперь, видимо, устремляется на кабинетную литературную работу, которой онъ и отдаетъ все свои уже ослабѣвшія силы. Въ это время около него является въ качествѣ домашняго секретаря Павлинъ, авторъ извѣстной намъ *Vita Ambrosii*. Этотъ Павлинъ, какъ можно заключить на основаніи его собственныхъ словъ, подъ диктантъ Амвросія записывалъ его послѣднія творенія, такъ какъ слабому епископу трудно было писать самому <sup>2)</sup>. Амвросіи, видимо, сильно привязался къ Павлину и сильно полюбилъ его <sup>3)</sup>. По его словамъ, Амвросій *post obitum Theodosii fere triennium supervixit* <sup>4)</sup>. На этомъ основаніи кончину св. Амвросія обычно относятъ къ 397 году <sup>5)</sup>.

## II.

### Литературные труды св. Амвросія <sup>6)</sup>.

Литературная продуктивность св. Амвросія была необычайна; съ этой стороны съ нимъ могутъ сравняться лишь

---

скажемъ: наши историки только приписали св. Амвросію то, что они нашли уже у другихъ авторовъ и относительно другихъ лицъ. Нѣчто аналогичное мы встрѣчаемъ впервые у св. Іоанна Златоуста въ его разсказъ о конфликтѣ Вавилы Антиохійскаго съ имп. Филиппомъ Аривинтанномъ; позже подобныя черты были внесены въ жизнеописаніе самого св. Іоанна Златоуста и Епифанія Кипрскаго. (См. объ этомъ статью Вагъ'a *Zur Ambrosius=Theodosius Frage* въ *Theol. Quartalschrift* 90, 1908, ss. 401—409).

<sup>1)</sup> *Vita Ambrosii* 34.

<sup>2)</sup> *ibid.* 42.

<sup>3)</sup> *Paulini ex Epist. ad Alypium*. У Migne t. XIV. S. L. въ собраніи *testimonium veterum patrum* о св. Амвросіи.

<sup>4)</sup> *Vita Ambrosii* 32.

<sup>5)</sup> Forster. s. 84.

<sup>6)</sup> Вопросомъ о подлинности и хронологической послѣдовательности твореній св. Амвросія изъ трудовъ, упомянутыхъ уже при изложеніи его



немногіе изъ церковныхъ писателей. Чтобы понять это, нужно имѣть въ виду, что только немногія произведенія Амвросія создались независимо отъ церковной кафедры и были имъ вполне обработаны. Большая же часть его произведеній возникла изъ проповѣдей, записанныхъ его слушателями. Нѣкоторыя изъ нихъ такъ и остались необработанными съ внѣшней стороны: имъ иногда не достаетъ внутренней связи, цѣльности и законченности. Другія же были впоследствии приведены имъ въ форму отдѣльныхъ трактатовъ и книгъ.

Необходимо также замѣтить, что въ современной наукѣ не всѣ произведенія, извѣстныя подъ именемъ св. Амвросія Медиоланскаго, признаются дѣйствительно ему принадлежащими; относительно нѣкоторыхъ изъ нихъ мнѣнія расходятся, а нѣкоторыя уже давно признаны произведеніями подложными. Съ этой точки зрѣнія въ дальнѣйшемъ изложеніи мы находимъ возможнымъ подраздѣлить ихъ на три категоріи: произведенія а) подлинныя, б) спорныя и с) несомнѣнно подложныя.

а) Подлинными произведеніями св. Амвросія считаются тѣ, которыя сохранились въ самыхъ древнихъ рукописяхъ, о которыхъ свидѣтельствуеетъ онъ самъ и которыя цитируются подъ его именемъ другими писателями древности. Рядъ такихъ произведеній во многихъ печатныхъ изданіяхъ, особенно болѣе позднихъ, открываетъ собою сочиненіе подъ заглавіемъ *Hexameron*. Но по времени это—далеко не первое произведеніе Амвросія; печатая его на первомъ мѣстѣ,

---

біографіи, между прочимъ занимаются изслѣдованія *Förster'a*, *Kellner'a* и *Ihm'a*. Кромѣ того, здѣсь необходимо назвать *Ebert'a* Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande 2-e Auflage. Leipzig 1889; статью *Sehermann'a* Die pseudoambrosianische Schrift de sacramentis въ Römische Quartalschrift 1903 г. Erstes und Zweites Heft и *Прохорова*. Творенія св. Амвросія Медиоланскаго и ихъ хронологія. (Христіанское чтеніе. 1911 г. Янв. и Февр. в отд. оттискъ).

Гимнамъ св. Амвросія посвящена еще и особая литература: 1) *Kauffer* Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen. 2 Aufl. Paderborn 1881; 2) *Dreves* Aurelius Ambrosius, „Der Vater des Kirchengesanges“. Freiburg in Breisgau 1893; 3) *Steir* Untersuchungen über die Echtheit der hymnen des Ambrosius. Leipzig 1903; 4) The Journal of Theological Studies Vol. IX. Oxford 1908.—A. S. Walpole. Notes on the text of the hymns of St. Ambrose (pp. 428—436)—маленькая статейка исключительно текстуально-критическаго характера.

издатели руководились только лишь мотивом логической последовательности: Нехаемерон касается первых стиховъ книги Бытія, тогда какъ другія экзегетическія творенія занимаются объясненіемъ дальнѣйшихъ стиховъ и главъ этой и другихъ книгъ. Слѣды же наиболѣе ранняго происхожденія по общему признанію носятъ сочиненіе *De paradiso*.

*De paradiso* посвящено объясненію библейскаго повѣствованія о раѣ, о поселеніи въ немъ человѣка, о нареченіи именъ животнымъ, о сотвореніи жены, о дровъ жизни и дровъ познанія добра и зла, объ искустителѣ и искушеніи, о слѣдствіяхъ паденія. Сербезность тона и нѣкоторая сухость изложенія, отсутствіе обращенія къ слушателямъ, упоминанія о дневномъ евангельскомъ чтеніи и вообще проповѣдническихъ приемовъ даютъ нѣкоторымъ <sup>1)</sup> основаніе предполагать, что въ настоящемъ своемъ видѣ это произведеніе не представляетъ собою церковной проповѣди. Но, можетъ быть, вѣрно предположеніе Kellner'a, что тѣсная, признаваемая самимъ Амвросіемъ <sup>2)</sup> связь этого произведенія съ написаннымъ въ духѣ проповѣди сочиненіемъ *De Cain et Abel* показываетъ, что и *De paradiso* въ своемъ первоначальномъ видѣ возникло изъ устныхъ поученій <sup>3)</sup>. По словамъ самого Амвросія, о раѣ онъ писалъ *pondum veteranus sacerdos* <sup>4)</sup>; отсюда нѣкоторые относятъ это произведеніе къ первому 375 году епископской дѣятельности Амвросія <sup>5)</sup>. Хотя такое точное опредѣленіе даты появленія книги и нѣсколько произвольно, но, вѣроятно, отсутствіе въ ней намековъ на другія произведенія указываетъ на ея очень раннее происхожденіе.

*De Cain et Abel*, имѣя исходною точкою библейское повѣствованіе о жертвоприношеніи Каина и Авеля, содержитъ въ себѣ много нравственныхъ и мистико-аллегорическихъ приложеній. Сочиненіе состоитъ изъ двухъ отдѣльныхъ книгъ. Въ началѣ его Амвросій замѣчаетъ, что выше онъ уже говорилъ о раѣ и нашихъ прародителяхъ; слѣдовательно, это

<sup>1)</sup> S. Ambrosii opera. Editio Vindobonensis I, II. Praefatio Schenkei'a. p. VI.

<sup>2)</sup> *De Cain et Abel* I, I, 1; M. XIV, c. 315. (V стр. 339): *De paradiso in superioribus pro captu nostro, ut potuimus, quod Dominus infudit, sensus invenit digessimus, in quibus Adam atque Eva lapsus est comprehensus.*

<sup>3)</sup> Ambrosius, als Erklärer s. 89.

<sup>4)</sup> Epistola XLV, 1; M. XVI, c. 1142.

<sup>5)</sup> Ihm. p. 14.

сочиненіе составляетъ какъ бы прямое продолженіе повѣствованія о судьбахъ челоѣка по удаленіи изъ рая. По времени происхожденія оно по всей видимости непосредственно примыкаетъ къ предыдущему.

*De virginibus* въ 3 книгахъ содержитъ похвалу дѣвственной жизни и увѣщаніе къ ней. Эти книги, по собственному свидѣтельству Амвросія, написаны въ то время, когда онъ былъ „*pondum triennalis sacerdos*“<sup>1)</sup>; слѣдовательно, принявши епископскій санъ въ 374 г., онъ могъ обращаться къ дѣвамъ съ своимъ сочиненіемъ около 377 года.

*De viduis* написано очень скоро послѣ предыдущей книги и стоитъ къ ней въ такихъ же точно отношеніяхъ, въ какихъ *De Cain et Abel* находится къ книгѣ *De paradiso*. Амвросій свидѣтельствуесть, что, такъ какъ онъ въ предыдущихъ книгахъ уже разсуждалъ о дѣвахъ, то теперь не можетъ обойти молчаніемъ вдовъ и не смѣетъ раздѣлить тѣхъ, кого соединилъ св. Апостоль<sup>2)</sup>. Вѣроятно, обѣ книги появились въ одномъ и томъ же году.

*De virginitate* по своему содержанію сходно съ тремя книгами о дѣвственницахъ. Ея происхожденіе изъ проповѣдей ясно изъ неоднократныхъ ссылокъ на дневное чтеніе при богослуженіи<sup>3)</sup>. Эта книга появилась, несомнѣнно, послѣ книги о вдовахъ, такъ какъ въ ней встрѣчаются уже ссылки на послѣднюю<sup>4)</sup>. На этомъ основаніи нѣкоторые думаютъ, что *De virginitate* появилось въ 378 г.<sup>5)</sup>; но ясныхъ данныхъ для рѣшенія этого вопроса въ сочиненіи не содержится<sup>6)</sup>.

*De Fide* въ 5 книгахъ въ связи съ горячимъ обличеніемъ аріанскихъ и вообще еретическихъ мнѣній о Сынѣ Божіемъ и о Лицѣ Христа Спасителя содержитъ изложеніе православнаго ученія на основаніи догматическаго опредѣленія

1) II, VI, 39; M. XVI, c. 218.

2) I, 1; M. XVI, c. 234: Bene accidit, fratres, ut quoniam tribus libris superioribus de virginum laudibus disseruimus, viduarum tractatus incideret

3) III, 14; M. XVI, c. 260: hoc docuit hodierna, quae decursa est, lectio. XIX, 121; M. XVI, c. 298: audistis hodie dicentem Dominum Jesum.

4) c. VIII, 46; M. XVI, c. 278.

5) Förster. s. 88.

6) Всѣ три послѣднія сочиненія принадлежатъ къ числу немногочисленныхъ произведеній Амвросія, переведенныхъ на русскій яз. Переводъ сдѣланъ подъ редакціей проф. Писарева и изданъ Каз. Дух. Академіей. Казань, 1901 г.

никейскаго собора; вмѣстѣ съ этимъ трактатъ содержитъ и вообще ученіе о Пресвятой Троицѣ и по обилію догматическаго матеріала имѣетъ весьма важное значеніе въ дѣлѣ характеристики богословскихъ воззрѣній св. Амвросія. Существуютъ очень ясныя указанія на то, что не всѣ книги этого произведенія появились одновременно. Изъ самаго трактата видно, что онъ написанъ по просьбѣ императора Граціана во время его похода на востокъ на помощь Валенту въ его борьбѣ съ готтами <sup>1)</sup>, т. е. въ 378 году; выраженіе Амвросія въ одномъ изъ его писемъ разъясняетъ, что въ это время были написаны только первыя двѣ книги трактата <sup>2)</sup>. Три остальные книги были присоединены къ первымъ уже впоследствии. Эти книги составлялись, несомнѣнно, изъ церковныхъ проповѣдей: онѣ прямо называются дневнымъ поученіемъ <sup>3)</sup>, говорятъ о дневномъ апостольскомъ чтеніи <sup>4)</sup>, авторъ часто обращается въ нихъ къ слушателямъ <sup>5)</sup>. Но вмѣстѣ съ этимъ общимъ назначеніемъ книги предназначались лично и для императора, что видно какъ изъ отдѣльныхъ обращеній къ императору <sup>6)</sup>, такъ и изъ прямого указанія на желаніе императора болѣе подробно ознакомиться съ тѣмъ, что онъ одобрилъ въ краткомъ изложеніи <sup>7)</sup>. На этомъ основаніи можно думать, что 3, 4 и 5-я книги трактата составлены скоро послѣ первыхъ двухъ и, можетъ быть, около 379 или 380 г., какъ полагаетъ Ihm <sup>8)</sup>: обращенія къ императору Граціану, присутствовавшему при произнесеніи поученій (*sermon*) <sup>9)</sup>, показываютъ, что послѣд-

---

1) *liber primus. Prologus* 3; M. XVI, c. 528: *petis a me fidei libellum, sancte imperator, profecturus ad praelium. II, XVI, 136—138; 140; M. XVI, c.c. 587—589.*

2) *Epistola I. ad Gratianum Augustum* c. 7; M. XVI, c. 878: *misi autem duos libellos, quorum jam, quia tuae clementiae sunt probati, periculum non verebor.*

3) III, XVII, 142; M. XVI, c. 618.

4) IV, X, 119; M. XVI, c. 640.

5) V. *Prologus* 9; M. XVI, c. 651.

6) III, I, 1; M. XVI, c. 589; IV, I, 1; M. XVI, c. 617.

7) III, I, 2; M. XVI, c. 589: *volens in pluribus experiri, quem in paucis probasti.*

8) *Studia Ambrosiana. s. 32.*

9) III, I, 1; M. XVI, c. 589.

ни въ это время уже возвратился съ востока, а это могло случиться не ранѣе 379 года.

*De excessu fratris Satyri* представляетъ собою слово, сказанное Амвросіемъ при погребеніи своего брата Сатира; составляющее прибавленіе къ нему *De fide resurrectionis*—слово о воскресеніи мертвыхъ и о послѣднихъ судьбахъ человѣка было произнесено чрезъ семь дней послѣ перваго на могилѣ покойника <sup>1)</sup>. Определенію времени происхожденія этихъ двухъ книгъ служатъ упоминанія епископа о страхѣ и бѣдствіяхъ Италіи, вызванныхъ опасеніемъ варварскаго нашествія <sup>2)</sup>: при этомъ нашествіе варваровъ на западѣ еще только ожидалось, а не случилось дѣйствительно. Слѣдовательно, рассматриваемыя слова принадлежатъ тому времени, когда Граціанъ и въ особенности его восточный соправитель Θεодосій еще не успѣли на востокѣ совершенно покончить съ варварами, т. е. приблизительно къ 379 г. <sup>3)</sup>. Нѣкоторые однако относятъ слово къ еще болѣе раннему времени, именно къ 375 г. <sup>4)</sup>.

*De Spiritu Sancto* въ трехъ книгахъ излагаетъ въ связи съ ученіемъ о Пресвятой Троицѣ ученіе о Св. Духѣ, объ Его участіи въ твореніи, промышленіи и искупленіи. Трактатъ содержитъ въ себѣ ссылки на книги *De fide* <sup>5)</sup>, а уже цитированное нами письмо, отправленное св. Амвросіемъ въ 378—379 г. на востокъ къ императору Граціану, показываетъ, что въ это время Амвросій еще только намѣревался писать о Св. Духѣ <sup>6)</sup>, значитъ, сочиненіе не могло появиться ранѣе 379 года. Съ другой стороны, во время написанія этого сочиненія уже умеръ предводитель наводившихъ прежде страхъ варваровъ, а александрійскій епископъ Петръ

---

1) *De fide resurrectionis* 2; M. XVI, с. 1315.

2) *De excessu fratris Satyri*. 30, 31; M. XVI, с. 1300.

3) Оба эти слова, уже давно переведены на церковно-славянскій языкъ протоіереемъ Московскаго Покровскаго собора Іоанномъ Харламовымъ и изданы по Благословенію Святыяшаго Синода въ Петербургѣ въ 1778 году.

4) Прохоровъ. *op. c.* стр. 23—24.

5) I. V, 63; M. XVI, с. 720.

6) *Epistola* I, 7; M. XVI, с. 878: *de Spiritu vero interim veniam scriptioni peto*; *op. c.* 9; M. XVI, с. 879.

былъ еще живъ <sup>1)</sup>). Эти признаки указываютъ на 381 г., какъ на время появленія нашего трактата <sup>2)</sup>).

*De Incarnationis Dominicae sacramento* направлено противъ арианъ и поствѣдователей Аполлинарія и излагаетъ ученіе о Св. Троицѣ, о Сынѣ Божіемъ и о таинѣ воплощенія. Начальное обращеніе къ слушателямъ <sup>3)</sup> говоритъ о его происхожденіи изъ церковной проповѣди. Выраженіе же: *hesternis meos non invenio creditores, nisi forte improviso conventu putaverunt nos esse turbandos: sed nunquam fides vera turbatur* <sup>4)</sup> напоминаетъ намъ о томъ эпизодѣ изъ жизни епископа, когда арианствующіе придворные вызвали его на диспутъ о предметахъ вѣры. Въ такомъ случаѣ разсматриваемое сочиненіе представляетъ собою отвѣтъ на вызовъ и обличеніе диспутантовъ и написано въ 382 году.

*Apologia prophetae David*, какъ показываетъ уже заглавіе сочиненія, задается цѣлью объяснить и оправдать темныя стороны въ жизни пророка Давида. На ея происхожденіе изъ церковныхъ поученій указываютъ ссылки на дневное чтеніе и заканчивающее книгу славословіе Св. Троицѣ <sup>5)</sup>. Она содержитъ въ себѣ еще свѣжія впечатлѣнія о перенесенныхъ бѣдствіяхъ войны, о насильственномъ убійствѣ царя <sup>6)</sup>; и то и другое можно относить или къ возстанію Максима 383 года или же къ воцаренію Евгенія 393 г. Но если принять во вниманіе, что ссылки на Аполлогію прор. Давида встрѣчаются уже въ относящемся къ 385 г. комментарий на Еванг. отъ Луки <sup>7)</sup>, то будетъ ясно, что вышеуказанныя примѣты относятся ко времени Максима и убійству Граціана. Книга, такимъ образомъ, составлена около 383 г. и во всякомъ случаѣ не позже 385-го года.

*De poenitentia* въ двухъ книгахъ, направленныхъ противъ

---

<sup>1)</sup> I. Prologus 18; M. XVI, c. 708.

<sup>2)</sup> ср. Ihm, p. 33.

<sup>3)</sup> I. M. XVI, c. 818: *Debitum, fratres, cupio solvendum.*

<sup>4)</sup> I, 1; M. XVI, c.c. 818—819.

<sup>5)</sup> c. XVII, 85; M. XIV, c. 884; Ed. Vindob. pars II, pp. 354—355; ср. Schenkel. Praefatio.

<sup>6)</sup> ib. 6, 27; M. XIV, c. 862: *tantas bellorum pertulisse acerbitates.. publico quadam totius orbis funere adpetiti necem regis exsolvimus.*—U. II, p. 316.

<sup>7)</sup> III, 38; M. XV, c. 1605.

крайняго ригоризма Новаціана, излагаетъ въ умѣренномъ духѣ церковное ученіе о покаяніи и о прощеніи грѣховъ. Въ дѣлѣ опредѣленія хронологической даты происхожденія это сочиненіе представляетъ болѣе трудностей, чѣмъ большинство другихъ твореній Амвросія. Попытки опредѣленія ея точно не всегда убѣдительны. На основаніи словъ Амвросія, что въ моментъ написанія этой книги онъ уже достаточно перенесъ трудовъ во имя Церкви <sup>1)</sup>, относятъ ея происхожденіе вообще къ тяжелымъ восьмидесятымъ годамъ <sup>2)</sup>; далѣе, выразившееся въ книгѣ болѣе снисходительное отношеніе къ грѣшникамъ сравнительно съ тѣми взглядами, которые Амвросій развивалъ въ комментаріи на Еванг. отъ Луки, будто бы показываетъ, что первая возникла раньше, чѣмъ вторая <sup>3)</sup>. Такимъ образомъ, книга *De poenitentia* появилась въ промежутокъ времени между смертію императора Граціана, послѣ которой для Церкви настали тяжелыя времена, и составленіемъ комментарія на Еванг. отъ Луки, приблизительно въ 384 году <sup>4)</sup>. Но это только предположеніе, которое не можетъ быть строго доказано <sup>5)</sup>.

*De Tobia* въ канву неканоническаго повѣствованія о Товіи влетаетъ страстная филиппика противъ ростовщичества. Это — объединенный въ одно цѣлое сборникъ проповѣдей. Упомянутія о гуннахъ, <sup>6)</sup>, которые сдѣлались извѣстными римлянамъ только въ 375 г. <sup>7)</sup>, показываетъ, что книга не могла появиться раньше этого времени. А то обстоятельство, что въ письмѣ къ епископу Вигилію, написанномъ около 385 г. <sup>8)</sup>, Амвросій также говоритъ противъ ростовщичества и выставляетъ образцомъ отношеній къ должникамъ Товію <sup>9)</sup>, даетъ нѣкоторымъ изслѣдователямъ основаніе предполагать,

---

1) II, VIII, 73; M. XVI, c. 515.

2) Förster. s. 90.

3) *ibid.*

4) Förster. s. 90.

5) *De poenitentia* также переведено на славянскій языкъ и отпечатано вмѣстѣ съ книгами *De fide resurrectionis*.

6) XI, 39; M. XIV, c. 772; U. III, p. 540.

7) Förster s. 86.

8) *Ihm. Studia Ambrosiana*. s. 19.

9) *Epistola XIX*, 4. 5; M. XVI, c.c. 983—984.

что сборникъ De Tobia написанъ ранѣе письма къ Вигилію <sup>1)</sup>, въ которомъ епископъ только воспроизводитъ свои прежнія мысли, а другимъ позволяетъ допускать, что писъмо написано раньше и послужило поводомъ къ составленію особаго произведенія <sup>2)</sup>; въ общемъ же для составленія книги отдѣляется десятилѣтній промежутокъ времени между 375 и 385 г. г. <sup>3)</sup>. Но, кажется, самый предметъ разсматриваемаго сочиненія показываетъ, что въ моментъ его составленія Церковь не была обуреваема внѣшними невзгодами и борьбой, и миланскій епископъ имѣлъ время и возможность врачевать внутренніе и постоянные недуги общества; этому врядъ ли благопріятствовало время съ 382 по 386 г., когда и безъ того была масса экстраординарныхъ и неотложныхъ потребностей. Кромѣ того, число произведеній Амвросія, падающихъ на семидесятыя годы, меньше и произведенія незначительнѣе по своему объему сравнительно съ числомъ и объемомъ произведеній, составленныхъ изъ проповѣдей и падающихъ на вторую половину 80-хъ годовъ. И если эти послѣднія именно вслѣдствіе ихъ большой численности довольно трудно расположить по хронологическимъ датамъ и на каждый годъ падаетъ по нѣскольку большихъ трактатовъ, то приходится изумляться, когда у Амвросія было время составлять такъ много проповѣдей и произносить ихъ при богослуженіи; каждая новая книга можетъ создавать здѣсь только затрудненія. Поэтому, такъ какъ внутреннія данныя произведенія De Tobia нисколько не говорятъ противъ ранняго происхожденія и такъ какъ нѣтъ принудительныхъ данныхъ въ пользу его поздняго появленія, то, можетъ быть, въ силу вышеуказанныхъ стороннихъ соображеній книгу De Tobia можно отнести къ первой половинѣ епископской дѣятельности Амвросія, къ концу семидесятыхъ годовъ.

*Expositio Evangelii secundum Lucam*, распадающееся на десять отдѣльныхъ книгъ, даетъ послѣдовательное изъясненіе Евангельской исторіи и ученія. Весь комментарий представляетъ собою сборникъ словъ, которыя постепенно сообщаютъ

<sup>1)</sup> Förster. s. 87.

<sup>2)</sup> Ihm. *Studia Ambrosiana*. ss. 19—20.

<sup>3)</sup> Kellner. *Ambrosius, als Erklärer*. s. 123.



лись слушателямъ съ церковной кафедры <sup>1)</sup>. Его объемъ говоритъ о томъ, что періодъ времени, въ который могли быть произнесены составляющія его слова, были болѣе или менѣе продолжительны: въ одной изъ начальныхъ книгъ комментарія встрѣчается упоминаніе о праздникѣ Богоявленія <sup>2)</sup>, а слово, вошедшее въ составъ VIII-й книги, произносилось въ *dies natalis sacerdotii* Амвросія <sup>3)</sup>, т. е. въ день посвященія Амвросія въ епископы: такимъ днемъ было 7-е декабря <sup>4)</sup>. Такимъ образомъ, надъ комментариемъ на Евангеліе отъ Луки Амвросій работалъ въ теченіе цѣлаго года. Точному опредѣленію года помогаютъ слова автора о бѣдственномъ положеніи Церкви, объ епископѣ, который въ овечьей одеждѣ производилъ смуту въ Церкви <sup>5)</sup>, т. е. на мекіи на арианскаго епископа Авксентія, выступившаго съ своими пропсками въ 386 г. Затѣмъ, неизвѣстно когда, всѣ отдѣльныя проповѣди были собраны самимъ авторомъ и въ этомъ видѣ адресованы какому-то лицу <sup>6)</sup>. Объ этомъ произведеніи мы находимъ свидѣтельство у блажен. Августина <sup>7)</sup>.

*Expositio psalmi CXVIII*, или состоящее изъ 22 главъ объясненіе псалма, также представляетъ собою сборникъ проповѣдей. <sup>8)</sup> Все изложеніе или, по крайней мѣрѣ, вторая половина его появилась уже послѣ комментарія на Евангеліе отъ Луки, такъ какъ въ ней уже встрѣчаются ссылки на послѣдній. <sup>9)</sup> Въ немъ Церковь еще представляется гонимой, <sup>10)</sup> говорится, какъ объ уже совершившемся фактѣ, объ

<sup>1)</sup> II, 26; M. XV, c. 1561: *Sed et vos beati, qui audistis et credidistis; VII, 202; M. XV, c. 1755: ut conpleretur illud, quod hodie lectum est; VIII 73; M. XV, c. 1787: pulchre mihi hodie legitur.*

<sup>2)</sup> I. IV, 76; M. XV, c.c. 1634—1635; U. IV, 177.

<sup>3)</sup> I. VIII, 73; M. XV, c. 1787; U. IV, 428.

<sup>4)</sup> *Ihm. Studia Ambrosiana. p. 24.*

<sup>5)</sup> I. VII, 52; M. XV, c. 1712; U. IV, 303.

<sup>6)</sup> III, 50; M. XV, c. 1612: *Haec tibi, frater, de generatione Christi non incognita putavi prolixius prosequenda, ne quis cum ista in Evangelio minus adtentio animo recenseret, aliquatenus fluctuaret.* U. IV, 138.

<sup>7)</sup> *Contra Julianum Pelagianum I, III, 10; Амвросій secundum Lucam exponeret Evangelium.*

<sup>8)</sup> XVIII, 42; M. XV, c. 1467: *audis quia dixerit hodie Apostolus*

<sup>9)</sup> XIV, 38; M. XV, c. 1406.

<sup>10)</sup> II, 22; M. XV, 1357.

открытіи мощей Гервасія и Протасія, <sup>1)</sup> упоминается о все-народномъ пѣніи въ Церкви гимновъ. <sup>2)</sup> Всѣ эти данныя, взятыя вмѣстѣ, даютъ основаніе помѣщать рассматриваемый комментарий непосредственно за комментариемъ на Евангеліе отъ Луки и относить его приблизительно къ 387 году.

*De Noe* излагаетъ съ громадными приложеніями исторію праведнаго Ноя, даетъ подробное описаніе и объясненіе ковчега Ноева, говоритъ о всемірномъ потопѣ, о заключеніи завѣта съ Богомъ, о послѣдующей судьбѣ патриарха, о благословеніи Сима и Іафета и о проклятій Хама. Это произведеніе открываетъ собою цѣлый рядъ другихъ произведеній о жизни и дѣлахъ послѣ-потопныхъ патриарховъ и стоитъ съ ними въ самой тѣсной связи. Въ нѣкоторыхъ кодексахъ и у блаж. Августина встрѣчается еще другое названіе книги *dē arca* или же *de arca et Noe*, <sup>3)</sup> но авторитетъ наиболѣе древнихъ кодексовъ говоритъ въ пользу наименованія *De Noe*. <sup>4)</sup> О времени происхожденія книги существуютъ очень серьезныя разногласія. Одни, разумѣя подъ тѣми церковными и государственными бѣдствіями, о которыхъ говорится въ ней, <sup>5)</sup> бѣдствія нашествія готтовъ въ 378 г. и принимая во вниманіе близкое сходство произведенія по общему характеру и по преобладанію мистико-аллегорическаго элемента съ сочиненіемъ *De Cain et Abel*, относятъ его къ сравнительно раннему періоду епископской дѣятельности Амвросія, къ 379 году. <sup>6)</sup> Другіе же изъ упоминанія въ сочиненіи объ индикціонѣ заключаютъ, что оно появилось около 386-го года, когда оканчивался одинъ индикціонъ и начинался другой и когда естественнѣе всего могла придти мысль о немъ. <sup>7)</sup> Но это послѣднее соображеніе и ссылка на индикціонъ на

---

<sup>1)</sup> VI, 16; M. XV, 1273.

<sup>2)</sup> VII, 25; M. XV, 1289: ut statim meridianis horis adveniendum sit in Ecclesiam, canendi hymni, celebranda oblatio.

<sup>3)</sup> Contra Julian. Pelagium. IV, II, 29.

<sup>4)</sup> Ed. U. pars I, fasc. II. Praefatio, p. XXIV.

<sup>5)</sup> I, 1; M. XIV, c. 363; V, ср. 413; requiescamus in eo ab omni istius mundi sollicitudine, quam cottidie diversis exagitationibus sustinemus. ., ipsarum ecclesiarum diversos fluctus tempestatesque vel praesentium subire, vel recipere, animo quis tam fortis ut patienter ferat.

<sup>6)</sup> Förster. s. 88; Ihm. p. 15.

<sup>7)</sup> Kellner. s. 96.

самомъ дѣлѣ не могутъ имѣть доказательнаго значенія. Относящееся сюда мѣсто у Амвросія буквально читается такъ: *a septembre mense annus videatur incipere, sicut indictionum praesentium usus ostendit.* <sup>1)</sup> Смыслъ этого выраженія таковъ: какъ показываетъ принятое время счисленіе по индикціонамъ, годъ начинается съ сентября мѣсяца. Уже изъ этого можно видѣть, что здѣсь только дѣлается ссылка на принятое въ то время счисленіе времени—ссылка, которая одинаково естественна какъ въ срединѣ, такъ и въ началѣ и въ концѣ индикціона. Болѣе важными представляются историческія черты книги: въ нихъ, повидимому, можно найти путеводную нить для рѣшенія спорнаго вопроса. Какъ можно думать, спокойный, примирившійся тонъ, которымъ Амвросій говоритъ о превратностяхъ міра, ежедневно переживаемыхъ смущеніяхъ, <sup>2)</sup> о грѣхахъ, которыми мы отклоняемъ отъ себя милосердіе Божіе, <sup>3)</sup> и слишкомъ краткое, лишь мимоходомъ высказанное упоминаніе о постигшихъ Церковь напастяхъ, <sup>4)</sup> даютъ поводъ предполагать, что здѣсь мы имѣемъ не 385, 386 и 387 годы ожесточенной борьбы Церкви съ дворомъ, а невзгоды и бѣдствія политическія, мірскія, военныя; иначе врядъ ли бы Амвросій призывалъ свою паству успокоиться *ab omni cura terrenaе conversationis, quae corpus nostrum atque animam frequentibus vexat doloribus,* <sup>5)</sup> если бы здѣсь дѣло шло о состояніи дѣлъ церковныхъ. Это предположеніе отчасти подтверждаютъ подробныя разсужденія автора книги о необходимости дисциплины для войскъ, о необходимости располагать войска въ сраженіи цѣлесообразно и по извѣстному плану. <sup>6)</sup> Далѣе, приглашая свою паству успокоиться отъ тревоженій времени, епископъ указываетъ ей въ качествѣ образца на праведнаго Ноя и самой лучшей и поучительной чертой въ послѣднемъ признаетъ то, что онъ искалъ полезнаго не для себя лично, но выгоднаго для всѣхъ. <sup>7)</sup>

---

1) XVII, 60; M. XIV, с. 390; Ed. U. I. I. p. 456.

2) I, 1; M. XIV, с. 363; Ed. U. I, I, p. 413.

3) III, 6; M. XIV, с. 365; Ed. U. I, I, p. 416.

4) I, I; M. XIV, с. 363; Ed. U. I, I, p. 413.

5) I, 2; M. XIV, с. 363; Ed. U. I, I, p. 414.

6) II, 3—4; M. XIV, с.с. 363—364; Ed. U. I, I, p.p. 414—415.

7) I, 2; M. XIV, с. 363; Ed. U. I, I, p. 414.

Очевидно, этимъ онъ хочетъ указать ту причину, которая вызвала смуту, имѣеть въ виду какой-то выдающійся примѣръ несправедливости, эгоизма. А если такъ, то, принимая во вниманіе все вышесказанное, всего скорѣе мы имѣемъ здѣсь намекъ на честолюбіе, на жестокосердіе узурпатора Максима и можемъ отнести книгу *De Noe* къ первымъ годамъ царствованія послѣдняго, т. е. къ 383—384 г. <sup>1)</sup> Послѣдовавшія за этимъ вскорѣ тяжелыя времена для Церкви лишили Амвросія на время возможности писать и о другихъ патріархахъ. Комментаріи на Евангеліе отъ Луки и 119 псаломъ составляютъ этотъ вызванный тяжелыми обстоятельствами времени перерывъ. Лишь послѣ нѣкотораго успокоенія Амвросій могъ приступить къ дальнѣйшему выполненію своего плана.

*De Abraham* въ двухъ книгахъ излагаетъ исторію Авраама съ присоединеніемъ къ ней соотвѣтствующаго комментарія. Въ составъ первой книги вошли наставленія къ готовящимся ко св. крещенію, <sup>2)</sup> вторая, повидимому, имѣла въ виду слушателей уже просвѣщенныхъ.

*De Isaac vel anima* имѣеть къ исторіи Исаака только внѣшнее отношеніе, а главнымъ образомъ содержитъ въ себѣ комментарий на книгу Пѣснь Пѣсней и ученіе о мистическомъ соединеніи Божественнаго Логоса съ душой праведника.

*De bono mortis*—сочиненіе преимущественно нравственнаго содержанія, посвященное развитію той мысли, что смерть, какъ отдѣленіе души отъ тѣла, есть благо, а не зло; по словамъ самого Амвросія, по времени появленія оно непосредственно примыкаетъ къ сочиненію *De Isaac*. <sup>3)</sup>

*De Iacob et vita beata* раздѣляется на двѣ книги и въ рамкахъ ветхозавѣтной исторіи о патріархѣ Іаковѣ излагаетъ

---

<sup>1)</sup> ср. U. II. Praefatio. IX

<sup>2)</sup> I, 4, 23; M. XIV, c. 430; U. стр. 518: cum his mihi sermo est, qui ad gratiam baptismatis nomen dederunt; 4. 25: M. XIV, c. 431; V. p. 519: qui ad gratiam Domini tenditis; 7, 59; M. XIV, c. 442 и V, p. 540; 9, 89; M. XVI, c. 453 и U p. 560; fortasse audientes haec, filiae, quae ad gratiam Domini tenditis.

<sup>3)</sup> I, 1; M. XIV, c. 539; U. стр. 703: quoniam de anima superiore libro sermonem aliquem contexuimus, faciliorem viam putamus de bono mortis conficere aliquod.

ученіе о высшемъ благѣ, какъ о свободѣ духа отъ влеченій плоти, и объ отношеніи праведника къ внѣшнимъ благамъ и бѣдствіямъ. Первую книгу можно назвать теоретическою частию сочиненія, а вторую—практическою, такъ какъ въ ней основныя мысли первой части иллюстрируются примѣрами патріарха Іакова, Елеазара и братьевъ Маккавеевъ съ ихъ матерью. <sup>1)</sup> Въ основѣ сочиненія также лежатъ проповѣди. <sup>2)</sup>

*De Ioseph* излагаетъ исторію Іосифа, выставляетъ его образцомъ христіанскаго цѣломудрія и чистоты и, съ другой стороны, развиваетъ ученіе объ Іосифѣ, какъ о Пробразѣ Христа Спасителя по характеру и обстоятельствамъ жизни. Когда составлялась эта книга, книги объ Авраамѣ, Исаакѣ и Іаковѣ уже существовали. <sup>3)</sup> Исторія Іосифа излагалась Амвросіемъ съ церковной кафедры <sup>4)</sup> и, конечно, повѣствованія о всѣхъ другихъ патріархахъ, какъ тѣсно связанныя съ нею, также были предметомъ церковныхъ наставленій. Эта же связь, это единство раскрываемаго во всѣхъ книгахъ плана даетъ основаніе предполагать, что всѣ онѣ появлялись скоро одна послѣ другой, а потому книга *De Ioseph* можетъ дать намъ ключъ для опредѣленія хронологической даты каждаго изъ произведеній. Такимъ ключемъ служить упоминаніе въ книгѣ о нѣкоемъ сиріянинѣ, царедворцѣ Каллигоніи, казненномъ по приказанію императора Валентиніана II; <sup>5)</sup> письмо Амвросія къ сестрѣ Марцеллинѣ, написанное, судя по внутреннимъ даннымъ, <sup>6)</sup> въ 386 г., даетъ основаніе думать, что и казнь состоялась въ томъ же году. <sup>7)</sup> Скоро послѣ этого и появилось наше сочиненіе, вѣроятно, въ 387 или же въ 388 г.

<sup>1)</sup> ср. Kellner. Ambrosius als Erklärer. s. 117.

<sup>2)</sup> II, 5, 23; M. XIV, c. 623; U: стр. 45: sicut audisti legi hodie.

<sup>3)</sup> I, 1; M. XIV, c. 641; U. II, p. 73: Sanctorum vita ceteris norma vivendi est; ideoque digestam plenius accipimus seriem scripturarum, ut dum Abraham, Isaac et Jacob ceteros justos legendo cognoscimus velut quendam nobis innocentiae tramitem eorum virtute resetarum eminentibus vestigiis persequamur.

<sup>4)</sup> Ibid.

<sup>5)</sup> VI, 33—35; M. XIV, c. 656; U, p. 97.

<sup>6)</sup> Письмо сообщаетъ о требованіи аріанъ уступить имъ базилику и о другихъ связанныхъ съ этимъ требованіемъ событіяхъ. Epistola XX.

<sup>7)</sup> ib. XX, 28; M. XV, c. 1002.

*De patriarchis* или, по надписанию другихъ болѣе позднихъ кодексовъ, *De benedictionibus patriarchis* <sup>1)</sup> трактуетъ о благословеніи Іаковомъ своихъ сыновей. Это сочиненіе, судя по предмету изложенія, должно слѣдовать непосредственно за книгою объ Іосифѣ и принадлежить къ одному и тому же году; въ силу объединяющей ихъ внутренней связи книгу о патриархахъ иногда даже принимали за вторую часть книги объ Іосифѣ. <sup>2)</sup> Въ сочиненіи уже встрѣчаются ссылки на объясненіе Евангелія отъ Луки, а это еще разъ подтверждаетъ возникновеніе книги уже послѣ 386 года.

*Hexaemeron* представляетъ собою комментарий на библейское повѣствованіе о твореніи міра и происхожденіи чело-вѣка. Въ настоящей своей редакціи книга состоитъ изъ шести отдѣльныхъ частей, по числу шести дней творенія; въ теченіе также шести дней содержаніе книги было излагаемо Амвросіемъ съ церковной кафедры <sup>3)</sup>. Но, какъ показываютъ встрѣчающіяся въ текстѣ славословія, эти шесть книгъ составились изъ девяти словъ, такъ какъ въ нѣкоторые дни Амвросій произносилъ по два слова; таковы объясненія пер-ваго дня творенія, <sup>4)</sup> третьяго <sup>5)</sup> и пятаго <sup>6)</sup>. По времени происхожденія это—довольно позднее твореніе. Двукратное упоминаніе существовавшего въ Церкви общенароднаго пѣ-нія псалмовъ и гимновъ <sup>7)</sup> указываетъ дату происхожденія уже послѣ 386 года. Наконецъ, миръ и преуспѣяніе церкви во время составленія шестоднева <sup>8)</sup> говорятъ о томъ, что *Hexaemeron* относится, по крайней мѣрѣ, къ 388 г., когда со-смертію императрицы Юстины гоненія на Церковь со стороны арианъ прекратились <sup>9)</sup>.

*De interpellatione Iob et David* главнымъ своимъ интересомъ

<sup>1)</sup> Ihm. *Studia Ambrosiana*. p. 16. 17; Kellner. ss. 97—98.

<sup>2)</sup> Kellner. s. 118.

<sup>3)</sup> VI, I, 1; M. XIV, c. 241; U. I, I, p. 204.

<sup>4)</sup> I, VI, 24; U., p. 23.

<sup>5)</sup> III, V, 24; M. XIV; U. p. 75.

<sup>6)</sup> V, XI, 35; M. XIV, c. 222; U. p. 119.

<sup>7)</sup> III, I, 5; M. XIV, c. 157 и U., p. 61; III, V, 23; M. XIV, c. 165 и U., p. 75: *responsoriis psalmodiarum cantus virorum mulierum virginum parvulorum consonus undarum fragor resultat.*

<sup>8)</sup> Ibid. стр. 60.

<sup>9)</sup> ср. Kellner. s. 78.

вращается около вопроса о земномъ благополучіи грѣшниковъ и о псеудацахъ, преслѣдующихъ праведниковъ. Сочиненіе раздѣляется на четыре книги. Славословіе, заключающее книгу <sup>1)</sup>, указываетъ, вѣроятно, на то, что и она имѣетъ свои корни въ поученіяхъ. Неясный намекъ на время появленія книги даютъ слѣдующія слова Амвросія: *in civitatibus bonorum principum imagines perseverant, deleantur imagines tyrannorum* <sup>2)</sup>, т. е. статуи и память добрыхъ правителей въ государствахъ сохраняются, а образы тиранновъ уничтожаются. Очевидно, епископъ имѣлъ уже случай убѣдиться на опытѣ въ непрочности владычества тиранновъ, въ непрочности славы, которой они домогаются. Такимъ образомъ сочиненіе *De interpellatione Iob* могло появиться только лишь послѣ 388 г., послѣ трагической смерти перваго узурпатора Максима <sup>3)</sup>.

*De Elia et jejuniis*, какъ показываетъ названіе, посвящено раскрытію ученія о необходимости и спасительныхъ плодахъ поста и воздержанія. Сочиненіе появилось уже послѣ введенія пѣнія гимновъ, о которомъ въ немъ мимоходомъ идетъ рѣчь <sup>4)</sup>, но точная дата остается неизвѣстной. Изъ того, что въ одномъ мѣстѣ книги Амвросій говоритъ объ императорахъ во множ. числѣ, иногда выводятъ заключеніе, что въ это время въ Миланѣ было два императора <sup>5)</sup>; это могло быть послѣ побѣды надъ Максимомъ, когда импер. Теодосій проживалъ нѣкоторое время на западѣ <sup>6)</sup>. Но въ дѣйствительности это обстоятельство ничего не доказываетъ, такъ какъ всего лишь одной строкой ниже, въ сочиненіи говорится объ одномъ императорѣ.

*De fuga saeculi*, сочиненіе нравственно аскетическаго содержания, трактуетъ о благѣ удаленія отъ міра и мірскихъ привязанностей. Уже основная идея сочиненія, недовольство окружающимъ міромъ, сознаніе непрочности всего земного, можетъ быть, указываетъ на утомленіе духа Амвросія, на

<sup>1)</sup> IV, XI, 31; M. XIV, c. 850; U. II, p. 296.

<sup>2)</sup> IV, VIII, 24; M. XIV, c. 846; U. II, p. 262.

<sup>3)</sup> ср. Kellner. s. 126—127.

<sup>4)</sup> XV, 55; M. XIV, c. 717; Ed. U. II, p. 445: *piis hymni dicuntur, et tu citharam tenes? psalmi canuntur, et tu psalterium sumis aut tympanum.*

<sup>5)</sup> XVII, 62; M. XIV, c. 719; U. II, p. 448.

<sup>6)</sup> Kellner. s. 121; Förster. . 93.s

пережитыя волненія и невзгоды, и въ такомъ случаѣ сочиненіе появилось послѣ той продолжительной и тяжелой борьбы, которая закончилась смертью узурпатора Максима. Отчасти это подтверждается тѣмъ, что Амвросій ссылается здѣсь на сборникъ изреченій и оборотовъ рѣчи Саллустія, который *victoribus décebat*<sup>1)</sup>; такое изданіе было сдѣлано грамматикомъ Арузіемъ-Мессіемъ въ концѣ 80 годовъ IV-го столѣтія<sup>2)</sup>. Слѣдовательно, *De fuga saeculi* нужно помѣщать уже послѣ 388 года.

*De officiis ministrorum* состоитъ изъ трехъ книгъ и въ связи съ пастырскими наставленіями епископа миланскому клиру содержитъ общее ученіе о нравственности. Для характеристики нравственнаго ученія Амвросія это сочиненіе представляетъ преимущественный интересъ, но для полноты характеристики оно нуждается въ дополненіи данными другихъ сочиненій. Уже одно намѣреніе Амвросія дать въ разсматриваемой книгѣ наставленія и предписанія клиру указываетъ на почтенный возрастъ и авторитетъ учителя. И, дѣйствительно, *De officiis* уже ссылается на книгу о Ноѣ<sup>3)</sup>, а тяжелыя времена аріанской смуты представляются событіями прошлыми<sup>4)</sup>. Эти данныя указываютъ на появленіе книги въ концѣ 80-хъ годовъ<sup>5)</sup>.

*De institutione virginis* раскрываетъ ученіе о Приснодѣвствѣ Богоматери и, какъ одинъ изъ раннихъ въ исторіи трактатовъ по этому вопросу, имѣетъ огромное значеніе. Его появленіе вызвано чисто практическими побужденіями— для опроверженія ереси Іовиніана, осужденной на Медиоланскомъ соборѣ 390 г.; около этого времени и могло появиться наше сочиненіе<sup>6)</sup>.

1) III, 16; M. XIV, c. 577; U. II, p. 476.

2) Kellner. s. 109; Ihm. *Studia Ambrosiana*. 18. 19.

3) I, XVIII, 78; M. XVI, c. 46: О Ноѣ и о ковчегѣ *alio loco etiam altius interpretati sumus*.

4) I, XVIII, 72; M. XVI, c. 45: *namque alter arianae infestationis tempore fidem deseruit*

5) Это сочиненіе было нѣсколько разъ переводимо на русскій языкъ. Въ первый разъ оно было издано въ славянскомъ переводѣ по благословенію св. Синода въ Москвѣ въ 1786 г. Затѣмъ въ 60 годахъ XIX в. появился довольно свободный съ большими пропусками переводъ въ Кіевѣ, если не ошибаемся, принадлежащій Поспѣлову. Наконецъ, въ 1908 г. сочиненіе появилось въ новомъ переводѣ въ Казани.

6) V, 35; M. XVI, c. 314. Въмѣстѣ съ другими сочиненіями Амвросія о



*De obitu Valentiniani—consolatio*—слово на смерть императора Валентиниана II и, следовательно, относится къ 393 году.

*Exhortatio virginitatis* посвящено любимой Амвросіемъ темѣ о дѣвствѣ. Книга содержитъ довольно опредѣленные данныя для сужденія о времени ея возникновенія. Авторъ самъ говоритъ, что онъ произнесъ слово, составившее эту книгу, въ Бононіи при торжественномъ перенесеніи мощей мучениковъ Агрикола и Виталія <sup>1)</sup>. Изъ біографіи епископа мы знаемъ, что онъ посѣтилъ Бононію послѣ того, какъ оставилъ Медиоланъ по случаю появляюща тамъ Евгенія; а Павлинь подтверждаетъ, что именно изъ Бононіи мощи названныхъ мучениковъ были перенесены Амвросіемъ во Флоренцію <sup>2)</sup>. Все такимъ образомъ говоритъ за то, что наша книга появилась въ 393 году <sup>3)</sup>.

*De Nabuthe Israelita* примѣромъ отношенія Ахава и Девелы къ Навуею обличаетъ современныхъ богачей за ихъ себялюбіе и жестокосердіе въ отношеніи къ бѣднымъ. Это сочиненіе относятъ къ послѣднимъ годамъ царствованія Θεодосія, когда жадность и произволъ людей богатыхъ достигли будто-бы особенно ужасающихъ размѣровъ, такъ какъ и самъ утомленный Θεодосій, мало тревожимый вѣнскими врагами, не особенно охотно занимался дѣлами внутренней политики <sup>4)</sup>. Врядъ ли однако подобную аргументацію можно признать убѣдительною: перечисленные пороки существуютъ всегда и вездѣ. Сочиненіе не представляетъ рѣшительно никакихъ данныхъ для сужденія о времени его возникновенія. Но все же смѣлость обличительнаго тона, по нашему мнѣнію, указываетъ на то, что Амвросій теперь былъ уже почтеннымъ епископомъ: а содержаніе книги, посвященное обличенію вѣчнаго недуга чловѣчества, указываетъ на время послѣ 387—8 г., когда Церкви не грозило никакой опасности.

---

дѣвствѣ и это сочиненіе появилось на русскомъ языкѣ въ уже указанномъ казанскомъ переводѣ подъ редакціей Писарева.

<sup>1)</sup> I, 1; M. XVI, c. 336: Qui ad convivium magnum invitantur, apophoreta secum referre consueverunt. Ego ad Bononiense invitatus convivium, ubi sancti martyris celebrata translatio est, apophoreta vobis plena sanctitatis et gratiae reservavi.

<sup>2)</sup> Vita Ambrosii c. 29.

<sup>3)</sup> Книга также переведена на русскій языкъ подъ редакціей Писарева.

<sup>4)</sup> Forster. s. 95.

*De obitu Theodosii oratio* — слово, произнесенное въ 40-й день послѣ кончины Θεодосія въ присутствіи императора Гонорія <sup>1)</sup>, и относится къ 395 году <sup>2)</sup>.

*Enarrationes in XII psalmos Davidicos*—I, XXXV, XXXVI, XXXVII, XXXVIII, XXXIX, XL, XLII, XLV, XLII, XLIII, LXI—сборникъ нравственно-догматическихъ комментаріевъ, большею частію лишенныхъ внутренней связи, принадлежащихъ разнымъ годамъ. Первое по времени мѣсто принадлежитъ, вѣроятно, толкованію на первый псаломъ, такъ какъ это предисловіе служитъ прологомъ къ объясненію всѣхъ вообще псалмовъ. О времени его возникновенія можно сказать только то, что онъ появился уже послѣ книги *de fide resurrectionis* <sup>3)</sup>. Затѣмъ по времени происхожденія, повидимому, слѣдуетъ группа псалмовъ XLV—LXI. Комментарій на псаломъ XLV предшествовалъ комментарію на псаломъ XLVII, такъ какъ во второмъ при объясненіи заглавія: „псаломъ сыновъ Кореєвыхъ“ уже дѣлается ссылка на первый <sup>4)</sup>. Комментарій на псаломъ XLVII и комментарій на псаломъ XLVIII имѣютъ между собою внутреннее родство: въ концѣ перваго Амвросій говоритъ о невѣрїи и отверженіи Іудеевъ <sup>5)</sup>, а начало втораго открывается рѣчью о призваніи и вступленіи въ Церковь язычниковъ <sup>6)</sup>. Если припомнить теперь, что Амвросій вообще любитъ поставлять въ связь эти два явленія и считаетъ отверженіе іудеевъ необходимымъ для призванія язычниковъ <sup>7)</sup>, то для насъ станетъ очевиднымъ внутреннее единство этихъ двухъ комментаріевъ. Наконецъ, въ комментаріи на пс. LXI говорится о будущемъ призваніи также и Іудеевъ и о вступленіи въ

1) с. 3; M. XVI, с. 1386: *Ejus ergo principis et proxime conclamavimus obitum, et nunc quadragesimam celebramus, assistente sacris altaribus Honorio principe.*

2) и *de obitu Valentiniani* и *de obitu Theodosii* въ славянскомъ переводѣ напечатаны вмѣстѣ съ книгой *de poenitentia*.

3) с. 51; M. XIV, с. 949: *et de resurrectione quidem plurima divinarum scripturarum sunt testimonia, quae non praetermissimus in libris consolationis et resurrectionis.*

4) I; M. XIV, с. 1145.

5) 24—25; M. XIV, с.с. 1155—1156.

6) I; M. XIV, с. 1155.

7) In ps. XXI n. 29; M. XIV, с.с. 1178—1179.

Церковь всей полноты народовъ <sup>1)</sup>, такъ что здѣсь мы имѣемъ какъ бы завершеніе и разъясненіе двухъ предыдущихъ комментаріевъ. Но въ комментарий на пс. LXI Амвросій говоритъ о своемъ второмъ посольствѣ къ Максиму <sup>2)</sup>, слѣдовательно, онъ написанъ уже послѣ 386—7 года и другіе, связанные съ нимъ комментарий, появились около этого времени. За этой группой слѣдуютъ комментарий на пс. XXXV—XL, образующіе собою также особую группу, потому что каждый послѣдующій изъ нихъ упоминаетъ уже о своемъ предыдущемъ <sup>3)</sup>. Упоминаніе о борьбѣ съ аріанами и требованіи ими базилики и о пораженіи Евгенія въ толкованіи на пс. XXXVI <sup>4)</sup>, намеки на жестокость въ Фессалоникахъ въ толкованіи на XXXVII пс. <sup>5)</sup> указываютъ на то, что они могли появиться между 390 и 395 годами. Наконецъ, одиноко стоящій комментарий на пс. XLIII-й представляетъ собою самое послѣднее произведеніе Амвросія, продиктованное имъ шведу, по свидѣтельству Павлина, уже на смертномъ одрѣ <sup>6)</sup>.

Комментаріями на псалмы и заканчивается довольно длинный рядъ подлинныхъ произведеній Амвросія.

в. Изъ произведеній второго рода, сомнительныхъ, менѣе всего подвергалась оспариванію книга *de mysteriis*. Сомнѣніе въ его подлинности основывается главнымъ образомъ на особенностяхъ его стиля. Изъ новыхъ изслѣдователей, впрочемъ, нѣтъ ни одного, который рѣшительно бы отвергалъ принадлежность разсматриваемаго сочиненія Амвросію. Догматика и мистико-аллегорическая экзегетика сочиненія, несомнѣнно, согласны съ духомъ ученія Амвросія: намъ представляется

<sup>1)</sup> *ibid.*

<sup>2)</sup> 24—26; М. XIV, с.с. 1177—1178.

<sup>3)</sup> М. XIV, с.с. 951, 952; 967; 1039; 1057; 1067.

<sup>4)</sup> с. 19: *Existerunt Ariani regali subnixi potentia, qui templum Domini pntarent sibi esse tradentum, supplicia acerba minitantes.* М. XIV, с. 976; с. 25; описываются обстоятельства пораженія Евгенія: *Quod etiam proximo accidit bello, cum infideles ac sacrilegi lacesserent aliquem in Domino confidentem, et regnum ejus ereptum jure contenderent, Ecclesiis Domini persecutionum saeva minitantes; ut subito ventus oriretur, qui infidelibus excuteret scuta de manibus tella omnium atque missilia in peccatoris exercitum retorqueret.* М. XIV, с. 979; 981.

<sup>5)</sup> М. XIV, с.с. 1031 и 1032.

<sup>6)</sup> *Vita Ambrosii.* с. 42.

также весьма важнымъ, что *de mysteriis* написано подъ сильнымъ вліяніемъ Дидима, а Дидимъ былъ авторомъ, труды котораго оставили значительные слѣды въ подлинныхъ произведеніяхъ Амвросія <sup>1)</sup>. Авторъ сочиненія упоминаетъ о своихъ прелжнихъ рѣчахъ о дѣлахъ патріарховъ <sup>2)</sup>, а это въ устахъ Амвросія такъ естественно и правдоподобно. *De mysteriis* образовалось изъ наставленій епископа къ только что принявшимъ таинство крещенія, чтобы посвятить ихъ въ важнѣйшія таинства Церкви <sup>3)</sup>. Точно установить время происхожденія книги нѣтъ возможности. Нѣкоторые относятъ ея появленіе къ 387 г. <sup>4)</sup> и между прочимъ на томъ основаніи, что авторъ ея самъ упоминаетъ о своихъ поученіяхъ о патріархахъ <sup>5)</sup>; но это—довольно неопредѣленная дата, такъ какъ, какъ это уже указано Лhm'омъ <sup>6)</sup>, Амвросій часто говорилъ объ этихъ предметахъ, и мы знаемъ, что его сочиненія о патріархахъ разсѣяны на пространствѣ цѣлаго десятилѣтія конца семидесятыхъ и восьмидесятыхъ годовъ. Слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что книга написана подъ вліяніемъ Дидима, а это вліяніе слышнѣе всего сказалось на твореніяхъ Амвросія *De Fide* и *De Spiritu Sancto*: вѣроятно. *De mysteriis* было написано въ эпоху этихъ твореній.

*De sacramentis*, въ шести книгахъ, въ прелжее время иногда считалось подлиннымъ произведеніемъ Амвросія, но въ настоящее время его подложность уже не можетъ подлежать сомнѣнію. Правда, Августинъ нѣсколько разъ упоминаетъ о сочиненіи Амвросія *de sacramentis*, но прибавляетъ, что это сочиненіе называлось еще *vive de philosophia*, что не примѣнимо къ извѣстному намъ сочиненію; указываемое имъ начало сочиненія Амвросія: „sunt praeserta quaedam“ не есть начало нашей книги *de sacramentis* <sup>7)</sup>, а приводимая имъ цитата изъ сочиненія Амвросія: *Beata igitur mors, quae nos peccato eripit, ut reformet Deo* и т. д. <sup>8)</sup> въ нашей *de sacramen-*

<sup>1)</sup> Подробнѣе объ этомъ ниже.

<sup>2)</sup> I, 1;

<sup>3)</sup> I, 1 и 2; M. XVI, с. 389;

<sup>4)</sup> См. замѣчанія къ твор. *de mysteriis* въ Бенедект. Изд. 1836 г. т. III.

<sup>5)</sup> *de mysteriis* I, 1; M. XVI, с. 389;

<sup>6)</sup> *Studia Ambrosiana*. p. 30.

<sup>7)</sup> *Retractationum* I. II, с. IV, 2 (цитируемый по Бенедект. изд.).

<sup>8)</sup> *Contra Julianum* II, с. V. 14,

tis совѣтъ не встрѣчается; несомнѣнно, блаж. Августину было извѣстно совершенно другое сочиненіе de sacramentis. Но и независимо отъ этого есть много данныхъ внѣшняго и внутренняго характера, заставляющихъ насъ отрицать принадлежность Амвросію сочиненія de sacramentis. Ясный свѣтъ на вопросъ пролилъ изслѣдованія Schermann'a. Послѣдній прежде всего показалъ, что въ періодъ времени отъ IV по VII в. мы совершенно не встрѣчаемъ слѣдовъ этой книги у церковныхъ писателей: совершенно отсутствуя въ самыхъ древнихъ кодексахъ, наше de sacramentis внезапно появляется въ кодексе 7—9 вѣка Sangall'скомъ и Vatican'скомъ. Однако первый кодексъ даже не содержитъ произведеній Амвросія, а передаетъ только гомиліи Августина и Максима Турецкаго и, предлагая текстъ сочиненія безъ заглавія De sacramentis, отнюдь не приписываетъ его Амвросію: въ ватиканскомъ же кодексе около текста книги только позднѣйшею рукою слѣдуетъ надпись: Ambrosii de initiandis sacramentis <sup>1)</sup>. Окончательно сочиненіе было приписано Амвросію еще позже, въ средніе вѣка, въ эпоху Евхаристическихъ споровъ <sup>2)</sup>. Исторія текста такимъ образомъ очень опредѣленно свидѣтельствуетъ противъ его принадлежности Амвросію. Далѣе, при разборѣ текста книги бросаются въ глаза частыя заимствованія изъ сочиненія de mysteriis <sup>3)</sup>; получается такимъ образомъ вне-

<sup>1)</sup> Schermann. Die pseudoambrosianische Schrift de sacramentis.—Römische Quartalschrift Rom. 1903. Heft. 1—2, s.s. 38 и 39:

<sup>2)</sup> ibid. s.s. 41—43;

<sup>3)</sup> Напримѣръ: de myst. VIII, 44, 45; M. XVI, c. 404: Volumus comprobare quod et antiquiora sunt sacramenta Ecclesiae, quam Synagogae, et praestantiora, quam manna est. и т. д.

de myst. III, 15; M. XVI, c. 393: Non ergo solis corporis tui credas oculis, magis videtur quod non videtur; quia istud temporale, illud aeternum aspicitur, quod oculis non comprehenditur, animo autem ac mente cernitur.

de sacramentis IV, III, 10; M. XVI, c. 438: Accipe quae dico, anteriora esse mysteria Christianorum, quam Judaeorum, et diviniora esse sacramenta Christianorum, quam Judaeorum. и т. д.

de sacram. I, III, 10; M. XVI, c. 420: Vidisti quae videre potuisti oculis tui corporis, et humanis conspectibus: non vidisti illa quae operantur, et non videntur. Illa multo majora sunt quae non videntur quam quae videntur; quoniam quae videntur, temporalia sunt; quae non videntur, aeterna.

ср. также de myst. VII, 42 и de sacram. III, II, 8; de myst. VIII, 47 и de sacram. IV, V, 24; См. Jhm. Studia Ambrosiana. p. 70;

чатливніе обь имитаціи. Заслуживаетъ вниманія также различіе въ отношеніяхъ къ Римской Церкви Амвросія и автора сочиненія *de sacramentis*: послѣдній смотритъ на Римскую церковь, какъ на руководящій критеріи при оцѣнкѣ того или иного церковнаго установленія и придерживается ей *typum et formam* <sup>1)</sup>; а у блажен. Августина, рассказывающаго обь одномъ случаѣ изъ исторіи своего знакомства съ Амвросіемъ, мы узнаемъ, что послѣдній былъ весьма далекъ отъ мысли считать установленія римской церкви обязательными для другихъ церквей и самъ лично слѣдовалъ римскимъ обычаямъ лишь только тогда, когда находился въ Римѣ <sup>2)</sup>. Кому именно принадлежитъ сочиненіе *de sacramentis*, неизвѣстно; но, несомнѣнно, дѣйствительный авторъ его жилъ позже Амвросія. Точкой опоры въ данномъ случаѣ служить текстъ молитвы Господней, приводимый въ *de sacramentis* и состоящій изъ семи прошеній, какъ и въ настоящее время <sup>3)</sup>. По свидѣтельству Августина, западные экземпляры текста молитвы содержатъ только пять прошеній, согласно съ текстомъ Евангелія отъ Матѳея <sup>4)</sup>. Въ восточной же церкви редакція молитвы изъ семи прошеній установилась еще во времена Оригена, который въ особомъ сочиненіи *peri abhō* примирилъ текстъ по Матѳею съ текстомъ по Луцѣ и такимъ образомъ получилъ семь прошеній. Оригеновская редакція постепенно начинаетъ проникать на западъ, начиная съ IV-го вѣка <sup>5)</sup>. Во времена св. Амвросія текстъ молитвы Господней на западѣ еще не установился окончательно. Въ цитируемой статьѣ Schermann'a читатель можетъ найти довольно длинную цитату изъ одного до сихъ поръ неизданнаго творенія Амвросія, заимствованнаго издателемъ изъ парижскаго кодекса и посвящаго заглавіе *Expositio sancti Ambrosii super dominicam orationem*. Въ сохранившейся редакціи это сочиненіе принадлежитъ, правда, болѣе позднему времени, потому что въ немъ встрѣчаются такіе специфически-схоластическіе тер-

<sup>1)</sup> De sacramentis III, I, 15; M. XVI, c. c. 432—433;

<sup>2)</sup> Epistola 54: рѣчь идетъ обь обычаяхъ римской церкви поститься въ субботу, которому Амвросій не считалъ необходимымъ слѣдовать у себя въ Медиоланѣ. M. S. L. XIV въ test. veter.

<sup>3)</sup> De sacramentis. V, IV, 18 и сл.; M. XVI, c. 450 и squ.;

<sup>4)</sup> Enchiridion ad Laurentium. c. 116;

<sup>5)</sup> Schermann. s. s. 48, 49;

мины, какъ *vita contemplativa* и *vita activa*, но основное зерно его принадлежит временамъ еще до Августиновскимъ, такъ какъ текстъ молитвы Господней представляется еще окончательно неустановившимся: авторъ хотя и приводитъ всѣ семь прошеній молитвы, но старается доказать, что сравненіе текстовъ Матѳея и Луки даетъ намъ основаніе признавать всѣ семь прошеній <sup>1)</sup>, показывая этимъ, что не всѣмъ его слушателямъ молитва была извѣстна въ такой редакціи. Сдѣланная выше ссылка на Августина показываетъ, что эта редакція не установилась еще повсемѣстно на западѣ и въ его время. А такъ какъ авторъ *de sacramentis* приводитъ всѣ семь прошеній молитвы Господней безъ всякихъ дальнѣйшихъ разъясненій, то этимъ онъ только показываетъ, что въ его время объединеніе на западѣ текстовъ Матѳея и Луки уже совершилось окончательно и что, слѣдовательно, онъ писалъ уже послѣ блаж. Августина <sup>2)</sup>.

*Apologia David altera* появляется впервые въ сравнительно болѣе позднихъ кодексахъ <sup>3)</sup>. Серьезныя сомнѣнія въ подложности книги начинаются со времени Эразма, который указывалъ главнымъ образомъ на разницу стиля <sup>4)</sup>. Но есть и много другихъ основаній для такихъ сомнѣній. Авторъ этой апологіи не упоминаетъ о первой, что было бы странно для Амвросія; самъ Амвросій нигдѣ не говоритъ о своемъ намѣреніи писать вторую апологію; блаж. Августинъ, цитируя часто первую апологію Амвросія, говоритъ просто *apologia prophetae David*, показывая, что ему не извѣстна вторая апологія <sup>5)</sup>. При отсутствіи всякихъ внѣшнихъ свидѣтельствъ въ пользу подлинности *apologia David altera*, послѣдняя возбуждаетъ много сомнѣній и со стороны своего содержанія. Какъ существуетъ тѣсная литературная зависимость *de sacramentis* отъ *de mysteriis*, такъ точно можно установить подобную зависимость второй апологіи отъ первой, а это показываетъ, что во второй мы имѣемъ имитацию первой <sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> *ibid.*

<sup>2)</sup> ср. Schermann. s. 49;

<sup>3)</sup> U. II. Praefatio. p. VII—X; Kellner. s.s. 134, 136;

<sup>4)</sup> Förster. Ambrosius Bischof von Mailand s. 97;

<sup>5)</sup> *Contra Julianum Pelagianum* I, III, 10; ср. другія свидѣтельства Августина см. Jhm. *Studia Ambrosiana*. p. 72;

<sup>6)</sup> Ap. I, 4, 15 и II, 3, 7; I, 4, 16 и II, 3, 16; ср. Jhm. *Studia Ambrosiana*. p. 72;

Авторъ жалуется на слабость своего голоса <sup>1)</sup>, тогда какъ въ подлинныхъ произведеніяхъ Амвросія подобныхъ жалобъ, насколько извѣстно, не содержится. Съ своей стороны къ этимъ аргументамъ мы могли бы прибавить еще одну слѣдующіи. Въ то время, какъ подлинныя произведенія Амвросія съ формально-логической стороны весьма просты и безхитростны, часто даже безсвязны, въ лучшемъ случаѣ слѣдуютъ порядку библейскаго текста, *apologia altera* обращаетъ на себя вниманіе своей логической обработкой: послѣ небольшого введенія (1, 1—1, 4) авторъ въ 3, 5 дѣлитъ весь свой трактатъ на три отдѣльныя части: *adversus gentiles*, *adversus iudaeos* и *apud Christianos* и затѣмъ въ дальнѣйшемъ излагаетъ каждую часть отдѣльно, не смѣшивая другъ съ другомъ (противъ язычниковъ 3, 6—4, 20; противъ іудеевъ 4, 21—5, 30; для христіанъ съ 5, 31 и до конца). *Apologia altera* принадлежитъ такимъ образомъ болѣе искусному писателю, чѣмъ Амвросіи. Имя этого автора неизвѣстно. Въ жалобѣ на слабость своего голоса указываетъ на то, что онъ излагалъ свою апологію Давида съ церковной кафедры и, стѣдовательно, былъ епископомъ. Наконецъ та же ссылка на слабость голоса, можетъ быть, показываетъ, что *apologia* принадлежитъ тому же автору, что и *de sacramentis*, потому что въ послѣднемъ встрѣчается такая же точно жалоба.

*De lapsu virginis consecratae* издавна считалось подлиннымъ произведеніемъ Амвросія, но потомъ подлинность его стали оспаривать на основаніи разницы въ стилѣ и на основаніи нѣкоторыхъ не встрѣчающихся у Амвросія выраженій, напримѣръ, *propitiatrix* <sup>2)</sup>; его приписывали то блаж. Іерониму, то Августину, то, наконецъ, Никитѣ, епископу Дакіи. Попытку доказать авторство послѣдняго между прочимъ предпринялъ въ послѣднее время Patin въ своей книгѣ: *Niceta, Bischof von Remesiama, als schriftsteller und Theologe. Munchen 1909*; онъ указываетъ, что рукописное преданіе приписываетъ наше сочиненіе именно Никитѣ, что авторъ его является защитникомъ излюбленной для Никиты идеи о *communio sanctorum*, что онъ способствовалъ введенію нѣсія гимновъ въ западной

<sup>1)</sup> 5, 28. Uno enim die vel per angustias ingenii vel per fragilitatem vocis omnem seriem non possum implere tractatus.

<sup>2)</sup> *De lapsu virginis consecratae*. IV, 16; M. XVI, c. 371; Fürster s. 97;



Церкви, что, наконецъ, въ языкѣ, фигурахъ и отдѣльныхъ положеніяхъ сочиненія встрѣчается сходство съ подлинными твореніями Никиты (ss. 20—23). Но почти все эти аргументы съ одинаковымъ правомъ могутъ быть обращены и въ сторону Амвросія. Разница въ стилѣ—аргументъ при отсутствіи другихъ положительныхъ данныхъ не особенно убѣдительный, тѣмъ болѣе, что искреннее негодованіе, испытываемое авторомъ къ падшей дѣвѣ, вполне можетъ объяснить и эту разницу языка сочиненія, написаннаго въ замѣтно повышенномъ тонѣ: *propitiatrix* же вполне согласимо съ терминологіей Амвросія, такъ какъ слово *propitatio* въ отношеніи ко Христу и дѣламъ человека и другія производныя отъ него выраженія въ ряду богословскихъ воззрѣній Амвросія имѣютъ весьма важное значеніе. Если сочиненіе обращаетъ на себя вниманіе неумолимою строгостью въ осужденіи падшей дѣвственницы, отказомъ въ церковномъ разрѣшеніи отъ грѣха <sup>1)</sup>, тогда какъ въ другихъ сочиненіяхъ Амвросія состоитъ на болѣе снисходительной точкѣ зрѣнія по отношенію къ человѣческимъ немощамъ, то, по нашему, это также нисколько не говоритъ противъ авторства Амвросія; нужно знать, какое исключительно высокое значеніе въ религіозной жизни Амвросія придавали дѣвственной жизни, чтобы понять всю строгость его осужденія падшей дѣвственницы; нельзя забывать, что *De lapsu virginis consecratae* въ ряду твореній Амвросія—единственное произведеніе, имѣющее дѣло съ фактомъ паденія посвященной Богу дѣвственницы: да, наконецъ, если бы здѣсь было даже дѣйствительное противорѣчіе, то и это ничего еще не доказываетъ, такъ какъ противорѣчія у Амвросія—явленіе весьма обычное. Собственно глѣть серьезныхъ основаній отрицать принадлежность этого сочиненія Амвросію. Въ пользу авторства послѣдняго, кромѣ старинной традиціи, можно указать еще на нѣкоторыя точки соприкосновенія между *de lapsu virginis* и *de virginibus*, несомнѣнно подлиннымъ твореніемъ Амвросія. Въ послѣднемъ Амвросіи

<sup>1)</sup> *De lapsu virginis consecratae*. VI, 27; M. XVI, c. 374; VIII, 32; M. XVI, c. 376; VIII, 38; M. XVI, c. 379: *inhaere poenitentiae usque ad extremum vitae, nec tibi praesumas ab humana die veniam dare, quia decipit te qui hoc tibi polliceri voluerit.*

выставляетъ образцомъ дѣвственности чаще всего дѣву Марию <sup>1)</sup>, а потомъ и мученицъ, въ дни памяти которыхъ ему совершенно случайно приходилось говорить составившия настоящую книгу наставленія къ дѣвственницамъ: св. Агнью <sup>2)</sup> и св. Теклу <sup>3)</sup>. Интересно, что авторъ сочиненія *de lapsu virginis* стыдитъ падшую дѣвственницу именами Маріи, Теклы и Агнессы и вообще всеѣмъ непорочнымъ именемъ цѣломудрія <sup>4)</sup>. Эта ссылка на чисто случайно подобранныя имена можетъ говорить въ пользу единства автора обѣихъ названныхъ здѣсь книгъ. Вопросъ теперь, конечно, въ томъ, когда могъ Амвросій составить книжицу *de lapsu virginis*. Есть нѣкоторыя основанія отнести ее къ сравнительно раннимъ годамъ епископскаго служенія Амвросія. Съ одной стороны, въ *de lapsu virginis* ученіе о дѣвѣ Маріи и главнымъ образомъ о Ея Приснодѣвствѣ выражено болѣе кратко, чѣмъ въ сочиненіяхъ, написанныхъ Амвросіемъ уже послѣ появленія въ Медиоланѣ ереси Іовиніана и медиоланскаго собора 390 года: значить, сочиненіе появилось ранѣе этого времени. Съ другой стороны, упоминаніе именъ Агнѣи и Теклы паводитъ на мысль, что оно появилось очень скоро послѣ сочиненія *de virginibus*, т. е. уже послѣ 377 г. <sup>5)</sup>.

*Expositio fidei*—фрагментъ довольно странной судьбы. Совершенно неизвѣстное современникамъ Амвросія и лицамъ, близко стоявшимъ къ нему, оно впервые неожиданно всплываетъ въ сочиненіи блаж. Теодорита *Ἐρασιστής* или *Πολύμορφος* <sup>6)</sup>: фрагментъ приводится Теодоритомъ подъ заглавіемъ *Τὸν ἁγίου Ἀμβρόσιου ἐπισκόπου Μεδιολάνου. Ἐν ἑκθεσει πίστεως* <sup>7)</sup>, при чемъ совершенно не видно, имѣлъ ли Теодоритъ подъ руками подлинникъ этого сочиненія или же цитируетъ его

<sup>1)</sup> I, II, II, 6; M. XVI, с. 208;

<sup>2)</sup> . I, II, 5; M. XVI, с. 189; IV, 19; M. XVI, с. 191;

<sup>3)</sup> II, III, 19; M. XVI, с. 211;

<sup>4)</sup> *De lapsu virginis consecratae* III, 10; *quid facies coram Maria, Tessa et Agne, et immaculato choro puritatis?*

<sup>5)</sup> На русск. яз. это сочиненіе переведено подъ редакціей Писарева вмѣстѣ съ другими сочиненіями Амвросія о дѣвствѣ.

<sup>6)</sup> Имѣемъ подъ руками это сочиненіе въ изд. Сирмонди т. IV. На'ас MDCCCLXXII г.

<sup>7)</sup> *Dialogus* II. *Ἀσίσυχτος*. У Сирмонди pp. 139—146;

со словъ какого-нибудь другого автора. По примѣру Феодорита, фрагментъ приписывается Амвросію и въ настоящее время. Jhm, извѣстный изслѣдователь твореній нашего епископа, считаетъ его отрывкомъ особаго цѣлкомъ не сохранившагося произведенія Амвросія <sup>1)</sup>. Но, по нашему, есть основанія заподозривать его подлинность. Прежде всего, въ біографіи св. Амвросія трудно подыскать подходящій моментъ, къ которому можно было бы приурочить это исповѣданіе. Не менѣе страннымъ представляется также, что самъ Амвросій и его ученики рѣшительно нигдѣ не упоминаютъ объ этомъ первостепенной важности документѣ. Съ другой стороны, и содержаніе исповѣданія далеко не говоритъ въ пользу авторства Амвросія. Тогда какъ догматическія сочиненія Амвросія отличаются главнымъ образомъ антиаріанскимъ характеромъ и занимаются преимущественно тринитарными вопросами, expositio fidei, если исключить начальныя строки его, занимается почти всецѣло вопросами христологическими. Далѣе возможно, что оно имѣетъ дѣло уже съ первыми проблесками монофизитства. Такъ, авторъ изложенія доказываетъ, что плоть Христа имѣла земное, обыкновенное, а не небесное происхожденіе <sup>2)</sup>; ему извѣстна уже монофизитская формула *ο μια φύσις* во Христѣ, какъ результатъ соединенія другъ съ другомъ первоначальныхъ *δύο φύσεις* <sup>3)</sup>; противъ монофизитовъ, очевидно, онъ отстаиваетъ *ὁυ ἄλλοιωσις* въ образѣ соединенія двухъ природъ во Христѣ (Спасителѣ <sup>4)</sup>). Дѣло значительно не облегчается даже и въ томъ случаѣ, если во всѣхъ этихъ случаяхъ видѣть полемикѣ не съ начатками монофизитства, а съ аполлинарианствомъ; потому что, хотя въ своихъ твореніяхъ Амвросій и касается неоднократно ереси Аполлинарія, но не знаетъ выраженій, аналогичныхъ *οὐρανόθεν σῶμα* и др.

*Sancti Ambrosii Mediolanensis episcopi De excidio Hierosolymitanae libri quinque* <sup>5)</sup>, стоящія въ зависимости отъ книгъ

<sup>1)</sup> *Studia Ambrosiana* p. 77;

<sup>2)</sup> Сирмонди VI, p. 140: *ου συναϊδιον εκ της εαντου ουσιας ουρανόθεν ἐπιφύομενον σῶμα;*...; IV. 4, p. 141: *η ουρανόθεν τούτου κελομικέναι;*

<sup>3)</sup> IV, p. 141: *η τις δύο φύσεις του Χριστου κατε ἀνακράσιω ουρανόθεν και γαλακτίω φύσει.*

<sup>4)</sup> IV, p. 141;

<sup>5)</sup> Напечатано у Migne въ XV t. S. L. его патрологіи.

Юсифа Флавія de bello iudaico, издавна служили предметомъ спора, хотя въ настоящее время въ области спеціальной литературы и вполне опредѣлилась склонность приписывать ихъ именно св. Амвросію. Willbrand не допускаетъ даже возможности сомнѣнія въ этомъ и съ своей стороны путемъ анализа 6 и 19 писемъ Амвросія пытается установить его знакомство съ произведеніями Юсифа Флавія <sup>1)</sup>. Jhm, основываясь на V, 50, 22, относитъ наши книги къ первымъ годамъ церковнаго служенія епископа <sup>2)</sup>.

Въ послѣднее время рядъ спорныхъ твореній св. Амвросія неожиданно пополнился еще однимъ, правда, давно уже извѣстнымъ памятникомъ. Мы имѣемъ въ виду такъ называемый символъ св. Аѳанасія, извѣстный въ наукѣ по своимъ начальнымъ словамъ подъ именемъ Quicumque. Вопросъ объ авторѣ этого символа, несправедливо приписываемаго св. Аѳанасію, въ наукѣ давно служитъ предметомъ спора, которому конца пока не предвидится. Исслѣдованія въ большинствѣ случаевъ привели къ болѣе или менѣе прочному убѣжденію, что Quicumque появилось на западѣ и уже послѣ блажен. Августина, такъ какъ символъ уже изобличаетъ знакомство съ догматикой послѣдняго. Но вотъ въ 1909 г. появилось довольно обширное изслѣдованіе Heinrich'a Brewer'a подъ заглавіемъ: Das sogenannte Athanasianische Glaubensbekenntniss ein Werk des heiligen Ambrosius. Paderborn, авторъ котораго не Quicumque выводитъ изъ твореній блажен. Августина, а, какъ разъ наоборотъ, догматику послѣдняго объясняетъ влияніемъ Quicumque ; заключаая отсюда, что символъ во времена блажен. Августина уже существовалъ, онъ считаетъ его авторомъ некого другого, какъ св. Амвросія. Слѣды этого символа уже будто бы можно видѣть въ словахъ Августина: sed in ea (catholica fide) nonnulli perturbantur, cum audiunt Deum Patrem et Deum Filium et Deum spiritum Sanctum, et tamen hanc trinitatem non tres deos, sed unum Deum (De Trinit. I, c. VIII и Quic. n.n. 15—16). Затѣмъ, для автора Quicumque весьма характерно систематическое отождествленіе понятій fides catholica и fides trinitatis, а это отождествленіе также от-

<sup>1)</sup> S. Ambrosius quos auctores quaeque exemplaria in epistulis componendis secutus sit. Monasterii Guestfalorum. 1909; p.p. 21—29;

<sup>2)</sup> Studia Ambrosiana. p.p. 62—63;

носится къ числу особенностей богословія св. Амвросія (ср. наприм. in Luc. VII, 9 и Epist XXII, 21) <sup>1)</sup>. Это положеніе о принадлежности Quicumque св. Амвросію Brewer затѣмъ пытается подробно обосновать путемъ сравненія символа съ твореніями Амвросія со стороны содержанія и стилистическихъ и лингвистическихъ особенностей <sup>2)</sup>.

Онъ находитъ даже возможнымъ установить точную дату появленія символа. По его мнѣнію, terminum a quo появленія символа служитъ посланіе константинопольскаго собора 382 г., а terminum ante quem—38<sup>3</sup>/<sub>4</sub> г., такъ какъ въ нѣкоторыхъ памятникахъ этого времени уже будто-бы открываются слѣды существованія символа <sup>3)</sup>.

Мы однако не можемъ согласиться съ предположеніемъ, чтобы именно милаискій символъ былъ такъ рано отыскиваемымъ авторомъ западнаго символа. Во-первыхъ, тѣ параллели, которыя нашъ авторъ устанавливаетъ между символомъ и твореніями Амвросія, на самомъ дѣлѣ не представляютъ собою отличительныхъ особенностей только послѣдняго, но встрѣчаются и у очень многихъ другихъ латинскихъ писателей той эпохи. Во-вторыхъ, въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ авторъ находитъ сходство между символомъ и твореніями писателей послѣ Амвросія, онъ предполагаетъ, что послѣдніе уже знали символъ, но не допускаетъ мысли, чтобы на символъ отразились ихъ идеи; а между тѣмъ это и требуетъ особыхъ доказательствъ, чего однако Brewer и не пытается дѣлать. Наконецъ, въ третьихъ, въ символѣ встрѣчаются такія выраженія и понятія, которыя дѣлаютъ очень сомнительнымъ его составленіе св. Амвросіемъ, Самъ Brewer отмѣтилъ понятіе humanitas, которое въ символѣ примѣняется для обозначенія человѣческой природы Спасителя, а у Амвросія еще продолжаетъ сохранять свой классическій цiceronianскій смыслъ (s. s. 88—89). Очень подозрительнымъ представляется, кромѣ того, выраженіе символа subsistens (п. 30), настолько извѣстно, не употребляемое Амвросіемъ, а также выраженіе о Христѣ: non duo tamen, sed unus est Christus (п. 32), тоже неизвѣстное Амвросію и, видимо предпо-

<sup>1)</sup> ss. 27—31;

<sup>2)</sup> ss. 44—89;

<sup>3)</sup> ss. 89—121;

лагающее уже доктрину Несторія. Но самымъ важнымъ свидѣтельствомъ противъ авторства Амвросія остается ученіе о Св. Духѣ. Символь уже категорически учитъ объ исхожденіи Св. Духа а *Patre et Filio* (п. 22), а между тѣмъ Амвросій, хотя иногда и раздѣляетъ это ученіе, но все же еще колеблется, иногда выражаясь, какъ мы еще увидимъ, объ исхожденіи Св. Духа просто отъ Отца. Затѣмъ, для обозначенія понятія „исходить“ символъ не только пользуется выраженіемъ *procedens*, но дѣлаетъ это выраженіе техническимъ терминомъ для Ипостаси Св. Духа и уже рѣзко различаетъ между понятіями „рожденіе“ и „исхожденіе“: *nes creatus, nes genitus, sed procedens* (ib.); Амвросій же, хотя и употребляетъ для той же цѣли выраженіе *procedens, procedere*, но, какъ это опять увидимъ ниже, еще не придаетъ ему значенія технического термина, не отличаетъ отъ понятія *generatio, generatus*, примѣняя его иногда и къ Сыну для обозначенія Его Рожденія отъ Отца.

с. Наконецъ, есть еще рядъ сочиненій, которыя прежде приписывались Амвросію, но теперь уже разъ навсегда признаны непринадлежащими ему. Таковы главнымъ образомъ комментаріи на книги Священ. Писанія Новаго Завѣта: *in Epistolam ad Romanos, in Epistolam ad Corinthios I и II, in Epistolam ad Galatis, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenes, ad Thessalonicenses I и II, ad Timotheum I и II, ad Titum, ad Philemonem*: сюда же относится также *liber de vocatione gentium* и нѣкоторыя другія. Въ отличіе отъ подлинныхъ твореній Амвросія ихъ обыкновенно называютъ произведеніями Амброзіаста. Неподлинность ихъ очевидна какъ изъ того, что Священ. Писаніе въ отличіе отъ Амвросія цитируется въ нѣкоторыхъ изъ нихъ по латинскому переводу блажен. Іеронима, такъ и изъ того, что часто ихъ ученіе идетъ въ разрѣзъ съ подлинными положеніями Амвросія.

---

Кромѣ перечисленныхъ болѣе или менѣе обширныхъ произведеній св. Амвросія, отъ него еще осталось много писемъ и нѣсколько гимновъ.

Въ печатныхъ изданіяхъ мы встрѣчаемъ сборникъ изъ ХСІ письма, который обыкновенно дѣлать на два отдѣльныхъ класса: къ первому принадлежатъ письма съ болѣе или менѣе точкой хронологической датой (I—LXIV), а ко

второму—тѣ, время написанія которыхъ неизвѣстно (LXV—XCI). Между этими письмами одни написаны лично Амвросіемъ къ частнымъ лицамъ (II—VIII, XVI, XIX, XX, XXII, XXV—XXXIX, XLI—L, LIV—LVI, LVIII—LXI; LXV—LXXXVI, LXXXVIII—XCI), императорамъ Граціану, Валентиніану II, Феодосію и Евгенію. (I, XVII—XVIII, XXI, XXIV, XL, LI, LIII, LVII, LXII, LXIII). цѣлымъ церквамъ (XV, XXIII, LXIV) и группѣ лицъ (LXXXVII); другія представляютъ собою посланія соборовъ, на которыхъ участвовали Амвросіи (IX—XV). Разнообразныя по своему содержанію письма эти являются иногда экзегетическими, иногда догматическими, иногда нравственно - практическими, иногда, наконецъ, касаются какихъ - либо чисто личныхъ обстоятельствъ изъ жизни св. Амвросія.

Что касается гимновъ св. Амвросія, то преданіе сохранило намъ очень много гимновъ подъ именемъ „амвросіанскихъ“ Но такъ какъ названіе „Амвросіанскій“ употреблялось въ старину не только въ смыслѣ авторства Амвросія, но и въ смыслѣ подражанія гимнамъ св. Амвросія, то одного этого названія оказывается еще недостаточнымъ при рѣшеніи вопроса о количествѣ подлинныхъ гимновъ миланскаго епископа. Несомнѣнно подлинными гимнами слѣдуетъ признать тѣ, свидѣтельства о которыхъ мы встрѣчаемъ или уже у самого Амвросія или же у церковныхъ писателей, ему со-временныхъ и вообще близкихъ къ нему. Этимъ условіямъ удовлетворяютъ слѣдующіе 4 гимна: 1) *Deus creator omnium*, текстъ котораго мы находимъ у Августина <sup>1)</sup>; 2) *Aeterne genit Conditor*, цитаты изъ котораго встрѣчаются одинаково и у Амвросія <sup>2)</sup> и у Августина <sup>3)</sup>; 3) *Iam surgit hora tertia*, указаніе на который встрѣчаемъ также у Августина <sup>4)</sup>. Наконецъ, 4) *Intende qui regis Israel*, который извѣстенъ болѣе

<sup>1)</sup> Confess. IX, c. XII, XI, c. XXVII;

<sup>2)</sup> Hexamer. V, XXIV, 88 u squ. M. XIV, c. 240 u squ.

<sup>3)</sup> Retractationes. I, c. XXI: Августинъ приводитъ два стиха гимна: *hoc ipsa petra Ecclesiae sapente, supra diluit* (ср. 4 строфа гимна), приписывая ихъ Амвросію.

<sup>4)</sup> De natura et gratia c. LXIII, 74: Амвросій in hymno suo dicit:  
Votisque praestat sedulis  
Sanctum mereri Spiritum.

Ср. послѣдніе два стиха 2-й строфы гимна.

подъ заглавіемъ 5-й строфы *Ueni Redemptor gentium* <sup>1)</sup>, издавна приписывался Амвросію; хотя подлинность свидѣтельствъ блажен. Августина объ этомъ гимнѣ въ *sermo de nativitate Domini*, а равно и подлинность самой проповѣди оспаривается, но о немъ, какъ именно о гимнѣ Амвросія, упоминаетъ папа Целестинъ на римскомъ соборѣ 430 г. <sup>2)</sup>.—Все эти гимны появились скорѣе всего уже тогда, когда было принято пѣніе ихъ въ церкви и когда епископу естественно было написать ихъ для своей паствы, т. е. въ 386 г. или послѣ него.

Вопросъ же о подлинности всѣхъ остальныхъ, такъ называемыхъ, гимновъ Амвросія съ несомнѣнностью рѣшить затруднительно. Извѣстный въ данной области итальянскій ученый *Viraghi* подошелъ къ этому вопросу съ тремя руководящими „канонами“: 1) изъ всѣхъ амвросіанскихъ гимновъ можно приписывать Амвросію только тѣ, которые издавна употреблялись въ миланской литургіи; 2) и изъ нихъ именно тѣ, которые по языку и характеру содержания сходны съ подлинными гимнами Амвросія; и, наконецъ, 3) усвоятся Амвросію болѣе или менѣе древними писателями. Руководясь этими канонами самъ *Viraghi*, кромѣ 4 вышепоименованныхъ, призналъ подлинными еще 14 гимновъ. Руководясь его принципами, *Steier* изъ этихъ гимновъ, основываясь главнымъ образомъ на разности строфъ съ подлинными гимнами, отвергъ четыре, признавъ подлинными такимъ образомъ только 14 <sup>3)</sup>, хотя *Dreves* стоитъ за число 18 <sup>4)</sup>.

Наконецъ, очень долгое время приписывался Амвросію гимнъ *Te Deum laudamus* и даже существуетъ сказаніе, что этотъ гимнъ былъ воспѣтъ совместно Амвросіемъ и Августиномъ при крещеніи послѣдняго. Но въ настоящее время его непринадлежность Амвросію не оспаривается. До VIII-го вѣка нѣтъ слѣдовъ этого сказанія и гимнъ св. Амвросію не приписывался, хотя безъ имени Амвросія былъ извѣстенъ

1) Walpole въ *The Journal of Theological Studies*, p. 432;

2) *Bibliot. vet. patr. Gallandii*. t. IX, p. 304; ср. *Steier's Untersuchungen über die Echtheit der Hymnen des Ambrosius*. p. 555;

3) *Steier. Untersuchungen*. ss. 629 и д.

4) *Dreves. Aurelius Ambrosius, der Vater des Kirchengesanges*. Freiburg 1893. s. 59 и все вообще изслѣдованіе.



на западѣ уже въ первой половинѣ VI-го в. и упоминается въ монашескомъ уставѣ Бенедикта Нурсійскаго. Нѣкоторые, принимая во вниманіе сходство этого гимна съ *δόξα ἐν ὑψίστοις*, приписываютъ ему не западное, а восточное происхождение, хотя большинство склонно считать его западнымъ <sup>1)</sup>. Ratín приписываетъ его уже извѣстному намъ Никитѣ <sup>2)</sup>.

Какъ ни велико число извѣстныхъ намъ произведеній Амвросія, однако, несомнѣнно, очень много твореній Амвросія до нашего времени не сохранилось. Такъ, напримѣръ. Августину было извѣстно сочиненіе Амвросія *de sacramentis sive de philosophia* <sup>3)</sup>, которое въ другомъ мѣстѣ называется имъ *de sacramento regenerationis vel de philosophia* <sup>4)</sup>. Кромѣ того, Августинъ говоритъ о какихъ-то неизвѣстныхъ намъ книгахъ Амвросія, которыя онъ *adversus nonnullos imperitissimos et superbissimos, qui de Platonis libris Dominum profecisse contendunt, diligentissime et copiosissime scripsit* <sup>5)</sup>. Впрочемъ, здѣсь Августинъ, вѣроятно, имѣетъ въ виду сочиненіе *de sacramentis* или *de philosophia*, такъ какъ и въ этомъ послѣднемъ также шла рѣчь о Платонѣ <sup>6)</sup>. О содержаніи этого утраченнаго сочиненія на основаніи цитатъ изъ Августина можно сказать только то, что въ немъ Амвросіи, въ опроверженіе язычниковъ, признававшихъ зависимость откровенія отъ философіи, доказывалъ свою любимую мысль о зависимости философіи отъ Откровенія. Мы не владемъ также и еще однимъ большимъ произведеніемъ Амвросія, существовавшимъ во времена Августина: комментариемъ на книгу прор. Исаи <sup>7)</sup>. Точно также не достаетъ и нѣкоторыхъ писемъ Амвросія. При изложеніи біографіи послѣдняго мы уже имѣли поводъ говорить о его письмѣ къ св. Василю Велик. по вопросу о мощахъ св. Діонисія Миланскаго.

<sup>1)</sup> Kayser. Beitrage zur Geschichte und Erklarung der ältesten Kirchenhymnen. 2 Aufl. Paderborn 1881, ss. 435—441;

<sup>2)</sup> Niceta, Bischof von Remesiana ss. 15—19;

<sup>3)</sup> Retractationes II, IV, 2;

<sup>4)</sup> Contra Julianum Pelagianum II, V, 14;

<sup>5)</sup> Epistola XXXI, c. 8;

<sup>6)</sup> ср. Retractationes II, IV, 2;

<sup>7)</sup> De gratia Christi 49, 54;

Извѣстное намъ письмо къ Алипію говоритъ и о другихъ неизвѣстныхъ намъ письмахъ къ тому же лицу <sup>1)</sup>.

### III.

#### Литературныя вліянія въ твореніяхъ св. Амвросія <sup>2)</sup>.

Уже самое число произведеній Амвросія, написанныхъ имъ въ двадцать съ небольшимъ лѣтъ своего епископскаго служенія, могло бы привести къ предположенію, что онъ въ широкихъ размѣрахъ пользовался матеріаломъ, обработаннымъ до него, и этимъ успилъ свою литературную продуктивность. Ближайшее же сравненіе его твореній съ произведеніями другихъ церковныхъ и дохристіанскихъ писателей, дѣйствительно, подтверждаетъ, что въ большинствѣ случаевъ онъ находится въ самой тѣсной зависимости отъ нихъ. Сходство часто простирается до того, что производитъ впечатлѣніе простаго переложенія; иногда же можно констатировать даже буквальные выдержки, почти всегда безъ указаній на источникъ. Впрочемъ, при такой тѣсной зависимости св. Амвросій большею частью умѣетъ господствовать надъ своимъ источникомъ, заимствуя изъ него только то, что соотвѣтствуетъ его цѣли, и опуская все остальное: заимствованное часто измѣняетъ, приспособляя къ своимъ собственнымъ воззрѣніямъ и дополняя новымъ содержаніемъ

<sup>1)</sup> Epistola LXXXIX;

<sup>2)</sup> *Литература*: Особенно важно Opera Ambrosii—editio Vindobonensis Academiae; praefatio ко всѣмъ частямъ и примѣчанія къ тексту. Затѣмъ, уже извѣстныя намъ изслѣдованія Förster'a, Kellner'a, Jhm'a, Самуилова Исторія арианства (приложенія). Изъ новыхъ слѣдуетъ назвать: 1) Schermann Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius in II. III. de Spiritu Sancto (журнальная статья въ отдѣльномъ оттискѣ) München 1902; Stolz Didymus. Ambrosius und Hieronymus—статья въ Theolog. Quartalschrift 1905, 3, ss. 371—401; 3) Paulus Plass De Basilii et Ambrosii excerptis ad historiam animalium perdinentibus. Marpurgi Cattorum 1905; 4) Guilelmus Gossel. Quibus ex fontibus Ambrosius in describendo corpore humano hauserit. Lipsiae 1908; 5) Guilelmus Wilbrand S. Ambrosius quos auctores quaeque exemplaria in epistulis componendis secutus sit. Monasterii Guestfalorum 1909; 6) Jhm Philo und Ambrosius, статья въ Jahrbücher für classische Philologie. B. 36, г. 1890; 7) Petrus Cannata De S. Ambrosii libris qui inscribuntur de officiis ministrorum quaestiones. Modica 1909; 8) Статья протоіер. Молоденскаго „De officiis Цицерона и св. Амвросія Медиоланскаго“ въ журн. Вѣра и Разумъ 1897 г. II отд. 2 ч.

Въ этой главѣ мы намѣрены не доказывать зависимость идей, о которой еще будетъ рѣчь впереди, а установить простой фактъ литературной зависимости. Поэтому читатель не встрѣтитъ здѣсь именъ писателей, воззрѣнія которыхъ оказали сильное вліяніе на складъ амвросіанскаго богословія, но непосредственная литературная зависимость отъ которыхъ не такъ очевидна.

Для удобства мы рассмотримъ отдѣльно отношенія Амвросія I) къ Филону Алекс., II) къ церковнымъ писателямъ и III) къ писателямъ нехристіанскимъ и классическимъ.

I). Вліяніе Филона отразилось уже на самыхъ раннихъ твореніяхъ Амвросія и затѣмъ довольно долго чувствуется всегда, когда Амвросію приходится касаться ветхозавѣтныхъ сюжетовъ. *De paradiso*, *De Cain ed Abel*, *De Noe*, *De Abraham*, *De bono mortis* и *De fuga saeculi* проистекли въ сильной степени изъ этого источника, хотя и другія произведенія находятся въ зависимости отъ него, только въ меньшей степени.

Аллегорическая концепція рая, раскрываемая св. Амвросіемъ въ сочиненіи *De paradiso*, почти цѣлкомъ принадлежитъ Филону не только въ своихъ главныхъ чертахъ, но и въ мелкихъ подробностяхъ. Оба они понимаютъ рай и райскую жизнь въ смыслѣ блаженства, блаженнаго существованія <sup>1)</sup>. Но вмѣстѣ съ тѣмъ Амвросіи воспроизводитъ и другое также принадлежащее Филону представленіе о раѣ, какъ о душѣ, и, согласно съ нимъ, представляетъ райскія черевья и вообще все, относящееся къ раю, рядомъ аллегорій добродѣтельной жизни и необходимыхъ условій для нея <sup>2)</sup>.

Въ сочиненіи *De Cain et Abel* Амвросіи использовалъ главнымъ образомъ произведеніе Филона *De sacrificiis Abelis et Caini*. И тамъ и здѣсь жизнь первыхъ двухъ братьевъ на землѣ символизируетъ собою жизнь человѣческой души. Именно, какъ отъ одной матери родились два различныхъ по характеру брата, такъ и душѣ свойственны два различныхъ образа мысли, двѣ секты, двѣ догмы: одна въ само-

<sup>1)</sup> Ambr. *De paradiso* I, 4; M. XIV. | Philo. *Legum allegoriar.* I, p. 75; c. 276; Ed. V., p. 266;

Здѣсь цитируемъ Филона по изд. Cohn'a и Wendland'a.

<sup>2)</sup> Ambr. *De parad.* I, 6 ed. cet; M. | Phil. *De opificio mundi* I, 53; XIV, c.c. 276—277; Ed. V., p. 267

мнѣніи все приписываетъ собственнымъ способностямъ, другая все относитъ къ Богу <sup>1)</sup>. Въ этомъ смыслѣ исторія двухъ первыхъ братьевъ впоследствии повторилась въ исторіи Иакова и Исава, рожденныхъ Ревеккой <sup>2)</sup>. Сообразно съ такимъ именно внутреннимъ значеніемъ исторіи и объясняется то, что въ Свящ. Писаніи имя младшаго Авеля поставляется прежде имени старшаго Каина, потому что вообще хорошему образу мыслей души должно отдавать предпочтеніе предъ ея дурнымъ направленіемъ <sup>3)</sup>. Равнымъ образомъ глубокий смыслъ таится въ старшинствѣ по времени рожденія Каина предъ Авелемъ, такъ какъ въ раннихъ и молодыхъ годахъ человѣкъ болѣе подверженъ неустойчивости и страстямъ, чѣмъ въ болѣе позднихъ годахъ и въ старости <sup>4)</sup>. Одинаковъ у нашихъ писателей и взглядъ на жертвоприношеніе братьевъ. Въ жертвѣ Каина проявилась его злая настроенность, потому что онъ принесъ ее уже на закатѣ дня и не изъ первородныхъ, а изъ обыкновенныхъ плодовъ <sup>5)</sup>. Другими словами, онъ предпочелъ себя Богу и служилъ тѣлу вмѣсто его госпожи—души: а между тѣмъ первородными и оказываются добрыя движенія человѣческой души, которая высоко превосходитъ надъ тѣломъ и его органами. Авель принесъ именно такую первородную жертву <sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> Ambr. De Cain et Abel I, I, 4, M. XIV, c. 317; Ed. V., p. 340:

Quae sectae sunt sub duorum fratrum nomine conpugnantes invicem et contrariae sibi, una quae totum menti suae deputat, tamquam principali et quasi cuidam cogitationis et sensus et motus omnis auctori... altera, quae tamquam operatori et creatori omnium Deo defert.

<sup>2)</sup> Ambr. De Cain ed Abel I, I, 4; M. XIV, c. 317 и Ed Vind, p.p. 340—341;

<sup>3)</sup> Ambr. De Cain ed Abel I, III, 11; M. XIV, c. 321 и Ed. V. p. 346;

<sup>4)</sup> Ambr. De Cain et Ab. I, III, 11; M. XIV, c. 321 и Ed. V. p. 346—347

<sup>5)</sup> A. De Cain et Ab. I, 7, 25; M. XIV, c. 329 и Ed. V. p. 361

<sup>6)</sup> A. De Cain et Ab. I, 10, 41; M. XIV, c. 337 и Ed. V. p. 373

Ph. De sacr. Ab. et Caini, I, 202—203:

δύο δόξας εἶναι συμβέβηκεν ἐναντίας καὶ μαχομένας ἀλλήλαις, τὴν μὲν τῷ κτῶ πάντα ἐπιγράφουσαν ὡς ἡγεμόνι τῶν ἐν τῷ λογίζεσθαι ἢ αἰσθάνεσθαι ἢ κινεῖσθαι ἢ ἰσχεσθαι. τὴν δὲ τῷ θεῷ ἐπομένην ὡς αὐτοῦ δημιουργίαν οἴσαν.

Philo De sacrific Ab. ed Caini I, 203—204;

Philo. De sacrific. Abel. ed Caini I, 207;

Philo. De sacrific. Ab. et Caini, I, 207—208;

Philo. De sacrific. Ab. et Caini I, 203;

Philo De sacrific. Ab. C. I, 232. 238—39;

De Noe обнаруживает тѣсную связь съ сохранившимися въ полномъ видѣ филоновскими Quaestiones in Genesim I и II, гдѣ ковчегъ, въ которомъ спасался праведный Ной во время всемірнаго потопа, и всѣ частности его устройства объясняются въ смыслѣ символизаціи человѣческаго тѣла, его органовъ съ ихъ отличительными функціями.

Въ сочиненіи De Abrahamъ наиболѣе мистическою и таинственною, а, слѣдовательно, и родственною Филону представляется вторая половина его, которая составила подъ преобладающимъ вліяніемъ сочиненія Филона De migratione Abrahae. Таково, напр., объясненіе, по которому повелѣніе, данное Богомъ Аврааму, оставить землю свою и своихъ родственниковъ, по своему внутреннему смыслу требовало освобожденія отъ плоти съ ея страстями, отъ господствующихъ часто надъ человѣкомъ впечатлѣній его внѣшнихъ чувствъ <sup>1)</sup>. Равн. образ. повелѣніе выйти изъ дома своего въ сущности дѣла требовало воздержности и осторожности въ рѣчахъ и помысленіяхъ, запрещало излишнюю словоохотливость и болтливость. Такимъ образомъ Божественный призывъ къ Аврааму направляется первоначально на измѣненіе внѣшнихъ обнаруженій его душевнаго настроенія, чтобы затѣмъ направиться и къ этому послѣднему <sup>2)</sup>. При такомъ пониманіи библейскаго разсказа самъ Авраамъ естественно изображается представителемъ разума, высшаго состоянія человѣческой природы и ея трезвеннаго непорочнаго состоянія <sup>3)</sup>. Его поселеніе въ Сихемѣ подъ высокимъ дубомъ указываетъ на высоту его души, не согнувшейся подъ примагничивымъ вліяніемъ внѣшняго міра, но оказавшейся непоколебимой и постоянно устремлявшейся въ вышину, къ Богу <sup>4)</sup>.

Тѣмъ не менѣе и въ первой части сочиненія De Abrahamъ мѣстами сказывается знакомство съ Филономъ. Таковъ, на-

<sup>1)</sup> A. De Abrah. II, I, 2; M. XIV, c. Philo. De migr. Abr. II, 268, 269; 456 и Ed. V, p. 565

<sup>2)</sup> Ambr. De Abrah. II, 1, 2; M. XIV, Philo. De migrat. Abr. II, 270; c. 456 и Ed. V, p. 566

<sup>3)</sup> Ambr. De Abrah. II, 2, 7; M. XIV, Philo. „ II, 297—298; c. 458 и Ed. V, p. 568

<sup>4)</sup> Ambr. De Abrah. II, 3, 8; M. XIV, Philo „ II, 312—313; c. 459 и Ed. V, p. 570

сомнѣнно, напримѣръ, взглядъ Амвросія на Фараона, присвоившаго себѣ жену Авраама, какъ на представителя и вождя всякихъ пороковъ <sup>1)</sup>. Въ этой части Амвросій преимущественно пользовался книгами Филона относительно *Legum allegoriarum*.

Особенно ясна зависимость между *De fuga saeculi* Амвросія и *De fuga et inventione* Филона <sup>2)</sup>. Въ обоихъ сочиненіяхъ особенно большой интересъ представляетъ отдѣлъ объ іудейскихъ городахъ-убѣжища. Подобно Филону, и Амвросій въ этомъ случаѣ занимается главнымъ образомъ слѣдующими четырьмя вопросами: 1) почему городами убѣжища могли быть только нѣкоторые изъ городовъ, предназначенныхъ вмѣсто особаго удѣла колѣну Левинну? 2) почему такихъ городовъ назначено было только шесть, а не болѣе и не меньше? 3) почему три изъ нихъ были расположены на одной сторонѣ Іордана, а три другіе—на другой? наконецъ. 4) какой смыслъ имѣло предписаніе закона, чтобы убійца оставался въ городѣ убѣжища до смерти первосвященника и лишь послѣ этого могъ возвратиться въ свой родной городъ? <sup>3)</sup> При этомъ характерно, что всѣ переходы и восточныя фразы, встрѣчающіеся у Филона, находятся и у Амвросія <sup>4)</sup>; не можетъ быть сомнѣнія, что Амвросій имѣлъ подъ руками произведенія Филона, а не познакомился съ ихъ содержаніемъ при посредствѣ какого нибудь источника. Переходя затѣмъ къ разсмотрѣнію намѣченныхъ четырехъ вопросовъ, Амвросій повторяетъ мысли Филона, иногда даже сохраняя буквальныя выраженія послѣдняго. На первый вопросъ онъ отвѣчаетъ: города убѣжища были выдѣлены изъ городовъ Левинныхъ, потому что и сами левиты были, такъ сказать, бѣглецами изъ міра, оставляли родителей, дѣтей, иму-

<sup>1)</sup> Ambr. De Abrah. I, 2, 8; M. XIV, с.с. 423—424; Ed. V., p. 541 | Philo. Leg. allegor. I, 121;

<sup>2)</sup> Объ этомъ ср. въ вышеуказанной статьѣ Jhm'a.

<sup>3)</sup> Ambr. De fuga saeculi II, 5; M. XIV, с. 572 и Ed. V., 166; | Philo. De fuga ed invent. III, p. 128.

<sup>4)</sup> Таковъ, наприм., переходъ:

Ambr. De fuga saeculi II, 5:

De singulis ergo oportet dicere atque eo ordine, quo proposuimus quaesita absolvere.

Philo. De fuga et invent. III, 128:

λεχτέον οὖν περὶ ἑκάστου τὰ ἐπιότιοντα, ἀρχὴν ἀπὸ τοῦ πρώτου λαβόντας.

щество и посвящали себя на служение Богу. <sup>1)</sup> Затѣмъ слѣдуетъ подробное раскрытіе этой мысли, выясненіе, что только въ такомъ аскетическомъ настроеніи и самопожертвованіи и можетъ заключаться истинное служеніе Богу <sup>2)</sup>. Здѣсь Амвросій отличается отъ Филона только тѣмъ, что иллюстрируетъ свою мысль новозавѣтными примѣрами и заповѣдями. Вопросъ о шестидесяти городѣхъ разрѣшается у обоихъ также одинаково. Этимъ числомъ исчерпывается вся совокупность левитскаго служенія Богу: первый городъ соотвѣтствуетъ познанію слова Божія и образу жизни, требуемой этимъ словомъ; второй городъ указываетъ на постоянныя размышленія о творческой дѣятельности Бога, создавшаго міръ; третій означалъ созерцаніе царской власти Бога и Его вѣчнаго Величія; четвертый—левитское предрученіе себя Божественному Милосердію: <sup>3)</sup> пятый—положительныя требованія закономъ того, что должно дѣлать, и шестой—предписанія закона о томъ, чего должно избѣгать. Въ данномъ случаѣ все отличіе отъ Филона заключается только лишь въ томъ, что у послѣдняго названія городовъ перечисляются въ нѣсколько иномъ порядкѣ. <sup>4)</sup> Также и на послѣдній вопросъ относительно городовъ убѣжища оба автора одинаково отвѣчаютъ двумя соображеніями: прежде всего смерть первосвященника понимается буквально и опредѣляетъ дѣйствительный предѣлъ возможности пребыванія въ городѣ убѣжища преступниковъ, хотя бы кто пришелъ въ него и за день до разсматриваемаго событія; <sup>5)</sup> съ дру-

<sup>1)</sup> Ambr. De fuga saec. II, 6; M. XIV, c. 572; Ed. V., p. 166—7; Competenter itaque Levitarum civitates datas ad refugium primo explicandum est. Congruè autem provisum liquet, quia Levitae fugitantes sunt mundi hujus, ut placeant Deo, relinquunt patriam, parentes, filios, omnem cognationem, ut adhaereant uni Deo.

<sup>2)</sup> Ambr. De fuga saec. 2, 7; M. XIV, c. 572 и Ed. V., 167.

<sup>3)</sup> Kellner, s. 110;

<sup>4)</sup> Ambr. De fuga saec. 2, 9; M. XIV, c. 573 и Ed. V., 168—9

<sup>5)</sup> Ambr. De fuga saec. 2, 13; M. XIV, c. 575 и Ed. V., 172

Philo. De fuga ed inv. III, 128:

εις τὰς ἀπονεμηθείσας λυίταις μόνοις πόλεις φεύγειν διείρηται πάνυ προσήκοντως. καὶ γὰρ λεβίται τρόπον τινα γυνῆδες εἰσὶν, ἕνεκα ἀρεσκείας Θεοῦ γονεῖς καὶ τέκνα καὶ ἀδελφούς καὶ πάντας τὴν θνητὴν σογγίνειαν ἀπολελλότες.

Philo. De fuga et inv. III, 128;

Philo. De fuga et inv. III, 130;

Philo. De fuga et inv. III, 132. 133;

гой стороны, въ смыслѣ мистическомъ пребываніе въ городѣ убѣжища разсматривается какъ соединеніе души съ Божественнымъ Логосомъ, которое служитъ залогомъ чисто-внутренней жизни и охраненія отъ грѣховъ; устраненіе же души отъ соединенія съ Божественнымъ Логосомъ, какъ бы оставленіе города убѣжища, приводитъ къ внутренней смерти духа, къ грѣху. <sup>1)</sup> На этомъ наиболѣе очевидная связь съ Филономъ въ сочиненіи Амвросія и оканчивается; дальнѣйшая часть сочиненія представляетъ собою мало прямыхъ заимствованій у Филона и напоминаетъ послѣдняго лишь общимъ характеромъ разсужденій.

Наконецъ, знакомство съ произведеніями и идеями Филона замѣтно и на нѣкоторыхъ письмахъ св. Амвросія. наприм., epist. 2, 7, 8, 19, 27, 28, 33, 37, 38, 49 и др. <sup>2)</sup>

II). Освѣдомленность св. Амвросія въ церковной литературѣ своего времени весьма обширна. Ему были извѣстны почти всѣ выдающіеся писатели христіанства. Schermann устанавливаетъ обнаруженное въ книгахъ *De Spiritu Sancto* знакомство св. Амвросія съ катехизическими поученіями Кирилла Иерусалимскаго, особенно въ подборѣ ветхозавѣтныхъ примѣровъ и типологическомъ объясненіи лицъ Иосифа, Самсона, Авраама, Гедеона и др., <sup>3)</sup> съ нѣкоторыми твореніями св. Аѳанасія Александр. <sup>4)</sup> и словами о богословіи Григорія Богослова, особенно пятымъ. <sup>5)</sup> Но если вліяніе перечисленныхъ авторовъ сказывается лишь кое-гдѣ, то слѣдующіе представители церковной литературы были уже его постоянными руководителями при изложеніи вопросовъ богословія.

а. Такъ, уже очень рано обнаруживается въ произведеніяхъ св. Амвросія вліяніе твореній св. Василія Великаго. Замѣтное уже въ сочиненіяхъ, посвященныхъ вопросу о дѣвственной жизни, оно особенно сильно выступаетъ съ 378 г., когда Амвросію, по просьбѣ императора, пришлось заняться составленіемъ догматическаго трактата *de fide*, и затѣмъ остается очень замѣтнымъ въ продолженіи всей дальнѣйшей

<sup>1)</sup> Ambr. *De fuga saec.* 2, 13; M. Philo. *De fuga et inv.* III, 133. 135. XIV, cc. 575—6 и Ed. V., p. 173

<sup>2)</sup> Объ этомъ см. брошюру Wilbrand'a, p. p. 1—20;

<sup>3)</sup> *Die griechischen Quellen...* ss 10 и сл.; ss. 22—23;

<sup>4)</sup> *Ibid.* ss. 23 и сл.;

<sup>5)</sup> *Ibid.* ss. 93—95;



дѣятельности Амвросія. Вызванное первоначально догматическими потребностями, вліяніе св. Василія постепенно приобрѣтаетъ силу и въ вопросахъ экзегетическихъ, отодвигая на задній планъ прежняго учителя Амвросія въ этихъ вопросахъ—Филона.

*De fide* въ своихъ существенныхъ мысляхъ составлено подъ вліяніемъ защитительныхъ рѣчей св. Василія противъ Евномія. Оставляя спекулятивный тонъ Василія и ограничиваясь въ данномъ случаѣ лишь самыми общими заимствованными у него замѣчаніями. Амвросіи занимается здѣсь главнымъ образомъ анализомъ ветхозавѣтныхъ и евангельскихъ текстовъ и такимъ путемъ раскрываетъ свое ученіе. Но въ самомъ подборѣ текстовъ и въ ихъ анализѣ видно руководство св. Василія. Все-таки въ построеніи своей книги Амвросіи не слѣдовалъ рабски Василію: во-первыхъ, опроверженіе Евномія въ своемъ подлинномъ видѣ состоитъ изъ трехъ книгъ, а сочиненіе *de fide* содержитъ въ себѣ цѣлыхъ пять книгъ; во-вторыхъ, св. Василіи въ первой книгѣ своего сочиненія говоритъ о Богѣ вообще, о Богѣ Отцѣ и о вѣчномъ рожденіи отъ него Сына, вторую посвящаетъ ученію о Сынѣ, а третью—о св. Духѣ; Амвросіи же всѣ пять книгъ посвящаетъ вопросу о Божествѣ Сына и о Его Воплощеніи, о взаимныхъ отношеніяхъ лицъ св. Троицы, не разсуждая подробно о св. Духѣ.

Точно то же самое нужно сказать и относительно другого сочиненія Амвросія—*De incarnationis Dominicae sacramento*, въ которомъ очень часто встрѣчаются мысли, заимствованныя изъ того же сочиненія св. Василія, особенно изъ первой книги послѣдняго. Эта зависимость касается однако только тринитарнаго матеріала сочиненія Амвросія, но не касается его христологическихъ воззрѣній, которыя раскрыты у него значительно подробнѣе, чѣмъ у св. Василія.

Особенно хорошо литературную зависимость Амвросія отъ Василія характеризуетъ его *Hexaemeron*. Уже блаж. Иеронимъ отмѣтилъ, что въ этомъ произведеніи Амвросіи использовалъ Оригена, Ипполита и Василія. <sup>1)</sup> Толкованіе Оригена

<sup>1)</sup> *Epistola 65 ad Pammachium: Nuper Ambrosius sic Hexaemeron Origenis compilavit, ut magis Hippolyti sententias Basilique sequeretur. См. М. т. XIV въ testimonia veterum.*

на кн. Бытія, которое, вѣроятно, имѣетъ здѣсь въ виду Іеронимъ, сохранилось въ такомъ отрывочномъ видѣ, что содержитъ очень мало точекъ соприкосновенія съ *Hexameron* Амвросія; а относящееся сюда произведеніе Ипполита и совсѣмъ не сохранилось. Что касается св. Василія, то свидѣтельство Іеронима вполне подтверждается сравненіемъ *Hexameron* Амвросія съ бесѣдами на шестодневъ Св. Василія.

Сходство между этими двумя произведеніями столь велико, что иногда даже считали *Hexameron* Амвросія простымъ переводомъ Шестоднева Василія <sup>1)</sup>. „Уже общее расположеніе книги, говоритъ Kellner, заимствовано у Василія; у обоихъ мы находимъ по девяти бесѣдъ и почти одинаковое распределеніе матеріала“ <sup>2)</sup>. Оба, папримѣръ, почти въ однихъ и тѣхъ же словахъ восхваляютъ порядокъ библейскаго повѣствованія, которымъ прежде всего въ противоположность классикамъ утверждается тварность міра, а затѣмъ дѣлается переходъ къ подробному разсмотрѣнію дѣлъ творенія <sup>3)</sup>. Оба затѣмъ разсматриваютъ доказательства безначальности міра изъ его шарообразной замкнутой въ себѣ формы и путемъ опроверженія ихъ приходятъ къ отрицанію замкнутости міра въ себѣ самомъ, утверждая, что все, имѣющее начало, имѣетъ и конецъ <sup>4)</sup>. Переходя послѣ этого къ объясненію текста, оба подъ небомъ и землей разумѣютъ всю совокупность твореній міра невидимаго и видимаго <sup>5)</sup>. Въ частности при объясненіи словъ бытописателя, что въ началѣ творенія „Духъ Божій носился надъ водою“ (Быт. I, 2) Амвросій у Василія заимствуетъ ссылку на сирскій переводъ, который выражаетъ въ данномъ случаѣ мысль о согрѣваніи зародышей жизни Духомъ Св. и такимъ образомъ указываетъ на зиждительную силу и активное участіе Духа Св. въ твореніи міра <sup>6)</sup>. Первоначальное обиліе воды въ мірѣ объясняется

<sup>6)</sup> Ambr. *Hexaem.* I, 8, 29; M. XIV, | Basil. M. t. XXIX, 44; c. 138—139 и Ed. V., pp. 28, 29;

<sup>1)</sup> Kellner. *Ambrosius, als Erklärer.* s. 81;

<sup>2)</sup> Ibid. s. 80;

<sup>3)</sup> Ambr. *Hexaem.* I, 3, 8; M. XIV, | Basil. M. S. Gr. t. XXIX, 5, 8; c. 126 и Ed. V., p. 7;

<sup>4)</sup> Ambr. *Hexaem.* I, 3, 10; M. XIV, | Basil. M. XXIX, 9; c. 127 и Ed. V., p. 9;

<sup>5)</sup> Ambr. *Hexaem.* I, 4, 16; M. XIV, | Basil. M. XXIX, 16; 130 и Ed. V., p. 14;

необходимостью противодѣйствія разлитой въ большомъ количествѣ въ міръ силъ огня и теплоты, которые безъ этого противодѣйствія могли бы угрожать самому существованію міра. Вслѣдъ за этимъ у обоихъ писателей слѣдуетъ весьма сходное обозрѣніе рѣкъ и морей <sup>1)</sup>. Оба одинаково объясняютъ выраженіе Библии: „да соберется вода въ собраніе едино“ (Быт. I, 9). Именно: всѣ рѣки и моря въ концѣ концовъ вливаются въ одно общее для всѣхъ мѣсто и составляютъ одно великое море <sup>2)</sup> и т. д.

При всемъ томъ въ Шестодневѣ св. Амвросія встрѣчается также и много особеннаго сравнительно съ Шестодневомъ Василия, и потому нельзя считать первый простымъ переводомъ второго. У Амвросія въ отличіе отъ Василия мы встрѣчаемъ больше символизма <sup>3)</sup>, больше олицетвореній, нравственно-догматическихъ истинъ. Такъ, только у него одного луна, которая въ своихъ фазахъ то уменьшается, то увеличивается, служитъ образомъ Христа, Умалившаго Себя въ тайнѣ Воплощенія <sup>4)</sup>, а также и Церкви, сокращавшейся во времена гоненій, но потомъ распространившейся по всему міру <sup>5)</sup>. У него одного встрѣчается рассказъ о легендарной птицѣ фениксъ, которая будто бы живетъ въ Аравіи, послѣ смерти обновляется и вновь оживаетъ и которая представляется символомъ будущаго воскресенія нашей плоти <sup>6)</sup>. Говоря о сотвореніи человѣка, Василии Великій ограничивается лишь простымъ упоминаніемъ о фактѣ творенія, обобщая говорить въ другомъ мѣстѣ объ образѣ и подобіи Божіемъ въ человѣкѣ <sup>7)</sup>, тогда какъ у св. Амвросія въ его Шестодневѣ удѣлено достаточно мѣста и этому вопросу <sup>8)</sup>.

Несомнѣнно также, почти цѣликомъ принадлежитъ Василию Велик., прологъ къ толкованіямъ Амвросія на псалмы и

<sup>1)</sup> Ambr. Hexaem. II, 3, 12; M. XIV, Basil. M. t. XXIX, 64. 65; cc. 150—151 и Ed. V., p. 50—51;

<sup>2)</sup> Ambr. Hexaem. III, 3, 12—13; M. Basil. M. t. XXIX, 84 85. 88; XIV, cc 161—162 и Ed. V., 67. 68;

<sup>3)</sup> Kellner. Ambrosius, als Erklärer. s. 81;

<sup>4)</sup> Hexaemeron Ed. Vind. p. 137;

<sup>5)</sup> Ibid. IV, 8, 32; Ed. V., p. 138 и M. XIV, c. 204;

<sup>6)</sup> ibid. V, 23, 79; Ed. V, p. 197, и M. XIV, c 238;

<sup>7)</sup> M. t. XXIX, 208;

<sup>8)</sup> Hexaem. VI, 8, 44 и squ.; Ed. V, pp. 231—233 и M. XIV, c.c. 259—260; подробности см. Kellner Ambrosius, als Erklärer. s.s. 81. 82;

первая половина комментарія на первый псаломъ. Св. Амвросію принадлежитъ лишь меньшая половина пролога, въ которой излагается, такъ сказать, исторія псалмопѣнія: оно имѣетъ свое начало въ славословіи Богу небесныхъ воинствъ, затѣмъ, переходя на землю, продолжается въ райскомъ славословіи перваго безгрѣшнаго человѣка: прерываясь временно вслѣдствіе грѣхопаденія человѣка, оно постепенно возстанавливается въ пѣснопѣніяхъ священныхъ писателей и, наконецъ, завершается въ книгѣ псалмовъ <sup>1)</sup>. Далѣе Амвросій уже слѣдуетъ за Василиемъ. Они согласно смотрятъ на книгу псалмовъ, какъ на полное сокровище всего необходимаго для упражненія человѣческаго духа въ добръ и неправленіи, и видятъ въ ней и нравоучительное содержаніе закона и предсказанія будущаго пророковъ <sup>2)</sup>. Сравнительно съ закономъ и пророками она имѣетъ даже то преимущество, что предлагаетъ свои наставленія въ пріятной музыкальной формѣ, услаждаетъ душу и потому дѣйствуетъ могущественнѣе <sup>3)</sup>. Это преимущество выражается также и въ самомъ способѣ музыкальнаго исполненія псалмовъ: псалмы исполнялись на псалтири, музыкальномъ инструментѣ, звуки и гармонія котораго зарождаются въ его верхней части: этимъ какъ бы указывалось на то, что и поющіе псалмы должны устремлять умъ своей горѣ, а не жить въ поработеніи страстямъ <sup>4)</sup>.

Въ первой половинѣ комментарія на первый псаломъ Амвросій, слѣдуя Василию, обращаетъ прежде всего вниманіе на то, что первымъ стихомъ псалмопѣвецъ устремляетъ наши взоры къ блаженному концу добродѣтельной жизни, ободряя этимъ насъ въ трудностяхъ предстоящаго намъ подвига <sup>5)</sup>. Впрочемъ, эту мысль наши экзегеты поясняютъ неодинаковыми примѣрами: св. Амвросій приводитъ въ примѣръ полководца, который обѣщаніемъ будущей добычи повышааетъ энергію своихъ воиновъ, тогда какъ св. Василий указываетъ на домостроителей и кораблестроителей, которые

<sup>1)</sup> М. т. XIV, с.с. 921—923;

<sup>2)</sup> Ambr. 7 и сл. м. XIV, с.с. 923—924; Basil. м. XXIX, с. 209, 212;

<sup>3)</sup> Ambr. 10; м. XIV, с.с. 925, 926; Basil. м. XXIX, 212;

<sup>4)</sup> Ambr. 12; М. XIV, с. 926; Basil. М. XXIX, 213ABC.

<sup>5)</sup> Ambr. 13; М. XIV, п. 13, с. 927; Basil. М. XXIX, 213D, 216AB;

прежде всего заботятся о прочномъ фундаментѣ, и на примѣръ животнаго организма, въ которомъ сердце, самая необходимая часть тѣла, образуется прежде всего. Далѣе, останавливаясь на словахъ псалмопѣвца: „блаженъ мужъ“, и Амвросіи и Василіи согласно замѣчаютъ, что, называя блаженнымъ только мужа, пророкъ этимъ вовсе не отстраняетъ отъ участія въ блаженствѣ женщину: какъ женщина сотворена вмѣстѣ съ мужчиной, такъ наравнѣ съ мужчиной ей предназначена добродѣтель и награда за нее; подъ именемъ мужчины пророкъ обозначилъ оба пола <sup>1)</sup>. Оба предвидятъ также одно и то же возраженіе: на томъ основаніи, что пророкъ называетъ блаженнымъ всякаго, кто удаляется отъ грѣховъ, нѣкоторые могли бы подумать, что блаженство можно заслужить нравственнымъ безразличіемъ, отсутствіемъ какъ добра, такъ и зла, что блаженнымъ можно, наприм., назвать вола и быка или камень, которые чужды грѣха; однако, пророкъ восхваляетъ отсутствіе зла не ради него самого, а ради того, что въ человѣкѣ оно уже служитъ началомъ, первую степень добродѣтели, вслѣдъ за которою очень скоро наступаетъ и положительное добро <sup>2)</sup>. Псалмопѣвецъ запрещаетъ намъ 1) ходить на совѣтъ нечестивыхъ, 2) стоять на пути грѣшныхъ, 3) не сидѣть на сѣдалищѣ губителей. Эти три запрещенія соотвѣтствуютъ тремъ видамъ грѣха: помышленію о грѣхѣ, дѣланію грѣха и пребыванію въ немъ <sup>3)</sup>.

*De Elia et jejuniō* напоминаетъ бесѣды св. Василія Великаго о постѣ и увѣщаніе къ св. крещенію какъ отдѣльными выраженіями, такъ и основными мыслями. Такъ, и тотъ и другой возводятъ начало поста къ первымъ днямъ жизни человѣка на землѣ, къ запрещенію вкушать плоды отъ древа познанія добра и зла <sup>4)</sup>. Точно также у обоихъ почти въ буквальныхъ выраженіяхъ встрѣчается сравненіе дѣйствія крещенія съ дѣйствіемъ жертвы прор. Иліи: какъ окруженная водою жертва пророка была сожжена сошедшимъ съ

1) Ambr. 14; M. XIV, с.с. 927—928; Basil. M. XXIX, 216D. 217A;  
 2) Ambr. 18; M. XIV, с. 929; Basil. M. XXIX, 217BC;  
 3) Ambr. 20; M. XIV, с. 930; Basil. M. XXIX, 220ABC;  
 4) Ambr. 4, 6—7; Ed. V., p. 416 и M. XIV, с. 700; Basil. M. XXXI, 168A;

неба огнемъ, такъ и вода крещенія сожигаетъ нашу внутреннюю нечистоту <sup>1)</sup>).

*De Nabuthe* имѣеть сходство съ бесѣдой св. Василия на 18-й ст. 2 гл. Евангелія отъ Луки. Для опредѣленія степени этого сходства достаточно указать на то, что св. Амвросій почти буквально воспроизводитъ изъ Василия Велик. его классическое описаніе внутренней борьбы отца, вынужденнаго голодомъ продавать своихъ сыновей <sup>2)</sup>).

*De Tobia* заключаетъ много заимствованій изъ бесѣды св. Василия на XIV-й псаломъ; это подтверждается, напримѣръ, описаніемъ жестокосердія богачей въ отношеніи къ бѣднымъ <sup>3)</sup>, описаніемъ роскошнаго образа жизни и дорогихъ шпировъ богачей <sup>4)</sup>, изображеніемъ всѣхъ ужасовъ и безпокойствъ человѣка, обремененнаго долгами <sup>5)</sup>, и проч.

в). Приблизительно одновременно съ твореніями св. Василия Амвросій начинаетъ знакомиться и съ твореніями Оригена. Вліяніе послѣдняго затѣмъ довольно замѣтно на всей литературной дѣятельности Амвросія 80-хъ годовъ; но только въ концѣ этихъ годовъ замѣтно критическое отношеніе къ оригенизму. Къ сожалѣнію, большая часть твореній Оригена, существовавшихъ во времена миланскаго епископа, до насъ или же совсѣмъ не дошла или же сохранилась въ видѣ фрагментовъ, извлеченій и латинскихъ переводовъ; поэтому

<sup>1)</sup> Ambr. 22, 83; Ed. V., p. 463 и M. Basil. M. XXXI. 427D; 429A; ср. XIV, с. 727; Kellner, s.s. 121. 122;

<sup>2)</sup> Ambr. V, 22; Ed. V., p.p. 478, 479 и M. XIV, с. 737; Basil. M. XXXI, 268CD, 269A:

Quem, inquit, vendam priorem? Scio enim quod non satis est unius pretium ad pastum reliquorum. Hoc solum fecunditas dives ad aerumnam! Quem offeram! Quem frumenti auctionator libenter aspiciet? Primogenitum offeram. Sed primus me patrem vocavit. Hic est major ex filiis, quem congrue honoro seniore. Sed juniorem dabo?  
и т. д.

*Καὶ οἷα Βουλευέται ὁ πατήρ; Τίνα πρῶτον ἀπεμπολήσω; Τίνα δὲ ἡδέως σιτοπώλης ὑψεται; ἐπὶ τὸν πρεσβύτατον ἔλλω; ἀλλὰ δεσποῦμαι αὐτοῦ τὰ πρεσβεῖα Ἀλλὰ τὸν νεώτατον; ἀλλ' ἐλεῶ αὐτοῦ τὴν ἡλικίαν ἀναισθητοῖσαν τῶν συμφορῶν .. и т. д.*

<sup>3)</sup> Ambr. 3, 9 и сл.; Ed. V., p. 522 и M. XIV, с. 762 и сл.; Basil. M. XXIX, 265C;

<sup>4)</sup> Ambr. 5, 6; M. XIV, с. 765 и сл.; Basil. M. XXIX, 268D;

<sup>5)</sup> Ambr. 7, 25 и сл.; Ed. V., p.p. 531—532 и M. XIV, с. 767 сл.; Basil. M. XXIX, 273B;

въ нѣкоторыхъ случаяхъ нѣтъ возможности опредѣлить степень зависимости св. Амвросія отъ Оригена. Тѣмъ не менѣе и сохранившееся даетъ достаточно доказательствъ высказываемаго нами положенія.

Первымъ по времени произведеніемъ Амвросія, отразившимъ на себѣ знакомство съ твореніями знаменитаго александрійца, являются его рѣчи *de fide resurrectionis*. Первая ихъ половина, рассматривающая вопросъ о возможности и необходимости воскресенія мертвыхъ, въ предметномъ отношеніи соотвѣтствуетъ сочиненію Оригена того же названія. Пользовался ли Амвросій при составленіи своего слова этимъ сочиненіемъ Оригена, утверждать рѣшительно нельзя въ виду того, что о трактатѣ Оригена мы знаемъ только изъ очень сжатаго его изложенія въ одномъ изъ писемъ блажен. Иеронима. При томъ пристрастіи, какое Амвросій вначалѣ обнаруживалъ къ Оригену, это вполне возможно. Но гораздо очевиднѣе данныя въ пользу оригенистическаго происхожденія второй половины рассматриваемаго произведенія. Она напоминаетъ нѣкоторыя мѣста изъ комментарія Оригена на Еванг. отъ Матѳея. Разсуждая о послѣдней трубѣ, звукомъ которой мертвые будутъ воскрешены для будущей жизни, и Амвросій и Оригенъ обращаются къ ветхозавѣтнымъ примѣрамъ и на основаніи ихъ стараются выяснить смыслъ евангельскихъ словъ о трубѣ воскресенія: ветхозавѣтныя богослужебныя трубы съ ихъ точки зрѣнія были прообразомъ послѣдней трубы <sup>1)</sup>. И тотъ и другой заимствуютъ эти примѣры изъ книги Числъ и приводятъ одно и то же мѣсто; впрочемъ, редакція библейскаго текста у нихъ неодинакова, хотя это легко объясняется тѣмъ, что Оригенъ цитировалъ его по греческому переводу, а Амвросій—по латинскому <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Ambr. De fide resur. 107; M. XVI, c. 1345—1346; Origen. M. S. Gr. t. XIII, 1681:

Reqniramus igitur in scripturis veteribus quid de tubarum genere legerimus, consentientes eas solemnitates, quae Judaeis lege praescriptae sunt, superiorum esse umbram celebritatum, coelestiumque festorum.

Quoniam autem volumus intelligere quid est tuba magna, debemus spiritalibus spiritalia comparare... et in Numeris quoque, quod positum est de tubis et ordinibus Israel, umbra est futurorum.

<sup>2)</sup> Ambr. De fide resur. 107; M. XVI, c. 1346; Origen. M. XIII, 1681;

Подъ частичнымъ вліяніемъ Оригена написано также и *Expositio Evangelii secundum Lucam*: въ этомъ случаѣ Амвросій имѣлъ подъ руками гомиліи Оригена на Евангеліе отъ Луки и его комментарий на Евангеліе отъ Матѳея.

Гомиліи Оригена напоминаютъ уже объясненіе пролога къ Евангелію Луки. Подобно Оригену, Амвросій начинаетъ съ замѣчанія, что какъ въ Ветх. Завѣтѣ были не только пророки, но и лжепророки, не признанные вѣрующей общиной такъ и въ Новомъ Завѣтѣ многіе пытались составлять описаніе земной жизни и изложеніе ученія Христа Спасителя, но только четыре изъ этихъ описаній были признаны истиннымъ Евангеліемъ и приняты всѣми <sup>1)</sup>. Впрочемъ, эти лжеевангелисты только тщетно пытались составить евангельскую исторію, но не умѣли составить ее должнымъ образомъ. Между тѣмъ Матѳей, Маркъ, Іоаннъ и Лука не только пытались писать, но, водимые Божественнымъ Духомъ, успѣшно довели до конца свое дѣло <sup>2)</sup>. Они написали Евангеліе о Словѣ Божіемъ, не произнесенномъ, которое воспринимается ухомъ, но субстанціальномъ, которое было доступно нашему зрѣнію и служителями котораго они были сами <sup>3)</sup>. Въ частности, Евангеліе отъ Луки написано къ нѣкому Теофилу, опредѣленной исторической личности; но такъ какъ имя Теофилъ по своему внутреннему смыслу означаетъ любящаго Бога, то Евангеліе предназначено также и вообще для всякаго, кто только любитъ Бога <sup>4)</sup>. Подобныхъ сходныхъ у обоихъ писателей цитатъ можно было бы привести множество; но и этихъ пока достаточно, чтобы признать зависимость между комментариемъ на Евангеліе отъ Луки и гомиліями Оригена.

Зависимость Амвросіева комментарія отъ Оригенова нѣсколько интереснѣе потому, что она касается важныхъ по своему содержанію отдѣловъ. Когда сличаешь эти два про-

<sup>1)</sup> *Ambros. Expositio Evangelii secundum Lucam*, I, 1; Origen. M. XIII, с.с. 1801. 1802; M. XV, с. 1533 и Ed. V., p. 10;

<sup>2)</sup> *Ambros. Expositio Evangelii secundum Lucam*, I, 3; M. XV, Origen. M. XIII, с.с. 1802. 1803; с. 1534 и Ed. V., p. 11;

<sup>3)</sup> *Ambros. Expositio Evangelii secundum Lucam*, I, 5; M. XV, Origen. M. XIII, с.с. 1803, 1804; с. 1535 и Ed. V., p. 12;

<sup>4)</sup> *Ambros. Expositio Evangelii secundum Lucam*, I, 12; M. XV, Origen. M. XIII, с.с. 1804. 1805; с. 1538—9 и Ed. V., p. 18;



изведенія, то выношишь впечатлѣніе, что Амвросій только излагалъ и сокращалъ обширныя главы Оригенова комментарія, внося лишь иногда нѣкоторыя измѣненія.

Таково, напримѣръ, разсужденіе о вратахъ Церкви и вратахъ ада: врата Церкви суть врата чистоты, врата правды; врата же ада суть врата смерти, т. е. грѣха. Грѣхи низводятъ насъ до ада; но если мы избѣгаемъ грѣховъ, то врата преисподней не могутъ одолѣть насъ <sup>1)</sup>. Таково, несомнѣнно, далѣе, описаніе Преображенія Господня: въ началѣ Преображенія Господа съ Нимъ присутствовали на горѣ Моисей и Илія, которые потомъ исчезли и сдѣлались какъ бы одно съ Іисусомъ. Это означало, что законъ, и пророки составляютъ одно съ Евангеліемъ, приводятъ ко Христу, который есть ихъ послѣдняя цѣль <sup>2)</sup>. Христосъ Спаситель заповѣдуетъ вѣрующимъ, чтобы бѣдствія кончины вѣка не постигли ихъ въ субботу; это значитъ, что они должны заботиться, дабы пришедшій Господь не засталъ ихъ покоящимися отъ дѣлъ правды (суббота—покой) <sup>3)</sup>. Тотъ человекъ, котораго предъ тайной вечерью апостолы при входѣ въ городъ встрѣтили съ водоносомъ и просили указать имъ мѣсто для совершенія вмѣстѣ съ Господомъ пасхальной вечери, представляется образомъ совершеннаго и возвышеннаго пониманія закона,— пониманія, приготовившаго путь новозавѣтному откровенію <sup>4)</sup>.

Кромѣ разсмотрѣнныхъ двухъ сочиненій, вліяніе Оригена въ значительной мѣрѣ отразилось также въ толкованіяхъ св. Амвросія на псалмы. Уже вторая половина комментарія на I-й псаломъ даетъ основаніе такому предположенію, какъ это показываетъ, напримѣръ, сравненіе слѣдующихъ мѣстъ изъ сочиненій обоихъ авторовъ: Ambr. M. XIV, с. с. 948—949 и Origen. M. XII, с. 1092; Ambr. XIV, с. с. 951—952 и Origen. M. XII, с. с. 1097—1100 <sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Ambr. Exp. Ev. L. VI, 98—99; M. Origen. M. XIII, с.с. 100b—1012; XV, с.с. 1694—1695 и Ed. V., p. p. 275—276

<sup>2)</sup> Ambr. Exp. Ev. L. VII, 10, 20, 21; Origen. M. XIII, с. 1084; M. XV, с.с. 1702—1704 и Ed. V., p. 291.

<sup>3)</sup> Ambr. Exp. Ev. L. X, 35; M. XV, Origen. M. XIII, с.с. 1664—1665; с. 1812 и Ed. V., p. 468;

<sup>4)</sup> Ambr. Exp. Ev. L. X, 46—48; M. XV, Origen. M. XIII, с. 1729; с.с. 1814—1815 и Ed. V., p. p. 472—473;

<sup>5)</sup> ср. Förster. Ambrosius, Bischof von Mailand. s. 113;

Нѣкоторыя оригеновскія мысли встрѣчаются и въ толкованіяхъ на псалмы 36 и 37. Такъ, наприм., при объясненіи 11-го ст. 36-го псалма оба писателя подъ кроткими людьми разумѣютъ людей, свободныхъ отъ рабства аффектамъ и страстямъ. и противопоставляютъ имъ тѣхъ, которые призваны къ чувственнымъ удовольствіямъ <sup>1)</sup>. Выраженіе 37-го пс.: „нѣтъ мира въ костяхъ моихъ отъ лица грѣхъ моихъ“ (ст. 4) согласно понимается или въ смыслѣ отсутствія внутренняго равновѣсія въ душѣ грѣшника <sup>2)</sup>.

Въ псалмѣ 38-мъ это вліяніе еще очевиднѣе. Скорбное чувство пророка (ст. 3) даетъ основаніе обоимъ авторамъ полагать, что пророкъ въ моментъ составленія этого псалма стоялъ еще на сравнительно низшей ступени нравственнаго совершенства, на которой ему еще не была доступна полная свобода духа отъ страстей и внѣшнихъ обстоятельствъ <sup>3)</sup>. Онъ еще оставался подлержаннымъ грѣхамъ и за это былъ преданъ на поруганіе „безумному“, т. е. діаволу, виновнику всякихъ бѣдствій <sup>4)</sup>. За этимъ слѣдуетъ апологія страданій и несчастій, какъ необходимыхъ условій для укрощенія жала плоти и очищенія сердца; даже ссылки на мѣста Свящ. Писанія: Мѡ. 13. 15; Быт. 6, 3; и кн. прор. Іезекіиля одинаково встрѣчаются какъ у Амвросія, такъ и у Оригена <sup>5)</sup>.

Kellner утверждаетъ, что, кромѣ 118-го пс., разсмотрѣнный нами псаломъ есть послѣдній въ объясненіи котораго можно уловить слѣды оригенова вліянія <sup>6)</sup>. Но, повидимому, можно думать, что и нѣзъ остальныхъ псалмовъ, по крайней мѣрѣ, два (45 и 48) созданы подъ частичнымъ руководствомъ твореніе Оригена. Оставляя подробное перечисленіе относящихся сюда параллелей до изложенія догматическихъ воззрѣній св. Амвросія, здѣсь мы можемъ указать лишь одно мѣсто изъ комментарія на 45 пс. для доказательства вѣсказываемаго положенія.

<sup>1)</sup> Ambr. 22; M. XIV, с. 978;

<sup>2)</sup> Ambr. 28; M. XIV, с. 1022;

<sup>3)</sup> Ambr. 14; M. XIV, с.с. 1045—1046;

<sup>4)</sup> Ambr. 31; M. XIV, с.с. 1053. 1054;

<sup>5)</sup> Ambr. 34; M. XIV, с.с. 1054. 1055;

<sup>6)</sup> Ambrosius, als Erklärer. s. 144;

Origen. M. XII, с. 1334;

Origen. M. XII, с. 1376;

Origen. M. XII, с. 1395;

Origen. M. XII, с. 1405;

Origen. M. XII, с.с. 1407. 1408;

Ambr. 2 : M. XIV, c.c. 1142. Origen M. XII, c. 143b:  
 1143: *δύναται τὸ „ἀνταρσιῶν πολέμο-*  
 Et vere antequam Romanum *υἱῶν λέγεσθαι, ἐπεὶ ἐπιέδωκετο ὑπὸ*  
 distunderetur imperium, non solum *Ρωμαίων οἱ πρότερον συνεχεῖς γι-*  
 singularum urbium reges adve- *όμενοι πόλεμοι, ὑπὸ μίαν ποιησάν-*  
 rsus se praeliabantur; sed eti- *των βασιλείαν τὰς πρότερον πολ-*  
 am ipsi Romani bellis frequen- *λὰς μετὰ τὴν γένεσιν τοῦ ζωτή-*  
 ter civilibus atterebantur... Sed *ροῦ. Γέγονε γάρ „δύξια ἐν ἐπίστοις*  
 tamen quo plura obirent spatia *θεῶν, καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθ-*  
 terrarum, in exortu Ecclesiae po- *ρώποισι εὐδοκία“. Ὁ Κύριος οὖν*  
 testatem Romani imperii toto *Ἰησοῦς ἔθετο τὰ ἐπὶ γῆς τέρατα,*  
 orbe diffudit, et dissidentium *ἀνταρσιῶν τοῦς ἕως τῶν περι-*  
 mentes, terrarumque divortia do- *των τῆς γῆς πολέμους οὓς ἐπο-*  
 nata pace composuit. Didicerunt *λειμοῦντο οἱ ἀνθρώποι.*  
 omnes homines sub uno ferra-  
 rum imperio viventes, unius Dei  
 omnipotentis imperium fideli elo-  
 quio confiteri.

Правда, здѣсь нѣтъ рабски-точной передачи греческаго оригинала; но сходство въ мысляхъ настолькоъ значительно, что въ словахъ Амвросія вполне можно видѣть подраженіе словамъ Оригена съ сохраненіемъ ихъ логическаго предѣла.

Что касается комментарія на псаломъ 118, то его зависимость отъ Оригена ясна, какъ со стороны формальной, такъ и со стороны матеріальной. Со стороны формальной она выразилась въ томъ, что, подобно Оригену, Амвросій въ этомъ комментарий пользуется нѣсколько каббалистическими приѣмами. Это отчасти требовалось и самымъ строемъ псалма: въ еврейск. текстѣ каждыя 8 стиховъ по порядку начинаются съ одной и той же буквы алфавита, являющейся какъ бы оглавленіемъ отдѣла. Амвросій задается цѣлію открыть внутренній смыслъ каждой буквы и показываетъ, что каждый отдѣлъ только подробнѣе раскрываетъ то содержаніе, какое заключается уже въ значеніи объединяющей его отдѣльные стихи буквы. Что касается Оригена, то намъ извѣстны его объясненія только первыхъ двухъ буквъ <sup>1)</sup>, объясненія же остальныхъ утрачены. Объясненія первыхъ буквъ

<sup>1)</sup> М. XII, с. 1556;

у Оригена такія же, какъ и у Амвросія. На этомъ основаніи можно заключать, что и объясненія остальныхъ буквъ Амвросіи черпаютъ у Оригена. Такое предположеніе можно подтвердить также и тѣмъ соображеніемъ, что Амвросій, вообще не знавшій еврейск. языка, долженъ былъ все познанія этого рода заимствовать у кого-нибудь другого. Но такъ какъ вообще такихъ объясненій было немного, а единственное сохранившееся до насъ объясненіе Евсевія значительно разнится отъ объясненій Амвросія <sup>1)</sup>, то мы имѣемъ еще одно основаніе говорить о заимствованіи именно у Оригена. Далѣе, эта зависимость отъ Оригена подтверждается также и сходствомъ нѣкоторыхъ мѣстъ у обоихъ писателей. Больше всего комментарий Амвросія на 118 пс. имѣетъ точекъ соприкосновенія съ комментаріями Оригена на кн. „Пѣснь Пѣсней“. Здѣсь достаточно привести пока только нѣсколько цитатъ. Сюда относится общее Амвросію и Оригену сравненіе органа зрѣнія съ окномъ, чрезъ которое въ душу входятъ впечатлѣнія внѣшняго міра, несущія съ собою духовную жизнь или смерть; у того и другого эта мысль иллюстрируется однимъ и тѣмъ же текстомъ, взятымъ изъ кн. прор. Іезекіиля <sup>2)</sup>. Выраженіе кн. „Пѣснь Пѣсней“ о лиліи, растущей между тернами (2, 2), Амвросіи, согласно съ Оригеномъ, относитъ къ Церкви, окруженной со всѣхъ сторонъ еретиками съ ихъ ухищреніями и лжеученіемъ <sup>3)</sup>. Подъ словами той же книги: „подъ тѣнью ея (яблони) люблю я сидѣть“ (2, 3) оба экзегеты разумѣютъ іудейскій законъ и ветхозавѣтные праздники, которые, дѣйствительно, были тѣнью по отношенію къ временамъ новозавѣтнымъ <sup>4)</sup>.

Нѣкоторыя изъ писемъ св. Амвросія также носятъ на себѣ слѣды знакомства съ Оригеномъ <sup>5)</sup>.

С. Въ догматическихъ произведеніяхъ Амвросія видна также и литературная зависимость отъ твореній Дидима.

<sup>1)</sup> ср. Kellner., s 44;

<sup>2)</sup> Ambr. M. XV, c. 1274;

<sup>3)</sup> Ambr. M. XV, c. 1253;

<sup>4)</sup> Ambr. M. XV, c. 1254;

Origen. Hom II in Cant. Cant. M. XIII, c. 57;

Origen. Com. in Cant. Cantic. M. XIII, c.c. 149. 150;

Origen. Com. in Cant. Cantic. M. XIII c.c. 153. 154;

ср. Kellner. s. 165;

<sup>5)</sup> См Wilbrand., p.p. 30—37;

Это нужно сказать прежде всего относительно его книгъ *De fide*. Со стороны содержания это сочиненіе обнаруживаетъ нѣкоторое сходство съ сочиненіемъ Дидима *De Trinitate*; тѣмъ не менѣе Амвросіи при составленіи своихъ книгъ ими не могъ пользоваться уже по тому одному, что сочиненіе Дидима появилось послѣ константинопольскаго собора <sup>1)</sup> или еще позже <sup>2)</sup>. Но зато, несомнѣнно, здѣсь Амвросіи очень детально пользовалъ 4 и 5 кн. рѣчи противъ Евномія, которыя прежде приписывались Василию Великому и печатались вмѣстѣ съ его тремя книгами противъ Евномія, но теперь признаны произведеніями Дидима. Особенно широко Амвросіи пользовалъ 4 ю книгу противъ Евномія, въ анализѣ библейскихъ текстовъ, объясняемыхъ еретиками въ смыслѣ субординаціанскомъ или даже въ смыслѣ различія сущности Сына сравнительно съ сущностью Отца. Изъ этого источника Амвросіи заимствовали объясненіе выраженій Писанія объ умаленіи Христа (Филип. 2, 7) <sup>3)</sup>, о молитвѣ Спасителя о мишваніи чаши страданій (Мѡ. 26, 39) и проч.

Въ настоящее время не можетъ уже быть никакого сомнѣнія, что сочиненіе Амвросія *De Spiritu Sancto* создано подъ вліяніемъ одноименнаго же сочиненія Дидима. Правда, Амвросіи не ограничился только названнымъ сочиненіемъ Дидима, его твореніе значительно обширнѣе сочиненія Дидима и было бы поэтому ошибкою считать первое простымъ переводомъ второго. Тѣмъ не менѣе работу послѣдняго Амвросіи использовалъ весьма обстоятельно. Сходство касается въ существенномъ уже самаго распредѣленія матеріала: оба сначала занимаются довольно подробнымъ опроверженіемъ ученія еретиковъ о тварности Св. Духа <sup>4)</sup>, а затѣмъ переходятъ къ положительному рѣшенію вопроса. Ихъ доказательства и тексты изъ Свящ. Писанія въ громадномъ большинствѣ случаевъ одни и тѣ же; напр., *Did.* с. 24 и *Ambr.* III, 12, 90—92, гдѣ анализируются одни и тѣ же тексты II Кор. 6, 16; Иоан. 14, 23; I Кор. 3, 16; I Кор. 6, 19; *Did.* с.с. 23—24 и *Ambr.* II, 13, 143—153 съ разборомъ текстовъ Дѣян.

<sup>1)</sup> *Stolz.* *Dydimus, Ambrosius, Hieronimus.* s.s. 399—440;

<sup>2)</sup> *Leipoldt.* *Didymus der Blinde.* Leipzig. 1905, s. 12;

<sup>3)</sup> *Ambr.* *De fide* §§ 70, 84, 85 и *C. Eunom.* t. XXIX, с. 684D. 686A;

<sup>4)</sup> *Did.* с. 1—15 и *Ambr.* I, 1—V;

15, 28; Іов. I, 21; Дѣян 13, 2; Гал. 2, 8; Мѣ. 28, 19; I Кор. 12, 28; Дѣян, 20, 28 ).

Наконецъ, подъ вліяніемъ Дидима написано, кажется, и сочиненіе de mysteriis. Мы имѣемъ здѣсь въ виду вторую книгу сочиненія Дидима De Trinitate. Правда, въ названномъ сочиненіи Амвросія буквальныхъ выдержекъ изъ сочиненія Дидима мы не встрѣчаемъ, но кругъ мыслей и эзегетическихъ приемовъ весьма сходенъ: можетъ быть, Амвросію пользовался книгой Дидима только по памяти. Возьмемъ, наприм., изъ Дидима De Trinit. II, XII: M. S. Gr. t. XXXIX, c. 672B: „*δεῖ γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος*“. *ἐπειδὴ τὸ ἀποπλῦναι ἐν τῷ βαπτίσματι τὸν ὄψον τοῦ σώματος γνόρισμα ἐστὶ τῶν ἀρακτιζομένων ὑπο τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ὁρατῶς μὲν γὰρ τὸ ὄρατὸν ἡμῶν σῶμα, ἱερέων διακοσμουμένων ἢ κολυμβήθρα τέκτειρονητῶς δὲ, σῶμα ὁμοῦ καὶ ψυχῆς, ἁγγέλων ὑπηρετουμένων, τὸ πάσαις τοῖς αἰσῶσι ἀορίστον Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ βαπτίζει εἰς ἑαυτὸ καὶ ἁγεννῆ*! Кажется, что эти именно мысли Дидима варьируетъ Амвросію, если онъ говоритъ: *Quid vidisti? Aquas utique, sed non solas: Levitas illic ministrantes, Summum Sacerdotem interrogantem et consecrantem. Primo omnium docuit te Apostolus non ea contemplanda nobis quae videntur, sed quae non videntur* <sup>2)</sup>; *vidisti illic levitam, vidisti sacerdotem, vidisti summum sacerdotem. Noli considerare corporum figuras, sed mysteriorum gratiam. Praesentibus angelis locutus est... Angelus est qui regnum Christi et vitam aeternam annuntiat. Non specie tibi aestimandus sit, sed munere* <sup>3)</sup>. То, что здѣсь говоритъ Амвросію, въ существѣ дѣла есть болѣе подробное разъясненіе кратко сказаннаго Дидимомъ. Затѣмъ, Дидимъ, разсматривая прообразы новозавѣтнаго крещенія, останавливается на переходѣ евреевъ черезъ Черное море, при чемъ подъ погибшими въ это время египтянами понимаетъ міръ, *ἐν ᾧ οὐ καλῶς βιοτεύοντες πράττομεν κακῶς* <sup>4)</sup>; такое объясненіе, несомнѣнно, извѣстно и Амвросію, если онъ говоритъ: *in illo Hebraeorum transitu jam tunc sacri baptismatis figura praecesserit, in quo Aegyptius interit et Hebraeus evasit. Quid enim aliud in hoc quotidie sacramento docemur, nisi quia culpa mergitur, et error*

1) ср. Stolz. s.s. 393—394, гдѣ приводятся и много другихъ параллелей

2) II, 8; M. XVI, c. 391;

3) II, 6; M. XVI c. 391;

4) II. XIV; M. XXXIX, c. 696B;

abolatur <sup>1)</sup>? Другимъ прообразомъ крещенія у Диодима является превращеніе горькой воды Мерры въ сладкую <sup>2)</sup>; и у Амвросія sicut ergo in illum fontem Moyses misit lignum... ita et in hunc fontem sacerdos praedicationem Dominicae crucis mittit. et aqua fit dulcis ad gratiam <sup>3)</sup>. У Диодима въ этомъ примѣрѣ дерево является типомъ креста (*τοῦ σταυροῦ*) <sup>4)</sup>; совершенно въ этомъ же духѣ и Амвросій комментируетъ фактъ превращенія горькой воды въ сладкую посредствомъ дерева: aqua enim sine praedicatione Dominicae crucis ad nullos usus futurae salutis est <sup>5)</sup>. Третьимъ прообразомъ крещенія у Диодима представляется купель Впоезда, при чемъ писатель указываетъ и превосходство истины надъ прообразомъ, потому что послѣдній имѣть силу только *πρὸς ζωὴν*, а истина *εἰς ἀϊδιότητα κρίνεται* <sup>6)</sup>; и у Амвросія illa p̄ se sine in figura representabat baptismum, et in veritate baptizantur omnes, vine omnes sanantur <sup>7)</sup>; и съ пришествіемъ Христа iam non umbra sanaret singulos, sed veritas uniuersos <sup>8)</sup>.

Д. Не совсѣмъ яснымъ представляется вопросъ объ отношеніи св. Амвросія къ такъ назыв. ономастикамъ. Ономастическая записка—это существовавшіе въ патристическое время сборники, посвященные истолкованію соборныхъ и библейскихъ именъ и происходившіе, можетъ быть, уже отъ самаго Филона. При склонности Амвросія къ аллегоріи ему естественно было обратиться и къ этого рода литературѣ. Хотя большинство объясненій соборныхъ именъ, какъ увидимъ ниже, вполне сходно съ объясненіями, содержащимися въ извѣстныхъ намъ произведеніяхъ Филона, тѣмъ не менѣе изрѣдка попадаются и исключенія. Такъ, даваемое въ epist. 27 объясненіе имени Лія въ смыслѣ *ἀγαγενομένη καὶ κοιλίᾳ*, а Рахили въ значеніи *aspiratio fortis* чуждо Филону. Въ этомъ, какъ это дѣлаетъ Wilbrand, можетъ быть, и можно

<sup>1)</sup> III, 13; M. XVI, c. 393;

<sup>2)</sup> II, XIV; M. XXXIX, c. 697A;

<sup>3)</sup> III, 14; M. XVI, c. 393;

<sup>4)</sup> II, XIV; M. XXXIX, 697A;

<sup>5)</sup> III, 14; M. XVI, c. 393;

<sup>6)</sup> II, XIV; M. XXXIX, 708A;

<sup>7)</sup> IV, 23; M. XVI, c. 395;

<sup>8)</sup> IV, 23; M. XVI, c. 395;

<sup>9)</sup> IV, 21;

видѣть подтвержденіе предположенія о знакомствѣ Амвросія съ ономастиками <sup>1)</sup>).

III) а. Изъ писателей дохристіанскихъ, такъ или иначе использованныхъ св. Амвросіемъ, особенно слѣдуетъ упомянуть о псевдо-Іосифѣ или объ авторѣ сочиненія *περὶ λογισμοῦ αὐτοκράτορος*, извѣстнаго также подъ именемъ IV Маккавейской книги. Это сочиненіе, возникшее, вѣроятно, въ Александріи среди эллинизированной иудейской діаспоры, появилось по всей видимости въ первомъ вѣкѣ нашей эры, но еще до паденія Іерусалима и имѣетъ цѣлю побудить евреевъ къ исполненію закона <sup>2)</sup>. Книга создавалась подъ влияніемъ стоицизма и пытается согласовать основныя начала стоической морали съ иудейскимъ закономъ. Вліяніе псевдо-Іосифа сказывается уже на первыхъ главахъ первой книги Амвросія *De Jacob et vita beata*. Въ качествѣ основной мысли своего сочиненія авторъ 4-й маккавейской книги выставляетъ положеніе, что *αὐτοδεσπότης τῶν πάντων* есть *ὁ εὐσεβῆς λογισμὸς* <sup>3)</sup>; темой сочиненія Амвросія также служить аналогичное положеніе: *necessarius ad disciplinam bonis omnibus sermo plenus prudentiae, et mens rationi intenta praecurrit virtutibus, passiones coercescit* <sup>4)</sup>. Въ частности относительно этого разума и псевдо-Іосифъ и Амвросій замѣчаютъ почти одними и тѣми же словами, что Богъ вложилъ его въ чело- вѣка въ качествѣ царственной силы надъ его страстями при созданіи чело- вѣка, снабдивъ при этомъ его своими пред- писаніями:

Ambr. De Jac. I, 4; M. XIV, c. 600 и Ed. V., p. 6:

Etenim cum Deus hominem constitueret, et in eo mores sensusque plantaret, tunc motibus ejus imposuit regale mentis imperium, ut omnes sensus motusque homi-

*περὶ λογισμοῦ* с. 3.

*Ὀπίηκα γὰρ ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατασκέυαζε, λόγον καὶ αὐτεξουσιότητι κοσμήσας, τὰ πάθη αὐτοῦ καὶ τὰ ἥθη περιεφύτευσε, καὶ τὸν ἡγέμονα τοῦν διὰ τὸν ἔνδον αὐσθητηρίων ἐνεθρόνισε καὶ τοῦτο*

<sup>1)</sup> Wilbrand. op. cit., p.p. 38—41;

<sup>2)</sup> Schurer. Geschichte der jüdischen Volkes Dritter Band. Leipzig. 1898 ss 393—394; Heinisch. Der Einfluss Philo auf die älteste Christliche Exegese (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria). München 1908, s. 26,

<sup>3)</sup> I, I, 1;

<sup>4)</sup> I, I, 1:



nis ejus vigore ac potestate regerentur. Adjunxit ad gratiam creaturae. ut mentem ipsam diuinis reformaret praeceptis, et sapientiae institueret disciplinis, quibus et cavenda nosceret et legenda cognosceret.

τόμον ἔδωκε, καθ' ὃν πολιτευόμενος βασιλεύσει βασιλείαν σώφρονα τε καὶ δικαίαν καὶ ἀγαθὴν καὶ ἀνδρείαν.

Для автора маккавейской книги долженствующий господствовать въ человѣкѣ разумъ, или такъ назыв. *εὐσεβῆς λογισμὸς* есть исключительно разумъ, согласный съ предписаніями закона <sup>1)</sup>: такого же мнѣнія относительно *mens* держится и Амвросіи, если онъ говоритъ: *mens igitur recta ratione tenens disciplinam sapientiae, ut divina et humana cognoscat, eruditur in lege, per quam discit, quas sibi subicere debeat passiones* <sup>2)</sup>. Отдѣлъ о страстяхъ, объ удовольствіи и скорби, какъ ихъ главнѣйшихъ видахъ, о произтекающихъ изъ нихъ явленіяхъ второстепеннаго порядка Амвросіи уже буквально заимствуется изъ маккавейской книги, выражаясь только нѣсколько пространнѣе.

Ambr De Jac I, 25: M. XIV, c.c. 600—601 и Ed. Ucnb. p. 6.

Passionum autem uelut duces sunt naturales delectatio et dolor, quas secuntur ceterae: illae enim complectuntur universas, quarum utraque non solum corporis, sed etiam secundum animam passiones sunt. Et quia diximus subesse his alias passiones, ante delectationem concupiscentia, post delectationem gratulatio est; ante dolorem autem est timor, post dolorem tristitia, commotio autem animi communis passio et delectationis et doloris est II. T. D.

*Περὶ λογισμοῦ*

παθῶν δὲ φύσεις εἶσιν αἱ περιετικώτατα δύο, ἡδονή τε καὶ πόνος. τοῦτων δὲ ἐκάτερον καὶ περὶ τὸ σῶμα καὶ περὶ τὴν ψυχὴν πέφυκε. πολλαὶ δε καὶ περὶ τὴν ἡδονὴν καὶ τὸν πόνον παθῶν εἶσιν ἀκαλουθία. πρὸ μὲν οὖν τῆς ἡδονῆς ἐστὶν ἐπιθυμία, μετὰ δὲ πόνον λυπη. θυμὸς δὲ κοινὸν παθῶν ἐστὶν ἡδονῆς τε καὶ πόνου II T. D.

<sup>1)</sup> c. 2; ср. Schurer, s. 394;

<sup>2)</sup> I, 1, 4; M. XIV, c. 600 и Ed. Vindob, p 6;

Равнымъ образомъ и примѣры, которыми наши авторы иллюстрируютъ свои мысли, очень часто совпадаютъ. Оба они какъ на образецъ господства надъ собственными страстями указываютъ на братьевъ маккавеевъ (пока лишь кратков.), хотя Амвросіи и не называетъ ихъ прямо <sup>1)</sup>; останавливаются на примѣръ Іосифа, который, не смотря на свою молодость, устоялъ предъ искушеніемъ и, слѣдуя руководству разума, побѣдилъ страсть похоти <sup>2)</sup>. Оба, наконецъ, указываютъ на патриарха Іакова, который порицалъ своихъ сыновей Левія и Симеона за то, что они изъ земли за безчестье собственной сестры Дины опустошили Сихемъ и истребили его жителей мужского пола (Быт. 34); этимъ, по ихъ объясненію, Іаковъ показалъ примѣръ, какъ посредствомъ разума можно укрощать гнѣвъ: оба они при этомъ буквально приводятъ 30 ст. 34 гл. Бытія, хотя Амвросіи и цитируетъ его иначе <sup>3)</sup>. Амвросію извѣстенъ также и терминъ *λογισμός*: онъ только не называетъ автора цитируемой книги, ограничиваясь общимъ *Graeci nunciant* <sup>4)</sup>.

При всемъ томъ Амвросіи и въ данномъ случаѣ не ограничивается только матеріаломъ маккавейской книги. Онъ весь вопросъ въ отличіе отъ псевдо-Іосифа обсуждаетъ также и съ точки зрѣнія новозавѣтнаго ученія и, кроме ветхозавѣтнаго закона, указываетъ на Христа, *qui docet intellectum et disciplinam* <sup>5)</sup>. Ссылки псевдо-Іосифа на отношенія Моисея къ Корю, Дафану и Авирону <sup>6)</sup> мы не встрѣчаемъ у Амвросія. Но въ существеномъ первомъ двѣ главы первой книги сочиненія *De Jacob* очень сходны съ первыми тремя главами *περὶ λογισμῶν*.

Такое же точно сходство обнаруживается затѣмъ и между X—XII глав. второй книги *De Jacob et vita beata* и между X—XV глав. того же *περὶ λογισμῶν*. Здѣсь дѣло идетъ о дальнейшей иллюстраціи основной мысли сочиненія примѣрами изъ Священ. исторіи. Гл. X творенія Амвросія представляетъ собою значительное сокращеніе V и VI гл. *περὶ*

<sup>1)</sup> Ambr. I, 1, 3; M. XIV, с.с. 599—600 и Ed. V., р. и *περὶ λογισμῶν* с. 1;

<sup>2)</sup> Ambr. I, 2, 5—6; M. XIV, с. 601, Ed. V., р.р. 7—8 и *περὶ λογισμῶν* с. 3;

<sup>3)</sup> Ambr. I, 2, 8; M. XIV, с. 602 и Ed. V., р. 8 и *περὶ λογισμῶν* с. 3;

<sup>4)</sup> *De Jacob et vita beata* 2, 6; Ed. V., р. 8;

<sup>5)</sup> *ibid.* I, 3, 9; M. XIV, с. 602 и Ed. V., р. 9;

<sup>6)</sup> с. 3;

*λογισμοῦ*, содержащихъ въ себѣ разсказъ о преданности старца Елеазара предписаніямъ закона относительно пищи, непоколебавшагося даже передъ угрозами и пытками Антиоха и смертью. Гл. VII *περὶ λογισμοῦ*, проводящая параллель между Елеазаромъ и Аарономъ, у Амвросія совершенно отсутствуетъ. Сокращенное изложеніе VIII—XIV гл. *περὶ λογισμοῦ* представляетъ собою XI гл. De Jacob съ описаніемъ мученической смерти семи братьевъ маккавеевъ, съ изображеніемъ рода мученій и пытокъ каждаго изъ нихъ и изложеніемъ отвѣтовъ, какіе каждый изъ нихъ давалъ своему мучителю; здѣсь же кратко сказано и о мученической смерти ихъ матери, какъ и Псевдо-Иосифъ кратко разсказываетъ объ этомъ въ концѣ XIV гл. своего сочиненія. Глава XII De jacob соответствуетъ XV-й гл. *περὶ λογισμοῦ*. Она содержитъ похвалу матери маккавеевъ, которая не въ примѣръ прочимъ магерямъ сама побуждала своихъ сыновей къ стойкости въ мученіяхъ: здѣсь у обоихъ авторовъ находится поэтическое сравненіе послѣдняго разговора матери съ синовьями съ увлекательнымъ пѣніемъ сврепъ и лебединой пѣсней: здѣсь же мать, мужественно предпочитавшая старую смерть своимъ сыновей сохраненію ихъ жизни, сравнивается съ поевымъ ковчегомъ, который безъ вреда для себя носился по водамъ потопа. Но приводимое Амвросіемъ мѣстѣ съ этимъ сравненіе матери съ луною <sup>1)</sup> у Псевдо-Иосифа не встрѣчается. Заключительныя главы *περὶ λογισμοῦ* (XVI—XVIII) оставлены Амвросіемъ неиспользованными.

в. Вопросъ объ отношеніи Амвросія къ классическимъ писателямъ въ современной наукѣ изслѣдовать болѣе или менѣе тщательно. Въ сочиненіяхъ Амвросія мы дѣйствительно находимъ очень много цитатъ изъ классической литературы; причемъ въ громадномъ большинствѣ случаевъ Амвросіи совсѣмъ не называетъ своихъ источниковъ и даже не даетъ понять, что онъ цитируетъ какого-то другого автора. Установлено, что нѣкоторые изъ этихъ цитатъ онъ дѣйствительно заимствовалъ изъ первоисточниковъ. Имъ въ своей кн. *Studia Ambrosiana* собраны всѣ цитаты, заимство-

<sup>1)</sup> II, 12, 56; M. XIV, c. 638: nec sic luna inter stellas refulget, ut inter filios mater: et cum eos ad martyrium illuminatura deduceret, refulgebat, et cum amplexata victores in medio filiorum jaceret.

важныя Амвросіемъ изъ произведеній Виргилія <sup>1)</sup>. Въ брошюрѣ Wilbrand'a читатель можетъ ознакомиться съ цитатами изъ Саллюстія, Плавта, Лукреція, Горація и друг. <sup>2)</sup>. Но особенно много св. Амвросій пользовался сочиненіями Цицерона. Въ силу этого и самъ Амвросій у нѣкоторыхъ писателей называется христіанскимъ Цицерономъ. Сходство между сочиненіемъ Цицерона и твореніемъ Амвросія „de officiis ministrorum“ настолько велико, что, по выраженію Эберта, послѣднее обнаруживаетъ не простое „непосредственное подражаніе знаменитому произведенію Цицерона“, но, скорѣе, желаніе перенести его почти цѣликомъ на христіанскую почву; сходство между ними одинаково „касается какъ содержанія, такъ и формы“ <sup>3)</sup>.

Дѣйствительно, они похожи другъ на друга уже своими заглавіями и отчасти поводомъ возникновенія. Какъ Цицеронъ въ своемъ произведеніи хотѣлъ прежде всего дать житейскія предписанія сыну, занятъому въ то время изученіемъ наукъ въ Греціи <sup>4)</sup>, такъ и Амвросій своимъ сочиненіемъ наставлялъ прежде всего своихъ духовныхъ дѣтей <sup>5)</sup>.

Далѣе, и то и другое сочиненіе состоитъ изъ трехъ книгъ, и каждая книга въ частности у того и другого имѣетъ одно и то же содержаніе. Въ основу этого дѣленія положены одинъ и тотъ же принципъ: всякое дѣйствіе можно разсматривать 1) со стороны его честности и благопристойности, 2) со стороны его полезности и 3) со стороны взаимоотношенія благопристойнаго и полезнаго <sup>6)</sup>. На основаніи этого принципа наши писатели посвящаютъ первыя книги своихъ произведеній вопросу о честномъ и благопристойномъ и иллюстрируютъ свои мысли примѣрами частныхъ добродѣтелей. Различіе сводится всего лишь къ тому, что въ то время какъ у Цицерона благопристойное (*decorum*) обсуждается подробно при разсмотрѣніи четвертой изъ основныхъ

---

<sup>1)</sup> См р. 80 и sequ.

<sup>2)</sup> *op. cit.*, p p. 42—46;

<sup>3)</sup> Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters Erst Band. 2-e Aufl. Leipzig 1889, s.s. 146, 157;

<sup>4)</sup> I, c. I;

<sup>5)</sup> I, I, 2; M. XVI, c.c. 23—24;

<sup>6)</sup> Cic I, III, 17—19; Ambr. I, IX, 27; M XVI, c.c. 31—32;

добродѣтелей <sup>1)</sup>, у Амвросія оно стоитъ на первомъ мѣстѣ и обнимаетъ собою всю область нравственной дѣятельности <sup>2)</sup>. Но, перенеся на первое мѣсто сужденіе о приличномъ, Амвросій поступаетъ вполне послѣдовательно, если сейчасъ же разсуждаетъ о всѣхъ частныхъ случаяхъ проявленія приличнаго, которые у Цицерона перечисляются гораздо позже и также непосредственно за общимъ опредѣленіемъ приличнаго. Поэтому у Амвросія XVII—XXII гл., трактующія объ обязанностяхъ юношей, объ обязанностяхъ въ отношеніи къ тѣлу, объ укрощеніи гнѣва, о молчаливости и разговорахъ, объ орагорскихъ рѣчахъ, соотвѣтствуютъ гл. XXXI—XXXVIII первой книги сочиненія Цицерона. По той же самой причинѣ Цицеронъ посвящаетъ разсмотрѣнію четырехъ основныхъ добродѣтелей начало и середину первой книги своего сочиненія, а Амвросій—середину и конецъ. Такъ, XXVII гл. Амвросія, посвященная изложенію предписаній благоразумія, первой изъ основныхъ добродѣтелей, соотвѣтствуетъ VI-й гл. у Цицерона; второй добродѣтели, которая состоитъ, по мнѣнію обоихъ авторовъ, изъ справедливости (*justitia*) и благотворительности (*beneficentia*), у Амвросія посвящаются гл. XXVIII—XXXIV, а у Цицерона—VII—XVII. О храбрости и великодушій первый говоритъ въ гл. XXXV—XLII, объ умѣренности, послѣдней изъ добродѣтелей, въ XLIII—XLIV, а второй въ XVIII—XXVI и XL гл. Но, начиная съ XLVI гл., Амвросій вторично переходитъ къ вопросу о благопристойномъ, говоритъ объ его раздѣленіи на виды, такимъ образомъ до нѣкоторой степени подчиняется и порядку, предложенному Цицерономъ, и этимъ вопросомъ заканчиваетъ свою книгу, тогда какъ Цицеронъ присоединяетъ къ этому также сравнительную оцѣнку всѣхъ четырехъ добродѣтелей (XLIII и XLV).

Вторую книгу и Амвросій и Цицеронъ посвящаютъ вопросу о полезномъ. Амвросій здѣсь представляетъ ту особенность, сравнительно съ своимъ классическимъ образцомъ, что забываетъ на время вопросъ о полезномъ и въ первыхъ пяти главахъ своей книги занимается вопросомъ объ истинномъ счастіи и блаженствѣ, рѣшая вопросъ на основаніи

<sup>1)</sup> I, XXVII, 139;

<sup>2)</sup> I, X, 30 и *sq.*; M XVI, с. 32 и *sq.*;

обширнаго библейскаго матеріала въ церковномъ духѣ; эти главы въ общемъ имѣютъ мало связи съ послѣдующимъ, а равно и съ предыдущимъ, и составляютъ прибавку сравнительно съ сочиненіемъ Цицерона. VI же и VII гл., въ которыхъ выясняется природа и характеръ полезнаго, находятъ себѣ соотвѣтствіе въ III—V гл. произведенія знаменитаго римлянина. Затѣмъ оба, въ общемъ согласно, говорятъ о глѣхъ средствахъ и способахъ, которыми лучше всего пріобрѣтается полезное. Польза полагается ими въ служеніи общему дѣлу, наиболѣе полезнымъ видомъ дѣятельности оказывается дѣятельность общественная, государственная<sup>1)</sup>. Сообразно съ этимъ Амвросій вмѣстѣ съ Цицерономъ особенно рекомендуютъ заботу о качествахъ, способныхъ спикать челоуѣку расположенію общества, именно: о справедливости, разсудительности въ дѣлахъ и совѣтахъ (VIII—XIV и VI—XIV), затѣмъ благотворительности и щедрости (XV—XXII, XXV—XXVI и XV—XXIV); въ XXIII и XXIV главахъ оба говорятъ о подкупахъ и вообще о дешевыхъ способахъ пріобрѣтенія популярности. Въ дальнѣйшемъ у Амвросія въ отличіе отъ Цицерона слѣдуетъ перечисленіе чисто-христіанскихъ формъ благотворительности: освобожденіе плѣнныхъ (с. XXVIII), вспомошествованіе вдовамъ (XXIX). Заключительная глава (XXX) у него носитъ характеръ нравственнаго увѣщанія, а у Цицерона (с. XXV) посвящается сравненію разныхъ видовъ полезной дѣятельности по ихъ внутреннему достоинству<sup>2)</sup>.

Третья книга *De officiis* имѣетъ своимъ предметомъ опредѣленіе отношеній между честнымъ и полезнымъ. Въ первыхъ главахъ сходство между нашими авторами достаточно очевидно. Какъ Цицеронъ въ первой главѣ доказываетъ благо и пользу уединенной жизни, дѣлая какъ бы вступленіе ко всему отдѣлу, такъ точно поступаетъ и св. Амвросій. Въ этомъ случаѣ онъ самъ указываетъ на свою зависимость отъ Цицерона, говоря, что не только Сципіонъ, восхваляемый Цицерономъ, не чувствовалъ одиночества въ уединенной жизни, но также и Моисей, жившій гораздо раньше его, и мн. др. (с. I). Въ дальнѣйшемъ наши писатели схо-

<sup>1)</sup> ср. Ebert. op. cit. s. 161;

<sup>2)</sup> Ср. Вѣра и Разумъ. 1887 г. II о. д. 2 ч. Статя прот. Молоденскаго, стр 233—5;

дятся въ отождествленіи честнаго съ полезнымъ, но отличаются одинъ отъ другого въ распорядкѣ главъ и въ деталяхъ: это зависитъ отъ того, что въ этотъ отдѣлъ своей книги Амвросій внесъ гораздо больше церковно-христіанскаго элемента, чѣмъ въ два предыдущихъ.

Но во всѣхъ трехъ книгахъ Амвросія и Цицерона разблѣяютъ приводимые ими примѣры: Цицеронъ заимствуетъ ихъ изъ римской исторіи, а Амвросій—изъ Библии и церковной исторіи.

Если Virgilia, Цицерона и нѣкоторыхъ другихъ классиковъ св. Амвросій читалъ въ подлинникъ, то этого еще нельзя предполагать также и относительно другихъ многочисленныхъ цитируемыхъ имъ авторовъ. Обиліе литературной начитанности и фактическаго матеріала снискало Амвросію славу всесторонне-образованнаго человѣка своего времени и возбуждало у историковъ восторженные похвалы и удивленіе. „Амвросій, говоритъ Förster, обладалъ необыкновеннымъ для своего времени богатствомъ общихъ гуманитарскихъ познаній... Онъ обнаруживаетъ большое знакомство съ греческою философіею и классиками и, если самъ онъ не былъ философскою головою, то все же ему было известно существенное содержаніе древнихъ системъ, и онъ часто дѣлаетъ ихъ предметомъ своихъ изслѣдованій и нападеній. Фалесъ и атомисты, Пинагоръ, Сократъ, Платонъ, Аристотель, стоици и эпикурейцы у него столь же часто встрѣчаются, какъ и греческіе поэты Гомеръ и Эврипидъ, а равнымъ образомъ и болѣе молодые римскіе авторы Virgilia, Цицеронъ, Плиніи и др. 1). Объ естественно-научныхъ познаніяхъ Амвросія съ большою похвалою отзывается Kellner. „Только немногіе изъ его современниковъ, говоритъ онъ, были такъ близко знакомы съ различными родами растеній и ихъ оплодотвореніемъ, только немногіе изъ нихъ такъ знали жизнь животныхъ, живущихъ въ воздухѣ и въ водѣ, и устройство человѣческаго организма 2)“.

Все это, конечно, справедливо. Но при этомъ слѣдуетъ имѣть также въ виду, что значительная часть этихъ свѣ-

1) Ambrosius, Bischof von Mailand. s.s 99—100;

2) Ambrosius, als Erklärer. s. 83;

дѣній заимствована изъ вторыхъ рукъ, большею частью у кого-либо изъ писателей, нами уже указанныхъ.

Въ этомъ отношеніи св. Амвросіи очень многимъ обязанъ Филоноу. Такъ, наприм., встрѣчающееся въ книгѣ *De Abraham* упоминаніе о пифагорейскихъ числахъ и геометріи, по всей вѣроятности, заимствовано изъ Филона, какъ въ этомъ убѣждаетъ уже контекстъ рѣчи, въ которомъ стоятъ эти замѣчанія <sup>1)</sup>.

Немаловажную услугу въ дѣлѣ знакомства съ классическою литературою и ея цитации оказали Амвросію и Цицеронъ. Многія мѣста прямо показываютъ, что Амвросіи часто довольствовался тѣми свѣдѣніями, какія онъ находилъ въ сочиненіяхъ Цицерона и въ частности въ его *De officiis* <sup>2)</sup>. Сюда прежде всего нужно отнести передаваемый Платономъ мифъ о гигантѣ, который, сойдя въ разверзшуюся отъ большихъ дождей землю, чудеснымъ образомъ превратился въ лидійскаго царя. За зависимость отъ Цицерона говоритъ уже сходство вербальной передачи <sup>3)</sup>. По той же самой причинѣ и по контексту рѣчи нужно признать несомнѣннымъ, что у Цицерона заимствованъ рассказъ и о двухъ пифагорейцахъ, связанныхъ между собою узами самой тѣсной дружбы: когда одинъ изъ нихъ, осужденный на смерть спиракузскимъ тираномъ, просилъ дать ему на нѣсколько дней свободу для послѣдняго свиданія съ родственниками и друзьями, то другой собственной жизнью ручался за вѣрность своего товарища <sup>4)</sup>. Амвросіи передаетъ въ полномъ согласіи съ Ци-

<sup>1)</sup> Ambr. *De Abrah.* II, II, 80; M. Philo. *Legum allegoriar.* I, 64; XIV, с.с. 494—495;

<sup>2)</sup> Съ этой стороны вопросъ достаточно обследованъ въ упомянутой брошюрѣ *Cannata*, р.р. 19—29;

<sup>3)</sup> Ам р. *De offic. min.* III, V, 3; M. Cicero. *De officiis* III, IX, 38: Hinc ille Gyges inducitur a Platone: qui, cum terra descensusset magnis quibusdam imbris, in illum hiatum descendit, aeneumque aequum, ut ferunt fabulae, animadvertit, cujus Plum equum aeneum offendisse a Platone inducitur, qui in lateribus suis fores haberet и т. д.

<sup>4)</sup> Ambr. *De offic. min.* III, XII, 80; M. XVI, с. 168; Cicero. *De officiis* III, X, 45;



царемъ одинъ изъ эпизодовъ греко - персидскихъ войнъ. когдаThemistocles предлагалъ афинскимъ гражданамъ посредствомъ хитрости задержать и истребить неприятельскій флотъ; но этотъ безчестный, хотя и полезный совѣтъ, былъ единодушно отвергнутъ афинянами <sup>1)</sup>.

Вторая глава второй книги сочиненія Амвросія *De officiis ministrorum* между прочимъ посвящена изложенію мнѣній различныхъ философовъ о высшемъ благомъ; эти мнѣнія отчасти заимствованы изъ другихъ сочиненій Цицерона, а отчасти собраны въ одно цѣлое изъ разныхъ мѣстъ его книги *De officiis*. Таково, наприм., ученіе эпикурейца Калпифона, который честность и благопристойность полагалъ въ умѣломъ пользованіи удовольствіями. Что Амвросій черпалъ эти свѣдѣнія именно изъ Цицерона, это видно изъ того, что онъ касается въ данномъ случаѣ также и вопроса о соединеніи честнаго съ удовольствіемъ, что мы встрѣчаемъ у Цицерона, тогда какъ прямая цѣль Амвросія состояла только лишь въ перечисленіи различныхъ мнѣній о высшемъ благомъ, о счастливой жизни <sup>2)</sup>. У Цицерона, вѣроятно, заимствована и стоическая формула счастья, по которой благомъ признается единственно лишь честное <sup>3)</sup>, а также очень сходная съ этою формула Аристотеля и вообще перипатической школы, которая, хотя и признавала благомъ только честное, но въ качествѣ дополненія придавала нѣкоторое значеніе удовольствіямъ тѣла и вообще внѣшнимъ благамъ <sup>4)</sup>.

Что касается естественно - научныхъ свѣдѣній, то и въ этомъ отношеніи въ громадномъ большинствѣ случаевъ Амвросій находится въ зависимости отъ другихъ авторовъ. Очень многимъ онъ обязанъ Шестодневу св. Василія.

Такъ, св. Василію принадлежитъ уже изложеніе теоріи атомизма, воспроизводимой Амвросіемъ; по этой теоріи, конечно, отвергаемой нашими авторами, міръ возникъ изъ слу-

<sup>1)</sup> Ambr. *De offic. min.* III, IV, 87; Cicero. *De officiis*. III. XI, 49, M. XVI, c. 170;

<sup>2)</sup> Ambr. *De offic. min.* II, II, 4; M. Cicero. *De officiis*. III. XXXIII, 119; XVI, c. 104;

<sup>3)</sup> Ambr. *De offic. min.* II, I, 1; M. Cicero. *De officiis*. III, VIII, 35; XVI, c. 103;

<sup>4)</sup> Ambr. *De offic. min.* II, II, 4; M. Cicero. *De officiis*. III, III, 11; IV, XVI, c. 104; 20; V, 21—22;

чайнаго сцѣпленія атомовъ; предоставляя въ объясненіи все дѣло непонятнымъ случайностямъ и отвергая Высочайшую Управляющую міромъ Причину, она представляетъ собою лишь паутинную ткань <sup>1)</sup>.

И у Амвросія и у Василія мы встрѣчаемъ затѣмъ одни и тѣ же положительные позрѣнія на составъ міра и его происхожденіе. Они замѣтуютъ изъ классической философіи ученіе о четырехъ составныхъ элементахъ видимаго міра: землѣ, водѣ, огнѣ и воздухѣ; эти элементы въ дѣйствительности смѣшаны между собою и находятся одинъ въ другомъ: такъ, наприм., огонь въ скрытомъ видѣ существуетъ въ камняхъ и желѣзѣ и при сильныхъ ударахъ обѣ эти предметы выходитъ изъ нихъ, чѣмъ и объясняется извѣстное намъ механическое развитіе теплоты <sup>2)</sup>.

Образовавшійся изъ этихъ основныхъ элементовъ міръ распадается на двѣ главныя части: видимое небо и землю. Видимое нами небо также матеріально и состоитъ изъ тонкаго и мягкаго вещества <sup>3)</sup>. Что касается природы этого небснаго вещества, то нашимъ авторамъ извѣстны двѣ теоріи: по одной, это вещество состоитъ изъ тѣхъ же самыхъ четырехъ элементовъ, изъ которыхъ слагается и другая часть вселенной: по другой же теоріи, оно представляетъ собою новое, необычайно мягкое эфирное тѣло, которое отличается отъ другихъ тѣлъ своимъ кругообразнымъ, а не прямолинейнымъ движеніемъ, т. е. движеніемъ вверхъ и внизъ; кромѣ того, весьма простое по своей природѣ, оно не состоитъ изъ отдѣльныхъ частей и не можетъ распадаться на части <sup>4)</sup>. Въ отличіе отъ видимаго неба земля всегда остается неподвижною; и будемъ ли мы предполагать, что она виситъ въ воздухѣ, или же допустимъ, что она покоится на водахъ, мы все-таки не сможемъ естественнымъ путемъ вполне объяснить ея устойчивость и должны искать объясненіе только лишь въ рѣшеніи и дѣйствиі Божественной Воли <sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> Ambr. Нехаем. I, 2, 7; Ed. U. и Basil. M. XXIX, с. 8AB; M. XIV, с. 125;

<sup>2)</sup> Ambr. Нехаем. I, 6, 20 Ed. U. и Basil. M. XXIX, 20AB; M. XIV, с. 152;

<sup>3)</sup> Ambr. Нехаеш. *ibid.* Basil. M. XXIX, 20c, 21A;

<sup>4)</sup> Ambr. Нех. I, 6, 23; Ed. U. и M. Basil. M. XXIX, 25ABCD; 28A; XIV, с. 134;

<sup>5)</sup> Ambr. Нех. I, 6, 22; Ed. U. и M. Basil. M. XXIX, 24AB; XIV, с. 132—133;

Эта земля въ своемъ первоначальномъ состояніи характеризуется Бытописателемъ невидимою и неустроенною по той причинѣ, что она еще лишена была благоустройства и украшеній въ видѣ различнаго рода цвѣтовъ и растеній, что ее еще не освѣщало свѣтъ созданнаго уже вполнѣдствіи солнца, что ее скрывало множество водъ и, наконецъ, не было еще человека, который могъ бы видѣть ее. Она была приведена въ состояніе благоустройства въ теченіе шести дней творенія <sup>1)</sup>.

Въ первый день творенія по силѣ Слова Божія въ первоначальномъ мракѣ возсіялъ свѣтъ, который мгновенно посредствомъ воздушной матеріи распространился по всему міру и освѣтилъ его; этотъ свѣтъ существовалъ безъ солнца: онъ первоначально былъ разсѣянъ въ воздушномъ пространствѣ и не былъ сконцентрированъ въ одномъ мѣстѣ <sup>2)</sup>. Этотъ моментъ міротворенія Бытописатель называетъ однимъ днемъ, обозначивъ этимъ опредѣленный замкнутый въ себѣ кругъ времени, 24 часа, сдѣлавъ его единицею мѣры всякаго вообще времени <sup>3)</sup>.

Затѣмъ было благоустроено видимое небо. Нѣкоторые изъ древнихъ философовъ признавали, что небесныя звѣзды размѣщены на семи плоскостяхъ и ихъ движенія, противоположныя движенію вселенной, производятъ чудную небесную гармонію, которой однако мы не можемъ слышать вслѣдствіе того, что привыкли къ ней, воспринимая ее съ самаго своего рожденія. И св. Амвросій и св. Василій относятся къ этой теоріи отрицательно <sup>4)</sup>. Заслуживаетъ также вниманія принятое ими обоими филологическое производство слова *οὐρανός*: это слово происходитъ отъ глагола *ὄραω* (вижу) и указываетъ на видимость неба <sup>5)</sup>.

Въ процессѣ міротворенія обращаетъ на себя вниманіе

<sup>1)</sup> Ambr. Hex. I, 7, 25—27; Ed. U. и Basil. M. XXIX, 29ABC; M. XIV, с.с. 135—137;

<sup>2)</sup> Ambr. Hex. I, 9, 33—34; Ed. U. и Basil. M. XXIX, 44C; 45AB; 48BC M. XIV, с. 141—143;

<sup>3)</sup> Ambr. Hex. I, 10, 36—37; Ed. U. Basil. M. XXIX, 49BC; и M. XIV, с.с. 143—144;

<sup>4)</sup> Ambr. Hex. II, 2, 6—7; Ed. U. и Basil. M. XXIX, 57BCD; M. XIV, с.с. 147—148;

<sup>5)</sup> Ambr. Hex. II, 4, 15; Ed. U. и M. Basil. M. XXIX, 72B; XIV, с.с. 152—153,

появленіе растеній до созданія солнца. Премудрость Божія этимъ показала, что не солнце является причиною жизни на землѣ <sup>1)</sup>. Растенія надѣлены способностью размножаться и при томъ двоякимъ образомъ: одни изъ нихъ произрастаютъ изъ сѣмени; другія же, наприм., тростникъ,—посредствомъ отростковъ отъ корня <sup>2)</sup>. Всѣ они созданы весьма целесообразно и недаромъ. Большинство изъ нихъ необходимо для питанія человѣка, который имѣлъ скоро появиться на землѣ. Встрѣчаются между ними, правда, и вредныя для человѣка растенія, наприм., чемерица и друг.; но существованіе вредныхъ и ядовитыхъ травъ оправдывается тѣмъ, что онѣ служатъ лѣкарствомъ противъ нѣкоторыхъ болѣзней; кромѣ того, онѣ безъ вреда употребляются въ пищу нѣкоторыми птицами, напр., скворцами, и это очень просто объясняется тѣмъ, что тонкія скважины сердца такихъ птицъ даютъ имъ возможность переваривать ядъ прежде, чѣмъ онъ успѣетъ распространиться по всему организму <sup>3)</sup>.

Изъ созданій 4-го дня наши писатели особенно подробно останавливаются свое вниманіе на лунѣ и ея фазахъ. Фазы луны оказываютъ большое вліяніе на теченіе земной жизни: когда луна убываетъ, то убываютъ и элементы тѣла, а когда возрастаетъ, то тѣла вновь переполняются; такъ, подъ дѣйствіемъ луннаго свѣта мозгъ убитыхъ животныхъ быстро портится, внутренность деревьевъ покрывается влагою: въ періодъ полнолунія море разливается, а въ періодъ ущерба входитъ въ свои обыкновенные предѣлы <sup>4)</sup>.

Въ большой зависимости отъ св. Василія стоитъ Амвросій и въ разсказахъ о мірѣ животномъ <sup>5)</sup>. Не входя въ подробности, отмѣтимъ довольно любопытный общій имъ взглядъ на животное царство. Животнымъ, по ихъ мнѣнію, присуща

---

<sup>1)</sup> Ambr. Hex. III, 6, 27; Ed. U. и Basil. M. XXIX, 96AB; M. XIV, с.с. 166—167;

<sup>2)</sup> Ambr. Hex. III, 8, 33; Ed. U. и M. Basil. M. XXIX, 100BC; XIV, с. 169;

<sup>3)</sup> Ambr. Hex. III, 9, 38—41; Ed. U. Basil. M. XXIX, 101BCD; и M. XIV, с.с. 171—173;

<sup>4)</sup> Ambr. Hex. IV, 7, 29—30; Ed. U. Basil. M. XXIX, 144ABC; и M. XIV, с.с. 202—203;

<sup>5)</sup> См. *Paulus Plass. De Basilü et Ambrosü excerptis ad historiam animalium pertinentibus.*, p.p. 40, 41 и squ.

и некоторая, хотя и незначительная, доля разумности: пещь уже отъ природы знает то, что люди пріобрѣтають путемъ долготѣней жизни и изученія: дойдя во время преслѣдованія звѣря до такого мѣста, гдѣ слѣдь развѣтвляется, онъ на нѣкоторое время здѣсь останавливается, какъ будто что-то соображая, и какъ бы путемъ умозаключенія выбираетъ истинный слѣдь <sup>1)</sup>.

Но относительно человека, какъ показываютъ изысканія Gossel'я, Амвросіи только отчасти стоитъ въ зависимости отъ св. Василія. Именю, сюда относятся описаніе глазъ, разсужденіе о значеніи зубовъ и общее сравненіе человека съ птицами <sup>2)</sup>. Все остальное касательно человека нужно отнести уже на счетъ другихъ источниковъ. Таковыми для него служили сочиненіе Галена *Dei hominis corporis* при описаніи человѣческой головы съ ея частями <sup>3)</sup>, сочиненіе платоника Апулея *De Platone et ejus dogmate* при изображеніи вѣнннхъ и внутреннихъ органовъ тѣла <sup>4)</sup> и друг.

Кромѣ перечисленныхъ авторовъ, св. Амвросію были извѣстны и другіе источники естественно-историческаго характера. Кое-что онъ черпалъ изъ сочиненій Светонія <sup>5)</sup>, многимъ былъ обязанъ естественной исторіи Плинія <sup>6)</sup>.

#### IV.

### Общая характеристика твореній св. Амвросія.

Разсмотримъ теперь творенія св. Амвросія а) со стороны ихъ содержанія и б) формы.

а. По своему содержанію перечисленные нами произведенія Амвросія очень разнообразны. Съ этой точки зрѣнія ихъ весьма трудно правильнымъ образомъ классифицировать: обычно почти въ каждомъ произведеніи мы можемъ найти отвѣты на вопросы самаго разнообразнаго свойства. Если

<sup>1)</sup> Ambr. Hex. VI, 4, 23; Ed. U. и M. Basil M. XXIX, 197BC; XIV c. c. 250—251.

<sup>2)</sup> Quibus ex fontibus Ambrosius in describendo corpore humano hauserit. pp. 12—13.

<sup>3)</sup> Ibid. pp. 14—29.

<sup>4)</sup> Ibid. pp. 30—42.

<sup>5)</sup> См. объ этомъ praefatio къ Editio Uindobonensis operum Ambrosii. pars I, fasc. II pp. XVI—XVIII.

<sup>6)</sup> Paulus Plass. op. cit. pp. 53—55.

обращать вниманіе на преобладающій въ нихъ элементъ, то ихъ можно раздѣлить, кромѣ писемъ и гимновъ, на три главные класса: 1) сочиненія экзегетическаго характера относительно священ. текста Ветхаго и Новаго Завета: *De paradiso*, *De cain et Abel*, *De Abraham*, *Expositio in psalmos*, *Expositio Evangelij secundum Lucam* и мн. др.; 2) нравственныя: всѣ сочиненія о дѣвствѣ, *De Helia et jejuniis*, *De Tobia* и друг.; наконецъ, 3) догматико-полемическія, такъ: *de fide*, *de spiritu sancto*, *de incarnationis Dominicae sacramento*.

Всѣмъ имъ, впрочемъ, свойственна одна общая черта: это ихъ практицизмъ. Амвросіи не были кабинетнымъ ученымъ и богословомъ теоретикомъ, который занимается учеными изысканіями ради самыхъ изысканій и истины: онъ не изслѣдуетъ предмета всесторонне и детально, какъ это свойственно Оригену. „Церковь для него служитъ единственнымъ жизненнымъ элементомъ: за нее онъ чувствуетъ, мыслить, дѣйствуетъ, борется“. <sup>1)</sup> Почти вся его жизнь протекла въ борьбѣ противъ аrianства, язычества и общественныхъ пороковъ его времени. Всѣ главныя его заботы сводились къ тому, чтобы отстоять чистоту ученія Церкви и непркосновенность церковныхъ владѣній, обезпечить ее отъ посягательствъ сильныхъ своимъ положеніемъ людей, распространить ея вліяніе на всѣ стороны государственной и общественной жизни. Литературная дѣятельность служила для него лишь однимъ изъ многочисленныхъ средствъ для достиженія этой практической цѣли. Этимъ и опредѣляется общій характеръ твореній Амвросія, влѣдствіе чего, напримъ, у него нѣтъ произведеній чисто-догматическихъ, но только есть сочиненія догматико-полемическія.

Отсюда объясняется прежде всего обиліе въ сочиненіяхъ св. Амвросія нравственно-назидательнаго элемента: въ этомъ отношеніи св. Амвросій обнаруживаетъ рѣдкое искусство: онъ находитъ что-нибудь поучительное рѣшительно во всемъ, о чемъ только ему ни приходится говорить, и даже тамъ, гдѣ другой не открытъ бы назиданія. Говоритъ ли онъ о повелѣніи, данномъ водѣ, собраться „въ собраніе едино“, онъ сейчасъ же обращается къ человѣку, старается пробу-

---

1) *Bohringer*. *Ambrosius*, *Erzbischof von Mailand*. 2. Aufl. Stuttgart 1887, s 93;

дигь его совѣтъ, примѣромъ собравшихся по зову Божию водь, укоряетъ его за непослушаніе Божественнымъ заповѣдямъ <sup>1)</sup>. Вся видимая природа служитъ для него учительницею нравственности и благочестія. Виноградная лоза, которую привязываютъ, чтобы она не гнулась къ землѣ, въ его объясненіи учитъ, что и мы должны своими мыслями устремляться къ небу, а не привязываться къ землѣ <sup>2)</sup>. Фазы луны наводятъ на мысль, что и все вообще въ мірѣ непостоянно, измѣняется и разрушается <sup>3)</sup>. Заботливое отношеніе птицъ къ своимъ птенцамъ наставляетъ человека его семейнымъ обязанностямъ <sup>4)</sup>. Трудолюбивый муравей, добывающій при всей незначительности собственныхъ силъ для себя все необходимое, учитъ собственнымъ примѣромъ, что мы не имѣемъ права оправдывать свою безцѣльность въ добродѣтельной жизни слабостью нашего тѣла <sup>5)</sup>.

Въ связи съ этой особенностью сочиненій Амвросія стоитъ другая не менѣ важная: это обиліе въ нихъ бытовыхъ чертъ того времени, вслѣдствіе чего они получаютъ важный историческій интересъ; они содержатъ достаточный матеріалъ для характеристики христіанскаго общества того времени. Это въ особенности нужно сказать о слѣдующихъ трехъ сочиненіяхъ: *De Helia et jejuniis*, *De Nabuthe Israelita*, *De Tobia*, которыя, по выроженію Эберта, необычайной жизненностью даваемыхъ изображеній, массою мелкихъ подробностей должны были производить сильное впечатлѣніе на современниковъ <sup>6)</sup>. Они даютъ намъ понятіе о силѣ нравственной распущенности того времени, о пьянствѣ и сопряженной съ нимъ бездѣятельности и расточительности <sup>7)</sup>, о роскоши пировъ, богатомъ убранствѣ обстановки и домашнихъ покоевъ <sup>8)</sup>, о разстройствѣ семейной жизни и развращенности женщинъ, смѣлое появленіе которыхъ въ обществѣ

1) *Hexaem.* III, 1, 1; Ed. V. u M. XIV, c. 155;

2) *Hexaem.* III, 12, 51; Ed. V. u M. XIV, c. 177;

3) *ibid* IV, 8, 31, Ed. V. u M. XIV, c. 203;

4) *ibid.* V. 18, 58; Ed. V. M. XIX, c. 231;

5) *ibid.* VI, 4, 16; Ed. V. u M. XIV, c. 247;

6) *Allgemeine Geschichte der Literatur.* s. 152;

7) *De Helia* XII—XIV; M. XIV, c. c. 711—716 u squ;

8) *ibid.* XV—XVII; M. XIV, c. c. 716—720;

пьяныхъ мужицъ приводило въ ужасъ Амвросія <sup>1)</sup>, о крайне тяжеломъ социальномъ положеніи эпохи, когда на каждомъ шагу можно было встрѣтить повтореніе вопиющей несправедливости библейской Іезавели въ отношеніи къ Навувею <sup>2)</sup>, о неимовѣрныхъ богатствахъ одной немногочисленной части общества и, наоборотъ, о голодѣ, нищетѣ и о безправіи другой <sup>3)</sup> и мн. друг.

б.). По формѣ изложенія сочиненія св. Амвросія очень просты. Возникшія изъ церковныхъ проповѣдей, они въ большинствѣ случаевъ представляютъ собою самыя безыскусственныя гомиліи. Текстъ изъ Священ. Писанія въ видѣ заглавія въ нихъ отсутствуетъ; въ изложеніи мыслей Амвросіи обыкновенно слѣдуетъ порядку библейскаго разсказа, служащаго предметомъ даннаго сочиненія. Но и этотъ порядокъ не всегда строго выдерживается: очень пространныя отступленія въ сторону вопросовъ, не имѣющихъ тѣснаго отношенія къ главной темѣ разсказа, составляютъ у него самое обычное явленіе. Такимъ же точно характеромъ отличаются и сочиненія, которымъ придана форма трактата (*de vide, de Spiritu Sancto* и др.). Обычно сочиненіе, правда, раздѣляется на нѣсколько книгъ, отдѣльной книгѣ иногда предпосылается введеніе или прологъ; но подраздѣленіе книги очень часто носитъ исключительно механическій, а не логическій характеръ, и остается совершенно непонятнымъ, почему авторъ вообще раздѣлитъ свою книгу и раздѣлять именно такъ, а не иначе.

Въ этомъ отношеніи въ ряду всѣхъ произведеній Амвросія исключеніе составляютъ его три надгробныхъ слова: <sup>4)</sup> *De excessu fratris sui Satyri*, <sup>5)</sup> *De obitu Valentiniani consolatio* и *De obitu Theodosii oratio*. Заключая въ себѣ христіанское содержаніе, они по плану и формѣ изложенія примыкаютъ къ классическимъ надгробнымъ рѣчамъ. Первые два изъ нихъ принадлежатъ къ разряду утѣшительныхъ словъ, такъ называем., *λόγος παραμυθητικός*; и содержатъ въ себѣ *proemium, expositio* съ его четырьмя отдѣлами: *ἄρχη, ἔπαρος, ἄρρητος* и *παραμυθία* и 3) *conclusio*. А третье, имѣя *exordium*,

<sup>1)</sup> *ibid* XVIII, 66 u *squ.*; M. XIV, c. c. 720—721;

<sup>2)</sup> *De Nabuthe* I, 1 u *squ.*; M. XIV, c. 731;

<sup>3)</sup> *ibid* c. c. III, V, XIII u др.;



expositio и conclusio, относится къ разновидности того же рода рѣчей, извѣстной подъ именемъ *ἐγκόμιον* <sup>1)</sup>).

Языкъ сочиненій иногда отличается излишнею растянутостью. Но въ минуты особеннаго подъема духа епископа его рѣчь дѣлается увлекательною, живою и способною произвести сильное впечатлѣнiе. Амвросiй хорошо умѣлъ пользоваться правилами классической реторики. Въ такихъ случаяхъ въ качествѣ *epitheta ornantia* классической рѣчи онъ иногда удачно пользуется всевозможными метафорами, олицетворенiями и сравненiями: неодушевленная природа у него превращается въ одушевленное существо, поющее солнцу восторженный гимнъ и въ то же время дающее справедливую оцѣнку его значенiя въ общей жизни природы <sup>2)</sup>: орелъ, который способенъ подниматься на громадную высоту, выше облаковъ, гдѣ свободенъ отъ всякой опасности пошатнись въ сѣти и, наоборотъ, легко попадающiй въ ловушку при приближенiи къ землѣ, служить поэтическимъ образомъ человеческой души, которая до тѣхъ поръ свободна отъ всякихъ опасностей для себя, пока живетъ въ вышнихъ, но какъ только привязывается къ мiру, сейчасъ же погибаетъ въ сѣтяхъ страстей и мiрскихъ привязанностей <sup>3)</sup>. Встрѣчаются также и обращенiя къ неодушевленнымъ предметамъ, но эти обращенiя, благодаря связаннымъ съ ними многочисленнымъ сопоставленiямъ и сближенiямъ, принимаютъ иногда замѣтно некускусвенный характеръ. Таково, наприм., въ этомъ смыслѣ классическое описанiе воды и ея свойствъ: *o aqua, quae humano aspersum sanguine, ut praesentium lavacrorum figura praecederet, orbem terrarum lavisti! o aqua, quae sacramentum Christi esse meruisti, quae lavas omnia nec lavaris! tu incipis prima, tu complēs perfecta mysteria. a te principium, in te finis, vel potius tu facis ut finem nesciamus. per te faetor tabidae carnis aboletur et pereuntia situ viscera asperso sale in multam seruantur aetatem. per te arentibus aestu corporibus dulcis ad gratiam, salutaris ad vitam, suavis ad uoluptatem potus infunditur, tu nomen prophetis*

<sup>1)</sup> Подробно объ этомъ см. *Franz Rozynski* *Die Leichenreden des hl. Ambrosius*. Breslau 1910, s. s. 10 u ff., 95 u ff.;

<sup>2)</sup> *Hexaem.* IV, 1, 4, M. XIV, с. 189;

<sup>3)</sup> *De bono mortis*. V, 16; M. XIV, с. 548; ср. объ этомъ болѣе подробно *Forster*. *Ambrosius, Bischof von Mailand*. s. s. 236—238;

et apostolis, tu nomen saluatori dedisti—illi nubes caeli, illi sal mundi, ille fons uitae est и т. д. 1).

Стиль Амвросія сразу принимаетъ другой характеръ, когда ему приходится выступать полемистомъ. Его полемика обращаетъ на себя вниманіе. По страстности и силѣ полемическаго тона римлянинъ Амвросій весьма напоминаетъ африканца Тертулліана. Особенно арианство и вообще заблужденія по вопросамъ церковнаго ученія возбуждаютъ негодование Амвросія. Нечестіе Арія для него равносильно предательству Іуды, вслѣдствіе чего и того и другого постигла одинаковая кара 2). Еретики—чада антихриста и сами антихристы 3); моль, червь съ ихъ способностями все подтачивать и истреблять, — вотъ подлинныя названія, которыхъ они заслуживаютъ 4).

## V.

### Гимны св. Амвросія Медиоланскаго.

Гимны св. Амвросія во всѣхъ отношеніяхъ представляютъ собою особую группу въ ряду его многочисленныхъ произведеній.

Въ западной Церкви они представляли собою явленіе новое, но на востокъ подобный видъ произведеній существовалъ уже давно. По свидѣтельству историка Сократа, впервые они появились еще въ концѣ I-го или же въ самомъ началѣ II-го в. въ антиохійской церкви, гдѣ тогдашній епископъ Антиохіи знаменитый Игнатій Богоносецъ ввелъ ихъ пѣніе въ формѣ антифоновъ въ церковное богослуженіе; эти небиблейскіе гимны были догматическаго характера 5). Распространяясь послѣ этого въ другихъ восточныхъ церквахъ, пѣніе гимновъ особенно упрочилось здѣсь въ силу необходимости противодѣйствовать еретикамъ (сначала гностикамъ, а потомъ арианамъ и др.), которые, воспользовавшись этимъ обычаемъ, увидѣли въ немъ хорошее средство для прона-

1) *Expositio Ev. Lucae* X, 48; M. XV, с. 1815; Ed. V. IV, p. 473;

2) *De fide* I, XIX, 123—124; M. XVI, с.с. 556—557;

3) *Expositio Ev. Lucae*, X, 21; M. XV, с. 1809; Ed. V. IV, p. 463;

4) *De Spiritu Sancto* I, XVI, 164 и др.; M. XVI, с. 742 и др.;

5) *Histor. Ecelesiastica*. VI, 8; Русск. перев. стр. 470—471;

ганды своего ученія. Въ силу той же причины христіанская лирика востока очень скоро должна была получить характеръ произведеній искусственно-музыкальныхъ. Въ IV в. мы уже встрѣчаемъ на востокѣ видныхъ писателей-лириковъ въ лицѣ Ефрема Сиріина и Григорія Назіанзина. Что же касается западной церкви, то здѣсь мы, правда, и до св. Амвросія видимъ христіанскихъ поэтовъ въ лицѣ Коммодіана съ его „наставленіями“ (къ язычникамъ) и *carmen apologeticum* и Ювенкуса, автора стихотворной *Historiae Evangelicae* <sup>1)</sup>; но эти весьма грубыя и неудачныя по своей формѣ произведенія прошли въ исторіи западной церковной поэзіи безслѣдно, да и не были произведеніями лирическими по своему характеру. Во всякомъ случаѣ до св. Амвросія обычай пользоваться гимнами для христіанскаго богослуженія былъ неизвѣстенъ западной церкви.

Что дѣйствительно св. Амвросій впервые ввелъ пѣніе гимновъ при богослуженіи Медиоланской Церкви, объ этомъ прямо свидѣтельствуетъ его біографъ Павлинъ; изъ словъ послѣдняго также слѣдуетъ, что это пѣніе имѣло, по крайней мѣрѣ, иногда характеръ антифоновъ <sup>2)</sup>. Блажен. Августинъ къ этому добавляетъ, что этотъ обычай заимствованъ Амвросіемъ съ востока <sup>3)</sup>, что при личныхъ и литературныхъ связяхъ Амвросія съ восточною Церковью болѣе, чѣмъ вѣроятно. Но имѣетъ ли въ виду въ данномъ случаѣ Августинъ, какъ полагаетъ Ebert, собственно сирійскую церковь, гдѣ впервые появилось антифонное пѣніе <sup>4)</sup>, этого сказать нельзя, такъ какъ обычай пѣнія гимновъ въ то время уже былъ распространеннымъ на востокѣ; къ тому же мы не знаемъ о знакомствѣ Амвросія съ собственно сирійскими богословами. Самъ св. Амвросій, съ своимъ *sermo contra Auxentium*, подтверждаетъ показаніе двухъ предшествующихъ свидѣтелей, давая понять, что 1) въ пѣніи гимновъ принимать

---

<sup>1)</sup> *Буассе*. Паденіе язычества. стр. 251—264;

<sup>2)</sup> *Vita Ambrosii*. с. 13: Hoc in tempore (во время извѣстнаго преслѣдованія Юстиня 386 г.) *primum* antiphonae, hymni ac vigiliae in ecclesia Mediolanensi celebrari coeperunt.

<sup>3)</sup> *Confes.* IX, с. 6: tunc (въ 386 г.) hymni et psalmi ut canerentur secundum morem orientalium pariter, ne populus moeroris taedio tabesceret, institutum est. См. M. XIV въ testimonia veterum.

<sup>4)</sup> *Allgemeine Geschichte der Litteratur*. s. 178;

участіе весь присутствовавшій въ храмъ народъ и 2) предметомъ этихъ пѣснопѣній было прославленіе Св. Троицы: Отца, Сына и Св. Духа <sup>1)</sup>. Изъ Медиолана новый обычай, по свидѣтельству того же блажен. Августина, перешелъ и въ другія западныя церкви, и уже въ его время, т. е. спустя какихъ-нибудь 10—20 лѣтъ послѣ установленія, упрочился въ нихъ <sup>2)</sup>.

Что касается частныхъ видовъ этихъ новыхъ на Западѣ литературныхъ произведеній и ихъ названій, то прежде всего Павлинъ въ вышеприведенномъ свидѣтельствѣ указываетъ три такихъ названія: *antiphonae*, *hymni ac vigiliae*, Августинъ—два: *hymni et psalmi*, самъ Амвросій только одно: *carmen*; всего такимъ образомъ мы имѣемъ пять различныхъ названій. Но, что касается самого слова *carmen*, то не можетъ быть никакого сомнѣнія, что оно примѣняется Амвросіемъ къ гимнамъ, такъ какъ въ этомъ же мѣстѣ изъ *sermo contra Auxentium* с. 34 слово *carmen* онъ примѣняетъ къ тѣмъ же самымъ произведеніямъ, которыя непосредственно передъ этимъ называлъ гимнами. Далѣе *psalmi* Августина есть, повидному, одно и то же съ *vigiliae* Павлина. Амвросій самъ свидѣтельствуемъ, что въ ту ночь, когда онъ по случаю осады базилики не имѣлъ возможности уйти домой, онъ пѣлъ въ храмъ вмѣстѣ съ вѣрующими псалмы <sup>3)</sup>. Очень возможно, что отъ этого чисто случайнаго признака и получили свое названіе этотъ родъ пѣснопѣній. Что касается наконецъ, названія *antiphonae*, то очень странно отсутствіе его у Августина, который въ этомъ случаѣ былъ свидѣтелемъ не менѣе авторитетнымъ, чѣмъ Павлинъ. Упоминаніе

<sup>1)</sup> с. 34; M. XVI. c.c. 1017—1018: *hymnorum quoque meorum carminibus deceptum populum ferunt. Plane nec hoc abnuo. Grande carmen istud est, quo nihil potentius. Quid enim potentius, quam confessio Trinitatis, quae quotidie totius populi ore celebratur? Certatim omnes student fidem fateri Patrem et Filium et Spiritum Sanctum norunt versibus praedicare. Facti sunt igitur magistri, qui vix poterant discipuli.*

<sup>2)</sup> Confession. IX, c. 6: *et ex illo in hodiernum redentem, multis jam ac pene omnibus gregibus tuis et per caetera orbis imitantibus.* M. XIV;

<sup>3)</sup> Epistola XX ad Marcellinam c. 24—25; M. XVI. c.c. 1001—1002: *exactus et totus ille dies in moerore nostro: scissae tamen ab illudentibus pueris cortinae regiae. Ego domum redire non potui; quia circumfusi erant milites qui basilicam custodiebant. Cum fratribus psalmos in Ecclesiae basilica minore diximus.—Sequenti die и т. д.*

Августиномъ только двухъ видовъ пѣснопѣній даетъ намъ основаніе предполагать, что и у Павлина *antiphonae* есть родовое понятіе по отношенію къ *hymni ac vigiliae*. Павлинъ хотѣлъ, повидимому, сказать, что Амвросій ввелъ въ богослужебное употребленіе *hymni ac vigiliae* и что какъ первые, такъ и вторыя исполнялись въ формѣ антифоновъ. Въ послѣднемъ итогѣ мы получаемъ так. образ. только два вида гимновъ св. Амвросія: *hymni* въ собственномъ смыслѣ и *psalmi—vigiliae*. Но различались ли эти два вида существенно по своему содержанію или же словомъ *vigiliae* обозначался особый родъ гимновъ, имѣвшихъ специальное назначеніе и употребленіе, опредѣлить невозможно.

По своему содержанію гимны св. Амвросія отличаются объективностью въ томъ смыслѣ, что Амвросій избѣгаетъ въ нихъ всего личнаго, изліянія своихъ собственныхъ чувствованій и мыслей, предпочитая имъ содержаніе, имѣющее обще-церковный интересъ. Въ этомъ отношеніи, по Böhlinger'у, гимны Амвросія могутъ быть названы гимнами исповѣданія, какъ излагающіе „существенное зерно христіанскаго ученія“ <sup>1)</sup>. Въ частности одни изъ нихъ отличаются догматическимъ содержаніемъ и съ этой стороны представляютъ собою явленіе совершенно новое въ исторіи западной литературы вообще. Таковы гимны III (*jam surgit hora tertia*) и IV (*veni redemptor gentium*), изъ которыхъ въ первомъ довольно подробно раскрывается ученіе о Крестѣ Христовомъ, которымъ уничтожена вина человѣчества, разрушено царство смерти и дарована благодать; во второмъ же, написанномъ, очевидно, на праздникъ Рождества Христова, раскрывается ученіе о воплощеніи искупителя міра: здѣсь мы встрѣчаемъ ученіе о рожденіи Спасителя отъ Дѣвы и о двухъ природахъ Искупителя при сохраненіи полного равенства съ Богомъ Отцомъ, и сошествіи во адъ, вознесеніе на небо и пр.; въ основу гимна положенъ тѣмъ не менѣе текстъ 18-го псалма и ученіе о Христѣ излагается подъ образомъ жениха. Гимны I и II, напротивъ, хотя и не лишены совсѣмъ догматическаго элемента, но преимущественно отличаются нравственно-дидактическимъ содержаніемъ; новымъ является здѣсь лишь ихъ христіанскій характеръ, такъ какъ морально-ди-

---

<sup>1)</sup> Böhlinger. *op. cit.* ss. 90, 91;

дактическая лирика была известна и классической римской литературѣ (поэзія Горация)<sup>1)</sup>. Въ 1-мъ гимнѣ (*aeternae regum conditor*) епископъ призываетъ вѣрующихъ къ духовному бодрствованію, изображая при этомъ спасительные плоды такого бодрствованія; во II-мъ гимнѣ (*Deus creator omnium*), исходя изъ мысли о Богѣ, какъ творцѣ и управителѣ міра, онъ указываетъ на тѣ чувства, какія мы должны питать по отношенію къ Богу<sup>2)</sup>, и излагаетъ Волю Бога относительно нравственной жизни людей.

Но если гимны св. Амвросія по содержанію представляютъ собою явленіе новое, то въ формѣ изложенія ихъ авторъ старается придерживаться классическихъ образцовъ. Состоя изъ 8-ми строфъ по 4 стиха въ каждой, всѣ они написаны ямбическимъ размѣромъ; долгота и краткость слоговъ, свойственная метрическому стихосложенію, въ большинствѣ случаевъ строго выдерживаются. При музыкальномъ исполненіи гимновъ, каждый долгій слогъ обозначался половиной или же четвертной нотой, а каждый короткий — четвертной или же восьмой. Основываясь на томъ впечатлѣніи, какое пѣніе гимновъ производило на пародъ, можно судить о ихъ музыкальности. Уже Амвросіемъ такимъ образомъ положено начало искусственной церковной музыкѣ на западѣ; послѣ него были внесены еще нѣкоторыя измѣненія, и такъ постепенно составился знаменитый *cantus figuratus*. Этими измѣненіями предполагалось внести больше разнообразія въ пѣніе. Дѣло въ томъ, что музыка, гдѣ каждый долгій слогъ обозначался половиной ноты, а короткий — четвертью, вслѣдствіе своей систематической правильности, могла казаться нѣсколько однообразной. Это и побуждало замѣнять половинную ноту двумя четвертными, четвертную — двумя восьмыми; комбинируя теперь эти ноты всевозможнымъ способомъ, могли, избѣгая однообразія, создавать мотивы, богатые своимъ музыкальнымъ содержаніемъ. Болѣе двухъ столѣтій послѣ св. Амвросія западная церковь мирилась съ такого рода музыкой. Но, когда въ началѣ среднихъ вѣковъ Цер-

1) Ebert, op. cit. s. 183;

2) Стр. IV: *Te cordis ima concinant;*  
*Te vox sonora concrepet;*  
*Te diligat castus amor*  
*Te mens adoret sobria.*

новъ, подъ вліяніемъ сильно развившагося аскетическаго идеала, начала порывать всякія связи съ классической наукой и образованностью, тогда и амбросіанскій *cantus figuratus* былъ признанъ неподходящимъ для церковнаго употребленія. Папа Григорій I Двоесловъ, изгнавъ изъ церкви *cantus figuratus*, замѣнилъ его новымъ простымъ речитативомъ, извѣстнымъ подъ именемъ *cantus firmus* 1).



---

1) Ср. Förster. Ambrosius, Bischof von Mailand. s.s. 267—270;

## ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Изложивъ біографію Св. Амвросія и давъ общую характеристику его литературныхъ произведеній, въ этой части мы намѣрены заняться анализомъ ученія Амвросія. Главное наше вниманіе должны обратить на себя его догматическія воззрѣнія и его отношеніе къ вопросамъ церковной морали. Но этимъ основнымъ отдѣламъ въ качествѣ подготовительнаго вступленія мы предпосылаемъ особый отдѣлъ объ отношеніи Св. Амвросія къ источникамъ церковнаго ученія и о методахъ богословскихъ изысканій.

### Источники церковнаго вѣроученія и методы ихъ истолкованія у св. Амвросія Медиоланскаго <sup>1)</sup>.

#### I.

По вопросу объ источникахъ церковнаго вѣроученія западная Церковь къ IV в. успѣла уже создать весьма опредѣленную и прочную позицію. Еще во второй половинѣ II-го вѣка Иринеѣ Лионскій, кромѣ Священнаго Писанія, указалъ еще на церковное преданіе, которое было передано апостолами основаннымъ ими древнимъ церквамъ въ качествѣ нормы церковнаго ученія и устройства. Это преданіе *per successiones presbyterorum in Ecclesiis custoditur* <sup>2)</sup>, такъ что непрерывная преемственность епископата служитъ надежной гарантіей сохраненія преданія въ неповрежденномъ видѣ. Только подъ руководствомъ этого преданія можно правильно

<sup>1)</sup> *Литература*: 1) *Kellner op. cit.*; 2) *Siegfried. Philo von Alexandria. Jena 1875, ss. 376—391* (необходимо только имѣть въ виду, что авторъ очень часто неразборчиво пользуется неподлинными твореніями Св. Амвросія); 3) въ *Annales de Philosophie chretienne Mars. 1908. ст. P. de Labriolle Saint Ambroise et l'exegese allegorique* и 4) отдѣльная глава въ книгѣ того же автора. *Saint Ambroise.*

<sup>2)</sup> *Adv. haereses III, II, 2; M. VII. Русск. перев. Преображенскаго. Москва. 1871, стр 74.*



понимать Писаніе и ученіе Церкви; въ случаѣ возникновенія въ Церкви споровъ по какимъ-нибудь вопросамъ Иринеѣ рекомендуетъ спорящимъ сторонамъ обращаться *in antiquissimas Ecclesias*, въ которыхъ учили сами апостолы лично<sup>1)</sup>.

Изъ собственно-западныхъ писателей почти одновременно съ Иринеемъ эти же самыя мысли высказалъ Тертуліанъ, который, можетъ быть, находился въ данномъ случаѣ подъ вліяніемъ малоазійской традиціи Иринея, какъ утверждаетъ Loois<sup>2)</sup>. Аналогію этого могла представить ему, кроме этого, и юридическая практика. Заслуживаетъ вниманія, что Тертуліанъ обосновываетъ свою точку зрѣнія именно соображеніями юридическаго характера. У него также источниками церковнаго ученія является, съ одной стороны, Св. Писаніе, которое чаще всего обозначается юридическимъ терминомъ *lex*<sup>3)</sup>, какъ у св. Кипріяна—словомъ *censura*<sup>4)</sup>, а съ другой—*non scripta traditio*, известная также и подъ названіемъ *consuetudo*<sup>5)</sup>, терминъ, которымъ на языкѣ римскаго права обозначалось *jus non scriptum* или обычное неписанное право<sup>6)</sup>. „Какъ въ вещахъ гражданскихъ *consuetudo* замѣняетъ собою законъ, если послѣдній недостаточенъ“, такъ точно и въ Церкви это *consuetudo* можетъ существовать наряду съ писаннымъ закономъ; но только оно должно провѣряться Св. Писаніемъ и содержать исключительно то, *quod Deo congruat* и *quod disciplinae conducit*<sup>7)</sup>. Авторитетъ этой неписанной традиціи утверждается главнымъ образомъ на двухъ основаніяхъ: на ея изначальной давности, тогда какъ все новое, появившееся впоследствии, представляетъ собою ересь<sup>8)</sup>; затѣмъ, какъ и у Иринея, на *successio episcoporum*, рядъ которыхъ доходитъ до самыхъ временъ апостольскихъ<sup>9)</sup>.

— — —

1) *Adv. haereses*. IV. 1; Русск. пер. стр. 279; ср. Harnack. *Dogmengeschichte*. 3-e Ausg. Erst. Band. Freiburg 1894, s.s. 363—364.

2) *Leitfaden zum studium der Dogmengeschichte*. Halle. 1906. s. 154.

3) *De corona militis*. c. IV; M. t. II.

4) *Epistola* VII, 2; M, t. IV.

5) *De corona militis* IV.

6) Чиларжъ. Учебникъ институціи римскаго права. Переводъ подъ редакц. Юшкевича. Москва 1906, стр. 28—29.

7) *De corona militis* c. IV;

8) *Advers. Hermogenum* c. I.

9) *De praescriptionibus* c. XXXII;

Кромѣ Писанія и апостольской традиціи, иногда въ исторіи Церкви пользовались и данными науки и философіи, правда, ни въ какомъ случаѣ не въ качествѣ равноправнаго съ Писаніемъ и традиціей первоисточника, но въ смыслѣ косвеннаго вспомогательнаго средства при научной работѣ вопросовъ церковнаго вѣроученія и морали. Что касается западной Церкви, то она отчасти, можетъ быть, изъ противодѣйствія гностицизму, создавшему изъ науки и философіи оружіе противъ Церкви, отнеслась въ лицѣ Тертуліана къ этой наукѣ съ полнымъ осужденіемъ и назвала философію матерью ересей <sup>1)</sup>. Въ церковной философіи не заслуживаетъ вниманія христіанина уже потому, что она есть порожденіе демоновъ <sup>2)</sup>; но затѣмъ и по самому существу своему всякое философское изслѣдованіе несовмѣстимо съ званіемъ члена Церкви: вѣра противоположна знанію и изслѣдованію; пока мы изслѣдуемъ, мы еще не вѣримъ, и кто вѣруетъ, тотъ уже обладаетъ всѣмъ необходимымъ и не нуждается ни въ какихъ дальнѣйшихъ изслѣдованіяхъ <sup>3)</sup>. Отсюда вытекаетъ, что въ церкви *nemo sapiens, nisi fidelis* <sup>4)</sup>, и для христіанина *adversus regulam nihil scire, omnia scire est* <sup>5)</sup>.

Почти совершенно противоположнымъ этому путемъ шли знаменитые александрійскіе писатели. Александрійская христіанская школа стоитъ въ самомъ близкомъ родствѣ съ основными традиціями ученаго александрійскаго іудейства. Живя въ центрѣ классической образованности и находясь подъ ея вліяніемъ, послѣднее въ лицѣ Филона пыталось указать идейныя точки соприкосновенія между философіей и ветхозавѣтнымъ откровеніемъ. Это достигалось двумя путями: во-первыхъ, идеей о постоянно дѣйствующемъ въ мірѣ Логосѣ, отъ Котораго ведетъ свое начало какъ Откровеніе, такъ отчасти и философія: во-вторыхъ и при томъ преимущественно, теоріей зависимости философіи отъ Библии. Все, что есть истиннаго въ язычествѣ, почерпнуто философами у священ. писателей. Такъ, наприм., по представленію Фи-

<sup>1)</sup> *ibid* с. VII;

<sup>2)</sup> *ibid* с. VII;

<sup>3)</sup> *ibid* с.с. X и XIV;

<sup>4)</sup> *ibid* с. III;

<sup>5)</sup> *ibip.* с. XIV;

лона, Гераклитъ заимствовали основныя идеи своей философіи изъ книгъ Моисея <sup>1)</sup>. Какъ бы то ни было, но развѣ принципиально признавалось идейное сходство между философіей и Откровеніемъ, то само собою понятно, что значеніе философіи оцѣнивалось высоко и ей придавалось большее значеніе въ дѣлѣ истолкованія истинъ Откровенія. Какъ отдѣльныя науки служатъ приготовленіемъ къ занятію философіей, такъ сама философія является посредствующею ступенью къ настоящей религіозной мудрости, послѣдней цѣли нравственной дѣятельности <sup>2)</sup>. Это взаимоотношеніе между философіей и Откровеніемъ иллюстрируется библейскими образами Сарры и Агарь. Если бесплодная госпожа Сарра позволила Аврааму имѣть потомство отъ служанки Агарь (Быт. 16, 1), то это обстоятельство по внутреннему своему смыслу означаетъ, что человѣкъ можетъ пользоваться плодами добродѣтели и мудрости лишь послѣ предварительнаго упражненія въ философіи и другихъ служебныхъ наукахъ <sup>3)</sup>.

Мысли Филона были восприняты затѣмъ и разработаны дальше христіанскими александрійцами. Такъ, Климентъ Александрійскій въ основу своего ученія кладетъ мысль о присутствіи Божественнаго Логоса въ универсѣ и о благотворныхъ дѣйствіяхъ Его во всѣхъ явленіяхъ жизни этого универса. Сѣмена Логоса разсѣяны во всемъ мірѣ и въ частности присущи также людямъ, которые въ силу этой внутренней связи съ Логосомъ и въ своемъ естественномъ состояніи способны къ добру <sup>4)</sup>. Съ этой точки зрѣнія Климентъ разсматриваетъ и классическую философію. Сравнительно съ Филономъ новой у него является идея Божественной педагогикі. Приготовляя людей къ Новому Завѣту, Богъ сначала далъ имъ два приготовительныхъ завѣта: іудеямъ Онъ посылалъ пророковъ, а среди эллиновъ избиралъ до-

<sup>1)</sup> Qu. reg. div. haer. t. III, § 43, стр. 46—47; Leg. allegor I; t. I, § 33, стр. 88—Начиная съ этой главы, творенія Филона цитируемъ по пяти-томному изданію Bibliotheca sacra Patrum Ecclesiae Graecorum. Philonis Judaei opera omnia. I—V. Lipsiae 1828.—ср. Zeller. Die Philosophie der Griechen 3 Th. 2 Abt. 4 Auf. Leipzig 1903, s.s. 393—394;

<sup>2)</sup> De congressu Qu. er. § 14; t. III, стр. 86;

<sup>3)</sup> ibid. §§ 3—4; t. III, стр. 73—74;

<sup>4)</sup> Cohort. ad Gent. M VIII, c. 173A;

бродягътельныхъ мужей, сдѣлавъ ихъ какъ бы пророками языческаго міра <sup>1)</sup>; такимъ образомъ тѣмъ приготовленіемъ ко Христу, которымъ для евреевъ служилъ Ветхій Заветъ, для языческихъ народовъ являлась ихъ философія <sup>2)</sup>. И тотъ и другая имѣли въ существѣ дѣла одну цѣль. Само собою понятно, что при такой точкѣ зрѣнія классическая философія въ глазахъ Климента не могла быть сплошнымъ заблужденіемъ, но заключала въ себѣ и крупинцы истины: языческіе философы, хотя и не имѣли точнаго и твердаго понятія объ истинномъ Богѣ, но, такъ сказать, осязали Его бытіе, хотя и почитали Его въ ложныхъ формахъ <sup>3)</sup>. Эти крупинцы были затѣмъ восполнены ими заимствованіемъ у священныхъ писателей, — теорія, которую Климентъ выдвигаетъ такъ же сильно, какъ и Филонъ: очень многое философы заимствовали у ветхозавѣтныхъ пророковъ <sup>4)</sup>; ихъ моральный кодексъ былъ составленъ по образцу Моисеева законодательства <sup>5)</sup>; ученіе о твореніи міра Богомъ сообщили имъ евреи <sup>6)</sup>. Но и при всемъ этомъ философія все-таки не достигла относительной полноты ветхозавѣтнаго Откровенія.

Основываясь на этомъ, Климентъ придавалъ философіи и наукѣ большое значеніе не только въ дѣлѣ познанія истины, но и вообще въ религіозно-нравственной жизни человѣка. Аллегорическое объясненіе образовъ Авраама, Сарры и Агари воспроизводится имъ въ томъ же самомъ смыслѣ, въ какомъ мы встрѣчаемъ его у Филона <sup>7)</sup>. Эти подготовительныя науки важны уже потому, что онѣ упражняютъ умъ, порождаютъ горячность и развиваютъ проницательность <sup>8)</sup>. Нераздѣлимое единство науки и вѣры Климентъ развиваетъ въ своей знаменитой теоріи христіанской *πίστις* и *γνώσις*. Безъ вѣры и божественнаго авторитета человѣкъ не можетъ обойтись, потому что послѣднія основанія вещей недоступны его разуму <sup>9)</sup>.

<sup>1)</sup> Stromat. VI, V; M. IX, с. 261B;

<sup>2)</sup> Stromat. I, V; M. VIII, с. 717CD;

<sup>3)</sup> Strom. M. VIII. 808A; IX, 257C; 260A;

<sup>4)</sup> *ibid.* I, XVII; M. VIII, 801B;

<sup>5)</sup> *ibid.* II, XVIII; M. VIII, 1016C.

<sup>6)</sup> *ibid.* V, XIII; M. IX, 136A.

<sup>7)</sup> *ibid.* I, V; M. VIII, 724AB;

<sup>8)</sup> *ibid.* I, V; M. VIII, 728A.

<sup>9)</sup> *ibid.* II, IV; M. VIII, 944C;

Священное Писание должно служить для насъ единственнымъ критеріемъ при разрѣшеніи этихъ вопросовъ <sup>1)</sup>. Эта вѣра въ истину во имя засвидѣтельствовавшаго ее Авторитета и есть *πίστις*. Но выше нея стоитъ ступень *γνώσις*, который и является идеаломъ изслѣдованій для александрийцевъ. Гностикъ или человекъ научно и философски образованный <sup>2)</sup> прежде всего въ отличіе отъ пистика способенъ осмыслить содержаніе откровенія и правильно понять его во внутреннемъ убѣжденіи въ его разумности <sup>3)</sup>; съ другой стороны, въ его распоряженіи наука и философія не только не губятъ вѣры и не приводятъ къ ересямъ <sup>4)</sup>, но, обосновывая и объясняя вѣру, дѣлаютъ ее болѣе твердою и предохраняютъ отъ обмана и заблужденія <sup>5)</sup>.

Въ общемъ такихъ же воззрѣній на отношеніе науки къ Откровенію держался и знаменитый преемникъ Климента Оригенъ <sup>6)</sup>. Но у него, пожалуй, вопросъ рѣшенъ значительно яснѣе и точнѣе разграничены области собственно научно-богословскаго изслѣдованія и Священнаго Писанія съ церковной традиціей. Въ предисловіи къ своему *περὶ ἀρχῶν* онъ говоритъ, какъ о главнѣйшемъ источникѣ своихъ изслѣдованій, объ *ecclesiastica praedicatio, per successionis ordinem ab Apostolis tradita, et usque ad praesens in ecclesia permanens* <sup>7)</sup>. Достоинство всякаго ученія опредѣляется именно степенью согласія съ этимъ преданіемъ <sup>8)</sup>. Оригенъ однако полагаетъ, что основныя истины вѣры изложены въ преданіи лишь кратко: а на многіе вопросы въ немъ и совсѣмъ нѣтъ отвѣта. Поэтому подробное объясненіе изложеннаго кратко и восполненіе отсутствующаго составляетъ уже задачу само-

<sup>1)</sup> *ibid.* II. IV; M. VIII, 94)A.

<sup>2)</sup> Въ дѣйствительности гносея у Климента—понятіе болѣе широкое; съ этимъ мы отчасти еще будемъ имѣть дѣло; здѣсь для насъ важно отмѣтить только эту сторону гносея.

<sup>3)</sup> *Stomat.* I, VI; M. VII, 729BC; 740C.

<sup>4)</sup> *ibid.* I, II; M. VII, 709B.

<sup>5)</sup> *ibid.* I, V, 728BC.

<sup>6)</sup> Объ этомъ см. *Redepenning.* Origenes. Erste Abtheil Bonn. 1841. s. s. 225 и *sequ.*

<sup>7)</sup> Praefatio 2; M. t. XI. *Bauw.* Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte. Erst. Band, Erste Abtheilung. Leipzig 1865, s. 368.

<sup>8)</sup> *De princip.* praefatio 2; M. XI.

стоятельнаго научно-богословскаго изслѣдованія <sup>1)</sup>). Впрочемъ, Оригенъ далеко не остался вѣрнымъ этому принципу. Въ довольно свободномъ полетѣ собственной богословской мысли онъ мало ограничивалъ себя рамками этой церковной традиціи, соорудивъ зданіе своей системы почти исключительно на основаніи Писанія, своеобразно и безъ руководства преданія имъ истолкованнаго.

Св. Амвросій въ интересующемъ насъ отношеніи не при-  
мыкаетъ всецѣло ни къ представителямъ западнаго богословія, ни къ типичнымъ александрійцамъ; стоя въ срединахъ между тѣми и другими, онъ заимствуетъ у нихъ лишь нѣкоторыя черты. Такъ, онъ пользуется идеею Климента о Божественной Педагогикѣ. Божественное Слово дѣйствовало въ Вѣтхѣхъ Завѣтѣхъ, такъ что ветхозавѣтное Откровеніе было Его Откровеніемъ и ветхозавѣтные пророки были Его слугами <sup>2)</sup>. Онъ приготовлялъ этимъ людей къ наступленію времени новозавѣтныхъ: ветхозавѣтный законъ былъ поэтому педагогомъ, приводившимъ людей ко Христу <sup>3)</sup>. Но Амвросій уже отклоняется отъ александрійцевъ и переходитъ на сторону Тертулліана, если не признаетъ классическую философію откровеніемъ Логоса, не считаетъ классическихъ философовъ слугами Логоса, и если вообще не приписываетъ ей никакого значенія въ дѣлѣ спасенія. Характерно, что излюбленная александрійцами аллегорія Агари и Сарры встрѣчается и у Амвросія, но существенно перетолковывается имъ. Какъ и у александрійцевъ, Сарра въ пониманіи Амвросія означаетъ истинную добродѣтель, истинную мудрость (*Sara virtus vera est, vera sapientia*), а Агарь—изворотливость (*versutia*), которая является какъ бы служанкой болѣе совершенной добродѣтели; первая есть *sapientia spiritalis*, а вторая—*sapientia hujus mundi*; Агарь потому и называется египтянкой (Быт. 16, 1), что философская наука (*philosophica eruditio*) процвѣтала въ Египтѣ. Но въ оцѣнкѣ этой мудрости Амвросій несогласенъ съ александрійцами: малоцѣнность ея

---

<sup>1)</sup> *ibid.* 3; Русск. перев. въ изд. Каз. Д. Ак. Вып. I. Казань 1899, стр. 6—7.

<sup>2)</sup> *Epistola LVI*, 8; М. XVI, с. 1224

<sup>3)</sup> *Epist. LXXIV*, 3; М. XVI, с. 1255; *LXXV*, 5; М. XVI, с. 1258; *LXXVII*, 9; М. XVI, с. 1266.

показывается тѣмъ, что Моисей, усвоившій всю мудрость египетскую, считалъ себя все-таки совершенно неподготовленнымъ къ принятію божественнаго призванія, такъ что Господь снова научилъ его. вмѣстѣ съ этимъ Агарь считается образомъ синагоги, закона, а Сарра—образомъ Церкви. То обстоятельство, что безплодная Сарра позволила Аврааму имѣть потомство отъ Агари, объясняется св. Амвросіемъ существенно отлично отъ александрійцевъ: церковь и вѣра, которыя олицетворяла Сарра, были предопредѣлены Богомъ сначала, но до времени Богъ скрывалъ ихъ, какъ бы заключилъ, сдѣлавъ неплодными, чтобы на опытѣ показать, что человѣкъ не самъ оправдывается, но призваніемъ Бога: этимъ объясненіемъ, несомнѣнно, предполагается тщетность мудрости вѣка въ дѣлѣ познанія Божественной истины и религіознаго совершенства <sup>1)</sup>.

Св. Амвросіи, впрочемъ, соглашается, что и классическая философія обладала маленькою частицею истины; но въ объясненіе этого заимствуетъ у александрійцевъ исключительно теорію заимствованій у священ. писателей и проводитъ ее послѣдовательно, чѣмъ кто-либо до него. Такъ, наприм., ученіе о четырехъ основныхъ добродѣтеляхъ, по его мнѣнію, классическіе мудрецы изъ Библии перенесли въ свои сочиненія <sup>2)</sup>. Платонъ, бывшій въ Египтѣ, самъ могъ читать книги Моисея, или же познакомиться съ ними, какъ и Сократъ, чрезъ посредство читавшихъ ихъ лицъ и воспользоваться ихъ идеями для своей философской системы <sup>3)</sup>. Основное положеніе стоиковъ, что истинный мудрецъ доволенъ всѣмъ и ни въ чемъ не чувствуетъ недостатка, напоминаетъ будто бы божественное обѣтованіе Аврааму дать ему и его потомству во владѣніе всю землю; разумѣется, если понимать обѣтованіе въ духовномъ смыслѣ <sup>4)</sup>. Ознакомившись съ видѣніемъ прор. Іезекіиля животныхъ и движущихся колесъ, Платонъ и самъ пришелъ къ мысли представить небо подъ образомъ быстро движущейся колесницы <sup>5)</sup>. Требованіе древ-

<sup>1)</sup> De Abraham II, X 72—75.

<sup>2)</sup> De paradiso 3, 13: Ed. V., p. 273 и M. XIV, c. 280 (n. 14).

<sup>3)</sup> De Noe 8, 24; Ed. V., p. 428<sup>1</sup> и M. XIV, c. 372.

<sup>4)</sup> De Abraham II, 7, 37—38: Ed. V., p.p. 592—593 и M. XIV, c.c. 471—472.

<sup>5)</sup> ibid. II, 3, 54; Ed. V., p. 607 и M. XIV, c. 480.

ныхъ ораторовъ удерживаться во время рѣчей отъ гнѣва и раздраженія и сохранять спокойствіе духа ведетъ свое начало отъ словъ псалмопѣвца: „удержи языкъ твой отъ зла“ <sup>1)</sup>. Знаменитое „познай самого себя“ заимствовано изъ Второзак. 15. 9 <sup>2)</sup>. Ученіе объ обязанностяхъ Панэцій и Аристотель черпали въ псалмахъ Давида <sup>3)</sup>. Обычно эти утвержденія не доказываются; самое большее, что Амвросіи дѣлаетъ, это указаніе, что священ. писатели жили задолго до философовъ. Если Соломонъ древнѣе Зенона стоика и Платона <sup>4)</sup>, если Ездра жилъ прежде Платона <sup>5)</sup>, а Давидъ и Исаія старѣе Пинеагора <sup>6)</sup>, то это, по словамъ Амвросія, уже доказываетъ, что философы черпали у своихъ священныхъ предшественниковъ; въ дѣйствительности же сходство между ними весьма проблематично, а часто даже только кажущееся, внѣшнее.

Отрицая за философіей всякое значеніе въ дѣлѣ, спасенія, св. Амвросіи долженъ былъ отрицать и ея значеніе при изслѣдованіи и изложеніи истинъ вѣры. Въ этомъ отношеніи онъ идетъ, пожалуй, еще дальше своего предшественника Тертуліана: послѣдній, по крайней мѣрѣ, считалъ душу христіанкою по природѣ и, слѣдовательно, не могъ полагать непроходимой пропасти между истиной и разумомъ; Амвросіи же, повидимому, констатируетъ полную несостоятельность разума въ дѣлѣ познанія истины. Въ философскомъ плащѣ никто не можетъ найти Христа, <sup>7)</sup> „У насъ, говоритъ онъ, нѣтъ ничего общаго съ философіей“: она можетъ лишь удалять насъ отъ истины, какъ то и случилось съ аріанами, оставившими вѣру въ писаніе и увлекшимися Аристотелемъ и діалектикой <sup>8)</sup>. „Діалектика“ теперь безсильно „молчитъ въ своихъ гимназіяхъ“: ея представители уже не пользуются довѣріемъ, которое послѣ Христа перешло къ

<sup>1)</sup> De officiis min I, XXI 92; M. XVI, c. 51

<sup>2)</sup> Expos in ps. CXVIII. I, 13

<sup>3)</sup> De offic min I, X. 31; M. XVI, c.c 32—33

<sup>4)</sup> De Abraham II, 7, 36; M. XIV, c. 472

<sup>5)</sup> De bono mortis II, 51; M. XIV, c. 563

<sup>6)</sup> Expos in ps CXVIII. I, 5;

<sup>7)</sup> De virginitate XIV 92. ч. XVI, c. 289;

<sup>8)</sup> Expos. in ps. CXVIII; ч. XV, c. c. 1514—1515.



рыбакамъ и мытарямъ. Посему для спасенія нужны non *disputationum controversia, sed praeceptorum veritas, nec argumentationis astutia, sed fides mentis* <sup>1)</sup>. Такой вѣрѣ противоположно не только ученіе философовъ, но и способы ихъ изслѣдованія: тамъ, гдѣ содержится вѣра, не должно быть никакихъ аргументовъ <sup>2)</sup>. Діалектика только рождаетъ вредные споры и возбуждаетъ бесплодные вопросы, а философія даже исключаетъ апостольскую истину <sup>3)</sup>.

Источниковъ этой единственно обязательной для членовъ Церкви вѣры Амвросіи, какъ и западные писатели до него, указываетъ два: *scriptura divina* и *traditio majorum* <sup>4)</sup>; встрѣчаются также ссылки опять въ духѣ западныхъ писателей на *regula veritatis* <sup>5)</sup>. Но при этомъ внѣшнемъ сходствѣ Амвросіи и здѣсь значительно отличается отъ своихъ западныхъ предшественниковъ. Во-первыхъ, онъ чрезвычайно рѣдко имѣетъ дѣло съ *traditio majorum*, даже только случайно называетъ его. Во-вторыхъ, самое понятіе о церковной традиціи у него отличается слишкомъ общимъ характеромъ: мы напрасно стали бы искать у него указаній на іерархическій характеръ этой традиціи, на *successio episcoporum*, какъ на ея *conditio, sine qua non*; онъ не говоритъ ни объ апостольскомъ характерѣ этой традиціи, ни о Церкви, какъ ея хранительницѣ, ни о значеніи ея для вѣрующихъ. Во-всѣхъ своихъ сочиненіяхъ св. Амвросіи имѣетъ дѣло только съ *scriptura divina* и излагаетъ свое ученіе на основаніи свидѣтельствъ писанія. Эта особенность у него, мож. б., также объясняется вліяніемъ александрийцевъ. Въ ней—недостатокъ Амвросія, но также и его историческое значеніе. Значительно выдвигая впередъ *scriptura* предъ *traditio*, онъ положилъ начало новому направленію въ исторіи западной богословской мысли

1) *Hexaemeron* I, 6, 24; м. XIV, с. 135;

2) *De fide* I, XIII, 84; м. XVI, с. 548;

3) *De incarnationis Dominicae sacramento* IX, 89; м. XVI, с. 840;

4) *Epistola* XXIII, 1, м. XVI, с. 1026.

5) *Hexaemeron* II, 1, 3, м. XIV, с. 145.

## II.

Высокій авторитетъ св. писанія основывается на его Божественномъ происхожденіи: оно представляетъ собою откровеніе Бога, написано свящ. авторами по вдохновенію св. Духа и есть собственно Писаніе Бога.

Относительно боговдохновенности св. Писанія до Амвросія западъ не успѣлъ выработать опредѣленной и обстоятельной теоріи. Мы знаемъ только взглядъ на этотъ вопросъ Тертуліана, составленный имъ подъ сильнымъ вліяніемъ монтеизма. Онъ говоритъ: *in spiritu constitutus homo necesse est ut excitat sensu* <sup>1)</sup>, очевидно, считая состояніе священ. писателей въ моментъ вдохновенія состояніемъ изступленія, экстаза и приписывая имъ чисто пассивную роль слѣпыхъ орудій Божественнаго откровенія.

Объ Амвросіи мы также не можемъ сказать, чтобы онъ далъ западу такую вполне законченную теорію; тѣмъ не менѣе онъ все же подробнѣе останавливался на разсмотрѣваемомъ вопросѣ и рѣшалъ его нѣсколько иначе, чѣмъ Тертуліанъ. И здѣсь, какъ и въ предыдущемъ случаѣ, онъ напоминаетъ намъ александрійцевъ и довольно сильно.

Родоначальникъ александрійцевъ—Филоноу подв вліяніемъ взглядовъ на вдохновеніе платонизма отождествляетъ состояніе вдохновенія съ состояніемъ экстатическимъ, безсознательнымъ <sup>2)</sup>. У священнхъ мужей въ моменты вдохновенія внѣшнія чувства прекращали на время свою дѣятельность, чтобы не мѣшать глазамъ души <sup>3)</sup>; рѣчь дѣлалась медленнѣе, а умъ быстрѣе <sup>4)</sup>, съ этимъ соединялось притупленіе сознанія (*γεγονῶς ἐν ἀνοίᾳ*) <sup>5)</sup>. Въ этомъ смыслѣ личность всякаго пророка у Филона сравнивается съ музыкальнымъ инструментомъ, пассивно издающимъ тѣ или иные звуки подв

---

<sup>1)</sup> Adv marc. IV, 22, Baur. Vorlesungen über die chr. Dogmengesch. Erst. Abth. s. 385.

<sup>2)</sup> De somniis II, § 1, t. III, 269—270.

<sup>3)</sup> De migrat. Abr. § 34, t. II, стр. 334.

<sup>4)</sup> Ou. rer. div. haer. § 1, t. III, стр. 5

<sup>5)</sup> De special. legibus § 8, t. V, стр. 122 ср. объ инспираціи у Филона Heinisch Der Einfluss Philo auf die älteste Exegese (Barnabas. Justin und Clemens von Alexandria). Münster 1908, s. s. 42—43.

вліянієм ударовъ Логоса <sup>1)</sup>. Само собою понятно, что при этомъ инспирація Писанія должна была приобрѣсти строго вербальный характеръ и простираться не только на содержаніе Откровенія, но и на его внѣшне-словесную форму <sup>2)</sup>.

Христіанскіе александрійцы внесли въ эту теорію нѣсколько довольно существенныхъ поправокъ: въ противовѣсъ гностицизму, отрицавшему въ принципѣ свободу человѣческихъ дѣйствій, они признали наличность нѣкоторой самодѣятельности у священ. писателей въ моментъ вдохновенія. Поэтому, уже Климентъ, съ одной стороны, признаетъ, что пророки были органами Божественнаго голоса (*ὄργανα θεῖου φωνῆς*) <sup>3)</sup> и сравниваетъ ихъ съ издающей подъ влияніемъ постороннихъ ударовъ звуки музыкальной арфой <sup>4)</sup>, а съ другой, утверждаетъ, что пророки передавали въ своихъ писаніяхъ не только то, что открыто имъ Богомъ, но часто присоединяли и то, что чувствовали и сами: такъ, въ своихъ писаніяхъ они передаютъ личныя впечатлѣнія объ отношеніи народа къ сообщеннымъ чрезъ нихъ откровеніямъ <sup>5)</sup>. Так. образ. за священ. писателями признается извѣстная степень активности при составленіи ихъ писаній. Оригенъ сильнѣе, чѣмъ Климентъ, выдвигаетъ значеніе Божественнаго фактора; главное при вдохновеніи принадлежитъ Божественному Дѣятелю: размышленія пророковъ суть собственно мысли и слова Самого Бога, Который говоритъ въ пророкахъ <sup>6)</sup>. Исходя изъ этого основного положенія, Оригенъ придерживается вербальной инспираціи и въ своихъ комментаріяхъ на книги свящ. Писанія останавливается не только на выраженіяхъ, но даже на отдѣльныхъ буквахъ и ошибкахъ, какъ боговдохновенныхъ <sup>7)</sup>. Тѣмъ не менѣе и онъ признаетъ, что божественный факторъ не дѣйствовалъ

1) *Qu. rer. div. haer.* § 52: *μόνος ὄργανον θεοῦ ἔστιν ἡχοῦν, κρουόμενον καὶ κληττόμενον ἀφορῶν ἐπ' αὐτοῦ.* т. III, стр. 57.

2) *De spec. leg.* § 8: *προφήτης τε μὲν γὰρ οὐδὲν ἴδιον ἀποφάνεται τὸ παρὰ τιν, ἀλλ' ἔστιν ἐμμενῶν, ἐποβάλλοντος ἐτέρου πάνθ' ὅσα προφίρει.* т. V, стр. 122.

3) *Stromat.* VI, XVII; т. IX, 401 A.

4) *ibid.* VI, IX т. IX, 309 B.

5) *ibid.* III, IV; *Heinisch* с. 46.

6) *Selecta in psalmos Ps. XXVII, vers. 1;* т. XII, 1284 B.

7) *Redepenning* I. с. с. 259—260.

на писателей подавляющимъ образомъ. Уже самая возможность вдохновенія вполне зависитъ отъ нравственной настроенности послѣднихъ, такъ какъ Богъ подаетъ это вдохновеніе только душамъ, (*ὡς ἐβρόχθη ὁσίας* <sup>1)</sup>); затѣмъ и въ самомъ актѣ вдохновенія ихъ личное сознаніе въ отличіе отъ языческихъ прорицателей оставалось непритупленнымъ <sup>2)</sup>. Чѣмъ обусловливается и другая очень характерная особенность въ представленіи Оригена объ инспираціи. Различая стѣпени зависимости отъ нравственнаго достоинства писателей степени инспираціи, онъ различаетъ писанія и по степенямъ ихъ значенія: однѣ священ. книги признаетъ болѣе вдохновенными, другія—менѣе; ученіе Иисуса ставитъ выше ученія апостоловъ <sup>3)</sup>, личность Павла—выше его учениковъ Тимофея и Луки <sup>4)</sup>; различіе существуетъ, по нему, даже между писаніями одного и того же автора (напр., различныя посланія св. ап. Павла) <sup>5)</sup>.

Амвросій усвоилъ себѣ наиболѣе характерныя черты всѣхъ перечисленныхъ теорій, вслѣдствіе чего его собственныя представленія о боговдохновенности оказываются нѣсколько противорѣчивыми. Въ прямой зависимости отъ Филона онъ очень сильно выдвигаетъ экстагическій моментъ инспираціи. При инспираціи мысль пророка возмущается, выходитъ изъ себя, покрывается какимъ-то мракомъ *ignorantiae et imprudentiae*. Это состояніе сравнивается съ состояніемъ св. ап. Павла въ моментъ его чудеснаго обращенія ко Христу<sup>6)</sup>. Пророки представляли собою органъ божественнаго голоса (*divinae vocis organum*), которымъ Богъ пользовался для своихъ откровеній людямъ <sup>7)</sup>. Поэтому въ писаніи Богу принадлежитъ все, такъ какъ и апостолы и пророки не осмѣливались говорить ничего, кромѣ сообщеннаго имъ въ Откровеніи (*non nisi ex revelatione demonstrata sibi loqui ausi sunt*) <sup>8)</sup>. И сами:

<sup>1)</sup> Contra celsum IV, 7; M. XI, 1037A.

<sup>2)</sup> *ibid.* VII, 4; M. XI, 1425ABC.

<sup>3)</sup> Hom. in. Luc. XXIX; *Redepennig* I, s. s. 261—262.

<sup>4)</sup> Sel. in Jerem. XXII, 13; M. XIII, 568D.

<sup>5)</sup> Ad Roman. Praefatio; *Redepennig* s. 262.

<sup>6)</sup> De Abraham II, 9, 61; Ed. V. n. s. XIV, c. 484.

<sup>7)</sup> Epistola I VIII, 13; M. XVI, c. 1181.

<sup>8)</sup> Epistola LXV, 3; M. XVI, c. 1223.

писатели смотрѣли на себя какъ на простыхъ передатчиковъ вѣдѣній Бога; св. ап. Іоаннь, наприм., страшился приписывать собственнымъ способностямъ полученное отъ Бога <sup>1)</sup>. Но въ этомъ ряду мыслей св. Амвросій присоединяетъ другой существенно-оригенистическій. Не смотря на всю силу охватывавшаго пророковъ напѣя св. Духа, дѣятельность ихъ собственной мысли не только не прекращалась, но даже возвышалась, потому что Богъ „блескомъ божественной мудрости воспламенялъ силу ихъ души и освѣщаль разумъ“ <sup>2)</sup>, и при томъ тѣмъ больше, чѣмъ было выше ихъ нравственное достоинство. Чѣмъ выше лицо пророка, тѣмъ выше и полнѣе его пророчество; въ этомъ отношеніи слова Маріи Матери Господа, выше и важнѣе другихъ писаній <sup>3)</sup>. Но не только существуетъ различіе въ достоинствѣ личности и произведеній различныхъ авторовъ. Точь въ точь, какъ у Оригена, у Амвросія различныя произведенія одного и того же автора и даже различныя мѣста одного и того же произведенія не равноцѣнны относительно степени вдохновенности: если прор. Моисей вообще описалъ не свое, но влитое въ него и открытое ему (*infusa et revelata*), то въ особенности это нужно признать относительно его повѣствованія о созданіи міра <sup>4)</sup>; хотя все писаніе *Dei gratiam spirat*, но особенно *psalmodum liber* <sup>5)</sup>.

Различіе между Амвросіемъ и Оригеномъ касается только ихъ взглядовъ на лицо Божественнаго Субъекта инспираціи. Оригенъ разсматриваетъ этотъ вопросъ съ точки зрѣнія общей неоплатонической основы своей системы и рѣзко-выраженной субординаціонистической тенденціи своего ученія о Богѣ, троичномъ въ Лицахъ. Такъ какъ, согласно общему неоплатонической схемѣ Оригена, Богъ входитъ въ общеніе съ тварями чрезъ посредство Сына и Духа Св., и твари поднимаются къ Богу отъ Духа Св. чрезъ посредство Сына, то Посредникомъ инспираціи у него является собственно

---

<sup>1)</sup> *ibid.* 4, M. XVI, c. 1223.

<sup>2)</sup> *ibid.*

<sup>3)</sup> *Expos. Evang. sec. Lucam* II, 28; Ed. V. u M. XV, c. 1562.

<sup>4)</sup> *Epistola* XLIV, 1; M. XVI, c. 1136.

<sup>5)</sup> *In psalm.* I; *praet.* 2.

Духъ Св. <sup>1)</sup>. У Амвросія при измѣнившихся обстоятельствахъ времени и при существенно иной постановкѣ тринитарной проблемы мы встрѣчаемъ иное воззрѣніе. Въ его ученіи о Св. Троицѣ преобладающимъ мотивомъ является не субординаціонизмъ, а возможно полное равенство Лицъ при сохраненіи ихъ личности и самостоятельности. Доказывая, что всѣмъ Лицамъ Св. Троицы принадлежитъ одна субстанція, одно *operatio* и одна *potestas*, св. Амвросійъ всѣхъ трехъ Лицъ Св. Троицы считаетъ дѣйствующимъ Субъектомъ инспираціи, такъ что отъ Отца, Сына и Духа Св. посылаются людямъ *prophetia et divinum munus* <sup>2)</sup>. „Какъ ап. Павелъ слышать обращенный къ нему голосъ: Я—Иисусъ, котораго ты гонилъ (Дѣян. 9,5), такъ точно Духъ Св. запретилъ Павлу и Силѣ идти въ Виѳинію (Дѣян. 16,7); и какъ Отецъ говорилъ чрезъ пророковъ, такъ точно о Духѣ прор. Агавъ свидѣтельствуешь: такъ говоритъ Духъ Св.: мужа, которому принадлежитъ этотъ поясъ, свяжутъ въ Іерусалимѣ (Дѣян. 21, 11). И какъ Премудрость послала апостоловъ, говоря: идите по всему міру и проповѣдуйте Евангеліе всей твари (Марк. 16,15), такъ и Духъ Св. говоритъ: отцѣлите мнѣ Варнаву и Савла на дѣло, къ которому Я ихъ призвалъ“ (Дѣян. 13,2) <sup>3)</sup>. Поэтому, если въ нѣкоторыхъ другихъ мѣстахъ св. Амвросійъ считаетъ подателемъ откровеній только какое-нибудь одно изъ Лицъ Св. Троицы <sup>4)</sup> и говоритъ, что въ пророкахъ говорилъ Господь <sup>5)</sup>, или, что на пророковъ нисходилъ Духъ Св. <sup>6)</sup>, то всѣ этого рода мѣста, вѣроятно, нужно понимать именно при свѣтѣ его основного воззрѣнія: такъ какъ инспирація исходитъ отъ всѣхъ трехъ Лицъ въ силу нераздѣлимости ихъ существа и власти, то ее можно приписывать и каждому изъ нихъ въ отдѣльности.

1) De orat. I: M. XI, c. 416C; *Redepenning* I, s. 255.

2) De spiritu sancto II, XIII, 143; M. XVI, c. 773.

3) De spiritu Sancto II, XIII, 145; M. XVI, c. c. 773—774.

4) Подробный перечень этого рода цитатъ см. *Kellner* Ambrosius, als Erklärer s. 25.

5) *Expositio Evangelii Lucae* X, 22; M. XV, c. c. 1809—1810; in ps XXXV *enarratio praefatio* c. 2.

6) De Abraham II, 9, 61; M. XIV, c. 484.

III.

Боговдохновенное Scriptura divina содержитъ въ себѣ *utrumque testamentum, testamentum vetus et testamentum novum*: Ветх. Заветъ Амвросіи называетъ просто *vetus Scriptura* <sup>1)</sup>; для обозначенія всего Ветх. Завета онъ иногда пользуется словомъ *lex*, тогда какъ Нов. Заветъ, какъ цѣлое, обозначаетъ именемъ *Evangelium* <sup>2)</sup>.

Не смотря на нѣкоторую разницу между двумя заветами, послѣдніе въ существенномъ представляютъ собою одно и то же, двѣ разныя формы одного и того же содержанія. Здѣсь св. Амвросіи воспроизводитъ нѣкоторыя мысли, раскрытыя Иринеємъ и Климентомъ Александ. въ борьбѣ противъ гностиковъ, отрицавшихъ сходство и согласіе Заветовъ, особенно противъ Маркіона. Какъ у Иринея <sup>3)</sup> и Климента Александ. <sup>4)</sup>, такъ и у св. Амвросія единство и согласіе Ветх. и Нов. Заветовъ доказывается главн. образ. единствомъ ихъ Виновника Бога, который Себѣ противорѣчить не можетъ: *utrumque advertis unius auctoris Testamentum* <sup>5)</sup>. Затѣмъ, подобно Иринею и Клименту, Амвросіи въ своемъ увлеченіи мыслью о единствѣ Заветовъ опускаетъ изъ виду наиболѣе существенныя различія между ними и останавливается на различіяхъ скорѣе внѣшняго, формальнаго характера. По представленію Иринея, ветхозавѣтный законъ держалъ людей въ рабствѣ повиновенія внѣшнимъ предписаніямъ, чтобы такимъ путемъ человѣкъ научился *servire Deo*: а въ Нов. Заветѣ, когда человѣкъ послѣ долгой школы повиновенія научился *sine vinculis sequi Deum*, были уничтожены *vincula servitutis*, въ замѣнъ которыхъ были дарованы *decreta libertatis* <sup>6)</sup>. Аналогично этому и у Амвросія *lex* была дана іудеямъ, какъ людямъ слабымъ, какъ дѣтямъ въ религіозно-правственномъ отношеніи, чтобы такимъ путемъ воспитать ихъ къ принятію Христа <sup>7)</sup>; такъ что іудеи, связанный бук-

1) *Epistola* LXIII, 78; *M. XVI*, с. 1210.

2) *Epistola* LXXIV, 3; *M. XVI*, с. 1255.

3) *Adv. haer.* IV, XXII, 2; *M. VII*.

4) *Stromat.* III, XII; *M. VIII*, 1184С.

5) *Epistola* LXIII, 78; *M. XVI*, с. 1210.

6) *Adv. haeres.* IV, XIII, 2; *P. Пер.* стр 444.

7) *Epistola* LXXVII, 9; *M. XVI*, с. 1266.

вальнымъ исполненіемъ предписаніи закона, *in seruitute est*, а христіанинъ, освободившійся отъ гнета буквы, получилъ *libertas* <sup>1)</sup>). Наибольше существенное различіе между Ветх. и Нов. Завѣтомъ по ихъ содержанію Приней видитъ въ томъ, что въ Нов. Завѣтѣ открыто ученіе не только о Богѣ вообще, но главн. образ. о Сынѣ, Котораго до этого люди не знали <sup>2)</sup>). Точно также у Амвросія мы очень часто можемъ встрѣтить замѣчанія, что *iuden faci Verbum Deum nesciunt*, когда какъ въ христіанахъ *Christus est Dei virtus* <sup>3)</sup>), что христіанинъ именно *per agnitionem Filii Dei* изъ ветхозавѣтнаго раба превратился въ мужа совершенна <sup>4)</sup>). Климентъ обратилъ вниманіе св. Амвросія аще на нѣкоторыя особенности. По его представленію, Ветх. Завѣтъ своими предписаніями и угрозами наказаній за ихъ нарушеніе возбуждалъ въ людяхъ главн. образ. чувство страха (*φόβος*), посредствомъ котораго и приводимъ ихъ ко Христу (*εἰς χριστὸν λιβαυ-ώγησας*) <sup>5)</sup>); преобладающее же настроеніе Нов. Завѣта есть любовь <sup>6)</sup>). Соотвѣтственно этому мы встрѣчаемъ у Амвросія, что законъ—*paedagogus* служилъ предметомъ боязни (*timetur*), а Христосъ открылъ намъ путь спасенія: *timor* так. обр. привелъ людей *ad libertatem*, *libertas ad fidem*, а *fides ad caritatem* <sup>7)</sup>). Въ духѣ александрийцевъ же Амвросій опредѣляетъ отношеніе между завѣтами, какъ отношеніе части къ цѣлому, менше совершеннаго къ болѣе совершенному, менше полнаго къ болѣе полному: *in lege igitur portio, in Evangelio perfectio est* <sup>8)</sup>); *vetus Scriptura* подобно глубокому и темному колодезю, изъ котораго можно было почерпать только съ трудомъ; оно къ тому же и неполно (*non plena*), такъ какъ еще не явился наполнившій его <sup>9)</sup>). Съ явленіемъ же Хри-

<sup>1)</sup> Epistola LXXV, 5; M. XVI, пс. 125b.

<sup>2)</sup> Adv. haereses IV, XIII, 1; Рус. Пер. стр. 443.

<sup>3)</sup> Epistola LXXVII, 9; M. XVI, с. 1266.

<sup>4)</sup> Epistola LXXV, 7; M. XVI, с. 1259.

<sup>5)</sup> Stromat. II, XX; M. VIII, 1069B.

<sup>6)</sup> Paedagog. I, VII; M. VIII.

<sup>7)</sup> Epistola LXXV, 5. M. XVI, с. 125b.

<sup>8)</sup> Epistola LXXIV, 5, M. XVI, с. 1256.

<sup>9)</sup> Epistola LXIII, 78, M. XVI, с. 1210.



ста прекратило свое существованіе inferiora и наступило perfecta <sup>1)</sup>).

Установивши единство обоихъ завѣтовъ, Амвросій съ одинаковымъ уваженіемъ относится и къ тому и къ другому и пользуется въ своихъ сочиненіяхъ доказательствами и того и другого. Если нѣкоторые указываютъ на то, что онъ какъ будто бы съ большимъ вниманіемъ относится къ Ветх. Заѣту, который своею темнотою давалъ большой просторъ аллегорическому методу, и большинство его произведеній написано на темы изъ ветхозав. исторіи <sup>2)</sup>, то въ этомъ врядъ ли можно усматривать преднамѣренное предпочтеніе: самъ Амвросій этого нигдѣ не высказываетъ, а обиліе сочиненій на ветхозавѣтныя темы легко объясняется тѣмъ, что за огромностью ветхозавѣтнаго матеріала онъ не успѣлъ перейти къ комментированію новозавѣтныхъ Писаній.

Въ частности изъ Ветхаго Заѣта въ качествѣ Scriptura Divina онъ пользуется почти всѣми книгами его. Въ одномъ мѣстѣ онъ называетъ пять книгъ Моисея, Regnorum libros prophetarum scripta, Esdram, psalmos, Proverbia, Ecclesiasten и Cantica Canticorum <sup>3)</sup>. Изъ Regnorum libros имъ цитируются всѣ четыре. Изъ пророковъ ему извѣстны всѣ двѣнадцать малыхъ и особенно часто цитируются книги пр. Исаи, Іереміи, Іезекіиля и Даніила. Относительно псалмовъ онъ раздѣляетъ довольно распространенное въ то время мнѣніе, по которому Давидъ былъ авторомъ всѣхъ извѣстныхъ намъ псалмовъ: по крайней мѣрѣ, нѣкоторые псалмы, напр., псал. 43 сыновъ кореевыхъ считается имъ принадлежащимъ Давиду; надписаніе же „сыновъ кореевыхъ“ объясняется въ томъ смыслѣ, что Давидъ составилъ его для музыкальнаго исполненія сынами Кореевыми <sup>4)</sup>. Proverbia, Ecclesiasten и cantica canticorum считаются книгами Соломона <sup>5)</sup>. Въ другихъ мѣстахъ мы встрѣчаемъ затѣмъ ссылки на обѣ книги Паралипоменонъ <sup>6)</sup>,

<sup>1)</sup> Epistola LXIV, 8, M. XVI, c. 1222.

<sup>2)</sup> *Kellner* Ambrosius, als Eklärer s.s. 73—74.

<sup>3)</sup> Expos. ps. CXVIII, 21, 12, *Kellner* s. 16.

<sup>4)</sup> In ps. XLIII enarratio c. 5

<sup>5)</sup> De Isaac vel anima 4, 23, M. XIV, c. 511.

<sup>6)</sup> Expos. Evang. Lucae III, 45, M. XV, c. 1608.

на книгу Исуса Навина <sup>1)</sup>, книгу Руфь <sup>2)</sup>, Иова, объясненію которой напль авторъ посвящаетъ даже особое сочиненіе. Заслуживаетъ также вниманія, что Амвросіи не всегда проводитъ надлежащую грань между книгами каноническими и довтороканоническими и употребляетъ вторыя наряду съ первыми; самое слово „каноническій“ ему неизвѣстно. Книга Товита называется книгою пророческою <sup>3)</sup>; цитируются отдѣльныя мѣста изъ 4 кн. Ездры <sup>4)</sup>; 4-я маккавейская книга очень часто, какъ мы видѣли, примѣняется въ сочиненіи *De Iacob et vita beata*. Только 3-я маккавейская книга не цитируется Амвросіемъ, хотя изъ этого врядъ ли можно съ увѣренностью заключать, какъ это дѣлаетъ Kellner <sup>5)</sup>, что Амвросіи вовсе не признавалъ ее.

Столь же полнымъ оказывается въ твореніяхъ Амвросіи и новозавѣтный канонъ. Первое мѣсто здѣсь занимаютъ, конечно, 4 Евангелія: отъ Матѳея, Марка, Луки и Іоанна. Къ нимъ примѣняются религіозные символы тельца, льва, человека и орла, при чемъ въ двухъ редакціяхъ: по одной изъ нихъ перечисленные символы характеризуютъ собою отличительныя особенности евангельскихъ повѣствованій, а по другой — Самъ Господь въ Евангеліяхъ изображается *quattuor formis animalium: idem homo, idem leo, idem vitulus, idem aquila: homo*, какъ Родившійся отъ Маріи, *leo*, какъ Сильный, *vitulus*, какъ Жертва, *aquila*, какъ Воскресеніе: въ каждомъ изъ Евангелій жизнь Христа изображается по преимуществу съ какой-нибудь одной изъ указанныхъ сторонъ <sup>6)</sup>. Откуда позаимствована Амвросіемъ эта символика, сказать трудно; вѣроятно, изъ уже сдѣлавшихся въ то время ходячими представленій, но врядъ ли непосредственно отъ ея родоначальника Иринея Лионскаго, такъ какъ между послѣднимъ и Амвросіемъ есть значительное различіе: у Иринея Орелъ служитъ символомъ не воскресенія, а „дара Духа, посеща-

<sup>1)</sup> *ibid.* VII, 71, M. XV, c. 1717.

<sup>2)</sup> *ibid.* III, 30—34, M. XV, c.c. 1601—1603.

<sup>3)</sup> *Hexaemer.* VI, 4, 17, M. XIV, c. 248.

<sup>4)</sup> *Expos. Evang. Lucae* II, 31, M. XV, c. 1563.

<sup>5)</sup> *Op. cit.* s. 19.

<sup>6)</sup> *Expos. Evang. Lucae. Prolog.* 7—8, M. XV, c. 1532.

гося надъ церковью“<sup>1)</sup>. Затѣмъ у Амвросія слѣдуетъ книга Дѣяній апостоловъ и всѣ четырнадцать посланій св. ап. Павла: посланіе къ Евреямъ для цѣлей христіанской тинелогіи особенно часто примѣняется въ *Expositio Evangelii Lucae*. Наконецъ, цитируются первое посланіе Іоанна. I и II посланія ап. Петра, посланія Іакова, Іуды и Апокалипсисъ: посланіе Іакова цитируется съ замѣчаніемъ: *ut apostolus dicit*<sup>2)</sup>, посланіе Іуды принимается какъ *epistula Iudae*<sup>3)</sup>.

Всѣ книги Священнаго Писанія обыкновенно цитируются Амвросіемъ по латинскому переводу *Itala*, но въ нѣкоторыхъ случаяхъ Амвросій привлекаетъ къ разсмотрѣнію и различія другихъ текстовъ. Рѣже всего онъ обращается къ еврейск. тексту<sup>4)</sup>; а такъ какъ еврейск. языкъ онъ, по собственному признанію, не зналъ<sup>5)</sup>, то, несомнѣнно, этого рода свѣдѣнія онъ заимствовалъ у другихъ авторовъ, вѣроятно все же, у Оригена. Кромѣ еврейск. текста, ему извѣстны и нѣкоторые греческіе переводы: Акиллы<sup>6)</sup> и Симмаха<sup>7)</sup> и сравнительно меньше Теодотіона<sup>8)</sup>. Особеннымъ вниманіемъ Амвросія пользуется греческій переводъ семидесяти, который извѣстенъ у него подъ названіемъ *Septuaginta*<sup>9)</sup> или же *Septuaginta virorum*<sup>10)</sup>. Въ отношеніи Амвросія къ этому переводу мы опять, вѣроятно, имѣемъ дѣло съ вліяніемъ на него александрійцевъ. Переводъ семидесяти, сдѣланный для нуждъ александрійскаго іудейства, издавна пользовался въ Александріи большимъ уваженіемъ; иногда его цѣнили здѣсь даже выше еврейскаго подлинника. вмѣстѣ съ тѣмъ на него были перенесены и свойства истиннаго Писанія—боговдохновенность и богооткровенность. У Филона переводчики являются не только *ἐρμηνεῖς*, но *ἱεροφάνται καὶ προφῆται*, которые

1) *Adv. haer.* III, XI, 8, Русск. перев. стр. 311.

2) *Expos. Evang. Lucae* II, 91, M. XV, с.с. 1586—1587.

3) *ibid.* VI, 43, M. XV, с. 1679.

4) *Expos in ps.* CXVIII, VIII, 2: *secundum hebraeos*

5) *In ps.* XL enar. 36: *in Hebraeo habetur: amen, amen ut asseruerunt, quod librum legerunt in Hebraicis litteris scriptum*

6) *In ps.* I, enar. 29. 39 и 44. *in ps.* 36, 11, *in ps.* 40. 12. *in ps.* 43, 2, 44, 64

7) *In ps.* 36, 11, *in ps.* 38, 20, *in ps.* 40, 12, *in ps.* 43, 4, 33, 38, 44.

8) *In ps.* 43, 2, 33, 37.

9) *In ps.* 38, 18, *in ps.* 40, 12.

10) *In ps.* 43, 74.

во всемъ были согласны съ чистѣйшимъ духомъ Моисея <sup>1)</sup>. Оригенъ, признавая переводъ 70-ти Откровеніемъ Бога, въ случаѣ разпоясія этого перевода въ чтеніи съ другими текстами, скорѣе склоненъ былъ признать испорченность сихъ послѣднихъ, и даже Евангеліи, чѣмъ ошибку въ переводѣ семидесяти <sup>2)</sup>. Нельзя сказать, чтобы Амвросіи усвоили себѣ эти взгляды цѣликомъ. Но все же высшее уваженіе къ переводу 70-ти перешло и къ нему: сопоставляя различные тексты и вообще во всѣхъ затруднительныхъ случаяхъ онъ отдаетъ предпочтеніе переводу *Septuaginta*, какъ такому, *sententias* котораго *magis sequitur Ecclesia*, смыслъ котораго яснѣе (*planior est*) <sup>3)</sup>, а авторитетъ сильнѣе (*potior est*) <sup>4)</sup>; если съ какимъ-нибудь чтеніемъ *Septuaginta virorum videtur convenire*, то это одно уже служитъ надежной гарантіей его правильности <sup>5)</sup>.

Слѣдуетъ однако замѣтить, что всѣ эти ссылки на разные чтенія врядъ ли заимствованы изъ первоисточниковъ. Вѣроятно, и въ данномъ случаѣ ему оказали помощь творенія Оригена. Въ одномъ мѣстѣ, сопоставляя разные чтенія слова, онъ избираетъ то, которому слѣдовалъ Оригенъ, такъ какъ послѣдній *multorum interpretationes diligenter discussit* <sup>6)</sup>. Другимъ основаніемъ для этого предположенія можетъ служить то обстоятельство, что подобными сопоставленіями текстовъ преимущественно изобилуютъ комментаріи Амвросія на псалмы, а эти комментаріи вообще создались подъ большимъ влияніемъ Оригена.

#### IV.

Экзегетическіе приемы св. Амвросія во многомъ отличаются отъ принятыхъ въ настоящее время: обычно онъ мало заботится о точномъ и текстуальномъ истолкованіи того или другого мѣста Св. Писанія. Очень часто избранное для объясненія мѣсто вырывается изъ контекста и разсматривается

---

<sup>1)</sup> De vita Moysis II, § 7, t. IV, стр. 193, Heinisch. s. 47.

<sup>2)</sup> *Redepening* I, s. 264.

<sup>3)</sup> Expos. ps. CXVIII, IX, 13.

<sup>4)</sup> De incarnationis Dominicae sacramento. VIII, 82, M. XVI, c. 839, ср. Kellner. s. 30.

<sup>5)</sup> In ps. XLIII enar. c. 74.

<sup>6)</sup> Expos. ps. CXVIII, IV, 16.

внѣ всякой связи съ предыдущимъ и послѣдующимъ. Библиенскій рассказъ даетъ ему только поводъ къ разсужденіямъ, нерѣдко совершенно постороннимъ: начавъ въ сочиненіи De Isaac съ повѣствованія кн. Бытія объ Исаакѣ, онъ въ дальнѣйшемъ совершенно упускаетъ изъ виду этотъ рассказъ, удѣляя почти всецѣло свое вниманіе комментированію кн. Пѣснь Пѣсней. Любимымъ экзегетическимъ методомъ Амвросія былъ методъ аллегорическій, пневматическій. Съ этой стороны его экзегетика имѣетъ очень большое значеніе въ исторіи западнаго экзегезиса вообще. Мы рассмотримъ по роюнь его экзегетику Ветх. Зав. и Новаго.

1. Западная Церковь въ прежныя времена обычно предпочитала буквальное и простое пониманіе Ветх. Завѣта. Тѣмъ не менѣе и въ ней уже съ давнихъ поръ не было недостатка въ образцахъ экзегезиса пневматическаго. Чаще всего принимается, впрочемъ, только одна изъ его формъ, именно типологическая, по которой ветхозавѣтныя событія и лица разсматриваются въ качествѣ типовъ или образовъ лицъ и событій новозавѣтныхъ. Очень много соответствующихъ примѣровъ мы встрѣчаемъ въ твореніяхъ св. Кипріяна Карфагенскаго. Въ его объясненіи Исаакъ *fuit typus Christi*; Лія, отличавшаяся болѣзненностью зрѣнія, представляла собою *typum synagagae*, а красавица Рахиль—*typum Ecclesiae*; патр. Іосифъ былъ *typus Christi* <sup>1)</sup>. У Кипріяна мы встрѣчаемъ и уже установившуюся терминологию: Ветхій Завѣтъ, какъ образъ, носитъ названіе *imago*, а Новому усволяется имя истины (*veritas*): ветхозав. пасхальный агнецъ, прообразовавшій собою Христа Спасителя, представлялъ собою *imago*, а Христосъ—истину для этого образа <sup>2)</sup>. Новаціанъ въ этомъ смыслѣ говоритъ о ветхозавѣтныхъ явленіяхъ, какъ объ *umbrae et figuras* повозавѣтныхъ, а Евангеліе считаетъ *praesentia corporatae veritatis* <sup>3)</sup>. Неизвѣстный авторъ сочиненія *De montibus Sinae et Sion* знаетъ нѣсколько иную терминологию: многое въ Ветхомъ Завѣтѣ написано *figuraliter* и потому *per Novum Testamentum spiritualiter intelligenda sunt*, какъ исполненное

<sup>1)</sup> *Testimonium* lib. I, c. XX, M. t. IV.

<sup>2)</sup> *Liber ad Demetrianum* c. XXII; M. t. IV.

<sup>3)</sup> *De Trinitate* c. IX Цитируемъ по *Gallandii Bibl. veter. patr.* t. III, стр. 293.

во Христѣ *in veritate* <sup>1)</sup>; наряду съ обозначеніями *figura* и *typus* онъ въ отношеніи къ Вѣтхому Завѣту пользуется понятіемъ *praefiguratio* <sup>2)</sup>.

Рядомъ съ этою типологическою формою ветхозавѣтнаго пневматическаго экзегезиса очень рано мы встрѣчаемъ на западѣ и вторую его форму—аллегорію въ широкомъ смыслѣ этого слова: если въ типологіи идетъ рѣчь только о новозавѣтныхъ прообразахъ, то аллегорія за внѣшней буквою открываетъ вообще внутренній смыслъ, какихъ бы истинъ онъ ни касался. Основаніемъ для примѣненія аллегоріи служили болѣею частью всякаго рода неясности, таинственность, образность разсказа, трудности, возникавшія при буквальному пониманіи нѣкоторыхъ библейскихъ повѣствованій. Это было тѣмъ естественнѣе, что въ греко-римскою литературу для всѣхъ подобнаго рода случаевъ аллегорія уже давно примѣнялась въ самыхъ широкихъ размѣрахъ. Образцы этого рода аллегорій мы встрѣчаемъ уже у Тертуліана, если онъ иногда подъ землею подразумѣваетъ созданную изъ земли плоть человѣка или выраженіе псалмопѣвца: „*Господь сочарися, да радуется земля*“ понимаетъ примѣнительно къ плоти святыхъ въ Царствѣ Небесномъ <sup>3)</sup>. Еще болѣе отводитъ мѣста послѣдней уже упомянутой нами авторъ *De montibus Sina et Sion*. У него, кажется, впервые на западѣ мы встрѣчаемъ уже болѣе или менѣе разработанную символику собственныхъ именъ—обычную принадлежность и спутницу аллегоріи. Такъ, имя Синай истолковывается въ смыслѣ *tentatio alterna* и *odium*, а Сіонъ—*tentatio exerbationis et speculatio* <sup>4)</sup>; имя Авель означаетъ *fratris interfectio* и *parentum luctum*, Енохъ—*inuovatus*, Іовъ—*carissimus Dei*, Авраамъ—*pater multarum popularum* <sup>5)</sup>. Особенно подробно объясняется имя Адамъ (*Adam*) въ смыслѣ *terra caro facta*, потому что всѣ буквы этого имени заимствованы изъ названій четырехъ странъ земли: А отъ слова *ἀνατολή* (востокъ), д отъ *δύσις* (за-

<sup>1)</sup> с. I; М. с. 909В.

<sup>2)</sup> с. III; М. с. 911А.

<sup>3)</sup> *De resurrect. carnis* с. 26; Русск. пер. Кареева ч. III. СПб. 1850, стр. 98—99.

<sup>4)</sup> с. II; М. с. 909С.

<sup>5)</sup> с. V; М. с. 913АВ.

надъ), а—отъ *ἀρχτος* (сѣверь) и ш—отъ *μεσημερία* (югъ). Кроме того, эти буквы, будучи переведены на соответствующія имъ цифры, даютъ въ суммѣ число 46: α означаетъ *μία* (одинъ), δ—*τέσσαρα* (четыре), α—опять одинъ и μ—*τεσσαράκοντα* (сорокъ); а это число указываетъ на Христа, Который пострадалъ въ 6000 году и въ 6 часу, а въ 40-й день по Воскресеніи вознесся на небо <sup>1)</sup>. Встрѣчается этотъ методъ и у Новаціана, Если онъ въ словахъ псалма: Онъ (Господь) възсѣдаетъ на херувимахъ (Пс. 98, 1) подъ херувимами разумѣетъ разнообразіе дѣлъ Бога, если онъ подъ распростертымъ кристаломъ понимаетъ все покрывающее собою небо, а въ четырехъ колесахъ въ видѣніи пр. Іезекіиля (Іезек. 1, 15) видитъ образы 4-хъ временъ года <sup>2)</sup>, то во всѣхъ этихъ случаяхъ мы имѣемъ аллегорію въ ея широкомъ смыслѣ.

Относительно пневматическаго и особенно аллегорическаго экзегезиса въ разсматриваемой стадіи развитія его на западѣ слѣдуетъ сдѣлать два общіхъ замѣчанія. Во-первыхъ, этотъ экзегезисъ пока еще слишкомъ простъ, теорія его примѣненія къ Библии пока еще очень мало разработана. Во-вторыхъ, онъ имѣетъ пока очень ограниченное примѣненіе, является исключеніемъ, тогда какъ обычнымъ остается еще экзегезисъ буквальный. У пророковъ не все фигуры, но есть и дѣйствительность, не все тѣни, но есть и тѣла, замѣчаетъ Тертуллианъ <sup>3)</sup>. Пророки употребляютъ аллегоріи только изрѣдка и при извѣстныхъ обстоятельствахъ, возражаетъ онъ же гностикамъ <sup>4)</sup>. Выставленные Тертуллианомъ приемы аллегорическаго экзегезиса: 1) каждый библейскій образъ нужно понимать въ томъ смыслѣ, какой въ другихъ мѣстахъ придаетъ ему само Писаніе <sup>5)</sup> и 2) объяснять часть текста изъ цѣлаго <sup>6)</sup> въ существѣ дѣла были направлены къ тому, чтобы по возможности ограничить произволь аллегоріи и не дать ей возможности слишкомъ далеко уклониться отъ подлиннаго текста.

<sup>1)</sup> с. IV; М. с. 911—912AB.

<sup>2)</sup> De Trinitate с. VIII. Bibl. vet. patr. t. III, стр. 292.

<sup>3)</sup> De resur. carnis. с. XX. Рус. перев. ч III, стр. 88.

<sup>4)</sup> ibid. XX; Р пер. III, 89.

<sup>5)</sup> Adv. Marc. III, 14.

<sup>6)</sup> Adv. Praх. с. XX; см. об. этомъ *И. В. Поповъ*. Тертуллианъ (опытъ литературной характеристики). Серг. посадъ. 1893, стр. 10—11.

Дальнѣйшіи шагъ въ развитіи западнаго ветхозавѣтнаго экзегезиса представляютъ собою комментаріи на псалмы Иларія Пиктавійскаго. Его особенность отъ писателей прежняго времени заключается въ томъ, что пневматическій экзегезисъ проводится у него въ болѣе широкихъ размѣрахъ: почти для каждаго псалма онъ, кромѣ смысла буквальнаго, старается опредѣлить еще смыслъ духовный, внутренній и даже преимущественно этотъ послѣдній. Въ ряду экзегетическихъ терминовъ Иларіи употребляетъ много старыхъ на западѣ, уже отмѣченныхъ понятій, но отчасти вводитъ и новыя обозначенія. Ветх. Завѣтъ для него есть *umbra futurorum*, а новыи *veritas corporis umbrae* <sup>1)</sup>; ветхозавѣтныя установленія и принадлежности представляли собою *umbram* и были *imaginaria* по своему существу <sup>2)</sup>, въ Писаніи *secundum intelligentiam nostram per corporales species divinarum rerum sensus exponitur* <sup>3)</sup>; законъ былъ *futurorum bonorum umbra* <sup>4)</sup>. Прямой, буквальный смыслъ псалмовъ Иларіи называется чаще всего *littera* <sup>5)</sup>, а духовный—*intelligentia* <sup>6)</sup>, *spiritalis sensus* <sup>7)</sup>, *spiritalis intelligentiae sensus*, <sup>8)</sup>, просто *allegoria* <sup>9)</sup>. Признавая, какъ и прежде, два главныхъ вида *sensus spiritualis*, Иларіи, кажется, впервые строго разграничилъ ихъ обозначенія: онъ различаетъ *allegoricae* и *typicae virtutes* <sup>10)</sup>, *prophetica* (очевидно, то же, что и *typica*) *intelligentia* <sup>11)</sup>. Подобно автору *de montibus*, пользуется символическою именью, въ нѣкоторыхъ случаяхъ отчасти соглашаясь съ нимъ и въ мелкихъ деталяхъ; напр., имя Авимелехъ въ его объясненіи значить *fratris meum imperium* <sup>12)</sup> Зифен (Пс. 53, 2)—*oris adpersio* <sup>13)</sup>,

1) De Trinitate V, 11; M. t. X.

2) Tract. in ps. XIV, 3; M. IX, с.с. 300—301.

3) Tract. in ps. II, 12; M. IX, с. 268.

4) Tract. in ps. LI, 21; M. IX, с. 324.

5) Tract. in ps. LXII, 8; M. IX, с. 405.

6) Tract. in ps. LIV, 9; M. IX, с. 352.

7) Tract. ps. LV, 2; M. IX, с. 358.

8) Tract. ps. LXV, 25; M. IX, с. 435.

9) Tract. ps. LXII, 8; M. IX, с. 405.

10) In librum psalmodum prologus 5; M. IX, с. 235.

11) Tract. ps. LI, 13; IX, с. 316.

12) Tract. ps. LI, 3; M. IX, с. 310.

Tract. ps. LIII, 3; M. IX, с. 338.



Ефремъ— *assumptio*, <sup>1)</sup>, Васапъ—*pudor, confusio*. Сіонъ отчасти какъ и у автора *de montibus—speculatio* <sup>2)</sup> и др. Тѣмъ не менѣе Иларію въ этомъ отношеніи еще далеко не удалось достигъ того искусства, какое мы встрѣчаемъ у Амвросія. Хотя теоретически онъ различаетъ смыслъ Писанія собственно аллегорическій и типическій или пророческій, но на практикѣ онъ не дѣлаетъ между ними существеннаго различія. И его ветхозавѣтный экзегезисъ есть главн. образ. экзегезисъ типологическій или близко граничащій съ нимъ. Подъ аллегоріей онъ обычно разумѣетъ пророчества о Рожденіи во плоти Единороднаго Сына Божія, о Его страданіяхъ, смерти, Воскресеніи, царствованіи съ увѣровавшими въ Него и судѣ надъ всѣми людьми <sup>3)</sup>. Законъ подъ покрываломъ словъ говоритъ о Рожденіи, Воплощеніи, Страданіяхъ и Смерти Господа Нашею Иисуса Христа <sup>4)</sup>. Безъ новаго Завѣта, до пришествія Христа Спасителя, книга псалмовъ была совершенно непонятна людямъ: Христосъ есть ключъ для этой книги, своимъ явленіемъ въ міръ раскрывшій намъ всѣ ея тайны <sup>5)</sup>. Вслѣдствіе этого пневматическій экзегезисъ Иларія вращается въ предѣлахъ умѣренности: въ немъ нѣтъ еще ни того разнообразія, ни той искусственности, которыми характеризуется экзегезисъ Св. Амвросія.

Уже исходное положеніе экзегетики св. Амвросія, хотя въ общемъ то же, что и у его предшественниковъ, но представляетъ особенность въ одномъ отношеніи. Ветх. Завѣтъ скрывалъ въ себѣ тайны, которыя обнаружались съ пришествіемъ Христа на землю <sup>6)</sup>. Евреи понимали и исполняли свой законъ буквально, но съ наступленіемъ Нов. Завѣта открылся духовный смыслъ его <sup>7)</sup>. Теперь буквальное пониманіе даже вредитъ человѣку, потому что оно препятствуетъ ему уразумѣвать тайны, открытыя Христомъ. Если Христосъ обличалъ фарисеевъ словами: на Моисеевомъ сѣдалищѣ сѣли книжники (*scribae*), то этимъ Онъ укорялъ ихъ за

<sup>1)</sup> Tract. ps. LIX, 9; M. IX, c. 385.

<sup>2)</sup> Tract. ps. LXVII, 25; M. IX, c. 461.

<sup>3)</sup> Tract. ps. CXXXV, 3; M. IX, c. 681.

<sup>4)</sup> In librum psalms prologus. 5; M. IX, c. 235.

<sup>5)</sup> In Evang. Mattaei commentarius IV, 14; M. IX, c. 936.

<sup>6)</sup> In librum psalms prologus. 6; M. IX, c. 236.

<sup>7)</sup> Epistola XXXIX, 6; M. XVI, c. 1100; LXIV, 8; M. XVI, c.c. 1221—1222

<sup>1)</sup> Sermo contra Auxent. 24; M. XVI, c. 1014.

то, что они слѣдовали буквѣ закона, оставляя уразумѣніе духа его <sup>1)</sup>. Буква умерщвляетъ, а духъ животворитъ. <sup>2)</sup>. Сообразно съ этимъ Ветх. Завѣтъ получаетъ у Амвросія, какъ и у его западныхъ предшественниковъ, названіе *umbra*, *figura*, *imago*, а Новыи *veritas*; <sup>3)</sup> рѣже онъ противопоставляетъ ихъ какъ *lux* и *umbra*, *veritas* и *figura* <sup>4)</sup>. Но очень часто онъ развиваетъ доселѣ неизвѣстное на западѣ и, повидимому, заимствованное у Оригена представленіе, по которому *umbra* относится къ Ветх. Завѣту, *imago* къ Евангелію, а *veritas* есть теперь лишь еще ожидаемой нами удѣль потусторонняго міра и потусторонней жизни <sup>5)</sup>.

Въ дальнѣйшихъ взглядахъ св. Амвросія на характеръ духовнаго смысла св. Писанія мы опять сталкиваемся съ вліяніемъ на него александрійцевъ, сообщившихъ ему детально-разработанную теорію аллегорическаго метода. Александрійская наука и іудейская и христіанская, унаслѣдовавъ его отъ классическихъ писателей, преимущественно отъ стоиковъ <sup>6)</sup>, уже давно пользовалась ихъ въ самыхъ широкихъ размѣрахъ. Она строго различала въ Писаніи смыслъ буквальный, общедоступный, и внутренній, составляющій удѣль лишь нѣкоторыхъ. Уже эту черту мы констатируемъ у Амвросія. Онъ вполне соглашается съ Филономъ, что скртыя за буквой тайны нужно самымъ тщательнымъ образомъ скрывать отъ несовершенныхъ и порочныхъ, дабы онѣ не осквернялись ихъ грязными и порочными ушами. Библейскимъ образомъ такого порядка у того и другого служатъ тѣ хлѣбы, которые Сарра, по распоряженію Авраама, сдѣлала для угощенія трехъ странниковъ (Быт. 18, 6); греческое названіе этихъ хлѣбовъ по своему этимологическому происхожденію обозначаетъ нѣчто сокровенное.

Ambr. De Abraham I, 5, 38. | Philo. De sacrif. Ab. et. C. §  
Subcinericia graece ἐχρυφία | 15; t. I, 244—5. Πέφυκται γὰρ  
dicuntur, hoc est abscondita, eo „ἐχρυφίας ποιῆν“, ὅτι κρυφθαι

<sup>1)</sup> In ps. XLIII enar. c. 65.

<sup>2)</sup> Expos. ps. CXVIII; M. XV, c. 1465.

<sup>3)</sup> De fide resurrect. 107—108; M. XVI, c.c. 1345—1347.

<sup>4)</sup> De mysteriis VIII. 49; M. XVI, t. 405.

<sup>5)</sup> De fide resurrect. 109; M. XVI, c. 1347.

<sup>6)</sup> Объ этомъ подробно Heinisch s. 5 и ff.: Lubriolle. Saint Ambroise. 164 и сл.;

quod latere debeat omne mysterium et quasi operire fido silentio, ne profanis temere divulgetur auribus. δεῖ τὸν ἱερόν περὶ τοῦ κυριότητος καὶ τῶν δυνάμεων αὐτοῦ μύστη λόγον, ἐπεὶ θεῶν παρακαταθήκη ὁργίων οὐ πατὸς ἐστὶ φυλάξαι.

Подобныхъ взглядовъ на внутренній смыслъ Писанія, какъ на достояніе исключительно немногихъ, на западѣ до Амвросія не существовало.

Затѣмъ и классики и александрійцы различали нѣсколько категорій духовнаго пониманія. Кромѣ буквального смысла, который въ существѣ дѣла принципиально не отрицался ни однимъ александрійцемъ, хотя на практикѣ очень часто совершенно игнорировался, благодаря чему вся библейская исторія превращалась въ систему аллегорій, Филоны различаетъ три рода созерцаній: *λογικῶν καὶ ἠθικῶν καὶ φυσικῶν* <sup>1)</sup>. У Климента это тройкое дѣленіе приобретаетъ нѣсколько иной характеръ, если онъ, раздѣляя высшій смыслъ на три вида: мистическій (*σημεῖον ἐμφαινοῦσαν*), моральный (*εἰς πόλιν ἐκπορεύσασαν εἰς πολιτείαν ὀρθήν*) и пророческій (*θεοπλίζουσαν ὡς προφητείαν*) <sup>2)</sup>, пророческій отождествляетъ съ типологическимъ <sup>3)</sup>, моральный съ *ἠθικός* Филона, а мистическій съ его *φυσικός* <sup>4)</sup>. У Оригена мы встрѣчаемся еще съ новымъ видоизмѣненіемъ. Какъ человѣческое существо, говоритъ онъ, состоитъ изъ тѣла, души и духа, такъ и Писаніе имѣетъ смыслъ тѣлесный или буквальный (*σῶμα τῆς Γραφῆς*), который доступенъ даже самымъ простымъ вѣрующимъ, душевный (*ψυχὴ αὐτῆς*), приличный людямъ болѣе опытнымъ, но не вполне совершеннымъ, и, наконецъ, духовный законъ, тѣнь будущихъ благъ (*πνευματικὸς νόμος, σκίαν ἔχων τῶν μελλόντων ἀγαθῶν*) <sup>5)</sup>: при этомъ плотскій смыслъ имѣютъ только нѣкоторыя мѣста Писанія, а душевный и духовный, повидимому, простираются на все Откровеніе <sup>6)</sup>. Въ существенномъ то же мы встрѣчаемъ и у Амвросія, хотя онъ сильнѣе своихъ александрійскихъ на-

1) De Fortitudine § 3; t. V, стр. 174.

2) Stromat. I, XXVIII, Heinisch. s. 68.

3) ibid. V, VI, Heinisch s. 68.

4) Heinisch s. 68.

5) De princip. IV, 11, M. t. XI, с. 364. Русск. перев. стр. 326—327.

6) ibid. IV, 12, M. XI, с. 365, P. п. стр. 329—330, IV, 20, M. XI, с. 365, P. п. стр. 351.

ставниковъ выдвигаетъ необходимость буквального смысла, и духовное толкованіе у него не замѣняетъ буквального, но существуетъ параллельно съ нимъ. Онъ различаетъ въ Писаніи *litteram* и *intelligentiam spiritalem* <sup>1)</sup>,—терминъ, съ которымъ мы уже встрѣчались у Иларія, *secundum litteram* и *sensus spiritalis* (опять у Иларія), *intellectus profundior* <sup>2)</sup>, *secundum litteram* et *altior sensus* <sup>3)</sup>, *secundum historiam* и *altior et profundior interpretatio* <sup>4)</sup>, *secundum historiam* и *secundum aenigmata* <sup>5)</sup>, *altitudo mysteriorum* <sup>6)</sup>, *littera* и *altior et interior significatio* <sup>7)</sup>, иногда просто *per allegoriam* <sup>8)</sup>. Въ перечисленіи отдѣльныхъ видовъ высшаго смысла св. Амвросіи больше всего напоминаетъ намъ Филона, различая *sensus naturalis*, *mysticus* и *moralis* <sup>9)</sup>; понятіе *mysticus* иногда замѣняетъ словомъ *rationalis*, вѣроятно, въ параллель къ *λογικῶς* <sup>10)</sup>. Что касается типологій, то она у Амвросія сохраняетъ свое значеніе, такъ какъ, по его признанію, Ветх. Забѣтъ *fuisse tyrum futuri* <sup>11)</sup>, тѣмъ не менѣе она утрачиваетъ свое самостоятельное значеніе, сливаясь со всѣми тремя видами высшаго смысла: сообразно съ этимъ и слово *tyrus* пріобрѣтаетъ весьма распространенное толкованіе, обозначая собою не только ветхозавѣтные прообразы новозавѣтныхъ событій, но и вообще все то, что иносказательно обозначается буквою писанія: дѣйствіе всемірнаго потопа, наприм., есть *tyrus* нравственнаго очищенія нашей души <sup>12)</sup>. Трудно сказать, приписываетъ ли Амвросіи каждому мѣсту Писанія всѣ три перечисленные смысла вмѣстѣ или же связываетъ съ каждымъ изъ нихъ только какой-нибудь одинъ. Видимо, онъ склоняется къ послѣднему предположенію, какъ объ этомъ свидѣтель-

<sup>1)</sup> De interp. Iob et Dav. I, 5, 12; M. XIV, c. 502.

<sup>2)</sup> De Cain et Ab. II, 2, 8—9; M. XIV, c.c. 343—344.

<sup>3)</sup> De Noe II, 37—38; M. XIV, c. 377.

<sup>4)</sup> De Nabuthe 12, 50; Ed. U. u M. XIV, c. 746.

<sup>5)</sup> De Noe 10, 34; Ed. U. u M. XIV, c. 375.

<sup>6)</sup> In ps. 43 enar. 51.

<sup>7)</sup> De Noe 15, 55; Ed. U. u M. XIV, c. 787.

<sup>8)</sup> ibid. 17, 61; 13, 46; 10, 53; Ed. U.

<sup>9)</sup> In ps. 36 enar. I.

<sup>10)</sup> Expos. Evang. Lucae; prolog. 2; Ed. U. u M. XV, c. 1529.

<sup>11)</sup> ibid. II, 56; Ed. U. u M. XV, c. 1572.

<sup>12)</sup> De Noe 13, 46; M. XIV, c. 382.

ствуешь перешедшее къ нему отъ Оригена представленіе что нѣкоторыя отдѣльныя книги Писанія являются образцами только одного какого-нибудь изъ трехъ видовъ духовнаго пониманія Библии. Онъ считаетъ образцомъ *sensus naturalis* кн. Бытія, въ которой повѣствуется о происхожденіи неба и земли, *mysticus*—Левитъ, гдѣ говорится о ветхозавѣтномъ священствѣ, прообразовавшемъ новозавѣтное священство Христа, а *moralis*—Второзаконіе съ его предписаніями относительно образа жизни и поведенія. Оригенъ же указываетъ ему также и на примѣръ книгъ Соломона, который въ Екклезіастѣ говоритъ о мірѣ и земной жизни, въ кн. Пѣсн Пѣсней предугадывалъ будущія таинства, а въ притчахъ выступать проповѣдникомъ морали <sup>1)</sup>. Трудно далѣе сказать, отдастъ ли Амвросій какому-нибудь изъ трехъ видовъ духовнаго смысла предпочтеніе или же считаетъ ихъ равноцѣнными. Онъ лишь изрѣдка склоняется на сторону мистическаго смысла ради его особой важности <sup>2)</sup>.

Послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній обращаемся къ вопросу о томъ, что собственно св. Амвросій подразумѣваетъ подѣ своими терминами *sensus naturalis*, *mysticus* и *moralis*.

Онъ нашелъ опредѣленіе этихъ терминовъ почти готовымъ въ сочиненіяхъ Филона, которому, какъ мы уже говорили, главн. образ. и слѣдуетъ въ своей ветхозавѣтной экзегетикѣ. Онъ зависить отъ послѣдняго не только въ общихъ понятіяхъ, но и въ примѣненіи этихъ понятій къ конкретнымъ примѣрамъ. Судя по этимъ примѣрамъ, наши писатели подѣ *sensus naturalis* или *φυσικός* понимаютъ приемъ, посредствомъ котораго къ какому-либо событію или явленію можно открыть указаніе на устройство міра, его принадлежности и составные элементы. *Naturalem secundum mundi creationem* <sup>3)</sup>. И Амвросій и Филонъ даютъ примѣръ этого смысла при объясненіи повелѣнія Бога Аврааму принести въ жертву трилѣтнюю теллицу, трилѣтнюю козу, трилѣтняго овна, горлицу и молодого голубя (Быт. 15,9); названія этихъ животныхъ объясняются примѣнительно къ основнымъ составнымъ элементамъ

<sup>1)</sup> A. in ps. XXXVI enar. I u Orig. M. XIII, с.с. 74 и 75; ср. Ambr. De Isaac vel anima 4, 23.

<sup>2)</sup> In ps. I enar.; M. XIV, с. 944.

<sup>3)</sup> De Abraham II. 8, 52; M. XIV, с. 479.

міра: телець служитъ образомъ земли, коза — воды, овца — воздуха 1). Другимъ аналогичнымъ примѣромъ *sensus naturalis* можетъ служить заимствованное у Филона объясненіе ковчега Ноева и его устройства. Этотъ ковчегъ представлялъ собою *humani figuram corporis* 2). Какъ ковчегъ имѣлъ квадратную форму, совершеннѣйшую изъ всѣхъ, такъ и человѣческое тѣло отличается такимъ же совершенствомъ внѣшней формы: грудь, напр., имѣетъ одинаковую ширину и длину, да и всѣ остальные члены сложены приблизительно такъ же 3). Какъ въ ковчегѣ, по повелѣнію Божію, были сдѣланы особыя гнѣздо-образныя отдѣленія (*nidos facies in arca*—Быт. 6,14), такъ и наше тѣло создано изъ отдѣльныхъ частей въ видѣ гнѣзда, при чемъ жизненный духъ проникаетъ всѣ части нашихъ внутренностей и разливается по отдѣльнымъ суставамъ. Гнѣзда напоминаютъ собою также и отдѣльные члены тѣла: гнѣзда, напр., глаза, въ которыхъ помѣщается зрѣніе, гнѣзда—ядра ушей, въ которыхъ сосредоточивается чувство слуха, гнѣзда—ноздри, привлекающія къ себѣ запахи и др. Кости также имѣютъ гнѣзда, держа внутри пустоты, наполненныя мозгомъ 4). Ковчегъ для большаго скрѣпленія частей внутри и снаружи былъ осмоленъ смолою: такъ и отдѣльныя части тѣла тѣсно сплочены въ одно цѣлое 5). Ковчегъ имѣлъ нѣсколько отдѣленій или этажей, аналогію которымъ также представляетъ намъ наше тѣло: самое нижнее отдѣленіе представляетъ собою вмѣстительнице для пищи (*receptacula ciborum*), т. е. внутренности, усвояющія пищу: если это отдѣленіе находится въ самомъ низу, то это потому, что мы питаемся тлѣнною пищею, и намъ самымъ устройствомъ тѣла указывается, что все тлѣнное можно сравнивать только съ низшимъ, но не съ высшимъ 6).

Другой видъ высшаго смысла—*sensus mysticus* или *rationalis*, повидимому, содержится во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ Библии,

1) De Abrah. II, 8, 50 и Ph. Qu. rer. div. § 27; III. стр. 31—32.

2) De Noe 6, 13; M. XIV, с. 369.

3) *ibid.* 6, 13

4) *ibid.* 6, 14; M. XIV, с. 369

5) *ibid.* 6, 15; M. XIV, с. 369.

6) *ibid.* 9, 27; Ed. U. и M. XIV, с. 373.

которыя подъ покровомъ вѣшней буквы содержатъ какія-либо религіозныя идеи или раскрываютъ ученіе о религіозныхъ лицахъ и дѣйствіяхъ. Такой смыслъ имѣютъ по преимуществу всѣ мѣста Писанія съ предписаніями относительно ветхозавѣтнаго богослужебнаго ритуала и священнослужителей. Онъ поэтому чаще другихъ видовъ духовнаго пониманія приводитъ насъ къ догматическимъ истинамъ и объясненіямъ, обычно извѣстнымъ подъ именемъ типологическихъ. Такъ, камень, на которомъ была объята пламенемъ Гедеонова похлебка, въ мистическомъ смыслѣ означаетъ собою плоть Христову, пригвоздившую ко Христу и уничтожившую грѣхъ всего міра <sup>1)</sup>. Каинъ и Авель mystice прообразовали собою іудейскую синагогу и Церковь Христову, потому что, какъ жертвоприношеніе Авеля было предпочтено жертвѣ Каина, такъ и Церковь одержала побѣду надъ синагогой <sup>2)</sup>. Если мѣсто погребенія Моисея осталось неизвѣстнымъ евреямъ, то это обстоятельство напоминаетъ намъ, что великій пророкъ пока еще только ожидалъ воскресенія въ силу искупительныхъ страданій Сына Божія, что вообще все земное не можетъ избѣжать тлѣнія и пребывать вѣчно, быть извѣстнымъ <sup>3)</sup>.

Наконецъ, *sensus moralis* есть не простое нравственное извѣданіе, а объясненіе лицъ или событій въ смыслѣ нравственнаго міропорядка, истолкованіе какого-нибудь частнаго факта въ смыслѣ осуществленія, воплощенія въ немъ той или иной нравственной идеи; если *sensus naturalis* мы предполагаемъ вездѣ тамъ, гдѣ подъ аллегоріей изображается міръ физическій вообще, то *sensus moralis* мы имѣемъ въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ подъ формою какого-нибудь предмета или явленія изображается духовное существо человѣка, его жизнь и образъ дѣятельности. Можно указать нѣсколько примѣровъ этого смысла, общихъ и Филону и Амвросію. Таково прежде всего аллегорическое объясненіе рая, въ которомъ Богъ поселилъ первозданнаго человѣка. Рай, находившійся въ Эдемѣ, что собственно значитъ *τροφή* (наслажденіе) у Филона или *voluptas, delectatio* у Амвросія, служить

<sup>1)</sup> De Spiritu Sancto I. Prologus 2—3; M. XVI, с.с. 703—704.

<sup>2)</sup> De Cain et Abel I, 2, 5; Ed. U. u. M. XIV, с. 318.

<sup>3)</sup> *ibid.* I, 3, 8—9; Ed. U. u. M. XIV, с.с. 319—320.

символомъ блаженнаго состоянія добродѣтельной души; отдѣльные деревья этого рая символизируютъ собою отдѣльныя добродѣтели, а самое главное между ними—древо жизни означаетъ основную добродѣтель, отъ которой зависятъ все остальные; разница только въ томъ, что въ то время какъ Филонъ называетъ эту основную добродѣтель (*ἡ γενικοτάτη ἀρετή*) *ἀγαθότης* или же *θεοσεβεία* (богопочтеніе), Амвросій разумѣетъ подъ нею Простасную Премудрость Божию (*Sapientia*), начало всякой добродѣтели <sup>1)</sup>. Примѣнительно къ основной мысли объясняются и названія райскихъ источниковъ. Главная рѣка рая, выходящая изъ Эдема и орошавшая весь рай (Быт. 2, 10), у Филона означаетъ опять *ἡ γενικὴ ἀρετή*, протекающую *ἀπὸ ἐδέμ, τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας*; а у Амвросія, какъ и выше, относится къ *Sapientia Dei*, какъ Источнику *gratiae spiritalis* <sup>2)</sup>. Получившія свое начало отъ этой главной рѣки четыре другія служатъ образомъ четырехъ главныхъ добродѣтелей <sup>3)</sup>. Первою изъ нихъ была рѣка Фисонъ, которая обтекала всю землю Хавила, изобиловавшую золотомъ (Быт. 2 11, 12): у обоихъ писателей она означаетъ первую изъ четырехъ главныхъ добродѣтелей—благоразуміе (*φρόνησις*, *prudentia*) <sup>4)</sup>. Вторая рѣка—Геонъ обтекала землю эфиопскую (Быт. 2, 13); при объясненіи этого имени Филонъ и Амвросій въ деталяхъ разногласятъ: у Филона Геонъ означаетъ собою вторую изъ добродѣтелей—*ἡ ἀνδρεία* (мужество); если Геонъ обтекаетъ землю эфиопскую, названіе которой собственно означаетъ *ταπεινότης* (низость), а *ταπεινὸν* есть всякое малодушіе, то это значитъ, что *ἀνδρεία* есть нѣчто враждебное *ταπεινότητι καὶ δειλίᾳ* <sup>5)</sup>; у Амвросія же имя Геонъ означаетъ отверстіе (*hiatus*) и служитъ символомъ правдивой чистоты (*castitatis*): какъ въ отверстіяхъ земли скрываются все нечистоты, такъ *castitas* уничтожаетъ все страсти тѣла; въ этомъ освѣщеніи слово Эѳіопія означаетъ нѣчто презрѣнное (*abjecta*) и низменное (*vilis*), или же наше тѣло,

<sup>1)</sup> A. De paradiso I, 6; 3, 12; Ed. U. Philo. Leg. alleg. I, §§ 14; 17: t. I, стр. 71 и 75; ср. de opifitio mundi § 54; t. I, стр. 50;

<sup>2)</sup> A. De paradiso 3, 13; Ed. U. Philo. Leg. alleg. I, § 19; t. I, стр. 76.

<sup>3)</sup> A. ibid. 3, 13; Ed. U. Philo. ibid. § 19 и 20; t. I, стр. 76, 77.

<sup>4)</sup> A. ibid. 3, 15; Ed. U. Philo. ibid. § 20; t. I, стр. 77.

<sup>5)</sup> Leg. allegor. I, § 21; t. I, стр. 77—78.



насколько эти качества характеризуют материальную сторону нашего существа, въ нравственной борьбѣ съ которымъ и заключается *castitas* 1). Третья рѣка Тигръ протекала предъ Ассиріей (Быт. 2, 14). Символь, какой Амвросіи примѣняетъ къ Геону, Филонъ связываетъ съ Тигромъ и наоборотъ: у Филона Тигръ—*σωφροσύνη*, у Амвросія—*fortitudo*; хотя объясненіе слова „Ассирія“ у обоихъ одинаково въ общемъ (у Филона ассиріяне—*ἐβδύοντες*, у Амвросія—*dirigentes*), но смыслъ, соединяемый съ нимъ, опять различенъ: если Тигръ протекаетъ противъ Ассиріи, то въ объясненіи Филона это означаетъ, что *σωφροσύνη* сопротивляется удовольствію, которымъ люди въ своемъ заблужденіи надѣются исправить человѣческую слабость 2); а для Амвросія эта черта означаетъ всякаго человѣка, который, плѣняя, подавляя пороки собственнаго тѣла, направляется къ высшему (*dirigens ad superna*); въ силу такого таинственнаго значенія Ассиріи и вѣроломный Израиль былъ отведенъ въ нее плѣнникомъ для исправленія 3). Имя четвертой рѣки Евфратъ согласно объясняется нашими авторами въ смыслъ изобилія (*καρποφορία* или же *fecunditas, abundantia fructuum*) примѣнительно къ послѣдней изъ добродѣтелей—справедливости (*δικαιοσύνη* и *justitia, aequitas*). Самое словопроизводство Евфрата отъ *ἀπὸ τοῦ φραίνεσθαι*, указывающее на свойство справедливости преимущественно предъ другими добродѣтелями служить источникомъ увеселенія для человѣка, вѣроятно, заимствовано Амвросіемъ также у Филона, который выражается относительно *δικαιοσύνη*, какъ объ *ἐὺφραίνουσα τὴν διάνοιαν* 4). Въ тѣсной связи съ этимъ стоитъ и другая подробность въ объясненіи рая. Если рай со всеми своими принадлежностями подъ перомъ нашихъ писателей превратился въ обширную аллегорію человѣка, то также и обитавшіе въ немъ люди пріобрѣтаютъ для нихъ значеніе образовъ для явленій нравственной жизни. Адамъ—символь ума (*νοῦς*), господствующей части въ человѣкѣ, а жена—способность чувствъ (*αἰσθησις*), необходимая, но подчиненная часть той же при

1) De paradiso 3, 16; Ed. U. u M. XIV, с. 281.

2) Leg. allegor. I, § 21; t. I, стр. 78.

3) De paradiso 3, 17; Ed. U. u M. XIV, с.с. 281—282.

4) De paradiso 3, 18 u Leg. allegor. I, § 23; t. I, стр. 79.

роды <sup>1)</sup>. Животныя и птицы, которыхъ Господь приводилъ къ человѣку для нареченія имъ именъ и среди которыхъ человѣкъ не могъ найти себѣ подходящаго помощника, также объясняются по приему *sensus moralis*. Различіе между Амвросіемъ и Филономъ только то, что у послѣдняго и животныя и пернатая вмѣстѣ символизируютъ страсти (*τὰ πάθη*), дикія и необузданныя, подобно животнымъ, и витающія, подобно птицамъ, надъ способностью размышленія (*πτηρῶν τροβὴ ἐπιπέται τῇ διανοίᾳ*) <sup>2)</sup>: а у перваго звѣри и птицы имѣютъ различное значеніе, насколько подъ первыми разумѣются наши неразумныя движенія и различныя страсти тѣла, а вторыя относятся къ пустымъ помышленіямъ (*inanes cogitationes*) <sup>3)</sup>. Образъ искушителя змія оба согласно истолковываютъ въ смыслѣ чувственнаго удовольствія, наслажденія (*ἡδονή*, *delectatio*), въ повиновеніи голосу котораго и заключается сущность нравственнаго паденія <sup>4)</sup>.

Здѣсь слѣдуетъ замѣтить, что, кромѣ изложеннаго сейчасъ объясненія рая примѣнительно къ *sensus moralis*, въ исторіи церковной литературы было еще и другое объясненіе, какъ образецъ *sensus naturalis*. Именно, такое пониманіе мы встрѣчаемъ въ Строматахъ Климента, который въ библейскомъ раѣ видѣлъ образъ міра, а подъ деревьями райскими понималъ всѣ вообще творенія, которыя Богъ произрастилъ въ этомъ міровомъ раю Своею творческою Силою. Древо жизни въ этомъ случаѣ есть Божественное Провидѣніе (*φρόνησις θεία*), особенно полно открывшееся въ Божественномъ Логосѣ. Который, воплотившись, принесъ обильные плоды <sup>5)</sup>. У Амвросія это объясненіе въ своемъ чистомъ видѣ не встрѣчается, такъ какъ онъ предпочиталъ ему филоновское моральное объясненіе. Но, можетъ быть, вліяніе этой климентовской концепціи можно видѣть въ томъ, что Амвросіи въ отличіе отъ Филона древо жизни отождествляетъ съ *Sapientia*—Сыномъ Божиимъ.

1) A. De paradiso 2, 11; Ed. U. u M. Philo. Leg. alleg. I, § 30; t. I, XIV, с. 279; стр. 84; Leg. alleg. II, § 13; t. I, стр. 103;

2) Leg. alleg. II, § 4; t. I, стр. 95. 1, стр. 103;

3) De paradiso II, 51; Ed. U. u M. XIV, с. 299.

4) A. De paradiso 2, 11 u Philo. Leg. alleg. § 18; t. I, стр. 109—110.

5) Stromat. V, XI; M. IX, с. 109B.

Другимъ примѣромъ моральнаго смысла можетъ служить заимствованное Амвросіемъ у Филона объясненіе даннаго Богомъ повелѣнія Аврааму оставить свою землю, домъ отца и своихъ родственниковъ (Быт. 12. 1). По своему внутреннему смыслу это повелѣніе Божіе заключаетъ призывъ порвать со всѣмъ прежнимъ направлениемъ своей жизни, порвать съ привязанностями къ тѣлу, чувствованіямъ и слову. Земля служитъ здѣсь образомъ тѣла, созданнаго пѣз земли, и сидящихъ въ немъ страстей. Подъ родственниками нужно понимать нашу способность внѣшнихъ чувствованій (*animae postrae corporis sensus, αἰσθησις*), которая составляетъ вторую половину нашей души, состоящей изъ двухъ частей—разумной и неразумной, и въ этомъ смыслѣ называется нашимъ родственникомъ; оставить своихъ родственниковъ при такомъ пониманіи значитъ отдѣлять неразумныя движенія души отъ разумныхъ. Наконецъ, подъ домомъ отца нужно понимать слово, въ которомъ живетъ наша мысль. Слово—это своего рода домъ мысли: какъ отецъ семейства живетъ въ своемъ домѣ, которымъ и управляетъ своею властью, такъ и разумъ нашъ обитаетъ въ рѣчахъ, которыми и управляетъ, и его сила просвѣчиваетъ въ нашихъ словахъ; Богъ указывалъ Аврааму, что праведникъ не долженъ привязываться къ словамъ, которыя, услаждая слухъ, способны вводить въ заблужденіе.

A. Domus mentis prolatiuum verbum est. Sicut enim pater familias habitat in domo suo et in potestate habet, quemadmodum regat domum suam, ita etiam mens in sermonibus nostris habitat et gubernat verba nostra et vis ejus ac disciplina in sermone elucet.

Πατὴρ δὲ οἶκος ὁ λόγος, ὅτι πατὴρ μὲν ἡμῶν ὁ νοῦς, σπειρωτὶ εἰς ἕκαστον τῶν μερῶν τὰς ἐαυτοῦ δυνάμεις καὶ διατέμνων εἰς αὐτὰ τὰς ἐνεργείας, ἐπιμέλειαν τε καὶ ἐπιτροπὴν ἀνημιένος ἀπάντων. οἶκος δὲ ἐν ᾧ διατῆται τῆς ὅλης ὑπεξηρημένος οἰκίας ὁ λόγος, καθάπερ γὰρ ἀνδρὸς ἐστὶν, καὶ νοῦ λόγος ἐνδιαίτημα. Ἐαυτὸν γοῦν καὶ ὅσα ἂν ἐνθυμήματα τίχη, ὥσπερ ἐν οἴκῳ τῷ λόγῳ διαθεῖς καὶ διακοσμήσας ἐπιδείκνυται. <sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> A. De Abraham II, 1, 23; Ed. U u M. XIV, c. 456; ср. I, 2, 4 u Philo De migr. Abr. § 1; t. II, стр. 292—293.

Таковы образцы аллегорическаго смысла Писанія въ произведеніяхъ Амвросія. До сихъ поръ мы занимались его общей характеристикой. Но спрашивается, какимъ путемъ можно дойти до того или иного вида духовнаго пониманія? Какъ узнать, что данное мѣсто Писанія слѣдуетъ понимать не буквально, а аллегорически? На это нужно прежде всего замѣтить, что аллегорическій экзегезисъ при всей своей видимой произвольности и безпочвенности представлялъ собою искусство, подчинявшееся довольно сложнымъ и разнообразнымъ правиламъ. Филонъ въ этомъ смыслѣ говоритъ о канонахъ аллегоріи (*κατὸν νόμον τῆς ἀλληγορίας*) <sup>1)</sup>, законахъ аллегоріи (*νόμοι τῆς ἀλληγορίας*) <sup>2)</sup>. По примѣру классическихъ писателей онъ указываетъ довольно обширный рядъ относящихся сюда частныхъ приемовъ. Очень многіе изъ нихъ перешли и къ Амвросію

а) По смыслу одного изъ правилъ, примѣняемыхъ Филономъ и логически связаннаго съ понятіемъ вербальной инспираціи, во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, гдѣ въ Писаніи встрѣчаются, повидимому, лишнія для буквальнаго пониманія выраженія, въ этихъ лишнихъ выраженіяхъ нужно видѣть указаніе на высшій смыслъ. Это правило, усвоенное самимъ Филономъ изъ мидраша <sup>3)</sup>, формулировано имъ въ положеніи: законъ аллегоріи не допускаетъ ни одного лишняго слова въ Писаніи (*περιττόν ὄνομα οὐδὲν τίθησιν*) <sup>4)</sup>. Несомнѣнно, Амвросію это правило было извѣстно. Объясняя уже рассмотрѣнныя нами слова Бога къ Аврааму (Быт. 12, 1), онъ обращаетъ вниманіе на выраженія: отъ родства твоего и изъ дому отца твоего. Если бы эти слова, замѣчаетъ онъ, имѣли только буквальный смыслъ, то было бы достаточно сказать просто: выйди изъ земли твоей, потому что, оставляя свою землю, человекъ вмѣстѣ съ тѣмъ оставляетъ и своихъ родственниковъ и отчій домъ: желая указать на то, что здѣсь имѣется въ виду внутреннее настроеніе. Писаніе и перечисляетъ предметы привязанностей въ отдѣльности, чтобы какъ-нибудь случайно либо его слова не показались

<sup>1)</sup> De vict. offer. § 5; t. IV, стр. 346; de somn. I, § 13; t. III, стр. 230.

<sup>2)</sup> De Abrahamo § 15; t. IV, стр. 18; Siegfried s. 165; Heinisch, s. 69.

<sup>3)</sup> Siegfried. op. cit. s. s. 166—167.

<sup>4)</sup> De profugüs § 10; t. III, s. 121; Heinisch s. 81.

неразумными или же ложнымъ пониманіемъ какъ-нибудь не исказили небесныхъ заповѣдей <sup>1)</sup>.

в) Для смысла не можетъ быть безразличнымъ порядокъ расположенія словъ, особенно при перечисленіи именъ: если одни и тѣ же имена въ разныхъ мѣстахъ Писанія перечисляются въ различномъ порядкѣ, то слѣдуетъ предполагать, что въ этихъ различныхъ порядкахъ Писаніе выражаетъ и различныя мысли. Амвросій обращаетъ вниманіе, напр., на различныя перечисленія сыновей Ноя. Когда рѣчь идетъ объ ихъ рожденіи, то они перечисляются въ такомъ порядкѣ: Симъ, Хамъ и Іафеть (Быт. 6. 10), а когда говорится объ ихъ потомкахъ, то первымъ называется Іафеть, вторымъ—Хамъ и третьимъ, наконецъ, Симъ (Быт. 10. 2. 6. 21). Это—не случайно, если посмотрѣть на это съ точки зрѣнія *sensus moralis*. Сыновья Ноя служатъ представителями добраго, злого и нравственно-безразличнаго (*quae nomina significant bonum, malum et indifferens* <sup>2)</sup>), какъ и у Филона *Ζηι ἐπιόντιος ἐστὶν ἀγαθοῦ*). Хамъ *ἡρεμοῦσης κακίας ἐστὶν ὄνομα*, Іафеть—*ὁ καὶ τῆ σόματος καὶ τὸ ἐκτός πλεονεκτήματα ἀγαθὰ ἡγουμένω* <sup>3)</sup>. Когда Симъ упоминается на первомъ мѣстѣ, а Іафеть—на послѣднемъ, то это значитъ, что *bonum naturae* присуще всему и не уничтожается ни искушеніями зла, которое въ перечисленіи слѣдуетъ непосредственно за нимъ, ни нравственно-безразличнымъ. Кроме того, зло, заключенное въ срединѣ между двумя другими качествами, какъ бы сжимается съ двухъ различныхъ сторонъ и не имѣетъ возможности распространяться <sup>4)</sup>. Совсѣмъ иной смыслъ скрывается во второмъ порядкѣ перечисленія сыновей Ноевыхъ. Въ исторіи нравственнаго развитія злыя помышленія разума появляются лишь впоследствии; заключенныя какъ бы внутри, они первоначально какъ бы вынашиваются въ лонѣ разума. Когда же они, наконецъ, вырвутся, то, чтобы не дать имъ возможности широкаго распространенія, появляется праведное провидѣніе, измѣняя свое прежнее мѣсто (въ разсмотрѣнномъ выше случаѣ) и вообще являясь постоянно съ

<sup>1)</sup> De Abraham I, 2, 4; Ed. U. u M XIV, с. 421 (n 3).

<sup>2)</sup> De Noe 2, 3; Ed. U. u M. XIV, с. 363.

<sup>3)</sup> De sobrietate §§ 10, 11 и 13; t. II, стр. 241, 243 и 245.

<sup>4)</sup> De Noe 2, 3 и 4; Ed. U. u M. XIV, с. с. 363—364.

своею помощью туда, гдѣ ощущается въ ней большая нужда <sup>1)</sup>).

с) Точно такъ же существенно важно и различіе въ отдѣльныхъ выраженіяхъ, употребляемыхъ Писаніемъ для обозначенія одного и того же явленія въ различныхъ мѣстахъ,— правило, извѣстное уже мидрашу <sup>2)</sup>. Это—синонимическія выраженія, для которыхъ Филонъ выставляетъ правило: Моисей обыкновенно пользовался именами самыми мѣткими и наиболѣе выразительными (*ὀνόμασιν ἐνθυβολωτάτοις καὶ ἐμφαντικωτάτοις ἕκαστε χρῆσθαι*) <sup>3)</sup>. Вслѣдъ за Филономъ и Амвросій очень часто пользовался этимъ правиломъ для своихъ экзегетическихъ цѣлей, и при томъ относительно даже тѣхъ самыхъ мѣстъ Библии, къ которымъ примѣнялъ его Филонъ. Послѣдній указываетъ на то, что Писаніе употребляетъ слово *γεωργός*, когда говоритъ о воздѣлываніи земли Ноемъ (Быт. 9, 20), и пользуется выраженіемъ *ἐργάτης τῆς γῆς*, когда повѣствуетъ о воздѣлываніи земли Каиномъ (Быт. 4, 12 <sup>4)</sup>), указывая этимъ на совершенно различныя нравственныя качества того и другого: если Каинъ называется *ἐργάτης*, то этимъ указывается на его низшее достоинство, потому что слово *ἐργάτης* между прочимъ означаетъ такого наемнаго земледѣльца, который болыше всего заботится о платѣ за свой трудъ и, кромѣ того, работая въ качествѣ наемника, не прилагаетъ большихъ заботъ къ хорошему обработыванію земли <sup>5)</sup>. Аналогично съ этимъ и Амвросіи различаетъ *operatorem terrae* и *agricolam*: первое—*servile* есть занятіе наемника (*mercenariū*), второе—*liberum*—домовладыки (*patrifamilias*); первый ищетъ болыше всего награды (*mercedem quaerit e terra*), а второй, чтобы сдѣлать поле свое болѣе плодоноснымъ, *capit gratiam disciplinae*; одинъ заботится главн. образ. о воздѣлываніи собственнаго тѣла, а другой стремится къ пріобрѣтенію нравственныхъ качествъ <sup>6)</sup>—Филонъ различаетъ между выраженіями *πορεῖν* и *φυλάττειν* и первое понимаетъ относительно человѣка нравственно еще не-

<sup>1)</sup> *ibid.* 2, 4 и 5. Ed. V. и M. XIV, с. 364.

<sup>2)</sup> *Siegfried*, s. 171.

<sup>3)</sup> *De agricultura*. § 1, t. II. стр. 105—106.

<sup>4)</sup> *ibid.* § 5, t. II. стр. 109.

<sup>5)</sup> *ibid.* § 1, t. II, стр. 106.

<sup>6)</sup> *De Noe* 29, 107—108. Ed. V. и M. XIV, с.с. 409—410.

совершеннаго, но все же стремящагося усилями собственной воли къ приобрѣтенію совершенства, а второе примѣняетъ къ уже совершенному, насколько послѣдній болѣе всего старается о сохраненіи приобрѣтеннаго прежде заботами и трудами <sup>1)</sup>. Въ этомъ самомъ смыслѣ и Амвросій различаетъ *laborare* и *vigilare* и первое примѣняетъ къ тѣмъ людемъ, которые путемъ самодѣтельности пока только создаютъ еще свое совершенство (*qui in operis sunt aedificationisque processu*), а второе—къ охраняющимъ свое совершенство (*qui jam custodiam perfecti operis reserunt*) <sup>2)</sup>.

d) Для опредѣленія смысла Писанія не менѣе важны также и особенности грамматическихъ формъ, употребляемыхъ въ каждомъ данномъ случаѣ: одно и то же существительное или глаголъ иное означаетъ во множ. числѣ и иное въ единственномъ. Филонъ пользуется этимъ правиломъ, когда обращаетъ вниманіе на то, что Богъ, разрѣшая Адаму вѣсть плоды отъ райскихъ деревьевъ, говоритъ: „ѣшь“ (Быт. 2, 16), а, запрещая пользоваться плодами отъ дерева познанія добра и зла, сказалъ: „не ѣшьте отъ него“ (Быт. 3, 13). Это—потому, что все доброе (*τὸ ἀγαθόν*) весьма рѣдко (*τὸ σπάνιον*), а злое (*τὸ δὲ κακόν*), наоборотъ, распространяется очень обильно: мудрые и вѣрные существуютъ лишь отдѣльными единицами, а неразумные—въ безчисленномъ множествѣ, и потому Богъ одному повелѣваетъ питаться добродѣтелями, и многимъ приказываетъ воздерживаться отъ злодѣянія. Кромѣ того, добродѣтель есть дѣло одного только разума (*τοῦ λογισμοῦ*), а порокъ затрагиваетъ и разумъ и чувствованія и тѣло <sup>3)</sup>. Амвросій пользуется этимъ правиломъ при объясненіи тѣхъ же самыхъ библейскихъ словъ, но въ подробностяхъ объясненія нѣсколько отличается отъ Филона. Если въ одномъ случаѣ Богъ говоритъ *singulariter*, а въ другомъ—*pluraliter*, то это значитъ, что благо (*bonum*) гармонично и сплочено (*consonans et adhaerens*), а постыдное (*turpe*)—дисгармонично, беспорядочно и раздѣльно (*dissonans, incompositum atque discretum est*); добро способствуетъ соеди-

<sup>1)</sup> Qu. det. pot. insid. § 19. t. I, стр. 286.

<sup>2)</sup> De paradiso 4, 25. Ed. V. II M XIV, с. с 284—285. *Siegfried* s s 376. 377.

<sup>3)</sup> Leg. allegor. I, § 32. t. I, стр. 87.

ненію, а зло разъединяетъ. Затѣмъ, когда Богъ сказалъ Адаму: „ѣшь“ отъ всякаго древа райскаго, то Онъ зналъ, что мужъ будетъ имѣть желаніе сохранить Его заповѣдь, а запрещая, сказалъ: „не ѣшьте“, предвѣщая вѣроломство женщины <sup>1)</sup>.

е) Числа и сами по себѣ имѣютъ глубокое внутреннее значеніе. Въ исторіи аллегорія очень часто связывалась съ детально разработанной символикой чиселъ. Получивъ первоначально свою обработку въ школѣ пифагорейцевъ <sup>2)</sup>, эта символика затѣмъ культивируется стоиками для цѣлей ихъ аллегорическаго объясненія Гомера и мифологіи <sup>3)</sup>. Очень широко пользуются ею и писатели александрійской школы.

Въ сочиненіяхъ Амвросія мы встрѣчаемъ подробно объясненіе слѣдующихъ чиселъ: двухъ, четырехъ, семи, восьми, десяти, пятнадцати, сорока и отчасти трехсотъ восемнадцати. Нѣкоторыя изъ нихъ напоминаютъ Филона.

Число два въ символикѣ Филона служитъ образцомъ чувственнаго естества, раздѣляемаго и разсѣяемаго на свои составныя части <sup>4)</sup>. У Амвросія два также есть *numerus divisus* <sup>5)</sup>,

Число четыре для Филона пріобрѣтаетъ значеніе какъ число совершенства (*ἀριθμὸς τέλειος*), такъ какъ оно служитъ источникомъ десяти, числа еще болѣе совершеннаго, все-совершеннаго (*δεκάδος τῆς παντελείας*): то, что десять есть въ своемъ существѣ (*ἐντελεχσία*), то четыре представляетъ собою потенциально (*δυναμει*): это—потому, что десятокъ слагается изъ всѣхъ чиселъ отъ одного до четырехъ, сложенныхъ вмѣстѣ, при чемъ число четыре здѣсь является самымъ послѣднимъ и рѣшающимъ <sup>6)</sup>. И у Амвросія *tetras* есть самое пристойное изъ всѣхъ остальныхъ чиселъ (*omnibus numeris apta sit*) и вмѣстѣ корень и основаніе десятка (*radix quaedam decimae ac fundamentum*). Для этого нужно сложить всѣ числа отъ одного до четырехъ включительно: къ одному прибавить два будетъ три; эта сумма изъ трехъ и слѣдую-

<sup>1)</sup> De paradiso 5, 26. Ed. V. и M. XIV, с. с. 285—286. *Siegfried* s. 377.

<sup>2)</sup> *Zeller*. Philosophie der Griechen. s. 439.

<sup>3)</sup> *Heinisch*. s. 10

<sup>4)</sup> *Leg. alleg.* I, § 2, t. I. стр. 61.

<sup>5)</sup> De Noe 12, 39, Ed. V. и M. XIV, с. 378.

<sup>6)</sup> De opif. mundi § 15, t. I, стр. 16.



шее послѣ двухъ число три дадутъ шесть, а шесть въ соединеніи съ четырьмя образуетъ десять <sup>1)</sup>. Въ силу своего совершенства число четыре имѣетъ важное значеніе въ устройствѣ міра: соотвѣтственно съ нимъ существуетъ четыре міровыхъ стихій, изъ которыхъ создано цѣлое, четыре времени года <sup>2)</sup>. У Амвросія это число воплощается также и въ религіозныхъ предметахъ и церковно-историческихъ событіяхъ: полное и совершенное евангеліе распадается на четыре отдѣльныя книги; существуетъ четыре мистическихъ животныхъ; вселенная состоитъ изъ четырехъ частей, изъ которыхъ собраны сыны церкви, пришедшіе съ востока и запада, сѣвера и юга <sup>3)</sup>.

Число семь было предметомъ особыхъ симпатій Филона. Это—число священное, занимающее совершенно исключительное положеніе въ ряду другихъ чиселъ въ предѣлахъ десятка: остальные числа или рождаютъ новое число, но сами не происходятъ отъ другого, или сами происходятъ отъ другого, но не производятъ новаго, или же, наконецъ вмѣстѣ и происходятъ и порождаютъ: единица, напр., порождаетъ всѣ остальные числа десятка, но сама ни отъ одного изъ нихъ не происходитъ; восемь состоитъ изъ двухъ четверокъ, но не служитъ источникомъ другого числа въ десяткѣ; четыре же вмѣстѣ и происходятъ отъ двухъ, взятыхъ два раза, и, будучи умножено на два, даетъ восемь. Только одна седмерица (*ἑβδομάς*) не имѣетъ ни того, ни другого, ни третьяго свойства. Поэтому нѣкоторые философы уподобляли ее побѣдѣ, не имѣвшей матери, и Дѣвственницѣ, вышедшей изъ головы Зевса <sup>4)</sup>. Амвросій усвоилъ себѣ такой же точно взглядъ на природу седмерицы: даже самое слово *hebdomas* употребляется у него весьма часто. Семь—число чистое и священное (*mundus et sacer septimus numerus*): оно само ни съ чѣмъ не смѣшивается и не происходитъ отъ другого: и, какъ ничего изъ себя не рождающее, справедливо называется дѣвою (*virgo*): и, какъ совершенно не причастное матерному рожденію и соитію женщины, хотя и носитъ женское имя (*hebdomas*), но имѣетъ мужескаго бла-

<sup>1)</sup> De Abraham II, 9, 65. Ed. V. и M. XIV, с. 487.

<sup>2)</sup> De opif. mundi § 16, t. I, стр. 17.

<sup>3)</sup> De Abraham II, 9, 65, м. XIV, с. 487.

<sup>4)</sup> De opif. mundi § 33, t. I, стр. 32, 33.

годать освященія (*virilis habet sanctificationis gratiam*) <sup>1)</sup>. Вслѣдствіе этого седмерица приобрѣтаетъ въ глазахъ Амвросія такое же исключительное значеніе въ системѣ мірового устройства, какое приписываетъ ей и Филонъ. По примѣру послѣдняго Амвросіи указываетъ на семь планетъ, освѣщающихъ міръ, на медвѣдницу (*ἀρκτος, septentrio*), которая состоитъ изъ семи звѣздъ <sup>2)</sup>. Въ частности седмерица свѣтитъ и въ самомъ человѣкѣ. Его голова имѣетъ семь членовъ: два глаза, два уха, двѣ ноздри и ротъ; даже ненормальности въ человѣкѣ, если только онѣ связаны съ седмерицею, не приносятъ вреда: человѣческій плодъ, выкинутый на седьмомъ мѣсяцѣ, оказывается способнымъ къ дальнѣйшей жизни, тогда какъ восьми-мѣсячный выкидышъ не бываетъ жизнеспособнымъ <sup>3)</sup>. Затѣмъ, дальнѣйшая жизнь человѣка, по теоріи нѣкоторыхъ (Гиппократъ), разлагается на семь возрастовъ: дѣтство (*παιδίον* и *infantia*), отрочество (*παις* и *pueritia*), первый періодъ юности (*μερόσιον* и *adolescencia*), второй періодъ юности (*νεανίσκος* и *juventus*), возмужалость (*ἀνήρ* и *virilis aetas, vir*), пожилой возрастъ (*πρεσβύτης* и *aevi maturitas, veteranus*) и, наконецъ, старость (*γέρων* и *senectus, senex*). Другіе, какъ Солонъ, хотя признають десять возрастовъ въ жизни человѣка, по продолжительность каждаго возраста опредѣляютъ въ семь лѣтъ: первый продолжается до появленія зубовъ, второй—до способности изверженія оплодотворяющаго сѣмени (*σπέρμα γόνιμον*) и къ дѣтворожденію (*ad annos pubertatis procedit et genitalia tentamenta*), третій—до появленія перваго пушка бороды (*γενεῖων ἀξήσις* и *usque ad barbae lanuginem*), четвертый—до полного обнаруженія силы (*πρὸς ἰσχύν ἐπίδοσις* и *ad perfectae virtutis processum*), пятый—возмужалось, способная къ брачной жизни въ продолженіи всего своего семилѣтняго періода, шестой характеризуется благоразуміемъ (*συνέσεως ἀκμή* и *ad prudentiae processum habili et ad agendum strenuae*), седьмой—возрастаніемъ разума и слова и ихъ полнымъ усовершенствованіемъ (*νοῦ καὶ λόγου ἐν ἑκατέρῳ τελείωσις*) или же зрѣлостью духов-

<sup>1)</sup> De Noe 12, 39.

<sup>2)</sup> A. Epistola XLIV, 3, M. XVI, 1137 и Philo. De opif. mundi § 38 и 39, t. I, стр. 37 и 38.

<sup>3)</sup> Epistola XLIV, 4, M. XVI, с. 1137 и Philo. De opif. mundi §§ 40 и 41, t. I, стр. 39.

ной жизни, цвѣтущимъ чувствомъ и пріятной рѣчью (*aevi maturum, et sensum vigentem et sermonem non insuavis alloquii gratiae praeditum*), девятый отличается расцвѣтомъ нравственныхъ качествъ—мягкости и кротости страстей (*ἐπιείκεια καὶ προύτης τῶν παθῶν*), а у Амвросія нѣсколько иначе, сохраняетъ еще нѣкоторые остатки силъ (*reliquias adhuc habet aliquas virium*), отличается гибкостью языка и мудрости (*lingua ac sapientia mollior*); десятый—последній возрастъ <sup>1)</sup>. Далѣе, и съ внѣшней и съ внутренней стороны организмъ чело-вѣка устроенъ по евдомадѣ: онъ имѣетъ семь внутренностей: желудокъ, сердце, легкое, селезенку, печень и двѣ почки, а также семь внѣшнихъ членовъ: голову, грудь, животъ, двѣ руки и двѣ ноги <sup>2)</sup>. Наконецъ, по ней организована даже природа души человѣческой, насколько послѣдняя въ своей неразумной части имѣетъ семь способностей: пять органовъ внѣшнихъ чувствъ, голосовой органъ и способность оплодотворенія <sup>3)</sup>.

Однако, параллельно съ этимъ филоновскимъ толкованіемъ Амвросіи даетъ и другое объясненіе числа семь вполне христіанское, приспособительно къ новымъ религіознымъ понятіямъ. Оно служитъ символомъ семи Даровъ Духа св. <sup>4)</sup>, символомъ всего Ветхаго Завѣта вообще, который по преимуществу носитъ названіе евдомады <sup>5)</sup>.

Символика числа восьми у Амвросія по преимуществу носитъ новозавѣтное истолкованіе. Если евдомада символизируетъ собою Ветх. Завѣтъ, то октава или число восемь означаетъ собою Новый Завѣтъ; поэтому и ветхозавѣтное обрѣзаніе, прообразовавшее собою таинство Нов. Завѣта, законъ предписываетъ совершать въ восьмой день по рожденіи младенца <sup>6)</sup>. Восемь выше и полнѣе семи, насколько Нов. За-вѣтъ выше и полнѣе Ветх. Завѣта: въ Евангеліи дана полнота (*plenitudo*) спасенія, тогда какъ въ законѣ заключалось

<sup>1)</sup> А. Epistola XLIV, 10—11, М. XVI, с. с. 1139—1140 и Ph. De opif. т. §§ 36 и 35, т. I, стр. 35 и 34.

<sup>2)</sup> А. Epistola XLIV, 13, М. XVI, с. 1140 и Ph. De opif. т. § 40, т. I, стр. 39.

<sup>3)</sup> А. De Noe 12, 40, М. XIV, 378 и Ph. De opif. т. § 40, т. I, стр. 39.

<sup>4)</sup> Epistola XLIV, 3, М. XVI, с. с. 1136—1137.

<sup>5)</sup> *ibid.* 4, 7, М. XVI, с. с. 1137—1138.

<sup>6)</sup> *ibid.* 4, М. XVI, с. с. 1137—1138.

лишь полусовершенство (*semiperfectio*) <sup>1)</sup>. Евдомада создала человека этого мира, а октава сдѣлала его выше мира; въ евдомадѣ мы жили для себя, а въ октавѣ живемъ для Христа <sup>2)</sup>.

Такимъ же характеромъ отличается и объясненіе числа пятнадцати. Какъ его составныя части семь и восемь обозначаютъ каждая Ветх. и Нов. Завѣтъ въ отдѣльности, такъ пятнадцать служить символомъ Церкви: въ Ветх. Завѣтѣ быть призванъ ко спасенію народъ іудейскій, въ Новомъ — язычники; а пятнадцать означаетъ Церковь, въ которую призваны и первые и вторые <sup>3)</sup>.

Число сорокъ, въ предѣлахъ котораго продолжался всемірный потопъ, служить символомъ уничтоженія творнаго (*delendae creaturae*) какъ число семь представляется символомъ установленія мира. По этой причинѣ и ветхозавѣтный законъ былъ данъ Моисею въ сороковой день пребыванія его на Синаѣ, чтобы предписанія для отклоненія грѣховъ (*declinandum peccatorum praescepta*) были даны въ тотъ же день, въ который наказаніемъ было дано удовлетвореніе за вину, и чтобы мы узнали, что въ то же самое время жизни должна быть приобрѣтаема похвала путемъ исправленія (*debeat ex correptione laus comparari*), въ какой отпускается вина. Вмѣстѣ съ этимъ измѣняется и первоначальное значеніе числа сорокъ: изъ послѣдняго дня наказанія, какимъ оно было въ дни всемірнаго потопа, теперь, особенно въ силу Воскресенія Христова, онъ дѣлается первымъ днемъ жизни и такъ образъ прежнее число смерти превращается въ число совершенствованія мира и освобожденія рода человѣческаго <sup>4)</sup>.

Что касается, наконецъ, числа триста восемнадцать, то Амвросію извѣстно выдвинутое авторомъ посланія Варнавы, воспроизведенное затѣмъ Климентомъ Алекс. <sup>5)</sup> и сдѣлавшееся теперь уже общераспространеннымъ объясненіе его въ смыслѣ символа Креста Иисусова: Авраамъ съ своими 318 рабами, побѣдившими враговъ (Быт. 14,14), служить

---

1) *ibid.* 6, M XVI, c. 1138.

2) *ibid.* 14, M XIV, c.c. 1140—1141.

3) *ibid.* 5, M XVI, c. 1138.

4) *De Noe* 13, 44, M. XIV, c.c. 380—391.

5) *Stromat.* VI, XI, M. IX, c. 305A.

образомъ побѣды *in cruce Domini et in jesu nomine* <sup>1)</sup>. Но вмѣстѣ съ этимъ число 318 часто получаетъ для него мистическое значеніе въ силу одной связи съ количествомъ побѣдоносныхъ рабовъ Авраама безъ всякаго отношенія къ кресту и имени Иисуса. Если Никейскій соборъ состоялъ изъ трехсотъ восемнадцати отцовъ, то это было число побѣдителей, торжествовавшихъ побѣду надъ аріанскимъ нечестіемъ <sup>2)</sup>.

h). Такимъ же точно образомъ, какъ числами аллегорическіе писатели пользовались названіями различныхъ предметовъ, растеній, животныхъ. Такъ же поступалъ и Амвросій. Мы уже видѣли, что онъ въ зависимости отъ Филона въ райскихъ деревьяхъ и рѣкахъ видитъ символы четырехъ главныхъ добродѣтелей. Первая изъ этихъ рѣкъ — Фисонъ протекала по землѣ, изобиловавшей золотомъ и драгоценными камнями (Быт. 2,12), которая объясняется Филономъ также приспособительно къ первой изъ добродѣтелей — *φρόνησις*: золото, какъ самый благородный металлъ, относится къ самой *φρόνησις*, какъ самой цѣнной изъ добродѣтелей (*ἡ δοκιμαστέτη ἀρετή*) а два драгоценныхъ камня карбункулъ (*ἀνθραξ*) и празниновый камень (*πράσινος*) означаютъ два частныхъ свойства *φρονήσεως* — первый — челоуѣка, обладающаго разсудительностью (*ὁ φρόνιμος*), а второй — пользующагося ею на дѣлѣ (*ὁ φρονῶν*) <sup>3)</sup>. Вѣроятно, Амвросій имѣетъ въ виду это объясненіе Филона, если онъ подъ золотомъ понимаетъ не золото, изъ котораго приготавлиются монеты, не золото тѣльное и земное (*non monetale, quod corruptibile ac terrenum est*) а мудрецовъ (*pro inuentis prudentibus frequenter accipimus*); одинъ изъ камней для него означаетъ *prudentiam* саму по себѣ, какъ она существуетъ въ челоуѣкѣ (*in quo quidem animae nostrae vivit igniculus*), а другой, *lapis prasinus*, камень зеленого цвѣта, изображаетъ нѣчто зеленѣющее, цветущее и живущее (*viride quiddam atque vitale coloris sui specie orientare videatur*), очевидно, тоже, что и *φρονῶν* Филона <sup>4)</sup>. — Къ этой же категоріи аллегорическихъ приемовъ нужно отнести и объясненіе Амвросіемъ библейскихъ колодезь: подъ колод-

<sup>1)</sup> De Abraham II, 7, 40.

<sup>2)</sup> De fide I. Prologus 5, M. XVI, с.с. 529—530.

<sup>3)</sup> Leg. alleg. I, § 20, t. I, стр. 77.

<sup>4)</sup> De paradiso 3, 15, Ed. V. в M. XIV, с.с. 280—281.

цемъ Авраама (Быт. 26,15) онъ разумѣть высоту глубокаго ученія (*profundae altitudo doctrinae*) <sup>1)</sup>, что также напоминаетъ Филона, для котораго колодезь былъ символомъ знанія (*σύμβολον εἶναι τὸ φρέαρ ἐπιστήμης*) <sup>2)</sup>. Колодезь, выкопанный Исаакомъ и оспариваемый несправедливо герарскими пастухами (Быт. 26,20), означаетъ несправедливость (*injustitia*); другой колодезь Исаака, также послужившій предметомъ раздора названъ враждою (*inimicitia*); третій колодезь Исаака, никогда не служившій предметомъ споровъ (Быт. 26,22), является символомъ радости (*laetitudo*), а вмѣстѣ представляетъ собою и *de naturalibus disciplinam*; наконецъ, послѣдній колодезь Исаака, колодезь клятвы (*juramenti*), выкопанный имъ на мѣстѣ явленія ему Бога (Быт. 26, 24—25), *doctrina jam mystica est* <sup>3)</sup>. Повидимому, детали этой символики принадлежать самому Амвросію, но общія положенія, вѣроятно, все-же заимствованы у Филона, который также даетъ объясненіе всѣмъ перечисленнымъ колодцамъ въ смыслѣ неправды (*ἀδικία*), вражды (*ἐχθρα*), простора, какъ причины отсутствія непріязни (*εὐφροσύνη*) и клятвы (*ὄρκος*) <sup>4)</sup>. — Встрѣчаемъ мы у Амвросія и символику животныхъ. Сюда нужно отнести прежде всего уже упомянутое нами представленіе о змѣѣ, какъ о символѣ удовольствій и вообще страстей, при чемъ у Филона грудь и чрево (*στέρον* и *γαστήρ*) змія символизируютъ собою отдѣльные виды страстей: гнѣвъ (*ὄργισμον*), насколько его сѣдалищемъ считалось чрево, и вождедѣніе въ широкомъ смыслѣ (*ἐπιθυμητικόν*), которое локализовалось около чрева <sup>5)</sup>; эту именно символику мы видимъ въ словахъ Амвросія, что подъ чревомъ и грудью змія разумѣются люди, которые живутъ для чрева и глотки (*qui ventri et gulae vivunt*), для которыхъ чрево служитъ богомъ, которыхъ слова въ стыдѣ, которые помышляютъ о земномъ (Филип. 3,19) и, отягощенные пищей, склоняются къ землѣ <sup>6)</sup>; но если Амвросію, кромѣ того, въ змѣѣ видитъ образъ діавола (*in ser-*

<sup>1)</sup> De Isaac vel anima 4, 21, Ed. V. и M. XIV. с. 510.

<sup>2)</sup> De somnüs I, § 2 и 8, t. III, стр. 215—223. *Siegfried.* s. 379.

<sup>3)</sup> De Isaac vel anima 21. 22 Ed. V. и M. XIV, сс. 510—511.

<sup>4)</sup> De somnus I, § 7, t. III, стр. 222—223.

<sup>5)</sup> Leg alleg. III, § 38, t. I, стр. 157—158.

<sup>6)</sup> De paradiso 15, 74, Ed. V. и M. XIV, с. 312.

pentis autem figura diabolus est) <sup>1)</sup>, то онъ стоитъ уже на библейской и церковной точкѣ зрѣнія.—Въ кн. *De Cain et Abel* подъ овцами разумѣются чувства и удовольствія тѣла (*sensus corporis ac voluptates*), а подъ пастыремъ овецъ — человекъ, способный господствовать надъ тѣми и другими, побуждать гнѣвъ, примирять постоянно воюющіе между собою законы плоти и ума; поэтому и самъ законодатель Моисей былъ пастухомъ овецъ Іоѳора <sup>2)</sup>. Это также напоминаетъ Филона, если послѣдній во всемъ вообще животномъ мірѣ видитъ символы порожденій неразумной части души (*τῶν τοῦ ἀλόγου γεννημάτων*) <sup>3)</sup>.

г). Какъ послѣдовательный представитель аллегорическаго метода, Амвросій въ большихъ размѣрахъ пользуется и символикой собственныхъ именъ, которая была излюбленнымъ приемомъ всѣхъ вообще аллегорическихъ писателей, образцы которой мы уже отмѣтили и у нѣкоторыхъ западныхъ писателей прежняго времени. При этомъ замѣчательно, что символика Амвросія во многомъ напоминаетъ намъ символику Филона, но не походитъ на символику сочиненія *De montibus* и Иларія. Напр., имя Авель у Амвросія, какъ и у Филона, означаетъ такого человека, который все приписываетъ Богу (*ἀναφέρων ἐπὶ θεῷ πάντα* и *qui omnia referret ad Deum*) <sup>4)</sup>, Авраамъ равносильно понятію „отецъ надменный“ (*πατὴρ μετέωρος* и *pater vanus*), Авраамъ — отецъ избранный (*πατὴρ ἐκλεκτός* и *pater electus*) <sup>5)</sup>, Сара — мое господствованіе (*ἀρχὴ μου* и *patestas mea vel principatus meus*), а Сарра — господствующая (*ἀρχουσα* или же *quae regat*) <sup>6)</sup>; Исаакъ — смѣхъ (*γέλωσ* и *risus*) <sup>7)</sup>, Реввека — терпѣніе (*ὕπομονή* и *patientia*) <sup>8)</sup>, а у Климента Алек. — слава Божія (*θεοῦ δόξα*) и нетлѣніе (*ἀφθαρσία*) <sup>9)</sup> — ясный знакъ, что Амвросій знакомился съ Филономъ не только по сочиненіямъ Климента: Ефремъ — плодородіе

<sup>1)</sup> *ibid.* 2, 9, Ed. V. и M. XIV, с. 278.

<sup>2)</sup> *De Cain et Abel* I, VI, 23, Ed. V. и M. XIV, с. 329

<sup>3)</sup> *De sacrif. Ab. et Caini* § 32, t. I, стр. 257—258. *Siegfried.* s. 379.

<sup>4)</sup> A. *De Cain et Abel* I, 1, 3 и Ph. *Qu. det. pot. ins.* § 10, t. I, стр. 277

<sup>5)</sup> A. *De Aqraham* I, 3, 27 и Ph. *De mut. nom.* § 9, t. III, стр. 170.

<sup>6)</sup> A. *ibid.* II, 11, 85 и Ph. *ibid.* § 11, t. III, стр. 172.

<sup>7)</sup> A. *De Isaac* I, 1 и Ph. *Leg. alleg.* III, § 77, t. I, стр. 187.

<sup>8)</sup> A. *De Iacob* II, 4, 14 и Ph. *Qu. det. pot. ins.* § 9, t. I, стр. 276.

<sup>9)</sup> *Stromat* IV, XXV, M. VIII, с. 1369A.

(*carphoria* и *foecunditas fidei*) <sup>1)</sup>, а у Иларія, какъ мы уже видѣли, *assumptio* <sup>2)</sup>.

1) Наконецъ, послѣднимъ приемомъ экзегезиса Амвросія является символика буквъ еврейск. алфавита, что также не было новостью и въ христіанской литературѣ, и мы уже отмѣчали выше, что, по всей вѣроятности, эту символику Амвросіи заимствоваль у Оригена. Первая буква *алефъ* означаетъ собою ученіе (*doctrina*), потому что тотъ отдѣлъ 118-го пс., для котораго она служитъ заглавіемъ, полонъ ученія <sup>3)</sup>; *бетъ*—замѣшательство (*confusio*)—косвенное указаніе на необходимость исправленія собственной жизни, потому что, кто исправляетъ свою жизнь, тотъ избѣжитъ замѣшательства <sup>4)</sup>; *гимель*—воздаяніе (*retributio*) <sup>5)</sup>, такъ какъ всякой непорочной совѣсти свойственно просить себѣ награду у Того, Кому она служитъ <sup>6)</sup>; *далетъ*—страхъ (*timor*) или рожденіе (*nativitas*), что, впрочемъ, одно и то же, потому что здѣсь разумѣется земное или тѣлесное рожденіе, а страхъ рождается отъ всего тѣлеснаго и матеріальнаго <sup>7)</sup>; *е*—есть (*est*) или живу (*vivo*): кто существуетъ (*est*), тотъ живетъ, и кто живетъ, тотъ существуетъ <sup>8)</sup>; *вавъ*—онъ именно, а не иной (*ille est et non alius*) <sup>9)</sup>; *зайнъ*—управляй собою (*duc te*) или призывъ къ управленію самимъ собою и направленію своей жизни къ упокоенію въ Божественномъ словѣ <sup>10)</sup>; *хетъ*—благоговѣйный трепетъ (*pravor*), свойственный святымъ <sup>11)</sup>; *шетъ*—исключеніе (*exclusio*): какъ человекъ исключенный изъ дома, лишается права на пользованіе гостепріимствомъ, такъ и тотъ, кто исключается изъ Царства Божія, лишается вмѣстѣ съ этимъ и благовъ этого царства <sup>12)</sup>; *йодъ*—исповѣданіе (*confes-*

<sup>1)</sup> А. De bened. patr. I, 4 и Ph. Leg. alleg. III, § 30, t. I, стр. 101—152.

<sup>2)</sup> См. полный перечень относящихся сюда сопоставленій изъ твореній Амвросія и Филона у Siegfried'a s.s. 350—386.

<sup>3)</sup> In ps. CXVIII expos. I, 1.

<sup>4)</sup> *ibid.* II, 1.

<sup>5)</sup> *ibid.* III, 1.

<sup>6)</sup> *ibid.* III, 3.

<sup>7)</sup> *ibid.* IV, 1.

<sup>8)</sup> *ibid.* V, 1.

<sup>9)</sup> *ibid.* VI, 1.

<sup>10)</sup> *ibid.* VII, 1.

<sup>11)</sup> *ibid.* VIII, 1.

<sup>12)</sup> *ibid.* IX, 1.



sio) или же раззорѣніе (desolatio)—опять значенія, не исключаютъ другъ друга, такъ какъ раззоренные болѣе способны къ исповѣданію <sup>1)</sup>; *кафъ*—согбенные (curvati sunt), а такими называются вообще всѣ, наклоняющіеся къ землѣ, пристрашающіеся къ ней <sup>2)</sup>; *лямедъ*—сердце (cor) или службу (servo), что указываетъ на необходимость разумно (prudenter) понимать содержаніе отдѣла и тщательно исполнять его предписанія <sup>3)</sup>; *мемъ*—внутренности (viscera) <sup>4)</sup>; *нунъ*—единственный (unicus) или пастбища ихъ (pascua eorum)—выраженія, относящіяся къ Единородному Сыну Отца—Иисусу Христу <sup>5)</sup>; *самехъ*—слушай (audi) и твердь (firmentum)—призывъ къ слушанію, необходимому для всѣхъ и доступному всѣмъ уже по самому праву природы <sup>6)</sup>; *аинъ*—глазь (oculus) или источникъ (fons) <sup>7)</sup>; *фех*—погрѣшилъ (erravit) или открылъ уста (os aperuit) <sup>8)</sup>; *цаде*—утѣшеніе (consolatio), потому что послѣ слезъ раскаянія должно послѣдовать утѣшеніе <sup>9)</sup>; *кофъ*—заключеніе (conclusio) или же смотри (aspice), такъ какъ тотъ, кому предстоитъ заключеніе, долженъ быть очень осмотрительнымъ <sup>10)</sup>; *решъ*—голова (caput) или первенство (primatus), потому что голова управляетъ всѣми членами и чувствами <sup>11)</sup>; *шинъ*—поверхъ раны (super vulnus), чѣмъ выражается очень простая мысль, что во избѣжаніе духовной смерти нужно накладывать на свои духовныя раны соответствующіе медикаменты и повязки <sup>12)</sup>; наконецъ, послѣдняя буква алфавита—*тавъ* значить: согрѣшилъ (erravit) или же совершилъ, окончилъ (consummavit), что также легко можно согласовать одно съ другимъ, потому что тотъ, о комъ сказано только въ прошедшей формѣ, уже пересталъ грѣшнить и исправить свое заблужденіе <sup>13)</sup>.

<sup>1)</sup> ibid. X, 1.

<sup>2)</sup> ibid. XI, 1.

<sup>3)</sup> ibid. XII, 1.

<sup>4)</sup> ibid. XIII, 1.

<sup>5)</sup> ibid. XIV, 1.

<sup>6)</sup> ibid. XV, 1.

<sup>7)</sup> ibid. XVI, 1.

<sup>8)</sup> ibid. XVII, 1.

<sup>9)</sup> ibid. XVIII, 1.

<sup>10)</sup> ibid. XIX, 1.

<sup>11)</sup> ibid. XX, 1.

<sup>12)</sup> ibid. XXI, 1.

<sup>13)</sup> ibid. XXII, 1.

Чтобы покончить послѣ этого съ ветхозавѣтнымъ экзегезисомъ св. Амвросія, бросимъ взглядъ на его очень любопытное объясненіе исторіи ветхозавѣтныхъ патріарховъ.

Въ его твореніяхъ, какъ и въ произведеніяхъ Филона, ветхозавѣтные патріархи и ихъ исторія превращаются въ исторію нравственнаго развитія и символы нравственной жизни. Въ основѣ ея лежитъ усвоенное Филономъ изъ классической философіи (Аристотеля и Діогена Лаэртія) <sup>1)</sup> представленіе, что добродѣтель можетъ быть приобретаема тремя путями: 1) путемъ наученія (*ἐκ διδασκαλίας*), 2) путемъ упражненія (*ἐξ ἀσκήσεως*) и 3), наконецъ, въ силу особаго врожденнаго отъ природы расположенія (*ἐκ φύσεως*). Конкретные примѣры всѣхъ трехъ возможностей даны въ исторіи патріарх. Авраама, Исаака и Иакова, при чемъ Авраамъ является представителемъ *διδασκαλίας*, Иаковъ — *ἀσκήσεως*, а Исаакъ — *φύσεως* <sup>2)</sup>.

Съ этой точки зрѣнія исторія Авраама въ почти согласномъ изображеніи нашихъ писателей получаетъ такое своеобразное освѣщеніе. Живя первоначально въ Халдеѣ, извѣстной своею астрономіей, Авраамъ раздѣлялъ также и всѣ халденскія заблужденія; вмѣстѣ съ халдеями занимался изученіемъ тварнаго міра, искалъ Бога, стоящаго превыше міра, въ ряду произведеній этого міра, а потому истинное богопознаніе, которому онъ не могъ нигдѣ научиться, было ему совершенно недоступно. <sup>3)</sup> Дальше Филонъ представляетъ дѣло такъ, что Авраамъ, переселившись въ Харранъ, образъ нашихъ внѣшнихъ чувствъ (*αἱ τῶν ἡμετέρων αἰσθησέων χῶραι*), поднялся на слѣдующую ступень развитія и путемъ наблюденія надъ дѣятельностью собственныхъ чувствъ пришелъ къ заключенію о существованіи отдѣльнаго отъ міра Верховнаго Существа: какъ внѣшнія чувства дѣйствуютъ только благодаря отдѣльно отъ нихъ существующему разуму, такъ и жизнь міра предполагаетъ существованіе своего царя: <sup>4)</sup> наконецъ уже Самъ Богъ, идущій на

<sup>1)</sup> *Siegfried* s. 257.

<sup>2)</sup> *De Abrahamo* § 11, t. IV. стр. 15.

<sup>3)</sup> *A. De Abraham* II. 3, 9, Ed. V. и *M. XIV*, с. 459 и *Ph De Abrahamo* § 15, t. IV, стр. 18 и 19.

<sup>4)</sup> *De Abrahamo* § 16, t. IV, стр. 19—20.

встрѣчу всякой ищущей Его душѣ, открылъ себя Аврааму. <sup>1)</sup> Амвросіи передаетъ эту исторію проще: Авраамъ началъ видѣть Бога только тогда, какъ, оставивъ Халдею, переселился въ Ханаанъ, т. е. принять новую и истинную религію, предназначенную Богомъ для всякаго смиреннаго, что собственно и значить Ханаанъ <sup>2)</sup>.

Исаакъ достигъ той же цѣли не путемъ постепеннаго наученія, а обладалъ добродѣтелью и богопознаніемъ уже въ силу своего происхожденія отъ Авраама. Филонъ сравниваетъ его съ первенцами животныхъ, которыхъ, какъ совершенныхъ, законъ предписывалъ приносить въ жертву: поэтому и Исаака Богъ приказалъ принести въ жертву, какъ *μδερὸς λάθους φθороλοιοῦ μοισαβιέτορ*, т. е. какъ чуждаго всякой тлетворной страсти. <sup>3)</sup> Онъ въ силу своей простой, чуждой какой-либо порочной примѣси и чистой природы (*φύσεως ἀπλῆς καὶ ἀμυροῦς καὶ ἀχράτου*), не нуждаясь ни въ упражненіи, ни въ наставленіи, получилъ *τὸ καλόν* съ неба, принятое имъ, такъ сказать, въ силу его непосредственной очевидности и убѣдительности (*αὐτομαθὲς καὶ αὐτοδιδάκτων*). <sup>4)</sup> Такой же возвышенный взглядъ на патр. Исаака выдерживается и у Амвросія, который въ томъ же контекстѣ рѣчи, какъ и Филонъ, рассматриваетъ его въ качествѣ образца чистыхъ первенцевъ: не тронутый ни единымъ движеніемъ человѣческой страсти (*nullius motu passionis inflexus humanae*), онъ былъ принесенъ отцомъ Богу въ чистую жертву, чуждую боязни и свободную отъ тѣлесной похоти. <sup>5)</sup> Въ глазахъ Амвросія Исаакъ является по преимуществу праведникомъ, который охватывалъ *irreprehensibilem viam inoffenso mentis vestigio*, который *cum virtutibus familiare имѣлъ consortium*. <sup>6)</sup>

Наконецъ, третій изъ патриарховъ Иаковъ достигаетъ добродѣтели путемъ самостоятельной работы надъ собой и борьбы съ собою. Въ этомъ смыслѣ у Филона истолковывается то обстоятельство изъ жизни Иакова, что одно время онъ былъ

<sup>1)</sup> *ibid.* § 17, t. IV, стр. 20—21.

<sup>2)</sup> *De Abraham* II, 3, 9—10, Ed. V. и M. XIV, с. с. 453—460.

<sup>3)</sup> *De sacrif. Ab. et Caini* § 33, t. I, стр. 258—259.

<sup>4)</sup> *De congr. erud. grat.* § 7, t. III, стр. 78.

<sup>5)</sup> *De Cain et Abel* II, 1, 6, M. XIV, с. 342.

<sup>6)</sup> *De Isaac vel anima* 3, 6, M. XIV, с. 505.

пастухомъ стадъ Лавана, такъ какъ подь животными вообще разумѣются неразумныя движенія души. <sup>1)</sup> Въ объясненіи этой подробности св. Амвросіи вполне согласенъ съ нимъ. <sup>2)</sup> Въ этомъ же смыслѣ, кромѣ того, онъ называетъ Іакова полнымъ упражненія (*plenus exercitacionis*), <sup>3)</sup> мужемъ упражненнымъ (*vir exercitatus*), поясняя, что и одно упражненіе безъ даровъ природы не можетъ доставить совершенства и что дары природы могутъ быть утрачены при отсутствіи упражненія. <sup>4)</sup>

2. Обращаемся къ новозавѣтной экзегетикѣ.

Къ Нов. Завѣту, насколько извѣстно, приемы пневматическаго экзегезиса были примѣнены сравнительно позже, чѣмъ къ Ветхому. Первымъ писателемъ, сдѣлавшимъ это, былъ Иринея Лионскій, пользовавшійся аллегорическимъ методомъ, правда, лишь изрѣдка, главн. образ. при анализѣ нѣкоторыхъ новозавѣтныхъ текстовъ въ качествѣ доказательствъ истины воскресенія мертвыхъ противъ гностиковъ: въ заповѣди блаженства о наслѣдованіи кроткими земли (Мѡ. 5, 5) подь землею разумѣется созданная изъ земли плоть, которую праведники наслѣдуютъ по воскресеніи: <sup>5)</sup> Лазарь, воскресенный изъ мертвыхъ и вышедшій изъ пещеры, „обвитый по рукамъ и ногамъ погребальными пеленами“, выступаетъ предъ нами также и „какъ символъ человѣка, связаннаго грѣхами“. <sup>6)</sup>

Примѣру Иринея изрѣдка слѣдовали и нѣкоторые другіе западные писатели. Св. Киприанъ прошеніе молитвы Господней объ исполненіи Воли Божіей на землѣ и на небѣ объясняетъ въ смыслѣ осуществленія воли Господа въ нашей тѣлесной и духовной природахъ. <sup>7)</sup> Авторъ книги *De montibus* въ разбойникахъ, распятыхъ со Христомъ, видитъ образъ (*figuram*) двухъ народовъ: іудеевъ, злословившихъ Господа, и язычниковъ, исповѣдывавшихъ Его Божество. <sup>8)</sup>

<sup>1)</sup> *De sacrific. Ab. et Caini* § 7, t. I, стр. 240—241.

<sup>2)</sup> *De Cain et Abel*. I, 6, 24, M. XIV, с. 329.

<sup>3)</sup> *ibid.*

<sup>4)</sup> *De Abraham* II, 3, 8, M. XIV, с. 459.

<sup>5)</sup> *adv. haeres.* V, IX, 4. Русск. перев. стр. 599.

<sup>6)</sup> *ibid.* V, XIII, 1, Русск. перев., стр. 610. *Heinisch* s. 40.

<sup>7)</sup> *De orat. Domin.* с. XVI.

<sup>8)</sup> С, VII. M. с. 914BC.

Все-таки подобные случаи долгое время оставались на западѣ исключеніемъ, не приобретаая значенія общаго правила. Обычнымъ и распространеннымъ оставался буквальный экзегезисъ Нов. Завѣта. Особенно энергично выступаетъ въ его защиту Тертуллианъ. Отвѣчая на возраженіе, будто бы Христосъ всегда говорилъ притчами, такъ что слова Его нужно понимать иносказательно, онъ напоминаетъ, что Спаситель приточно говоритъ только иногда, болшею частью въ бесѣдахъ съ іудеями, рѣже въ разговорѣ съ учениками, причемъ всякій разъ сопровождалъ свои притчи разъясненіями; все же остальное должно понимать въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно сказано. <sup>1)</sup>

Значительно иной отпечатокъ получаетъ новозавѣтный экзегезисъ у Иларія, примѣнявшаго приемы аллегоріи къ Евангелію въ очень большихъ размѣрахъ. Этимъ онъ обязанъ болше всего, вѣроятно, Оригену. Мы можемъ судить о новозавѣтной экзегетикѣ Иларія преимущественно на основаніи его комментарія на Евангеліе отъ Матѣя. Благоприятную почву для примѣненія пневматологіи представляла его основная христологическая точка зрѣнія, по которой Слово, открывшееся во Христѣ, невидимо дѣйствовало во всѣхъ даже самыхъ мелкихъ обстоятельствахъ жизни Спасителя, такъ что въ каждомъ отдѣльномъ Его Дѣйствіи, въ каждомъ отдѣльномъ фактѣ Его жизни за внѣшнею стороною слѣдуетъ предполагать невидимаго Дѣятеля: въ видимомъ дѣлѣ, говоритъ Иларій, объясняя фактъ чудеснаго насыщенія пятью хлѣбами, дѣйствовала невидимая сила; и Господь небесныхъ тайнъ (*arcanorum coelestium Dominus*) открывалъ какую-либо тайну въ любомъ изъ своихъ дѣлъ. Сила Дѣйствовавшаго превосходить всякую природу и цѣли Ея превосходятъ всякую способность пониманія даннаго факта, такъ что для насъ остается одно только удивленіе предъ проявившейся въ ней властью. <sup>2)</sup> На этомъ основаніи Иларіи отличаетъ въ Евангеліи, кромѣ смысла буквальнаго, еще смыслъ высшій (*sensus superior*). <sup>3)</sup> Характеръ *sensus superioris* достаточно выясняютъ такіа прилагаемая къ нему названія,

<sup>1)</sup> De resur. carnis c. XXXIII.

<sup>2)</sup> Commentarius in Matthaeum XIV, 12, M. IX, c. 1091.

<sup>3)</sup> ibid. X, 18, M. IX, c. 973.

какъ порядокъ духовнаго разумѣнія (*spiritalis intelligentiae ordo*), значеніе типическое (*tipica ratio*<sup>1)</sup>). Послѣднему Иларію отдаетъ весьма замѣтное предпочтеніе предъ первымъ: выясненіемъ буквальнаго смысла онъ вообще очень мало занимается; буквальный текстъ Евангелія для него какъ будто бы не представляетъ никакихъ затрудненій или, по крайней мѣрѣ, послѣднія тщательно обходятся имъ. За то онъ очень послѣдовательно проводитъ точку зрѣнія высшаго смысла, примѣняетъ его едва ли не ко всѣмъ фактамъ и обстоятельствамъ, такъ что подъ его перомъ евангельская исторія превращается въ рядъ аллегорій, какъ дополненія къ исторіи. Напр., подъ городомъ, стоящимъ наверху горы (Мѡ. 5, 14), онъ понимаетъ тѣло Іисуса Христа: какъ городъ состоитъ изъ множества различныхъ обитателей, такъ и въ плоти Христовой, одинаковой по природѣ съ нашими тѣлами, содержится какъ бы все человѣчество.<sup>2)</sup> Подъ псами и свиньями, о которыхъ говорится въ Евангеліи (Мѡ. 7, 6), Иларіи разумѣетъ язычниковъ и еретиковъ, изъ которыхъ первые, подобно псамъ, свирѣпо лаютъ противъ Бога, а вторые, какъ двухкопытныя, но не жвачныя свиньи, не способны внутренно усваивать истинъ богопознанія.<sup>3)</sup> Разбирая евангельское повѣствованіе объ исцѣленіи бѣсноватыхъ въ странѣ Гергесинской, онъ подъ городомъ, не принявшимъ Христа въ свои предѣлы (Мѡ. 8, 34), разумѣетъ народъ іудейскій, который, слыша о дѣлахъ Христа, не принялъ Его, подъ двумя бѣсноватыми, обитавшими внѣ города, язычниковъ, жившихъ внѣ закона и пророковъ, а подъ городомъ, принявшимъ Христа (Мѡ. 9, 1), народъ вѣрующихъ.<sup>4)</sup>

Что касается св. Амвросія, то, по нашему мнѣнію, въ области новозавѣтнаго экзегезиса онъ занимаетъ среднее мѣсто между Тертуллианомъ и Иларіемъ. Подобно первому, онъ удѣляетъ большое вниманіе изслѣдованію буквальнаго смысла евангельскаго текста и не выпускаетъ его изъ виду даже при изложеніи самыхъ далекихъ отъ буквы аллегорій. Но, съ другой стороны, подобно Иларію, признаетъ важное значеніе также и за внутреннимъ смысломъ, который обозна-

<sup>1)</sup> *ibid.* XIV, 10, М. IV, с. 1000. XVII, 8, М. IX, с. 1016.

<sup>2)</sup> *ibid.* IV, 12, М. IX, с. 935.

<sup>3)</sup> *ibid.* VI. 1. М. IX, с. 951.

<sup>4)</sup> *ibid.* VIII, 4, М. IX, с.с. 959—960.

часть то какъ *altior ratio*, <sup>1)</sup> то какъ *spiritalis intellectus*; <sup>2)</sup> при этомъ св. Амвросій все же допускаетъ, что этотъ *spiritalis intellectus* можно открыть почти во всѣхъ евангельскихъ мѣстахъ. <sup>3)</sup> Основаніе для примѣненія въ Евангеліи духовнаго смысла у Амвросія нѣсколько иное, чѣмъ у Иларія. Повидимому, онъ исходитъ изъ оригенистическаго взгляда на историческую жизнь Церкви, какъ на отдѣльный, хотя и важный моментъ въ историческомъ развитіи человѣчества. У Оригена въ основѣ этого воззрѣнія лежитъ платоническое представленіе, по которому только чистый, освобожденный отъ всякой внѣшней оболочки духъ можетъ созерцать истину, какъ она есть, тогда какъ тѣлесная оболочка земной жизни создаетъ для него много препятствій въ этомъ дѣлѣ; до тѣхъ поръ, пока человѣкъ связанъ съ этою оболочкою, истина въ ея чистомъ видѣ ему недоступна. Поэтому и праведники, пока они живутъ въ этомъ мірѣ, видятъ истину только какъ бы въ зеркалѣ и въ гаданіи (*per speculum et in aenigmatē*); <sup>4)</sup> теперешняя наша жизнь по сравненію съ истинной есть не болѣе какъ тѣнь (*umbra*), и лишь по наступленіи полноты времени мы сможемъ обладать *res ipsas coelestes*. <sup>5)</sup> Это именно основаніе для примѣненія аллегоріи къ Евангелію приводитъ и св. Амвросій. Такъ какъ въ настоящей жизни тѣло служитъ духу, то и духовное (*spiritalia*) здѣсь можно воспринимать только въ зеркалѣ и въ гаданіи (*per speculum et in aenigmata*), и лишь при концѣ міра мы узнаемъ истину лицомъ къ лицу (*facie ad faciem*). Отсюда, *umbra iudaëis, carnalibus, imago nobis, veritas resurrecturis* или *umbra in Lege, imago in Evangelio* и *veritas in iudicio* <sup>6)</sup>. Такъ какъ Евангеліе въ концѣ концовъ есть *imago*, то для экзегета возникаетъ задача такъ или иначе истолковать его образы. Но какъ при объясненіи Ветх. Завѣта Амвросій различалъ три отдѣльные вида духовнаго пониманія, такъ точно и въ Евангеліи онъ различаетъ *sensus naturalis*, *sensus moralis* и *sensus rationalis* (тоже, что и *mysticus*). Затѣмъ, какъ

<sup>1)</sup> *Expos. Euang. Lucae II, 38, Ed. U. et M. XV, c. 1566.*

<sup>2)</sup> *ibid. VII, 134, Ed. U. et M. XV, c. 1731.*

<sup>3)</sup> *ibid.*

<sup>4)</sup> *In Matthaeum commentar. series. M. XIII, c.c. 1712—1713.*

<sup>5)</sup> *ibid. M. XIII, c.c. 1679—1680.*

<sup>6)</sup> *De fide resurrectionis 109, M. XVI, c. 1347.*

относительно Ветх. Завѣта онъ признавалъ, что каждая изъ его книгъ скрываетъ въ себѣ по преимуществу какой-нибудь одинъ изъ трехъ видовъ духовнаго смысла, такъ и относительно Нов. Завѣта онъ утверждаетъ, что въ Евангеліи Іоанна заключается *sapientia naturalis*, въ Евангеліи отъ Маттея—*moralis*, у Марка—*rationabilis* и у Луки—*historia, sensus historicus*. Но въ то время какъ въ Ветх. Завѣтѣ *sensus naturalis* имѣетъ задачею обнаруженіе тайнъ вообще всякой природы (*naturae*), въ Нов. Завѣтѣ онъ раскрываетъ жизнь одной только природы Божественной: Евангеліе отъ Іоанна потому и считается образцомъ *sensus naturalis*, что оно говоритъ о Богѣ, Который *naturaliter* есть Отецъ своего Сына и проч. *Sensus moralis* сохраняетъ свое прежнее значеніе: ев. Маттея, изобразивъ человѣческую жизнь Спасителя, *edidit nobis praeserta vivendi*; *rationabilis*, очевидно, касается средствъ религіозной и богоугодной жизни: ев. Маркъ, излагая исторію Іоанна Предтечи, научилъ насъ, что мы смиреніемъ, воздержаніемъ и вѣрою должны *placere Deo*; наконецъ, ев. Лука можетъ быть названъ историкомъ въ томъ смыслѣ, что онъ открылъ намъ много чудесъ, дѣлъ Божіихъ. <sup>1)</sup>

Благодаря тому, что св. Амвросій удѣляетъ очень большое вниманіе буквальному смыслу, его комментарий стоитъ значительно выше комментарія Иларія. Онъ умѣетъ считаться съ трудностями текста, хотя и не всегда даетъ достаточное объясненіе имъ. Онъ знаетъ, что св. Маттея ведетъ родословную Христа отъ Авраама до Іосифа, а Лука отъ Іосифа до Адама <sup>2)</sup>. Излагая родословную Іосифа, Евангелистъ вмѣстѣ съ этимъ излагаетъ и родословную Маріи, потому что, согласно закону, Дѣва Марія должна была принадлежать къ тому же колѣну, къ какому принадлежалъ и Іосифъ <sup>3)</sup>. Если Марія называется родственницей Елизаветы, то это потому, что всѣ іудеи родственники между собою, а также и потому, что обѣ онѣ происходили изъ колѣна Іудина <sup>4)</sup>. Отъ вниманія Амвросія не ускользаютъ также и видимыя разногласія между Евангелистами: Маттея насчитываетъ отъ

<sup>1)</sup> *Expes. Evang. Lucae. Prol. 3—5, Ed. U. и M. XV, с. с. 1529—1531.*

<sup>2)</sup> *ibid. III, 4, Ed. U. и M. XV, с. 1590.*

<sup>3)</sup> *ibid. III, 4.*

<sup>4)</sup> *ibid. III, 5. Ed. U. и M. XV, 1590—1591.*



Авраама 42 рода, а Лука—50 и ведетъ ихъ чрезъ другихъ лицъ. Это объясняется тѣмъ, что Матѳей ведетъ родословіе чрезъ Соломона, а Лука чрезъ Навана, и такимъ образомъ первый изображаетъ царское, а второй—священническое родословіе Христа; отсюда у Матѳея отъ Авраама до Христа больше родоначальниковъ, чѣмъ у Луки <sup>1)</sup>. При примиреніи генеологическихъ разногласій Амвросій пользуется и закономъ уличества, объясняя имъ, напр., то обстоятельство, что Матѳей называетъ Иакова, отца Иосифа, сыномъ Матѳана, а Лука считаетъ Иосифа, которому обручена была Марія, сыномъ Илія, а Илія—сыномъ Мельхіи; это должно объяснять такъ: Матѳанъ родиль Иакова, который умеръ, не оставивъ дѣтей; послѣ его смерти его жену взялъ Мельхія и родиль Илія; затѣмъ, когда Иліи, женившись, также умеръ, не оставивъ потомства, его жену взялъ Иаковъ, отъ котораго и родился Иосифъ <sup>2)</sup>. Не даромъ Матѳей раздѣляетъ родословную Христа на періоды: отъ Авраама до Давида, отъ Давида до вавилонскаго плѣна и отъ послѣдняго до Христа: отъ Авраама до Давида (исключая времена Саула) народъ еврейскій жилъ безъ царей—царство праведное началось отъ Давида: при царяхъ народъ іудейскій сохранился въ цѣлости до вавилонскаго плѣна: послѣ же вавилонскаго плѣна слава его стала склоняться къ упадку. Что касается пятидесяти родовъ, которые насчитываетъ отъ Авраама св. Лука, то здѣсь также сохранено мистическое число: и 10 и 7 суть числа мистическія и, повторенныя каждое по три раза, они обозначаютъ таинство, а пятидесятница, которой держится Лука, и сороклетіе, благодати которой слѣдовалъ Матѳей, достаточно и высоко выражаютъ мистическое число <sup>3)</sup>. Не должно сбавляться и тѣмъ, что Матѳей включилъ въ родословіе Христа такихъ женщинъ, какъ Тамаръ, Руфъ, и обошель молчаніемъ Сарру, Рахиль и Ревекку. Что касается Тамары, то она не была блудницею, а всегда оставалась праведною женщиною, потому что она добивалась не удовлетворенія собственной похоти, а потомства, такъ какъ до пришествія Христа еще не украшала человѣка благодать дѣвства и

<sup>1)</sup> *ibid.*, III, 6—14. Ed. U. и M. XV, с.с. 1591—1594

<sup>2)</sup> *ibid.*, III, 15. Ed. U. и M. XV, с.с. 1594—1595

<sup>3)</sup> *ibid.*, III, 16. Ed. U. и M. XV, с. 1595.

вдовства; въ этомъ отношеніи Тамарь, по признанію самого же Іуды, была выше его (Быт. 38, 26) <sup>1)</sup>. Руевъ же, которая, будучи чужестранкой, вступила въ бракъ съ іудеемъ, включена въ родословіе по причинѣ родства настроенія, а не тѣла (*propter cognationem mentis electa, non corporis*) <sup>2)</sup>.

Внутреннее значеніе подыскивается также почти для каждаго историческаго факта. Амвросій не дѣлаетъ исключенія даже для такихъ первостепенной важности для христіанина фактовъ, какъ рожденіе Спасителя, которое, съ одной стороны, понимается буквально, а съ другой — духовно, въ смыслѣ рожденія въ сердцѣ вѣрующихъ <sup>3)</sup>. Звѣзда, указывавшая путь волхвамъ, означала собою Христа, сдѣлавшагося для насъ путеводною звѣздою *secundum incarnationis mysterium* <sup>4)</sup>. Если волхвы пришли одной дорогой, а возвратились другой, то потому, что они увидѣли Христа, Котораго прежде не знали; существуетъ двѣ дороги, изъ которыхъ одна приводитъ къ гибели, а другая ведетъ въ царство <sup>5)</sup>. Въ ночь Рождества Христова Вифлеемскіе пастыри бодрствовали; это обстоятельство обозначало начало Церкви, такъ какъ съ пришествіемъ Христа на землю Его духовные овцы получили пастырей, которые должны бодрствовать и оберегать свое стадо отъ духовныхъ звѣрей, рыскающихъ во мракѣ міра <sup>6)</sup>. Въ фактѣ срыванія апостолами колосьевъ въ субботу (Лук. 6, 1) также *non mediocre mysterium est*: поле—это весь міръ, жатва—безчисленное множество святыхъ, колосья—плоды Церкви <sup>7)</sup>. Даже фактъ погребенія Христа не апостолами, а Іосифомъ и Никодимомъ не лишень внутренняго смысла: имя Іосифъ значитъ „праведный“ (*justus*) и постоянный (*constans*), а Никодимъ—тотъ, въ комъ не было лукавства (*in quo dolus non erat*); а эти качества и характеризовали погребеніе Христово, не имѣвшее лжи и неправды (*quae fraudem iniquitatemque non habet*) <sup>8)</sup>.

1) *ibid.* III, 17—19. Ed. U. XV. с.с. 1595—1597.

2) *ibid.* III, 30. Ed. U. и М. XV, с. 1601.

3) *ibid.* II, 36—37. Ed. U. и М. XV, с. 1566 (n. 38).

4) *ibid.* II, 45. Ed. U. и М. XV, с. 1569.

5) *ibid.* II, 46. Ed. U. и М. XV, с. 1569.

6) *ibid.* II, 50. Ed. U. и М. XV, с. 1571.

7) *ibid.* V, 23. Ed. U. и М. XV, с. 1644 (n. 28).

8) *ibid.* X, 136. Ed. U. и М. XV, с.с. 1838—1839.

Несмотря на большое сходство въ методѣ съ Иларіемъ, Амвросій, повидимому, не зависить отъ него. Въ этомъ можно убѣдиться изъ сопоставленія объясненій обоихъ авторовъ однихъ и тѣхъ же мѣстъ Евангелія. Возьмемъ, напр., Мѣ. 10, 29: „не двѣ ли малыя птицы продаются за ассарій? И ни одна изъ нихъ не упадетъ на землю безъ воли Отца вашего“. По толкованію Амвросія, эти двѣ птицы означаютъ тѣло и душу, потому что тѣло при повиновеніи закону Бога чистотою своихъ чувствъ переходитъ въ природу души и на духовныхъ крыльяхъ (*alis spiritalibus*) поднимается къ небу: но удовольствіе отягощаетъ пищу золь душу и наклоняетъ ее въ сторону плоти. Воля, безъ которой эти птицы не падаютъ на землю, есть Божественное вѣдѣніе (*Dei cognitio est*), ибо по волѣ Божіей никто не падаетъ. Въ пользу сравненія души съ птицею Амвросій ссылается на Пс. 123, 7, Пс. 10, 2 и Пс. 101, 8 <sup>1)</sup>. Затѣмъ, если этихъ птицъ продаютъ за дешевую монету, то подъ этою продажею нужно понимать рабство діаволу, отъ котораго искупилъ насъ Христосъ дорогою цѣною <sup>2)</sup>. Иларій же даетъ нѣсколько иное объясненіе. Птицы—это *corpus et anima*, которыя продаются грѣху: Христосъ же есть Искупитель души и тѣла <sup>3)</sup>. Центръ тяжести объясненія лежитъ на выраженіи „ни одна“. Тѣло и душа вмѣстѣ образуютъ единство, которое способно какъ подниматься въ высоту, такъ и падать внизъ: онѣ вмѣстѣ поднимаются въ высоту, если подъ вліяніемъ господствующей души тяжесть земной матеріи уничтожается и наша плоть до нѣкоторой степени превращается въ духовное тѣло; наоборотъ, онѣ вмѣстѣ падаютъ, когда подъ вліяніемъ множества грѣховъ душа грубѣетъ до степени тѣла <sup>4)</sup>. Ссылокъ на книгу псалмовъ у Иларія не встрѣчается. Оба они такимъ образомъ одну общую имъ мысль раскрываютъ различно. Сходство въ общемъ объясняется, можетъ быть, единствомъ источника, которымъ оба они пользовались, вѣроятно все же, комментариемъ Оригена. Но, къ сожалѣнію, соответствующее мѣсто изъ Оригенова комментарія на Евангеліе отъ Маттея теперь утрачено.

<sup>1)</sup> *ibid.* VII, 114—116. Ed. U. u. M. XV, с.с. 1727—1728.

<sup>2)</sup> *ibid.* VII, 117. Ed. U. u. M. XV, с. 1728.

<sup>3)</sup> *Commentarius in Matthaeum* X, 18, M. IX, с. 973.

<sup>4)</sup> *ibid.* X, 19, M. IX, с.с. 973—974.

Еще яснѣе, пожалуй, отношеніе между Амвросіемъ и Иларіемъ видно на ихъ объясненіи притчи Господа о закваскѣ, положенной женщиной въ три мѣры муки (Мѡ 13, 33). Амвросіи знаетъ два объясненія этого мѣста. По одному изъ нихъ закваска—Христосъ, женщина—Церковь, а мука—мы, вѣрующіе: Церковь должна скрывать Христа во внутренностяхъ нашего ума (*in interioribus postrae mentis*), пока внутренніе тайники нашего духа не озарятся небесною мудростью. По другому толкованію закваска—также Христосъ, а три мѣры муки—законъ и пророки, въ которыхъ нѣкогда былъ скрытъ Сынъ Божій, и Евангеліе, открывшее Его міру <sup>1)</sup>. Иларіи также даетъ два объясненія, изъ которыхъ ни одно не совпадаетъ вполнѣ съ объясненіями Амвросія. По первому объясненію Иларія закваска служитъ образомъ Христа, жена—синагоги, скрывшей Христа осужденіемъ Его на смерть, три мѣры муки—законъ, пророки и Евангеліе <sup>2)</sup>. По второму же три мѣры муки являются символомъ единства Лицъ св. Троицы или же призванія въ Церковь народовъ, потомковъ Сима, Хама и Іафета: впрочемъ, о послѣднемъ толкованіи Иларіи только упоминаетъ, не соглашаясь съ нимъ, такъ какъ, по его мнѣнію, въ актѣ призванія народовъ Христосъ не скрылся, а напротивъ, открылся (*non absconditus sit, sed ostensus*), а Св. Троица едина и безъ помощи всякой закваски <sup>3)</sup>. Здѣсь еще меньше точекъ соприкосновенія между Амвросіемъ и Иларіемъ, чѣмъ въ предыдущемъ случаѣ.

Относительно нѣкоторыхъ мѣстъ Евангелія мы располагаемъ, къ счастью, фрагментами Оригенова комментарія и имѣемъ возможность опредѣлить отношеніе Амвросія и Иларія къ Оригену, съ одной стороны, и отношеніе Амвросія къ Иларію, съ другой. Возьмемъ для примѣра евангельское повѣствованіе о чудесномъ насыщеніи пяти тысячъ чловѣкъ пятью хлѣбами и двумя рыбами (Мѡ. 14, 15—21; и Марк. 6, 38; Лк. 9, 13; Иоан. 6, 9). Здѣсь непосредственная связь Амвросія съ Оригеномъ не можетъ подлежать никакому сомнѣнію. Въ то время какъ Иларіи не дѣлаетъ ника-

<sup>1)</sup> *Expos. Evang. Lucae VII, 187—188. Ed. U. и М. XV, с. 1749.*

<sup>2)</sup> *Commentarius in. Mattaeum XIII, 5, М. IX, с. 994.*

<sup>3)</sup> *ibid. XIII, 6, М. IX, с.с. 994—995.*

кой попытки сравнить повѣствованія объ этомъ чудѣ разныхъ Евангелистовъ, Амвросіи дѣлаетъ такое сравненіе, при чемъ какъ будто даже подлинными словами самого Оригена.

*Ambrosius. De quinque vero panibus.*

<p>Sanctus Iohannes docuit me quod nesciebam, quod non docuerat sanctus Matthaeus, non docuerat sanctus Lucas, singulis enim diversa impertita est gratia—docuit inquam me quinque istos panes hordiacos fuisse <sup>1)</sup>.</p>	<p><i>Orig. Παρατηρητέον μέντοι, ότι τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας οἱ μαθηταὶ λέγουσιν ἔχειν παρὰ τῷ Ματθαίῳ, καὶ τῷ Μάρκῳ, καὶ τῷ Λουκᾷ, οὐθ' ὅτι πύρινοι, οὐθ' ὅτι κριθῖνοι ἦσαν ἐποσημειωσάμενοι. ὁ δὲ Ἰωάννης μόνος κριθῖνους ἔλεγε εἶναι τοὺς ἄρτους <sup>1)</sup>.</i></p>
--	--

Затѣмъ, въ частности, пять ячменныхъ хлѣбовъ (Іоан. 6, 9), по толкованію Оригена, означаютъ собою чувственный смыслъ Писанія (*εἶναι τοὺς κριθῖνους τῶν Γραφῶν λόγους*), на что указываетъ уже число пять, число внѣшнихъ чувствъ <sup>2)</sup>. Несомнѣнные отголоски такого объясненія мы замѣчаемъ у Амвросія, если онъ считаетъ пять хлѣбовъ чудеснаго насыщенія пищей, годной только для тѣлесно настроенныхъ людей (*escam istam asse habilem corporalibus*), если онъ разуметь здѣсь самый низшій родъ духовной пищи и если онъ видитъ въ насыщенныхъ образъ людей плотскихъ (*carnales*) и ходящихъ по челобѣку (*secundum hominem ambulamus*) <sup>3)</sup>. Они, *quasi quinque corporis sensus*, воспринимали тѣлесно отъ Христа пищу <sup>4)</sup>. Иларіи же совершенно отлично отъ нихъ понимаетъ подъ пятью хлѣбами пять книгъ закона <sup>5)</sup>. Подтвержденіе своего взгляда на значеніе рыбъ и характеръ насыщенныхъ Оригенъ видитъ въ той подробности чуда, что Господь велѣлъ собравшемуся народу лечь на траву (Мѡ. 14, 19); ссылаясь на Ис. 40, 6, гдѣ плоть челобѣка сравнивается съ травою, онъ видитъ въ указанной подробности до-

<sup>1)</sup> A. Exp. Ev. Lucae VI, 81. Ed. U. и M. XV, с.с. 1689—169; и Or. Com. in. Matth. XI, 2, M. XIII, с. 905BC.

<sup>2)</sup> Com. in Matth. XI, 2, M. XIII, с. 905B.

<sup>3)</sup> Expos. Ev. Lucae VI, 81. Ed. U. и M. XV, с. 1690.

<sup>4)</sup> *ibid.* VI, 80. Ed. U. и M. XV, с. 1689.

<sup>5)</sup> Com. in Matth. XIV, 10, M. IX, с. 1000.

казательство привязанности насыщенных къ своей плоти <sup>1)</sup>. Тотчасъ же и по объясненію Амвросія у насыщенныхъ существуютъ только *sensus corporales*, замѣтно стремленіе ко всему чувственно пріятному: они потому и покоятся на травѣ, что *omnis caro faenum* (Ис. 40, 6) <sup>2)</sup>. По Иларію же трава есть образъ дѣль человѣка: какъ земля покрывается травой, такъ человѣкъ украшается плодами дѣль своихъ, почему и сказано, что насыщенные лежали не просто на землѣ, но на травѣ: ссылки на Ис. 40, 6 у Иларія совсѣмъ не имѣется <sup>3)</sup>. Двѣ рыбы, по Оригену, символизируютъ *τὸν προφορικὸν καὶ τὸν ἐνδιδακτικὸν λόγον*, представляющія какъ бы приправу къ буквѣ Писанія, или же ученіе объ Отцѣ и Сынѣ, которое уже дошло до людей, стоящихъ на ступени духовнаго развитія насыщенныхъ <sup>4)</sup>. Вѣроятно, нужно приписать только тому, что Амвросій понялъ по своему эту мысль Оригена, если, по его объясненію, въ рыбахъ нужно видѣть образъ двухъ завѣтовъ (*in piscibus quoque duplicis Testamenti figuram intelligendam putarunt*) <sup>5)</sup>, — единственнымъ пунктъ, въ которомъ онъ болѣе или менѣе замѣтно отклоняется отъ Оригена. Для Иларія же двѣ рыбы означаютъ ученіе пророковъ и проповѣдь Іоанна Крестителя <sup>6)</sup>. Въ томъ обстоятельстве, что прежде раздачи хлѣба людямъ Христосъ, воззрѣвъ на небо, благословилъ ихъ (Мѡ. 14, 19), Оригенъ видѣть указаніе также на низшее состояніе насыщенныхъ <sup>7)</sup>, на что указываетъ фактъ благословенія и въ комментарий Амвросія (*benedictio igitur super nos, qui inferiores sumus*) <sup>8)</sup>: у Иларія же эта подробность остается безъ всякаго объясненія.—На основаніи этого сравненія мы такимъ образомъ приходимъ къ заключенію, что въ самой главной мысли всѣ три наши писателя согласны между собою, насколько они подъ насыщенными понимаютъ людей стоящихъ на сравнительно низкой ступени духовнаго развитія; но въ

<sup>1)</sup> Com in Matth. XI, 19, M. XIII, c. 972D.

<sup>2)</sup> Expos. Ev. Lucae VI, 82, Ed. U. и M. XV, c. 1690.

<sup>3)</sup> Com. in Matth. XIV, 11, M. IX, c. 1000.

<sup>4)</sup> Com. in Matth. XI, 2, M. XIII, 905B.

<sup>5)</sup> Expos. Ev. Lucae VI, 82, Ed. U. и M. XV, c. 1690.

<sup>6)</sup> Com. in Matth. XIV, 10, M. IX, c. 1000.

<sup>7)</sup> Com. in Matth. XI, 2, c. 905CD. 908A, n. 19 c. 972AB.

<sup>8)</sup> Expos. Ev. Lucae VI, 83, Ed. U. и M. XV, c. 1690.

то время какъ Амвросій раскрываетъ эту мысль почти совершенно такъ же, какъ и Оригенъ, Иларій въ деталяхъ представляетъ много особеннаго. Въ объясненіе этого можно предположить, что Иларію раскрывалъ мысль совершенно самостоятельно, или же въ первоначальномъ видѣ Оригенова комментарія предлагалось нѣсколько возможныхъ толкованій, однимъ изъ которыхъ воспользовался Амвросій, а другимъ— Иларій.

Въ нѣкоторыхъ случаяхъ можно отмѣтить тѣсную зависимость отъ Оригена Иларія въ такой же мѣрѣ, какъ и Амвросія: но и при этомъ не открывается знакомство Амвросія съ Иларіемъ.

Въ этомъ отношеніи интересно объясненіе притчи о виноградникѣ (Мѣ. 21, 34—31). У Оригена хозяинъ виноградника есть Богъ, виноградникъ — народъ Израилевъ, что между прочимъ доказывается ссылкой на кн. пр. Исаи 5, 1—2: ограда означаетъ Писаніе, данное народу, башня—ветхозаветный храмъ, или же, такъ какъ башня имѣла вершину, она символизировала въ частности и самое высокое въ Писаніи—слово о Богѣ; точило—мѣсто возлѣяній: виноградари—старѣйшины и учителя народа; время собиранія плодовъ— время, когда виноградари своею близкою долиною были показаны, что они получили этотъ законъ: рабы, посланные хозяиномъ къ виноградарямъ для собиранія плодовъ въ первый разъ,—первые пророки (*οἱ πρῶτοι προφῆται*); рабы, посланные во второй разъ въ большемъ противъ прежняго количествѣ, обозначаютъ появленіе цѣлаго ряда пророковъ: сынъ хозяина—Господь Иисусъ Христосъ; намѣреніе виноградарей убить и завладѣть его наслѣдствомъ указываетъ на желаніе архіереевъ, книжниковъ и старѣйшинъ остаться хозяевами народа еврейскаго;—виноградари, которыхъ пришедшій Хозяинъ поставилъ на мѣсто прежнихъ, это — апостолы, которымъ Господь поручилъ увѣровавшихъ изъ народа <sup>1)</sup>.

Это толкованіе Оригена, повидимому, лежитъ также и въ основѣ объясненія Иларія. У него хозяинъ виноградника также есть Богъ Отецъ, виноградникъ—народъ израильскій,

---

<sup>1)</sup> Com. in Matth. XVII, 6, M. XIII, c. 1488ABC. 1489ABC. n. 7, 1493ABC, 1494AB.

но при этомъ цитата изъ Ис. 5, 1—2 не приводится, но ограда есть святость имени отцовъ Израиля, заслуги Авраама, Исаака и Иакова; точило—пророки; башня—вершина, самая высокая по своему содержанию часть закона (*eminentia legis*), а виноградари служатъ образомъ священниковъ и фарисеевъ, которымъ была поручена власть наставлять народъ; первый рядъ пословъ—разнообразный и часто повторявшійся рядъ пророковъ (*varius et saepe repetitus progressus est prophetarum*), рабы второго ряда—массовое появленіе пророковъ въ народъ (*plurimus in unum prophetantium numerus emissus est*), посольство сына—Пришествіе и Страданія Господа нашего (*Domini Nostri et adventus et passio est*), совѣтъ виноградарей—тщетная надежда іудейскихъ наставниковъ сохранить славу закона посредствомъ смерти Спасителя (*inanis spes est gloriam Legis, perempto Christo, posse retineri*), наконецъ—новые виноградари—апостолы, которымъ и досталось пастѣдіе закона. Значеніе времени собиранія плодовъ у Иларія остается невыясненнымъ <sup>1)</sup>.

Объясненіе Амвросія стоитъ гораздо ближе къ объясненію Оригена, чѣмъ къ толкованію Иларія, а въ нѣкоторыхъ подробностяхъ значительно отличается отъ послѣдняго. Виноградникъ для Амвросія есть принадлежащій Господу домъ Израилевъ, а хозяинъ, насадившій этотъ виноградникъ, есть Богъ; ограда—укрѣпленіе Божественной охраны (*divinae custodiae munitione vallavit*)—очень близко къ Оригену, но совершенно отлично отъ Иларія; точило опредѣляется сходно съ Иларіемъ, но все же независимо отъ него: основываясь на томъ, что нѣкоторые псалмы (8, 80, 83) надписываются о точильнѣхъ. Амвросіи понимаетъ подъ точиломъ псалмы, въ которыхъ содержались таинства страданій Господа: башня—вершина закона (*verticem scilicet legis adtollens*), рабы первого ряда—пророки вообще (*generaliter prophetae*), между прочимъ указывается и Навуеей, пророкъ не словомъ, а дѣломъ, пророчествовавшій собственною кровью: Сынъ хозяина—Исусъ Христосъ <sup>2)</sup> и т. д. Кажется, что и въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ Амвросій отклоняется отъ Оригена въ сторону Иларія, онъ все-таки не зависитъ отъ него, приводя соображенія (надписаніе псалмовъ) и примѣры (Навуеей), неизвѣст-

<sup>1)</sup> Com. in Matth. c. XXII, 1—2, M. IX. c.c. 1041—1042.

<sup>2)</sup> Expos. Ev. Lucae IX, 23—26. Ed. U. и M. XV, c.c. 1799—1800.



ные Иларію; вѣроятно въ этихъ случаяхъ онъ дополняли комментарій Оригена еще какими-нибудь другими источниками. Самъ Амвросій даетъ основаніе для такого предположенія, показывая, что ему было извѣстно много различныхъ толкованій разобранной притчи Господа <sup>1)</sup>.

---

---

<sup>1)</sup> Ibid. IX, 23, plerique varias significaciones de vineae appellatione derivant, Ep. U. и M. XV, с. 1799.

## II.

### Догматическія воззрѣнія св. Амвросія <sup>1)</sup>.

#### Общія замѣчанія.

Догматическій матеріалъ въ твореніяхъ св. Амвросія довольно обширенъ: въ нихъ затрагиваются почти всѣ вопросы догматики и на каждый изъ нихъ дается тотъ или иной отвѣтъ. Но какъ вездѣ, такъ и здѣсь сказывается существенный недостатокъ нашего автора—отсутствіе философскаго образованія, недостатокъ діалектики. Вслѣдствіе этого у Амвросія мы напрасно стали бы искать какого-либо подобія законченной богословской системы, строгой логической связи и послѣдовательности въ развитіи отдѣльных пунктовъ ученія. Догматическіе вопросы возникаютъ у него большею частью случайно, каждый изъ нихъ рассматривается изолированно, какъ нѣчто совершенно самостоятельное; всѣ они разсыяны по разнымъ мѣстамъ твореній и утопаютъ въ массѣ разнообразнаго посторонняго матеріала. При этомъ часто случается, что въ разное время по причинѣ разной послѣдовательности изложенія и разныхъ литературныхъ вліяній одинъ и тотъ же вопросъ рѣшается неодинаково. Отсюда возникаетъ множество противорѣчій, къ примиренію которыхъ

---

<sup>1)</sup> *Литература*: цитированныя книги Förster'a, Böhringer'a и Labriolle Затѣмъ: Niederhuber Die Lehre des he. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erde. Mainz 1904; ego же Die Eschatologie des haligen Ambrosius. Paderborn 1907; Stanislaus Lisiecki Quid s. Ambrosius de ss. Eucharistia docuerit, inquiratur. Uratislaviae 1910; Deutsch Des Ambrosius Lehre von der Sünde und der Sündentilgung. Berlin 1867; Pruner Die Theologie des heiligen Ambrosius (брошюра во многомъ устарѣвшая и неудовлетворительная: авторъ безразлично пользуется подлинными и неподлинными твореніями Амвросія); Wörter Die christliche Lehre über das Verhältniss von Gnade und Freiheit von den apostolischen Zeiten bis auf Augustinus, 2 часть Freiburg 1860, s.s. 529—611;

самъ авторъ обыкновенно не дѣлаетъ никакой попытки и которыя часто непримиримы по своему существу.

Но изъ всей массы разнородныхъ догматическихъ вопросовъ главное вниманіе св. Амвросія привлекають вопросы, имѣющіе непосредственное практическое значеніе. Практическій интересъ, который вообще одушевлялъ Амвросія, побуждалъ его и въ этой области подробнѣе останавливаться на субъективной сторонѣ религиозной жизни, на состояніи и правоспособности человѣка въ этой области, на отношеніи его къ Божественному, Сверхъестественному и на условіяхъ этого отношенія. Антропология, понимаемая въ самомъ широкомъ смыслѣ слова, занимаетъ въ богословіи Амвросія самое обширное мѣсто; этимъ антропологическимъ интересомъ Амвросій руководится и при рѣшеніи всѣхъ остальныхъ догматическихъ вопросовъ. Этотъ интересъ выдвинулъ на первый планъ вопросы о грѣхѣ и о благодати и о ихъ взаимоотношеніяхъ,—вопросы, съ которыми мы встрѣчаемся едва ли не въ каждомъ произведеніи Амвросія.

Общій характеръ всѣхъ относящихся сюда догматическихъ воззрѣній св. Амвросія опредѣляется и объясняется тѣми же указанными нами вліяніями, подъ которыми онъ находился. Сюда относятся, во-первыхъ, традиціи предшествовавшего ему западнаго богословія, а во-вторыхъ, основныя тенденціи александрійской школы, какъ онѣ выражены Филономъ, Климентомъ и Оригеномъ; если Амвросій, кромѣ этого, воспользовался еще догматическимъ наслѣдіемъ Дидима и каппадокійцевъ (главн. образ. св. Василія), то это тоже нужно отнести въ конечномъ итогѣ на счетъ александрійскихъ вліяній, такъ какъ и въ основѣ богословія Василія Велик. и въ основѣ ученія Дидима въ общемъ лежатъ тѣ же оригенистическія тенденціи, мѣстами только нѣсколько ослабленныя, а мѣстами дополненныя. И представители запада и александрійцы въ сущности изслѣдуютъ одну и ту же проблему—существо спасенія, совершеннаго Христомъ и проповѣдуемаго Церковью—проблему, являющуюся предметомъ вообще всей патристической письменности,—но подходятъ къ ней съ различныхъ сторонъ. Въ спасеніи человѣчества, какъ исторически осуществляющемся фактѣ, можно различать, съ одной стороны, его статику, тѣ элементы, изъ которыхъ оно слагается, и тѣ черты, которыми оно характе-

ризуется, а съ другой,—его динамику, когда главное вниманіе обращается не на его существо, а на исторію его постепеннаго осуществленія, на условія, съ которыми оно связывается и на тѣ фазисы, которые оно проходитъ въ своемъ осуществленіи общеміровомъ (въ исторіи человѣчества вообще) и индивидуальномъ (въ жизни каждаго вѣрующаго). Намъ кажется, что, если различіе между западнымъ и александрийскимъ богословіемъ условно выразить для наглядности въ этихъ терминахъ, то первое можно назвать ученіемъ о спасеніи въ его статикѣ, а второе—ученіемъ о спасеніи въ его динамикѣ; одна и та же проблема разсматривается ими съ различныхъ точекъ зрѣнія. Дѣйствительно, въ западномъ богословіи, предшествовавшемъ Амвросію, идея спасенія представляется какъ нѣчто разъ навсегда исторически данное, при чемъ существо его понимается номистически, какъ совокупность Божественныхъ предписаній и извѣстнаго рода религіозныхъ средствъ, установленныхъ для блага человѣка; отыскивая гарантію сохраненія этого исторически уже осуществленнаго спасенія неповрежденнымъ, западное богословіе постулируетъ къ понятію Церкви, которую, хотя и правильно, но нѣсколько односторонне, оно разсматриваетъ по преимуществу со стороны ея внѣшне-правовой организаціи, какъ внѣшне-установленный институтъ для цѣлей сохраненія спасенія въ его истинномъ, богооткровенномъ, неискаженномъ видѣ; наконецъ, отъ каждаго ищущаго спасенія требуется пользованіе этими хранимыми Церковью спасительными средствами вмѣстѣ съ соблюденіемъ нѣкоторыхъ также опредѣленно указанныхъ условій, при наличности которыхъ объективныя средства спасенія должны привести человѣка къ достиженію спасенія. При такомъ общемъ характерѣ западнаго богословія многія религіозныя понятія очень рано получили на западѣ обширное примѣненіе: зависимость спасенія исключительно отъ богоустановленныхъ средствъ приводила къ признанію безусловности благодати, какъ къ самому главному и даже единственному Дѣятелю въ дѣлѣ спасенія человѣчества; существованіе средствъ спасенія и необходимость хранящей ихъ Церкви въ свою очередь постулировали признаніе грѣховности и извращенности человѣчества. Но вслѣдствіе односторонне-внѣшняго направленія богословія и самыя понятія о благодати и всеоб-

щей грѣховности человечества не могли пріобрѣсти здѣсь своей психологической глубины, такъ какъ писатели не имѣли побужденій углубляться во внутренніе корни второй и психологическую силу первой.—Совсѣмъ иначе изслѣдовала религіозную проблему александрійская теологія въ томъ ея видѣ, какъ она была извѣстна Амвросію. Односторонне игнорируя внѣшнюю религіозную организацію и внѣшне-церковныя формы проявленія религіозной жизни, она изслѣдуетъ религіозную жизнь главн. образ. какъ внутренне развивающееся явленіе и процессъ. Полагая во главу угла всей своей системы дуалистическое противоположеніе несозданнаго и тварнаго, характеризуемыхъ полною противоположною своихъ основныхъ свойствъ, она въ этой противоположности усматривала и корень всей религіозной жизни: сущность же и развитіе религіозной жизни опредѣляется какъ постепенное проникновеніе Несозданнымъ тварнаго и въ то же время какъ процессъ постепеннаго приближенія тварнаго къ состоянію доступнаго для него богоподобія. Внутренніе мотивы и содержаніе сильно выдвигаются здѣсь въ ущербъ ея внѣшнимъ формамъ.

Западная теологія, несомнѣнно, много выиграла, если у св. Амвросія эти два до сихъ поръ существовавшія отдѣльно направленія вошли въ самое тѣсное соприкосновеніе одно съ другимъ. Западная традиція дала ему опредѣленную и строго-фиксированную догматическую схему вмѣстѣ съ точными догматическими формулами: александрійцы же помогли ему углубить содержаніе этихъ формулъ и схемъ, раскрыть ихъ внутреннее психологическое содержаніе, установить ихъ связь съ душевными переживаніями человѣка. Сквозь западныя формулы у Амвросія мѣстами пробивается струя живого религіознаго чувства, которое восполняетъ собою недостатокъ систематичности и оригинальности: это именно чувство подсказало ему такія точки зрѣнія на вопросъ, которыя хотя и не раскрыты подробно имъ самимъ, но разъ выдвинутыя, не могли уже пройти незамѣченными впослѣдствіи.

Богъ въ Его существѣ и свойствахъ.

Приблизительно въ то время какъ христіанскіе апологеты около половины II-го вѣка для цѣлей обоснованія своей зна-

ментої логології выдвинули іудейско-філоновское представленіе о Божествѣ, какъ о существѣ безконечно возвышенномъ надъ міромъ, но въ то же время совершенно безкачественномъ, это представленіе въ своихъ самыхъ общихъ чертахъ утвердилось и въ западной теології. Уже Минупій Феликсъ говоритъ о Богѣ, какъ о Существѣ безусловно непостижимомъ (*non comprehendi potest, sensibus major est*), безконечномъ и неисчислимомъ (*infinitus, immensus*), въ своемъ существѣ непознаваемомъ и потому невыразимомъ никакимъ человѣческимъ именемъ: даже имена Отець, Царь, Господь въ собственномъ смыслѣ не могутъ быть приложимы къ Богу <sup>1)</sup>. Его мыслили только существомъ абсолютнымъ и изъ этой абсолютности дедуцировали Его остальные свойства. Самымъ существеннымъ признакомъ считалась Его вѣчность (*aeternitas, aeternitatis status*), т. е. безконечное существованіе въ прошломъ и въ будущемъ, отсутствіе начала и прекращеніе когда-либо бытія; затѣмъ абсолютное совершенство Его существа постулировало Его безусловное единство, потому что совершенное должно быть единымъ, и ничто не можетъ быть съ Нимъ сравниваемо <sup>2)</sup>.

Однако въ деталяхъ западная теологія очень скоро была вынуждена измѣнить этому представленію полной безкачественности и возвышенности, побуждаемая отчасти укореившейся въ ней стоической онтологіей, а отчасти привычкою всѣ теологическія понятія выражать въ юридическихъ терминахъ. Вслѣдствіе этого представленіе о Богѣ въ видимомъ противорѣчїи съ вышеизложеннымъ начинаютъ заполнять уже довольно обширнымъ антропологическимъ содержаниемъ, такъ что въ дѣйствительности возвышенность и безкачественность Божества мыслилась какъ безконечность и совершенство въ обладанїи тѣми качествами, которыя образуютъ и реальное содержаніе человѣческаго духа. Согласно съ тенденціей стоицизма все матеріализировать, у Тертулліана Божество хотя и считается Духомъ, но представленіе о духѣ истолковывается въ смыслѣ своеобразной тѣлесности, потому что духъ есть тѣло своего рода <sup>3)</sup> За-

---

1) Octavius c. XXVIII. Bibl. vet. patr. Gallandü t. II.

2) Tertul. Adv. Hermog. VI. M. 3. S. L. t. II.

3) Adv. Prax. c. VII.

тѣмъ, юридическая тенденція суживала понятіе о Богѣ почти исключительно до понятія о Верховномъ Законодательѣ и Судіи и соотвѣтственно съ этимъ выдвигала черты, связанные съ этою особенностью пониманія. Уже у Тертуліана Величіе (*magnitudo*) является синонимомъ самой Божественности: въ этомъ именно смыслѣ объясняется имя *Deus* <sup>1)</sup>, тогда какъ *Dominus* служитъ для обозначенія проявленія этого величія въ мірѣ или же *potestatis* (власти) *est nomen* <sup>2)</sup>. Въ ряду отношеній къ нему со стороны человѣка сильно выдвигается чувствованіе страха; именно, Величіе Судіи, по выраженію св. Кипріяна, должно приводить служащаго Ему раба въ трепеть (*judicis majestate metuendus est*) <sup>3)</sup>. Страхъ—чувство, какое человѣкъ обязанъ испытать по отношенію къ Богу <sup>4)</sup>. Особенно рельефно эта черта въ понятіи о Богѣ выражена у Лактанція, для котораго Богъ главнымъ образомъ есть *rector universi* <sup>5)</sup>, администраторъ міра (*mundi administrator*) <sup>6)</sup>, которымъ Онъ управляетъ, какъ губернаторъ, властвуетъ въ своей области <sup>7)</sup>. У Лактанція есть даже прямая ссылка на *jus civile*. Богъ собственно есть Отецъ (*Pater*) міра, насколько міръ есть Его созданіе; а такъ какъ согласно положеніямъ *juris civilis*, отецъ семейства по праву рожденія имѣетъ надъ нимъ и власть господина, то потому и Богъ, какъ Отецъ міра, есть въ то же время и Господь (*Dominus*) его, и Ему принадлежитъ власть исправлять и наказывать (*castigandi ac puniendi maximam habet potestatem*) <sup>8)</sup>. Но власть и господство поддерживаются только страхомъ; поэтому вся природа должна трепетать предъ Величіемъ своего Повелителя. Страхъ же въ подчиненныхъ можетъ возбуждать только гнѣвъ Управителя; поэтому *ira Dei* для Лактанція служитъ самою господствующею чертою въ понятіи о Богѣ <sup>9)</sup>. Вместе

---

<sup>1)</sup> Adv. Marc. II, 2. Орловъ. Тринитарныя воззрѣнія Иларія Пиктавійскаго. Сергіевъ Посадъ. 1908 г. стр. 30 и примѣч. 2

<sup>2)</sup> Adv. Hermog. c. III. Орловъ, стр. 33.

<sup>3)</sup> De lapsis c. XXXV. M. S. L. t. IV.

<sup>4)</sup> Epistola VII, 1.

<sup>5)</sup> Institut. div. II, 16.

<sup>6)</sup> De ira 19.

<sup>7)</sup> Institut. div. II, 16

<sup>8)</sup> ibid. IV, 3.

<sup>9)</sup> De ira c. 23

съ этимъ все понятіе пріобрѣтаетъ крайне антропоморфическій характеръ: Богъ приходитъ въ смущеніе отъ нашихъ пороковъ, тогда какъ онъ услаждается (*delectatur*) нашими добродѣтелями; праведныхъ Онъ любитъ (*diligit*), а нечестивыхъ ненавидитъ (*odit*) <sup>1)</sup>.

Обращаясь теперь къ понятію о Богѣ св. Амвросія, мы у него также встрѣчаемъ еще нѣкоторыя изъ перечисленныхъ особенностей, хотя въ ихъ уже ослабленномъ, чуждомъ крайностей видѣ. Имена *Deus* и *Dominus* служатъ выраженіями именно Величія и Власти (*nomen magnificentiae, nomen est potestatis*) <sup>2)</sup>; Богъ есть въ отношеніи къ міру не только Отецъ (*Pater*), но и его Управитель (*gubernator*), повелитель (*rector*), охранитель (*tutor*) <sup>3)</sup>,—все термины юридическаго порядка. Тѣмъ не менѣе болѣе близкое знакомство съ восточными писателями и прежде всего съ Филономъ помогло ему избѣжать излишней конкретности въ представленіи о Богѣ и значительно углубить понятіе о Немъ.

Это сказалось прежде всего въ полнѣйшемъ разрывѣ въ данномъ случаѣ съ принципами стоической онтологіей, такъ что въ лицѣ св. Амвросія мы имѣемъ защитника не только абсолютной духовности Божества, но и горячаго противника всякихъ слѣдовъ антропоморфизма. Богъ есть не только *spiritus*, но и *purissimus* (чистѣйшій) *spiritus* <sup>4)</sup>. Что слово *spiritus* понимается Амвросіемъ въ смыслѣ, исключаящемъ всякое подобіе тѣлесности, не можетъ подлежать никакому сомнѣнію: онъ говоритъ въ отличіе отъ сложности матеріальнаго міра о сущности Троичности, какъ о совершенно чуждой всякой матеріальной сложности (*materialis compositionis immune*); въ этомъ именно смыслѣ называетъ ее чистою и простою (*pura ac simplex*), обладающей природою, чуждой какой-либо примѣси <sup>5)</sup>. Богъ *naturae simplicis est*, чуждой соединенія отдѣльныхъ частей и сложности (*non conjunctae atque compositae*) <sup>6)</sup>. Онъ—бездѣлсенъ (*incorporeus*) <sup>7)</sup>. Относи-

<sup>1)</sup> *ibid.* 19.

<sup>2)</sup> *De fide* I, 1, 7, М. XVI, с. 530.

<sup>3)</sup> *Epistola* XLIV, 1, М. XVI, с. 1136.

<sup>4)</sup> *Hexaem.* I, 7, 25, Ed. U. и М. XIV, с. 136.

<sup>5)</sup> *De Abrah.* II, 8, 58. Ed. U. и М. XIV, с. 482.

<sup>6)</sup> *De fide* I, XVI, 106, М. XVI, с.с. 552—553.

<sup>7)</sup> *In ps.* XL, n. 20.



тельно склонности нѣкоторыхъ представлять Бога въ чело-  
вѣкообразной формѣ св. Амвросіи замѣчаетъ: „нѣкоторые,  
читая о рукахъ или перстахъ Божіихъ, думаютъ, что Богъ  
образованъ тѣлесно; но они опускаютъ изъ виду, что все  
это написано не потому, что Божеству присуща форма тѣла,  
такъ какъ въ Немъ (in divinitate) нѣтъ членовъ и отдѣль-  
ныхъ частей,—но по причинѣ единства Божественности  
(propter unitatem Divinitatis) <sup>1)</sup>).

Дѣйствительно, объявивъ войну антропоморфизму, Амвро-  
сіи болѣе приблизилъ понятіе о Богѣ къ филоновскому по-  
нятію, чѣмъ это было на западѣ до него. Согласно съ фи-  
лоновскимъ представленіемъ о Богѣ, какъ о совершенно  
безкачественномъ (*ἀποιος*) существѣ <sup>2)</sup>, которое является  
таковымъ именно въ силу своей безконечности и всеобъем-  
лемости, по которой оно наполняетъ все существующее <sup>3)</sup>,  
при чемъ однако не смѣшивается съ міромъ <sup>4)</sup>, и Амвросіи  
приписываетъ Божественному Существу такіе признаки, какъ  
непостижимость (incomprehensibilis) <sup>5)</sup>: Богъ, наполняя все,  
Самъ ничѣмъ не проникается; присутствуя весь въ одно и  
то же время на небѣ, на землѣ или въ крайнихъ предѣ-  
лахъ моря, Онъ однако остается совершенно непостижимымъ  
для зрѣнія (visu incomprehensibilis), недоступнымъ для чело-  
вѣческой проницательности, неподлежащимъ оцѣнкѣ чувствъ  
(sensu inaestimabilis) <sup>6)</sup>.—„Св. Троица, говоритъ Амвросіи въ  
другомъ мѣстѣ, не имѣетъ ничего предписаннаго Ей, ничего  
ограниченнаго, ничего измѣреннаго и исчислимаго. Она не  
заключается въ какомъ-либо мѣстѣ, не измѣняется по воз-  
растамъ, не вмѣщается въ предѣлы человѣческаго сужде-  
нія и человѣческой оцѣнки“ <sup>7)</sup>.—Съ этимъ свойствомъ без-  
предѣльности и неизмѣняемости Божества, какъ истиннаго  
бытія, у Филона связывается платоновское доказательство  
Его вѣчности изъ Его неизмѣняемости и постоянства: не-  
видимому и умопостигаемому (*τῷ ἀοράτῳ καὶ νοητῷ*) по са-

<sup>1)</sup> De Spiritu Sancto II, VII, 69, M. XVI, c. 757

<sup>2)</sup> Leg. allegor. I, 13, t. I, стр. 69.

<sup>3)</sup> ibid. I, 14, t. I, 14.

<sup>4)</sup> De confus. ling. 27, t. II, 277.

<sup>5)</sup> Hexaem. I, 7, 25. Ed. U. n. M. XIV, c. 136.

<sup>6)</sup> De fide I, XVI, 106, M. XVI, c. 553.

<sup>7)</sup> Expos. Evang. Lucae II, 13 Ed. U. n. M. XV, c. 1557.

мой его природѣ принадлежить, какъ нѣчто весьма родственное. вѣчность существованія (*αιδιότης*), тогда какъ все чувственное существуетъ въ формѣ рожденія и превращенія (*πάν γὰρ τὸ αἰσθητὸν ἐν γένεσει καὶ μεταβολαῖς ... ὄν*) <sup>1)</sup>. Этотъ признакъ вносится въ понятіе о Божественной природѣ. и Амвросіемъ, для котораго также бытіе невидимое служитъ синонимомъ бытія вѣчнаго, а бытіе видимое (*quod videtur*) мыслится подлежащимъ времени (*temporale*) <sup>2)</sup>.—Съ другой стороны, съ понятіемъ безпредѣльности Божества связывается Его полная непознаваемость въ своемъ существѣ: нашъ разумъ безсиленъ узнать о Богѣ что-нибудь определенное; всѣ имена, прилагаемыя нами къ Богу, не выражаютъ Его сущности; самооткровеніе Бога является при этомъ единственнымъ источникомъ истиннаго богопознанія <sup>3)</sup>. Эту черту у св. Амвросія мы встрѣчаемъ въ нѣсколько измѣненномъ видѣ. Безсиленный постичь Бога своимъ разумомъ, человекъ все-таки имѣетъ возможность пріобрѣсти приближающіяся къ истинѣ познанія о Немъ въ вѣрѣ, въ религіи (*fide consequendus, religione venerandus*) <sup>4)</sup>. Такимъ образомъ въ то время, какъ для св. Амвросія источникомъ богопознанія является откровеніе въ его исключительно церковномъ смыслѣ, для Филона такое значеніе имѣетъ откровеніе въ самомъ широкомъ смыслѣ, не только какъ совокупность священныхъ книгъ, но и какъ плодъ личнаго вдохновенія, экстаза. Кромѣ того, и самое значеніе откровенія въ данномъ случаѣ у Амвросія оцѣнивается значительно выше, чѣмъ у Филона: въ раскрытыхъ въ Писаніи и ученіи Церкви именахъ Божіихъ онъ видитъ не голыя имена, какъ у Филона и вообще александрійцевъ, а дѣйствительныя соотвѣтствующія существу дѣла обозначенія Божественныхъ свойствъ“ <sup>5)</sup>.

Свойство безконечной Божественной природы наполнять собою все есть необходимое условіе самаго существованія міра въ представленіи александрійцевъ; Богъ—единственная

<sup>1)</sup> De opif. mundi 2, t. I, 6.

<sup>2)</sup> Epistola XLIV, 1, M. XVI, c. 1136.

<sup>3)</sup> Leg. allegor. III, 73, t. I, 183—184 De Abrahamo 17, t. IV, 20—21.

<sup>4)</sup> De fide I, XVI, 106, M. XVI, c. 553.

<sup>5)</sup> ibid. I II, 17, M. XVI, c.c. 532—533.

причина жизни въ мірѣ. Среди разныхъ видовъ бытія, разсуждаетъ Филонъ, существуетъ два рода причинъ: дѣятельная (Богъ) и страдательная (*τὸ δραστήριον αὐτοῦ, τὸ παθητικόν*): перваго рода причину представляетъ собою міровой разумъ (*ὁ τῶν ὅλων νοῦς*), а вторую—міръ, самъ по себѣ неодушевленный и неподвижный, но движимый, образуемый и одушевляемый разумомъ <sup>1)</sup>. Въ силу этого своего свойства оживлять собою всю область бытія Божество получаетъ у Филона также названіе міровой души (*ἡ τῶν ὅλων ψυχή*), но опіюдь, конечно, не въ смыслѣ пантеистическомъ <sup>2)</sup>. Аналогичными атрибутами надѣляетъ Божество и Амвросій. Въ непосредственной зависимости отъ Филона онъ различаетъ въ мірѣ начало дѣятельное, неспособное къ страданію (*impassibile*) и способное только принимать страданіе (*passionis receptabile*); первое есть Богъ, а второе—міръ, не имѣющій души и собственного движенія, но получившій движеніе, душу и образъ (*motum et animam et figuram*) отъ своего Творца <sup>3)</sup>. Въ этомъ значеніи Богъ является въ отношеніи къ міру Высочайшимъ Источникомъ жизни въ немъ, подающимъ жизнь всему существующему (*ex quo vivendi substantia ministratur omnibus*) и обладающимъ самобытною жизнью <sup>4)</sup>. Встрѣчается у Амвросія и отмѣченное у Филона представленіе о Богѣ, какъ о міровомъ разумѣ. Богъ есть разумъ (*νοῦς*), который изливается въ міръ полнотою своего величія и, наполняя все и проникая каждую вещь въ отдѣльности, видитъ и небо и воздухъ и землю и море; нѣтъ ничего, что бы не состояло въ Немъ (*quod non consistat in eo*), не зависѣло бы отъ Него и не было бы полно Его. Частичную аналогію этому Божественному Разуму представляетъ собою *νοῦς hominis* <sup>5)</sup>.

Вмѣстѣ съ этимъ все вообще понятіе о Богѣ значительно расширяется и углубляется. Богъ не представляется уже исключительно односторонне со стороны своихъ динамическихъ свойствъ (величія, власти) въ качествѣ *Dominus'a*, но

1) *De opif. mundi* 2, t. I, 5—6

2) *Leg. allegor.* I, 29, t. I, 84.

3) *Epistola XLIV*, 1, M. XVI, c. 1136

4) *Epistola XXIX*, 18, M. XVI, c. 1059

5) *Epistola XLIII*, 15, M. XVI, c. 1133

понятіе о Немъ пріобрѣтаетъ болѣе богатое и разнообразное этическое содержаніе. На языкѣ св. Амвросія Богъ—Высочайшая Природа (*summa natura*), полнота добродѣтелей (*plenitudo virtutum*) <sup>1)</sup>, существо совершенное (*perfectus*) <sup>2)</sup>. Въ понятіе о Немъ должно вносить все самое лучшее и возвышенное, что только доступно человѣческой мысли: Онъ—совершенная красота и Ему приличествуетъ все превосходнѣйшее въ отношеніи красоты (*quidquid praestantius ad decorem*) <sup>3)</sup>; Онъ благъ во всѣхъ отношеніяхъ (*Deus universitate bonus*), тогда какъ человѣкъ можетъ быть благимъ только отчасти (*homo ex parte*) <sup>4)</sup>. При этомъ благость характеризуетъ собою не только промыслительную дѣятельность Бога въ мірѣ, но принадлежитъ ему субстанціально, есть, какъ научило насъ этому Откровеніе, существенный признакъ Божественной природы: Богъ не можетъ не быть Благимъ, такъ какъ Божественная природа (*natura Dei*) есть полнота благости (*plenitudo bonitatis*) <sup>5)</sup>. Въ этихъ своихъ свойствахъ Богъ является для человѣка не только Всемогущею господствующею надъ нимъ Силою, но и Высочайшимъ вождельнымъ для Него Благомъ—*Summum Bonum*: „отъ Него мы получаемъ все, но сами Ему ничего не можемъ доставить, потому что Онъ ни въ чемъ не нуждается... Ибо въ чемъ можетъ нуждаться Тотъ, Кто Самъ изобилуетъ и щедро одаряетъ насъ всѣмъ, предоставляетъ въ нашу пользу все безъ какого-либо недостатка“ <sup>6)</sup>. Въ частности Богъ, какъ *Summum Bonum*, есть для насъ Источникъ духовной жизни, зажигаая въ насъ любовь и желаніе (*caritas et desiderium*): приближеніе къ Нему и соединеніе съ Нимъ доставляетъ наслажденіе <sup>7)</sup>.

Эта черта въ представленіи о Богѣ имѣетъ весьма большое значеніе въ міропониманіи Амвросія, но у раннихъ западныхъ писателей она почти совсѣмъ незамѣтна. Сама же по себѣ она не представляетъ ничего оригинальнаго для

<sup>1)</sup> In ps. XL ennar. n. 20.

<sup>2)</sup> De fide I, II, 14, M. XVI, c. 532.

<sup>3)</sup> ibid I, XVI. 106. M. XVI, c. 553.

<sup>4)</sup> Expositio Ev. Lucae VIII, 65. Ed. U. и M. XV, c. 1785.

<sup>5)</sup> De fide I, II. 14, M. XVI, c. 532.

<sup>6)</sup> De Iacob et vita beata II, 4, 15, Ed. U. и M. XIV, c. 620.

<sup>7)</sup> De Isaac vel anima 8, 78. Ed. U. и M. XIV, c. 532.

его времени, такъ какъ не менѣе его раскрывалась уже самыми древними представителями александрійскаго богословія. Божество Филона обладаетъ всесовершенной природой (*τελειοτάτη ἢ τοῦτου φύσις*); будучи источникомъ красоты (*ἡ τοῦ πηγῆ καλοῦ*), оно не нуждается ни въ чемъ для собственнаго совершенства, но изъ безконечности своего совершенства даруетъ частицы всему существующему <sup>1)</sup>. Какъ вѣчно дѣйствующая Причина универса, Оно постоянно творитъ все наилучшее въ немъ (*τὰ κάλλιστα*) <sup>2)</sup>. Къ этому побуждаетъ Его безконечная благодать, понятіе о которой имѣетъ очень важное значеніе въ системѣ Филона. Богъ создалъ все своею благодію (*ἀγαθότητι*); <sup>3)</sup> изъ щедролубія Онъ одаряетъ всѣхъ своими благами (*χαρίζεται τὰ ἀγαθὰ πάντων*) <sup>4)</sup>; Онъ—Источникъ всякаго блага и всякой добродѣтели среди людей <sup>5)</sup>; благодать есть старѣйшая (*πρεσβυτάτη*) изъ всѣхъ харитъ Сущаго <sup>6)</sup>. Однако, въ то время какъ у Амвросія полнота благодати принадлежитъ самой Божественной природѣ, *ἀγαθότης* Филона есть только первая изъ многочисленныхъ силъ (*δυνάμεων*) Божіихъ <sup>7)</sup>, которая не относится къ послѣдовательно проводимой у него неопредѣлимости существа Бога. Но это не мѣшаетъ ему само Божество называть Высшимъ Благомъ (*τὸ ἀγαθόν*) въ качествѣ цѣли человѣческихъ стремленій.

Ярко выраженной болѣе сильной сравнительно съ изложеннымъ неоплатонической окраски въ представленіи о Богѣ, какъ она, наприм., особенно отразилась на твореніяхъ Оригена, у Амвросія мы не встрѣчаемъ.

### Ученіе о Троицѣ.

Божественное Существо при своемъ абсолютномъ единствѣ мыслится Троичнымъ (Trinitas). Этотъ пунктъ церковной догматики былъ предметомъ весьма детальнаго изслѣ-

<sup>1)</sup> De Cherubim 25, t. I, 219.

<sup>2)</sup> De Cherubim 26, t. I, 219.

<sup>3)</sup> Leg. allegor. III, 23, t. I, 146.

<sup>4)</sup> ibid. I, 13, t. I, 68.

<sup>5)</sup> De sacrif. Ab. et Caini 6, t. I, 237.

<sup>6)</sup> Qu. Deus immut. 23, t. II, 88.

<sup>7)</sup> Leg. allegor. III, 23, t. I, 146. De Cherub 9, t. 205. De sacrif. Ab. et Caini 15, t. I, 244—245.

дованіи св. Амвросія, болѣе, чѣмъ вопросъ о существѣ Божіемъ вообще: при знакомствѣ съ его біографіей мы можемъ видѣть, что защита церковнаго ученія о св. Троицѣ вообще и о божествѣ Сына въ частности, вызванная необходимостью антиаріанской полемики, была одной изъ самыхъ главныхъ и жизненныхъ началъ его дѣятельности. Въ борьбѣ съ аріанствомъ самъ Амвросій опредѣленно становится на сторону перваго вселенскаго собора и принимаетъ его догматическое вѣроопредѣленіе <sup>1)</sup>. Его собственный обширный комментарий къ этому опредѣленію дѣйствительно въ существенномъ вполнѣ православный. Но все же отсутствіе детальнаго знакомства съ особенностями догматическихъ партій послѣ-никейскаго времени, насколько объ этомъ можно судить по его твореніямъ, въ связи съ отсутствіемъ склонности къ отвлеченному философствованію и анализу наложили на этотъ комментарий довольно сильный отпечатокъ: во-первыхъ, какъ образовавшійся подъ различными и часто случайными литературными вліяніями, онъ совмѣщаетъ въ себѣ особенности довольно разнородныхъ писателей и школъ, почему и страдаетъ отсутствіемъ послѣдовательности и стройности; во-вторыхъ, такъ какъ авторъ вовсе не сознавалъ многихъ выяснившихся въ процессѣ догматической борьбы трудностей тринитарной проблемы, то онъ естественно не могъ имѣть никакой попытки разрѣшить ихъ, и съ этой стороны его собственная тринитарная схема является въ деталяхъ не только безотносительно несовершенною, но даже значительно отсталою сравнительно съ ученіемъ знаменитѣйшихъ восточныхъ писателей IV-го вѣка.

Центральное мѣсто въ тринитарной схемѣ св. Амвросія занимаетъ вопросъ о Второмъ Лицѣ, о Божественномъ Словѣ. На это Слово Амвросій прежде всего переноситъ всѣ черты, характеризующія собою Божественную природу вообще, и главн. обр. свойство абсолютной духовности и безтѣлесности. „Если въ Отцѣ не можетъ быть матеріальнаго голоса (*vox corporalis*), то и Сынъ также не есть слово, состоящее изъ матеріальныхъ частей (*non Filius Verbum est*

---

<sup>1)</sup> De fide C. I, prolog. 5; M. XVI, с.с. 529—530;

conrogate)<sup>1)</sup>. Аналогія между Божественнымъ Словомъ и человѣческимъ словомъ отрицается весьма опредѣленно и рѣшительно: наше человѣческое слово есть слово произнесенное и въ своемъ существѣ безжизненное, тогда какъ Слово Бога представляетъ собою Слово Живое и произнесенное. „Наше слово, какъ произнесенное (*prolativum est*), состоитъ изъ слоговъ и представляетъ собою звукъ; само по себѣ, безъ скрывающейся за нимъ мысли нашего разума, оно неспособно производить какія-либо дѣйствія. Божественное же Слово постоянно дѣйствуетъ, живетъ и исцѣляетъ“<sup>2)</sup>.

Божественный Логосъ стоитъ въ извѣстныхъ отношеніяхъ къ міру и Богу Отцу.

Что касается Его отношеній къ міру, то Амвросій характеризуется ихъ чертами, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ напоминающими намъ Филона. Такъ, Логосъ поддерживаетъ жизнь міра вообще. Съ этой стороны Филонъ примѣняетъ къ Нему названіе связи всего существующаго (*δεσμὸς ὡτ τῶν πάντων*), которая объединяетъ вмѣстѣ, связываетъ отдѣльныя части міра, дабы міръ, какъ цѣлое, не разрушился<sup>3)</sup>. Амвросій также знаетъ о *vinculum Verbi*, обуславливающимъ устоячивость и существованіе міра: „все существуетъ, будучи скрѣплено (*constricta*) связью Слова и содержится Его Могуществомъ; и что связало Слово, то не можетъ уже разрушиться“<sup>4)</sup>.—Съ другой стороны, отождествляя Логоса съ связывающею части міра Силою, Филонъ видитъ въ Немъ и силу обособляющую, разъединяющую элементы міра, вызывающую противоположности и полагающую начало индивидуальностямъ; для этой цѣли онъ пользуется принятымъ въ классической философіи со временъ Гераклита представленіемъ о *λόγος τομεύς*<sup>5)</sup>. Для Филона характерно, что онъ связываетъ это представленіе съ Быт. 15, 10, находя для него основаніе въ томъ, что, по повелѣнію Бо-

1) De incarnationis Dominicae Sacramento III, 20; M. XVI, с. с. 823—824;

2) De fide IV XVII, 72; M. XVI, с. 631;

3) De profugiis § 20; t. III, стр 133.

4) De fuga saeculi 2, 13; Ed. V. п M. XIV, с. 7575.

5) Heinisch. Der Einfluss Philo auf die älteste Christliche Exegese (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria). Münster 1908, ss. 137—138.

жію, Авраамъ при принесеніи жертвы части (*τριμήματα*) разсѣченныхъ жертвенныхъ животныхъ „положи *противолична едина къ другому (ἀντιπρόσωπα ἀλλήλοις)*“. Сущность этой идеи сводится къ слѣдующему. Міръ состоитъ изъ противоположностей, и этотъ законъ противоположностей одинаково обнимаетъ собою какъ жизнь неорганическую, такъ и природу органическую. Въ міръ теплое существуетъ наряду съ холоднымъ, сухое — вмѣстѣ съ влажнымъ; легкое въ немъ противопоставляется тяжелому, свѣтъ — тьмѣ, ночь — огню. Въ воздушной сферѣ ясная погода противоположна облачной, безвѣтріе — вѣтрамъ, зима — лѣту, осень — веснѣ. Вода бываетъ сладкою и горькою, земля — бесплодною и плодотворною. Тѣлесное въ универсѣ существуетъ вмѣстѣ съ безтѣлеснымъ, неодушевленное съ одушевленнымъ, разумное съ неразумнымъ, смертное съ бессмертнымъ, чувственное съ интеллигивельнымъ, начало съ концомъ, появленіе съ уничтоженіемъ, жизнь со смертью, болѣзнь съ здоровьемъ и т. д. <sup>1)</sup>. Наше тѣло и душа также раздѣлены на множество отдѣльных частей и членовъ <sup>2)</sup>. Въ нравственной сферѣ мы наблюдаемъ порокъ и добродѣтель, правду и несправедливость, благоразуміе и неразуміе, мужество и трусость, умеренность и невоздержанность; тотъ же законъ сохраняетъ свою силу также и относительно наукъ и искусствъ <sup>3)</sup>. Нѣчто аналогичное этому представленію о Логосѣ мы встречаемъ и въ ученіи св. Амвросія о Словѣ. При этомъ въ смыслѣ иллюстраціи отношеній Амвросія къ Филону важно отмѣтить, что и онъ связываетъ свое ученіе о Логосѣ Раздѣлителѣ съ Быт. 15, 10, тогда какъ Климентъ Александр., если и раздѣляетъ это представленіе (такъ, по крайней мѣрѣ, можно толковать его выраженіе о Логосѣ *κρίνων τε ἄμα καὶ διακρίνων ἕκαστα*) <sup>4)</sup>, то внѣ всякой связи съ этимъ мѣстомъ; да и по существу онъ имѣетъ здѣсь моральное раздѣленіе людей по ихъ нравственному достоинству и не столько въ настоящей жизни, сколько въ день будущаго суда <sup>5)</sup>, тогда какъ

---

1) Qu, rer. divin. haer § 43; t. III, 46—47;

2) *ibid.* § 48; t. III, 50—51;

3) *ibid.* § 43; t. III, 46—47;

4) Heinisch: *op. cit.* s. 142.

5) *Stromat.* V, VII, M. t. IX, c. 64.



Амвросіи, подобно Филону, говоритъ о раздѣленіи не только моральномъ, но и космологическомъ. „Тѣло наше, говоритъ онъ, опредѣленіемъ Бога имѣетъ раздѣльными всѣ члены. Въ немъ есть два глаза, двое ушей, двое щекъ и ноздрей, двойной рядъ зубовъ. Сосцы, плечи, руки, бока, бедра, колѣни, ноги, голени,—всѣ эти члены также существуютъ въ двойственномъ чинѣ, такъ что всѣ наши отправления пользуются удвоенной поддержкой. Подобно этому, и душа нашей присуще раздѣленіе частей, насколько она раздѣляется на части разумную (*rationabile*) и неразумную (*inrationabile*); въ первой изъ нихъ въ свою очередь нужно различать умъ (*mentem*) и слово (*sermonem*), а во второй—слухъ и зрѣніе, увеличивающіе пріятность настоящей жизни <sup>1)</sup>. То, что наблюдается въ человѣкѣ, существуетъ и во всемъ мірѣ. Послѣдній устроенъ какъ бы въ видѣ нѣкоторыхъ двойныхъ членовъ и *антиподовъ*. Такъ, земля раздѣляется на горы и поля, какъ и въ нашемъ тѣлѣ однѣ части болѣе или менѣе приподняты, а другія—сравнительно ровнѣи... Вода въ морѣ бываетъ соленою, а въ рѣкѣ и источникахъ—сладкою. Воздухъ зимою бываетъ холоднымъ, въ весенніе мѣсяцы—умѣреннымъ, лѣтомъ горячимъ <sup>2)</sup>. Аналогично обозначенію *λόγος τομεύς*; св. Амвросіи примѣняетъ къ Слову выраженіе *divisor*: *λόγος enim divisor est animarum atque virtutum* <sup>3)</sup>. — Въ силу этихъ тѣсныхъ отношеній Логоса къ міру Филонъ иногда употребляетъ образъ одѣванія Логоса міромъ, какъ одеждою (*εσθης*) <sup>4)</sup>. Этотъ же образъ подсказалъ ему и другое сравненіе Логоса съ первосвященникомъ (*ἀρχιερεύς*, именно, въ особомъ космологическомъ смыслѣ), а космоса съ одеждою первосвященника, украшенною духовными и чувственными силами <sup>5)</sup>. Отголоски этихъ представленій мы встрѣчаемъ у св. Амвросія въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ онъ приписываетъ слову *magnam sacerdotium*, а въ мірѣ видитъ образъ Его первосвященнической одежды: „Слову Бога свойственно великое священство (въ мірѣ), духовное одѣяніе (*indumenta intelligibilia*) котораго Моисей описалъ подѣ обра-

<sup>1)</sup> De Abraham II, 8, 57; Ed. U. и M. XIV, с.с. 481—482.

<sup>2)</sup> De Abraham II, 8, 58; Ed. U. и M. XIV, с. 482.

<sup>3)</sup> Epistola LXVI, 7.

<sup>4)</sup> De profugis § 20; t. III, 133.

<sup>5)</sup> De migr. Abr. § 18; t. II, 314—315; de Vita Moysis III, 14; t. IV, 212—213.

зомъ одежды первосвященника“ 1). Амвросіи иногда также и измѣняетъ отношенія, называя Слово одеждою міра: Оно своею силою облекло міръ и сіяетъ въ немъ, подобно красивой одеждѣ 2). Опъ называетъ Христа въ частности одѣяніемъ вѣрующихъ (*indumentum credentium*), одеждою вѣрныхъ (*amictus fidelium*) 3).

Кромѣ этихъ космологическихъ чертъ Логоса, Филонъ указываетъ также много и религіозно-нравственныхъ, зависящихъ отъ самаго тѣснаго отношенія Логоса къ человѣку, нѣкоторыя изъ сравненій этого рода сдѣланы также весьма обычными у Амвросія. Если послѣдній любитъ называть Слово такими обозначеніями, какъ Ходатай и Предстатель за человѣка предъ Господомъ (*Advocatus et Domini Deprecator*) 4), Великимъ Священникомъ (*Magnus Sacerdos*), какъ Испытателемъ человѣчества 5), то, помимо уже прочныхъ традиціонныхъ церковныхъ представленій, для него и въ данномъ случаѣ могъ служить образцомъ Филонъ, который также часто представляетъ Логоса первосвященникомъ (*ἀρχιερεὺς*), умилоствляющихъ Бога за грѣхи людей 6). Наконецъ, нельзя обойти вниманіемъ еще одной особенности въ представленіи Амвросія о Словѣ, касающейся какъ Его отношеній къ міру вообще, такъ и къ человѣку въ частности. Кромѣ Логоса, какъ Первороднаго Сына Божія (*πρωτόγονος υἱός*) 7), Филонъ знаетъ еще второстепенныхъ, подчиненныхъ Ему, но объединяющихся въ Немъ логосовъ (*λόγοι*), при посредствѣ которыхъ Онъ, повидимому, входитъ въ общеніе съ человѣкомъ. Такъ, Филонъ говоритъ о двухъ Логосахъ, какъ руководителей человѣка (*οἱ ἡγέμονες ἐν ἡμῖν ἀγελάρχοι λόγοι*), изъ которыхъ одинъ очищаетъ его отъ грѣховъ, а другой питаетъ и наполняетъ его душу добродѣтелями 8); эти *λόγοι* какъ будто бы управляютъ несовершеннымъ человѣческимъ знаніемъ 9), при чемъ ихъ лучи ослабѣваютъ, когда Богъ соб-

1) *De fuga saeculi* 3, 16; Ed. U. и M. XIV, с.с. 577—578

2) *Ibid.*

3) *Epistola* XXXV, 8; M. XVI, с. 1079.

4) *Expos. in ps.* 118, VIII, 4.

5) *Epist.* XXX, 10; M. XVI, с. 1064.

6) *De gigant.* § 11, t. II, 60.

7) *De agricult.* § 12; t. II, 116

8) *De somniis* I, 34; t. III, 256.

9) *De migrat. Abrah.* § 8; t. II, 301.

ственнымъ свѣтомъ озаряетъ душу, и опять усиливаются, когда Онъ отходить <sup>1)</sup>. Нѣчто подобное этому мы встрѣчаемъ и у св. Амвросія, который знаетъ слово человѣческое (*verbum est humanum*), слово небесное (*verbum coeleste*), слово ангельское (*verbum angelorum*), слово Господствъ и Властей (*Verbum Dominationum et Potestatum*), слово правды (*justitiae*), чистоты (*castitatis*), мудрости (*prudentialiae*), благочестія (*pietatis*), добродѣтели (*virtutis*); далѣе онъ называетъ слово апостольское (*apostolicum*), пророческое (*propheticum*), евангельское (*evangelicum*). Но въ этомъ случаѣ двѣ черты отдѣляютъ его отъ Филона: онъ сильнѣе послѣдняго выдвигаетъ единство и полное тождество частичныхъ словъ съ Единымъ Ипостаснымъ Словомъ, Сыномъ Божиимъ: „Единое Слово представляетъ Собой многія слова и многія образуютъ собою Единое Слово“; это Единственное Слово Отца разливается на множество (*se diffundit in plurima*), насколько мы всѣ получаемъ отъ полноты Его“; „въ отдѣльныхъ индивидуумахъ проявляется Единое Слово всяческихъ, Котораго мы дѣлаемся причастниками въ мѣру нашей способности (*scijus pro carni nostro participes sumus*) <sup>2)</sup>; затѣмъ, и подчиненный, служебный характеръ не только логосовъ, но и Единого Логоса, проникающій всю систему Филона, совершенно чуждъ Амвросію, какъ это слѣдуетъ изъ его ученія объ отношеніи Слова къ Богу.

Отношенія Слова къ Божественной природѣ характеризуются Амвросіемъ понятіями, которыя въ прежнія времена хотя и были извѣстны на западѣ, но почти совсѣмъ тамъ не примѣнялись при рѣшеніи тринитарной проблемы; на востокѣ же большая часть изъ нихъ была первоначально философски раскрыта и примѣнена къ догматикѣ уже Оригеномъ, съ тѣхъ поръ они сдѣлались общимъ достояніемъ восточныхъ догматическихъ схемъ самыхъ разнообразныхъ направленій, чрезъ посредство которыхъ перешли и къ Амвросію.

Такъ, Божественное Слово у Амвросія называется Богомъ (*Deus*), Сыномъ (*Filius*), Мудростью (*Sapientia*), Силою (*Virtus*), Истиною (*Veritas*), Жизнью (*Vita*) <sup>3)</sup>. Большинство этихъ по-

<sup>1)</sup> *De somniis* I, 13; t. III. 229.

<sup>2)</sup> *Expos. in ps.* 118, III, 20. 21.

<sup>3)</sup> *De fide* II; prolog. 2, 7; M. XVII, с. с. 560—561.

нѣтъ, впрочемъ, обычно не подвергается имъ философскому анализу. Болѣе частымъ и самымъ глубокимъ изъ нихъ является у него понятіе о Сынѣ, какъ объ образѣ (imago) Бога Отца. Это понятіе употребляется Амвросіемъ въ томъ очищенномъ отъ оригено-неоплатоническаго субординаціонизма смыслѣ, съ какимъ оно является у Дидима и каппадокійцевъ, — именно, въ смыслѣ полного отображенія природы Отца. „Святъ и совершенъ Отецъ, святъ и совершенъ также Сынъ, какъ образъ Божій (imago Dei). Онъ носитъ имя образа Божія въ томъ смыслѣ, что все, существующее въ Богѣ, принадлежитъ также и Сыну, именно: вѣчная Божественность, Всемогущество и Величіе (sempiterna, divinitas, omnipotentia atque majestas)“. Отношеніе между Отцомъ и Сыномъ мыслится въ этомъ понятіи столь тѣснымъ, что, въ случаѣ убавленія чего-либо въ образѣ, необходимо умалается и тотъ, къ кому относится этотъ Образъ; или же, если считать Образъ меньшимъ (si minorem imaginem credas сравнительно съ Первообразомъ), то и отображающійся въ немъ Богъ долженъ явиться меньшимъ (сравнительно съ своею дѣйствительною природою— minor Deus apparebit in imagine) <sup>1)</sup>. Въ такомъ именно смыслѣ понятіе образа (εἰκών) употребляется въ твореніяхъ Дидима по словамъ котораго „Богъ Слово своимъ естествомъ безначально, неизмѣнно и со всевозможною точностью (ἀπαράλλακτως καὶ ἀπληκρῖζομένως) изображаетъ (ἐξεικονίζει) всецѣло (εἰς ὅλα) простое несложное и однородное Отчее Божество (πατρικὴν θεότητα); ибо не пристойно мыслить, что Слово есть Образъ Божій только въ какомъ-нибудь отношеніи и сравнительно съ чѣмъ-нибудь (другимъ): образъ не бываетъ образомъ того, что несравнимо съ нимъ, и истинное первообразное (ἀρχετυπον), большее и самовластвующее (αὐτεξούσιον) не можетъ обнаружиться чрезъ посредство неподобнаго (τοῦ ἀνομίου) или меньшаго (μικροτέρου)“ <sup>2)</sup>. Но то же значеніе это понятіе сохраняетъ и у каппадокійцевъ. Для св. Василія Велик. слово εἰκώνъ именно показываетъ, что Богъ всецѣло изобразилъ Себя въ Сынѣ (ὅλον αὐτῷ ἑαυτὸν ἐντοπώσας) <sup>3)</sup>, что

<sup>1)</sup> De incarnation. Dominicae Sacramento X, 112; M. XVI, с. 845.

<sup>2)</sup> De Trinitate I, XVI. M. S. Gr. t. XXXIX, 336 С.

<sup>3)</sup> De Spiritu Sancto VI, 15. M. t. XXXII, 96 А; Русск. перев. 1891-г. ч. III, стр. 204.

образъ обладаетъ всёмъ, что принадлежитъ Отцу ( *πάντα, ὅσα πρόσεστι τῇ πρωτοτύπῳ μορφῇ*) <sup>1)</sup>; равнымъ образомъ и св. Григорій Богословъ считаетъ образъ не простымъ подражаніемъ первообразу (*μίμημα τοῦ ἀρχετύπου*), но цѣлымъ изображеніемъ Цѣлостнаго (*ὅλον ὅλον τύπον εἶναι*). Однако, какъ характерную мелочь, нужно имѣть въ виду, что св. Григорій находитъ уже понятіе образа слабымъ, такъ какъ Сынъ похожъ на Отца болѣе, чѣмъ простой слѣпокъ (*ἢ ἀφομοίωμα*); кромѣ того, всецѣлое сходство образа съ первообразомъ оное объясняетъ ихъ природою, какъ простыхъ ипостасей (*τῶν ἀπλῶν φύσεως*), которыя именно въ силу своей простоты не могутъ въ одномъ отношеніи сходствовать, а въ другомъ различествовать <sup>2)</sup>.—аргументъ, совершенно неизвѣстный Амвросію.

Св. Амвросію употребляетъ понятіе *imago* для выраженія отношенія Сына къ Отцу также и въ нѣсколько иномъ смыслѣ въ связи съ нѣкоторыми другими понятіями. Такъ, Сынъ именуется *блескомъ* (*splendor*), потому что въ Немъ пребываетъ слава Отцаго свѣта (*quod claritas paternae lucis in Filio sit*); *совершенномъ зеркаломъ* (*speculum sine macula*), такъ какъ Отець можетъ быть созерцаемъ въ Сынѣ (*Pater videatur in Filio*); *образомъ благодати* (*imago bonitatis*), указывающимъ на то, что не тѣло въ тѣлѣ, но цѣлостная сила созерцается въ Сынѣ (*sed virtus in Filio tota cernatur*), что (между Отцомъ и Сынѣмъ) нѣтъ (существеннаго) различія (*docet non esse dissimilem*); *характеромъ* (*character*), имѣя въ виду представленіе о Сынѣ, какъ о выраженіи, напечатлѣннѣи (*expressum esse significat*) предъ нами Бога Отца; *splendor*, какъ обозначеніе вѣчности (*signat aeternum*) <sup>3)</sup>. „Сынъ именуется образомъ (*imago*), блескомъ (*splendor*) и характеромъ (*character*), насколько всѣ эти образы открываютъ намъ въ Сынѣ непостижимое и неизслѣдимое Божество Отцаго Величія (*incomprehensibilem et investigabilem paternae majestatis divinitatem in Filio*) и Его отпечатлѣнное сходство (*expressam similitudinem*) <sup>4)</sup>.—Все это

<sup>1)</sup> De fide 2. M. XXXI, 468 A.

<sup>2)</sup> Θεολόγ. τέταρτος. Περὶ Υἱοῦ. Cambridge Patristic Text. The five theological orations of Gregory of Nazianzus. Cambridge 1889, s. 140, § 20; Русск. перев. Москва 1889. ч. III, 80—81.

<sup>3)</sup> De fide I, VII, 49; M. XVI, с с. 539—540.

<sup>4)</sup> Ibid. II; prolog. 8; M. XVI, с. 516.

образы, весьма обычные у восточныхъ писателей IV-го вѣка. Дидимъ говоритъ о Сынѣ, какъ о сіяніи славы (*ἀπαύρασμα τῆς δόξης*) и характерѣ ипостаси (*χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως*) <sup>1)</sup>. Св. Василій Великій, кромѣ того, пользуется и образомъ зеркала (*κάτοπτρον*), хотя специально для обозначенія отношеній Воли Сына къ Волѣ Отца: Отчая Воля сообщается Сыну, подобно отраженію образа въ зеркалѣ <sup>2)</sup>. Но Амвросій какъ будто бы не примѣняетъ къ Сыну понятія Отчей печати, весьма обычнаго у Дидима и каппадокійцевъ, которые говорятъ о Сынѣ, какъ о печати Архитипа (*σφραγὶς τοῦ ἀρχετύπου*) въ смыслѣ одинаковости ихъ природы (Дидимъ <sup>3)</sup>), какъ о печати (*σφραγὶς*), отпечатлѣвающей собою всецѣлое естество Отца (св. Василій) <sup>4)</sup>. Амвросій примѣняетъ это понятіе большею частью въ совершенно другой связи.

Далѣе, отношенія Сына къ Отцу опредѣляются у Св. Амвросія какъ отношенія Рожденнаго къ Родившему. Самый актъ Рожденія считается Амвросіемъ существеннымъ и неотъемлемымъ моментомъ и свойствомъ Божественной природы. Этотъ актъ стоитъ выше всякаго сравненія съ чловѣческимъ рожденіемъ. Къ нему вовсе не примѣнимы категоріи свободы или необходимости: нельзя сказать, что Отецъ рождаетъ Сына въ силу свободнаго рѣшенія собственной Воли, какъ нельзя утверждать, что Онъ рождаетъ Его въ силу необходимости. „Въ вѣчномъ рожденіи нѣтъ ни желанія, ни нежеланія (*non velle, non nolle*): нельзя назвать Отца Рождающимъ вынужденно (*invitum*), нельзя признать Его и Рождающимъ по желанію (*non volentem*); потому что рожденіе (*generatio*) основывается не на способности воли (*non in voluntatis possibilitate est*), но на нѣкоторомъ правѣ и свойствѣ (*in jure quodam et proprietate*) Отчаго естества. Ибо, какъ Отецъ благъ не по волѣ или не въ силу необходимости, но по природѣ (*natura*), что выше того и другого, такъ Онъ и Сына рождаетъ не по волѣ или необходимости“ <sup>5)</sup>. Этимъ уже опредѣляется имманентный характеръ Троицы св. Ам-

<sup>1)</sup> De Trinit. III, II, t. XXXIX, 789 C.

<sup>2)</sup> De Spiritu Sancto VIII, 20; t. XXXII, 104 c; Р. пер. ч. III, 213.

<sup>3)</sup> De Trinit. I, XXXIX, 336 Acs.

<sup>4)</sup> С. Eunom. II, 16; t. XXXIX, 605 A; Русск. пер. ч. III, 72.

<sup>5)</sup> De fide IV, IX, 103; M. XVI, c. 637.

вросія: Богъ Троичень въ Лицахъ не въ силу необходимости открывать Себя въ мірѣ, но Троичность обуславливается самымъ существомъ Божественной природы и понятіе о Ней аналитически выводится изъ самаго понятія о Богѣ.—Тѣ восточные писатели, которымъ Амвросій вообще слѣдуетъ въ данномъ случаѣ, стоятъ на той же самой точкѣ зрѣнія. Только у каппадокійцевъ мы можемъ отмѣтить одну мелкую особенность сравнительно съ нимъ: подъ вліяніемъ Оригена, который между прочимъ мыслилъ рожденіе Сына по аналогіи возникновенія хотѣнія изъ Воли Отца <sup>1)</sup>, они отчасти вводили понятіе воли въ объясненіе Божественнаго Рожденія: св. Василій Великій аргументируетъ вѣчность Рожденія изъ понятія о безусловности и неограниченности Воли Рождающаго, такъ какъ ничто не могло воспрепятствовать Ея осуществленію <sup>2)</sup>. Точно также и Григорій Богословъ знаетъ Божественное хотѣніе родить (*ἡ τοῦ γενναῖν θέλησις*), хотя и оговаривается, что такъ какъ въ Богѣ хотѣніе и рожденіе непонятнымъ для насъ образомъ совпадаютъ, то о Божественномъ Рожденіи можно говорить, что оно выше хотѣнія (*θελήσεως κρείττων ἢ γέννησις*) <sup>3)</sup>.

Еще больше, чѣмъ отъ современныхъ себѣ каппадокійцевъ, Амвросій отличается въ данномъ случаѣ отъ своихъ западныхъ предшественниковъ: у этихъ послѣднихъ, сравнительно съ ихъ представленіемъ объ откровенной Троицѣ и о рожденіи Сына, какъ органѣ Откровенія Бога въ мірѣ, актъ Рожденія Сына вовсе не мыслится конститутивнымъ моментомъ Божественной природы и въ большинствѣ случаевъ мотивируется простымъ рѣшеніемъ Божественной Воли: „изъ Отца, когда Онъ захотѣлъ, родилось Слово (Sermo)—Сынъ“; „Сынъ, когда Отецъ восхотѣлъ (quando Pater voluit), вышелъ изъ Отца (processit ex Patre)“ <sup>4)</sup>—такъ обычно мотивируетъ рожденіе Новаціанъ. И по воззрѣнію Ипполита, происхожденіе (*γένεσις*) Слова имѣетъ свое единственное объясненіе въ актѣ рѣшенія Божественной Воли: Богъ Отецъ

<sup>1)</sup> De princ. 4, 28; А. Орловъ. Тринитарныя воззрѣнія Иларія Пикт. стр. 117. 112.

<sup>2)</sup> С. Eunom. II, 12. M t. XXIX, 593 В; Русск. перев. ч. III, 65;

<sup>3)</sup> Cambridge 1899. Θεολογ. τρίτος § 6, s. 82; Русск. перев. ч. III, 47.

<sup>4)</sup> De Trinitate c. XXXI; Bibl. vet. patr. Andr. Galland. t. III.

родиль Его по своему изволенію, какъ восхотѣль (*Bουληθεὶς ὁ Θεὸς Πατὴρ ἐγέννησεν ὡς ἠθέλησεν*) <sup>1)</sup>,

Какъ Рожденный изъ Божественной природы, Сынъ вѣчно существуетъ въ Отцѣ. Эта мысль мотивируется у Амвросія различно. Такъ, очень часто онъ обосновываетъ ее понятіемъ неизмѣняемости Отца. „Если Богъ былъ въ началѣ просто Богомъ и впослѣдствіи (послѣ Рожденія Сына) началъ быть Отцомъ, то, возражаетъ Амвросіи аріанамъ, отрицавшимъ вѣчность существованія Сына, какимъ образомъ Бога можно признавать неизмѣняемымъ (*quomodo ergo immutabilis Deus*)? Дѣйствительно, если искони Онъ былъ просто Богомъ, а впослѣдствіи (сдѣлался) Отцомъ, то присоединеніемъ рожденія Онъ измѣнился (*generationis accessione mutatus est*)“ <sup>2)</sup>— „Если Сынъ не всегда существовалъ, то, значитъ, Отецъ измѣнился; но Сынъ всегда существовалъ; слѣдовательно, и Отецъ никогда не измѣнялся и отъ вѣка пребываетъ неизмѣннымъ (*immutabilis semper est*)“ <sup>3)</sup>. Въ такой именно формѣ мы встрѣчаемся съ этимъ аргументомъ еще въ сочиненіяхъ Дидима, отъ котораго онъ, вѣроятно, и перешелъ къ Амвросію. „Въ своемъ бытіи, рассуждаетъ Дидимъ, Отецъ ни по времени ни по сущности не отличается отъ Своего Сына и Духа. Ибо, если Онъ родиль впослѣдствіи, то измѣнился (*μετεβάλλετο αὐν*) или же извратился (*ἐτρέπετο*), что совершенно чуждо Божеству; придется въ такомъ случаѣ допустить, что нѣкогда, какъ еще не Родившій Сына, Онъ былъ просто Богомъ, не будучи Отцомъ“ <sup>4)</sup>. Св. Василій Великій пользуется аналогичнымъ аргументомъ въ нѣсколько видоизмѣненномъ, отличномъ отъ Амвросія видѣ: онъ указываетъ не на неизмѣняемость Божественной природы самой въ себѣ или же не на неизмѣняемость Бога вообще, какъ у Амвросія и Дидима, а на Божественное Вѣдѣніе и могущество, въ силу которыхъ принадлежащее ему свойство быть Отцомъ принадлежало Ему съ самаго начала (*ἐξ ἀρχῆς τὸ πρόπον αὐτῷ παρῆν*) <sup>5)</sup>. Эта мысль не использована Амбро-

<sup>1)</sup> С. Noet. M. 3. Gr. t. X, с. 825 A; Русск. перев. Казань 1899 г. Вып. II, стр. 113.

<sup>2)</sup> De fide I, IX, 59; M. XVI, с. 542.

<sup>3)</sup> ibid. I, IX, 61; M. XVI, с. 542.

<sup>4)</sup> De Trinitate I, XV; M. t. XXXIX, 320 A.

<sup>5)</sup> С. Eunom. II, 12; M. t. XXIX, 593 Ais; Русск. перев. ч. III, 64—65.



сіемъ. Равнымъ образомъ мы не встрѣчаемъ у него и свойственнаго св. Григорію доказательства вѣчности рожденія изъ логическаго анализа понятія „Отець“: Отець не могъ сдѣлаться Отцомъ впоследствии (*ὕστερον*), потому что Онъ есть въ собственномъ смыслѣ Отець (*κυρίως Πατήρ*); следовательно, и Сынъ существовалъ всегда“<sup>1)</sup>.

Другимъ основаніемъ, приводимымъ Амвросіемъ въ доказательство вѣчности Сына, является оригенистическое въ своемъ корнѣ понятіе о Сынѣ, какъ о Словѣ, Премудрости и Сіяніи Отца. „Не допускай момента, говоритъ онъ, когда бы Богъ существовалъ безъ Премудрости или Свѣтъ не имѣлъ бы блеска“<sup>2)</sup>.—Свѣтъ всегда порождаетъ блескъ (*splendorem generat*) и нельзя понять, возникаетъ ли блескъ позже свѣта и существуетъ ли свѣтъ раньше блеска; потому что, гдѣ свѣтъ, тамъ и блескъ, и гдѣ блескъ, тамъ и свѣтъ. Такимъ образомъ и свѣтъ не можетъ существовать безъ блеска и блескъ немислимъ безъ свѣта; свѣтъ заключается въ блескѣ и блескъ существуетъ въ свѣтѣ. Посему и Апостоль назвалъ Сына Сіяніемъ Славы Отчей, такъ какъ Сынъ въ отношеніи къ Отчему Свѣту есть Блескъ совѣчный (*coaeternus*), по причинѣ вѣчности силы (*propter virtutis aeternitatem*), неотдѣлимый (*inseparabilis*), по причинѣ единства славы (*propter claritudinis unitatem*)<sup>3)</sup>. Въ рассматриваемое время это—едва ли не самый распространенный мотивъ и аналогія, которые мы можемъ встрѣтить почти у всѣхъ церковныхъ писателей. Имъ очень часто пользуется для той же цѣли Дидимъ, выводившій собезначальность Сына съ Отцомъ изъ Его Рожденія отъ Отца въ качествѣ *ἀπαύρασι τῆς δόξης, καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως*<sup>4)</sup>, а равнымъ образомъ изъ понятія о Немъ, какъ о Словѣ: Отець не можетъ быть мыслимъ прежде своего Ипостаснаго Логоса (*ἐκτός τοῦ ὑποστάτου Λόγου*)“<sup>5)</sup>.—„Какая нелѣпость, говоритъ св. Василиій, утверждать, что Слава Божія не имѣла Сіянія (*τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ μὴ ἔχειν ἀπαύρασι*) и что Премудрость Божія

1) *Θεολογ. τρίτος*. § 5. Cambridge, s. 78—79; P. пер. ч. III, 45.

2) *De fide* I, XIII, 79; M. XVI, c. 547.

3) *De fide* IV, IX, 108; M. XVI, c. 638.

4) *De Trinit.* III, II; i. XXXIX, 789 CD.

5) *Ibid.* II, 789 A.

не была нѣкогда присуща Богу (*τῆρ σοφίαν τοῦ Θεοῦ μὴ συ-  
νεῖναι ποτε τῷ Θεῷ*) <sup>1)</sup>

Для той же цѣли Амвросіи пользуется и понятіемъ о Сынѣ, какъ о Силѣ (Virtus), присущей Богу. „Вѣчна Божія Сила и Божество; Сила же Божія есть Христось... Слѣдова- тельно, если Христось есть Божія Сила, а Сила Божія вѣчна (sempiterna), то вѣченъ (sempiternus) и Христось“ <sup>2)</sup>.— „Если Христось есть Божія Сила, то развѣ Богъ когда-ни- будь существовалъ безъ (Своей) Силы? Развѣ Отець когда- нибудь былъ безъ Сына? Если всегда Отець, то всегда и Сынъ, (Который) есть Совершенный Сынъ (perfectus filius) совершеннаго Отца (perfecti Patris). Ибо кто убавляетъ (derogat что-нибудь) у Силы, то убавляетъ и у Того (ei derogat), Кому принадлежитъ Сила (Cujus est virtus)“ <sup>3)</sup>. Этотъ, тоже довольно популярный аргументъ мы встрѣчаемъ у Дидима: „если Сынъ называется Силою и Премудростью (*εἰ δύναμις καὶ σοφία ὁ Υἱός*) Бога, то Онъ собезначаленъ Родившему (*συνάναρχος ἐστὶ τῷ γεννήσαντι*); такъ какъ не было времени, когда бы Отець существовалъ (*ἠπῆρχεν*) безъ нихъ, и невоз- можно говорить, что (нѣкогда) не имѣя, Отець приобрѣлъ (ихъ) когда-нибудь впоследствии“ <sup>4)</sup>.

Затѣмъ, Амвросіи аргументируетъ вѣчность Рожденія еще и понятіемъ о совершенствѣ Бога, въ силу котораго Онъ всегда долженъ имѣть своего Сына. „Если, по словамъ нѣ- которыхъ, Сынъ нѣкогда не существовалъ, то въ Богѣ нѣ- когда не было полноты Божественнаго совершенства (non fuit ergo in Deo perfectionis aliquando plenitudo divinae) <sup>5)</sup>. Но, подобно Дидиму, Амвросіи раскрываетъ эту мысль лишь изрѣдка, да и то очень слабо и поверхностно. У нихъ нѣтъ раскрытаго каппадокійцами, по крайней мѣрѣ, Григоріемъ Богословомъ представленія о Сынѣ, какъ конституирующемъ собою полноту Божественной жизни и совершенства и по- тому принадлежащемъ Отцу изначально. Если Отець суще- ствуетъ отъ начала (*ἀπ' ἀρχῆς*), то, по мысли св. Григорія, вмѣстѣ съ нимъ необходимо существуютъ и всѣ Три (*τά*

1) С. Eunom. II, 17; XXIX, 605 is; Русск. перев. ч. III, 73.

2) De fide I, X, 62; M. XVI, с. 542.

3) De virginib. III, I, 4; M. XVI, с. 221.

4) De Trinitate III, II. m. t. XXXIX, 789 B.

5) De fide IV, IX, 111; M. XVI, с. 638.

τριά), такъ какъ иначе Божество должно оказаться несовершеннымъ и даже, какъ несовершенное, не можетъ быть названо Божествомъ (*μᾶλλον δὲ τὴς θεότης, εἰ μὴ τελεία*) <sup>1)</sup>.

Послѣдній аргументъ, какимъ св. Амвросій пользуется для доказательства ученія о вѣчности Сына, представляетъ своего рода *reductio ad absurdum*. Ариане, собственно евноміане, анализируя понятіе рожденія (*γέννησις*) вообще, какъ возникновеніе отъ другого во времени, въ актѣ Рожденія Сына видѣли доказательство его происхожденія во времени. Амвросій пытается уничтожить силу этого возраженія, доводя его до крайнихъ, нелѣпныхъ выводовъ. „Ты, говоря, что Отецъ существовалъ прежде Сына, указываешь мнѣ на примѣръ человѣческаго рожденія: но обсуди, согласуются ли съ Божественнымъ Рожденіемъ примѣры рожденія земного. Вѣдь, если мы говоримъ о рожденіи человѣческомъ, то ты не можешь отрицать, что въ человѣкѣ у отца прежде существуютъ и страсти (*passiones*), чѣмъ у сына. Отецъ прежде возрастаетъ, прежде старѣется, прежде скорбитъ, прежде плачетъ. Итакъ, если сынъ по времени меньше, то отецъ старше по страданію. Если тотъ не освободился отъ возраста рожденія, то этотъ не избѣжалъ стыда рожденія“ <sup>2)</sup>— Если Божественное Рожденіе было подчинено времени, какъ это допускаютъ на основаніи примѣра человѣческаго рожденія (то должно было бы, слѣдуя этому примѣру, также допустить), что Отецъ носилъ Сына въ тѣлесномъ чревѣ, будучи обремененъ имъ въ теченіи десяти мѣсяцевъ. Да и какимъ образомъ (въ этомъ случаѣ) возможно рожденіе безъ (содѣйствія) другого пола? Ты видишь, что (въ Богѣ) не начинался рядъ обыкновеннаго рожденія, и при всемъ томъ считаешь плодъ подверженнымъ нѣкоторой тѣлесной необходимости. Но въ такомъ случаѣ, такъ какъ ты ищешь обыкновенія (*usus*) рожденія, то я буду искать пола; ты требуешь времени, а я—порядка (*ordinem*); ты обращаешь вниманіе на конецъ, я же ищу начала“ <sup>3)</sup>. Эти разсужденія напоминаютъ намъ нѣкоторыя замѣчанія каппадокійцевъ, тринитарныя воззрѣнія которыхъ развивались главнымъ обра-

<sup>1)</sup> *Θεολογ. πέμπτος* § 4. Cambridge, 149

<sup>2)</sup> *De fide* I, X, 66; M. XVI, с.с. 543—544.

<sup>3)</sup> *De fide* I, X, 72; M. XVI, с. 545.

зомъ въ борьбѣ съ тѣми же евноміанами. Св. Василій, желая опровергнуть возраженіе о Рожденіи Сына во времени, обращаетъ вниманіе своихъ оппонентовъ на то, что Богъ не можетъ ожидать, подобно людямъ и животнымъ, наступленія зрѣлаго возраста для того, чтобы родить Сына, но имѣетъ въ себѣ отечество, сораспростертое съ Его вѣчностью (*ἀλλὰ τῇ ἑαυτοῦ αἰδιότητι συμπαρακεινομένην ἔχει τὴν... πατρότητα*)<sup>1)</sup>; кромѣ того, тѣлесное дѣйствіе всегда связывается съ извѣстнымъ трудомъ и напряженіемъ, а допускать возможность чего-либо подобнаго въ Божественной природѣ такъ же нечестиво, какъ и подчинять Божество самымъ постыднымъ страстямъ<sup>2)</sup>; столь же бессмысленно допускать въ Богѣ постепенное развитіе плода по примѣру человѣческаго рожденія<sup>3)</sup>.

Общіе выводы, къ какимъ на основаніи изложенной аргументаціи св. Амвросій приходитъ относительно Божественнаго Рожденія, таковы:

1) Божественное Рожденіе возвышенно, бесконечно возвышается надъ человѣческимъ рожденіемъ и непостижимо для человѣческаго разума; св. Амвросій отказывается ближе опредѣлить природу и характеръ этого рожденія. „Не дѣлай соблазна, еретикъ, изъ обыкновенія человѣческаго рожденія... ибо, если стремишься опредѣлить человѣческое рожденіе, то открываешь время; Божественное же Рожденіе выше всего: таинственно, выше всякаго помышленія и чувства“<sup>4)</sup>. „Для меня невозможно познать тайну Рожденія (*generationis scilicet secretum*): мысль оскудѣваетъ, голосъ безмолвствуетъ, и не только мой, но и ангельскій. (Оно) выше Властей, выше Ангеловъ, выше Херувимовъ, выше Серафимовъ, выше всякаго чувства“<sup>5)</sup>.—„Надлежитъ знать, что (Сынъ) рожденъ (*natus sit*), но нельзя изслѣдовать, какимъ образомъ рожденъ (*quemadmodum natus sit*)“<sup>6)</sup>. „Непостижимо (*incomprehensibiliter*) рождается Сынъ, безстрастно (*impassibiliter*) рожда-

1) С. Eunom. II, 12. t. XXIX, 593; Р. перев. ч. III, 65.

2) Ibid. II, 23. t. XXIX, 625 A; Р. пер. ч. III, 85.

3) Ibid. II, 581 A.

4) De fide I, X, 63; М. XVI, с. 543.

5) Ibid. I, X, 64; М. XVI, с. 543.

6) Ibid. I, X, 65; М. XVI, с. 543.

еть Отець“<sup>1)</sup>. Для обозначенія непостижимости Рожденія св. Амвросіи пользуется словомъ *arcanum*, *arcanum generatio- nis*<sup>2)</sup>, *intimum quoddam paternae caritatis naturaeque secretum, spiritale interior arcanum*<sup>3)</sup>, даже просто *mysterium*<sup>4)</sup>. Такое сильное удареніе на непостижимости рожденія было обыч- нымъ у православныхъ писателей IV-го вѣка: этого требо- вала полемика съ крайнимъ аrianствомъ, вносящимъ из- лишнюю конкретность въ понятіе рожденія, чтобы лишить православныхъ опоры. На этой непостижимости настаиваетъ Дидимъ<sup>5)</sup>, обозначая его терминомъ *μυστήριον*<sup>6)</sup>: св. Васи- лій считаетъ образъ рожденія невыразимымъ и недомысли- мымъ (*ὁ τρόπος ἄρρήτος καὶ ἀπεριόρητος παντελῶς*)<sup>7)</sup>: св. Григорій видитъ въ немъ тайну, превышающую разумъ (*ὕπερ λόγον*)<sup>8)</sup>, настолько непостижимую сравнительно съ человѣческимъ рожденіемъ, насколько и Самъ Богъ непознаваемъ въ срав- неніи съ человѣкомъ<sup>9)</sup>.

2) Сынъ существуетъ вѣчно и рожденіе Его внѣ и выше времени: „никогда не получалъ начала Сынъ Божій, кото- рый былъ въ началѣ; и конца не будетъ имѣть Тотъ, Кто есть Начало всего и Конецъ (*qui est principium iniversitatis et finis*)“.—„Такъ какъ Божественное рожденіе не есть рожде- ніе временное, то и не находитъ времени ни предъ собою, ни въ себѣ ( *nec ante se, nec in se tempus invenit*)<sup>10)</sup> Амвросіи особенно часто говорить о *generatio sine tempore*,<sup>11)</sup> предо- стерегаетъ *nec videatur coepisse ex tempore*, (*Qui ex Patre nos- cendo prodit*<sup>12)</sup>), называетъ Сына совѣчнымъ (*coaeternus*) Отцу<sup>13)</sup>. Эти мысли уже со времени староникейцевъ принадлежали,

1) Ibid. I, X, 67; M. XVI. c. 544

2) Ibid. IV, IX, 109; M. XVI, c. 638.

3) De Iatriarchis II, 51; Ed. U. и M. XIV, c. 689.

4) Expositio Evang. Lucae X, 167; Ed. U. и M. XV, c. 1845.

5) De Trinitate III, XXXVIII, M. c. 976 B. Leiboldt. Didymus der Blinde von Alexandria. Leipzig. 1905, s. 126.

6) Ibid. I, XV; M. 312 C.

7) С. Eunom. II, 24. M. 628 A; P. пер. ч. III, 87.

8) *Θεολόγικος τρίτος* § 3. s. 76. P. пер. ч. III, 44.

9) Ibid. § 8; 3. 84. P. пер. ч. III, 48.

10) De fide IV, IX, 107. M. XIV. c. 638.

11) Ibid. I, IX, 60: M. XVI, c. 542.

12) Ibid. I, XVII, 110: M. XVI, c. 544.

13) De Spiritu Sancto III, II, 82; M. XVI, c. 796.

конечно, къ числу общепризнанныхъ, но въ частности св. Амвросій имѣлъ предъ собой примѣръ Дидима, который особенно сильно и настойчиво говоритъ о такихъ предикатахъ Сына, какъ безначальный, собезначальный, совѣчный (*ἀναρχος, συνάρχος, συναίδιος*). <sup>1)</sup>

3) Безвременное, отличное отъ человѣческаго рожденія Рожденіе Сына тѣсно связывается у Амвросія съ совершенствомъ Сына. Сынъ родился совершеннымъ отъ Отца и, родившись, пребываетъ неизмѣннымъ. Амвросій раскрываетъ эту мысль въ полемикѣ съ евноміанами, заключавшими изъ понятія рожденности Сына о Его происхожденіи во времени. Но, возражаетъ онъ своимъ предполагаемымъ оппонентамъ, если Сынъ рожденъ во времени, то, рассуждая послѣдовательно, надлежало бы признать Его подлежащимъ также и процессу постепеннаго развитія тварныхъ существъ... Если слѣдовать примѣру человѣческаго рожденія, то должно признать, что когда (Сынъ) родился отъ Отца, Онъ былъ дитятей (*parvulus fuit*), кричалъ малюткой въ колыбели, проходилъ отдѣльные моменты возраста. Ибо, если Онъ имѣлъ слабость (слабую, несовершенную сторону) рожденія, то необходимо, чтобы онъ подлежалъ слабости не только рожденія, но также и (несовершенству) жизни“ <sup>2)</sup>. Этой мыслью Амвросій стоитъ одинаково близко какъ къ Дидиму, такъ и къ каппадокійцамъ. Дидимъ, наприм., также выводитъ совершенство Сына изъ противоположности совершенству Божественнаго Рожденія несовершенства человѣческаго. „Рожденное у твари рождается вслѣдствіе общенія одного съ другимъ и не (бываетъ) тѣсно соединено (*συμφυές*) съ родившимъ. Оно и не оказывается тотчасъ же совершеннымъ (*τέλειον*) и не совершается безстрастно (*ἀπαθῶς*). Въ Божествѣ же — напротивъ, именно: если тварь (рождаетъ) такъ (т. е. описаннымъ образомъ), то Творецъ ея (рождаетъ) противоположнымъ образомъ (*ἐναντίως*) и не подобно своимъ твореніямъ, но какъ знаетъ это только Божественная Троица“ <sup>3)</sup>.

Всѣ перечисленные представленія Амвросія о свойствахъ рожденія Сына идутъ въ разрѣзъ со взглядами древнихъ

<sup>1)</sup> De trinit. I, XV, 308A: XXVI, 385 A; III, II, 789 B; Leipoldt, s. 117.

<sup>2)</sup> De fide I, X, 70; M. XVI, c.c. 544—545.

<sup>3)</sup> De Trinitate XV, 312 BC.

западныхъ писателей. Экономическая струя въ ученіи о Троицѣ послѣднихъ не только не благопріятствовала представленію о Рожденіи Ипостаснаго Сына, какъ о внутреннемъ, неразрывно связанномъ съ самою Божественною природою актѣ, но и не выдвигала непременно вѣчности рожденія: если существованіе Ипостаснаго Сына обуславливалось только цѣлю міротворенія, то была возможность мыслить существованіе Бога и безъ Его ипостаснаго Слова, хотя, конечно, и не безъ Слова вообще. Это и высказалъ наиболѣе послѣдовательный и рѣшительный изъ западныхъ писателей—Тертулліанъ. Всѣмъ извѣстно его классическое выраженіе: было время, когда не было Сына (*fuit autem tempus, quando filius non fuit*)<sup>1)</sup>. Въ органической связи съ этимъ у Тертулліана, какъ и у другихъ современныхъ ему западныхъ писателей, стоитъ и представленіе о процессѣ постепеннаго развитія и возвышенія Слова въ своемъ достоинствѣ; свойство Его неизмѣнности въ этомъ случаѣ мало принималось во вниманіе. Тертулліанъ признаетъ, по видимому, только два момента въ процессѣ этого развитія: существованіе Слова въ Богѣ въ качествѣ безыпостаснаго Божественнаго разума, присущаго Богу отъ вѣка, и существованіе этого Разума отдѣльно отъ Бога въ видѣ самостоятельной Ипостаси Сына: Богъ никогда не былъ одинъ (*solus*) въ собственномъ смыслѣ, насколько Онъ постоянно имѣлъ въ Себѣ Разумъ (*ratio*) и въ разумѣ Слово (*sermo*)<sup>2)</sup>; это Слово получаетъ свой видъ и украшеніе (*speciem et ornatum suum sumit*), выходитъ изъ Бога (*ex Deo procedit*), когда Богъ изрекъ свое творческое „*fiat lux*“, это и есть совершенное рожденіе (*nativitas perfecta*) Сына<sup>3)</sup>. Выразеніе „*perfecta*“, а также и имя Сынъ (*Filius*), какое съ этого момента Тертулліанъ даетъ слову<sup>4)</sup>, указываютъ, что на второмъ моментѣ, по его мнѣнію, и заканчивается развитіе Слова; теперь и Богъ получилъ названіе Отца (*Pater*)<sup>5)</sup>. Въ этомъ съ нимъ соглашается и стоящій въ большой, но не

---

1) *Advers. Hermog* III.

2) *Adv. Prax.* c. V.

3) *Ibid.* c. VII.

4) *Ibid.* c. VII: *de (Deo) procedendo Filius factus est.*

5) *Ibid.* c. VII.

исключительной идейной зависимости отъ него Новаціанъ, который знаетъ Слово in Patre и отдѣльно отъ Отца, когда оно processit ex Patre <sup>1)</sup>. Но Новаціанъ отличается отъ своего учителя тѣмъ, что, во-первыхъ, безъ колебаній приписываетъ Слово наименованіе Filius уже въ первомъ моментѣ Его существованія in Patre, очевидно, съ цѣлью сохраненія абсолютной неизмѣняемости Отца (semper enim in Patre, ne Pater pop semper sit Pater); а во вторыхъ, вмѣсто весьма определеннаго тертулліановскаго fiat lux онъ обозначаетъ моментъ полнаго Рожденія Слова неопредѣленнымъ quando Воли Отца <sup>2)</sup>. Однако далеко не всегда на Западѣ признавали только два указанныхъ момента въ бытіи Слова. Такъ, для Ипполита, хотя слово, послѣ совершеннаго рожденія Богомъ (второй моментъ), и существуетъ ипостасно, тѣмъ не менѣе пока Оно именуется сыномъ не собственно, а исключительно ради своего будущаго воплощенія (*Υἱὸν προσηγόρευε διὰ τὸ μέλλειν αὐτὸν γενέσθαι*); только въ воплощеніи Оно обнаружило Себя совершеннымъ Сыномъ Божиимъ (*Υἱὸς τέλειος Θεοῦ ἐφανερώθη*) <sup>3)</sup>.

Ученіе о третьей Ипостаси св. Троицы, о св. Духѣ, раскрыто св. Амвросіемъ не менѣе подробно, чѣмъ и ученіе о Сынѣ; съ этой точки зрѣнія его твореніе De Spiritu Sancto имѣетъ очень большое значеніе въ исторіи церковной литературы, особенно западной. По своему существу оно, впрочемъ, очень мало оригинально, сильно напоминая намъ идеи Дидима, раскрытыя имъ въ трактатѣ de Spiritu Sancto.

Вопросъ о Божествѣ св. Духа разсматривается обоими обстоятельно и мотивируется одинаковымъ образомъ. Основнымъ положеніемъ всѣхъ разсужденій о Духѣ Амвросіи составляетъ служебность твари и неслужебность св. Духа: если вся тварь служить, то Духъ св. не можетъ быть причисляемъ къ твари <sup>4)</sup>. Далѣе эта мысль раскрывается подробнѣе такимъ образомъ. Духъ св. не можетъ быть причисляемъ ни къ тварямъ тѣлеснымъ, ни къ тварямъ безтѣлеснымъ; къ первымъ—потому, что въ нихъ (corporelibus) Онъ вливаетъ

---

<sup>1)</sup> De Trinitate c. XXXI.

<sup>2)</sup> Ibid. c. XXXI

<sup>3)</sup> С. Noet. M. X, 825 D; 828 A;

<sup>4)</sup> De Spiritu Sancto I, I, 23; M. XVI, c. 710.



свою безтѣлесную благодать (*incorpoream infundit gratiam*); ко вторымъ потому, что онѣ сами получаютъ освященіе Духа и этимъ превосходятъ остальные творенія міра; возьмемъ ли мы ангеловъ, господства, власти,—всѣ они и вообще вся тварь ожидаютъ благодати св. Духа <sup>1)</sup>. У Дидима мы также встрѣчаемъ эту мысль, хотя она и раскрывается у него иначе: всѣ твари, говоритъ онъ, раздѣляются на видимыя и невидимыя или тѣлесныя и безтѣлесныя; Духъ не принадлежитъ къ тѣлеснымъ тварямъ, потому что Онъ есть обитатель ихъ души и чувствъ (*animae et sensus habitator*), производитель для нихъ слова, мудрости и знанія (*sermonis et sapientiae et scientiae effector*); всѣ же безтѣлесныя субстанціи получаютъ отъ Духа субстанцію освященія; самъ Духъ св. не только не есть носитель чужаго освященія (*non est carax sanctificationis alienae*), но Творецъ и Податель освященія свыше (*insuper attributor est et carax*) <sup>2)</sup>. Другимъ доказательствомъ Божественности св. Духа для Амвросія служитъ неизмѣняемость Духа въ противоположность измѣняемости твари. Вся тварь измѣняема, не только та, которая уже измѣнилась вслѣдствіе грѣха или качества элементовъ (*quae jam peccato aliquo aut elementorum conditione mutata est*), но также и та, которая еще только можетъ подвергнуться порчѣ въ силу порока природы (*vitio naturae*), хотя еще и не подверглась ей вслѣдствіе вѣрности дисциплинѣ (*nondum est studio disciplinae*) <sup>3)</sup>. Но, тогда какъ вся тварь измѣняема, Духъ св. пребываетъ благимъ и неизмѣняемымъ, и не можетъ быть измѣненъ какимъ-либо порокомъ Тотъ, Кто уничтожаетъ пороки всѣхъ (тварей), прощаетъ грѣхи. И какимъ бы образомъ могъ оказаться измѣняемымъ Тотъ, Кто, освящая, другихъ измѣняетъ къ благодати, но Самъ не измѣняется? <sup>4)</sup> Какимъ образомъ измѣняемъ Тотъ, Кто пребываетъ всегда благимъ? Ибо ни въ какомъ случаѣ не (можетъ быть) злымъ (*malus*) Духъ св., Который подаетъ намъ всегда благо <sup>5)</sup>. У Дидима понятіе о неизмѣняемости также имѣетъ большое значеніе, какъ доказательство Божественной природы св. Духа.

<sup>1)</sup> *ibid.* I, V, 55; M. XVI, с.с. 719—720.

<sup>2)</sup> *De spiritu sancto* 4.

<sup>3)</sup> *De Spiritu Sancto* I, V, 63; M. XVI, с. 720.

<sup>4)</sup> *ibid.* I, V, 64; M. XVI, с. 720.

<sup>5)</sup> *ibid.* I, V, 65; M. XVI, с. 720.

Если св. Духъ есть Освятитель (Sanctificator), то Онъ не измѣняемъ, а неизмѣняемой субстанціи; Онъ — *immutabilis et inconvertibilis*; а такъ какъ неизмѣняемая субстанція, по свидѣтельству писанія, принадлежитъ только Богу и Его Единородному Сыну, всѣ же твари имѣють *convertibilem et mutabilem substantiam*, то Духъ св. — не *διοούσιον* твари <sup>1)</sup>. Такое же доказательное значеніе имѣеть для Амвросія и понятіе о субстанціальной благодати св. Духа. „Духъ есть Источникъ и Начало благодати (*fons sit principiumque bonitatis*); ибо, какъ Отецъ имѣеть благодать и Сынъ, такъ имѣеть благодать и Духъ св.“ <sup>2)</sup>.—Что такое Духъ св., если не полный благодати (*plenus bonitatis*)? Хотя Онъ и недоступной природы (*inaccessibilis natura*), но воспринимается нами по причинѣ своей благодати (*receptibilis tamen propter bonitatem suam nobis est*)“ <sup>3)</sup>.— „Итакъ, благъ Духъ св., но благъ не какъ приобретающій (*adquirens*), но какъ сообщающій благодать (*quasi impertiens bonitatem*). И не воспринимаетъ (что-либо) отъ тварей, но воспринимается Духъ св.; какъ и не освящается, но Самъ освящаетъ: тварь освящается, освящаетъ же Духъ св.“ <sup>4)</sup> Это въ существѣ дѣла краткій конспектъ того, что изложено у Дидима гораздо подробнѣе. Духъ св. *substantialiter bonum est* и не можетъ быть участникомъ посторонней благодати, такъ какъ Самъ раздаетъ всѣмъ прочимъ благодать <sup>5)</sup>; Божественная Природа въ отличіе отъ тварной есть *fons et principium bonorum*, дѣлаетъ другихъ благими, сообщая себя (*quibus se impertit*), но сама блага не отъ другого, но самобытно (*subsistens*) <sup>6)</sup>.

Чего нѣтъ въ трактатѣ Дидима, мы не находимъ также и у Амвросія. Мы видѣли, что методъ доказательства у Дидима и Амвросія отличается, такъ сказать, эмпирическимъ характеромъ: анализируя различныя приписываемыя въ Писаніи Богу и тварямъ свойства, они различіемъ этихъ свойствъ доказываютъ различіе природы. Но и тотъ и другой не дѣлаютъ никакой попытки конструировать Ипостась Св. Духа

<sup>1)</sup> De Spiritu Sancto 5.

<sup>2)</sup> De Spiritu Sancto I, V, 69; M. XVI, c. 721.

<sup>3)</sup> Ibid. I, V, 72; M. XVI, c. 722.

<sup>4)</sup> Ibid. I, V, 74; M. XVI, c. 722.

<sup>5)</sup> De Spiritu Sancto 4.

<sup>6)</sup> Ibid, 5. •

изъ самого понятія о Божественной природѣ, что ставитъ ихъ ученіе о Духѣ Св. значительно ниже ученія каппадокійцевъ, которые дедуктивно выводили существованіе Ипостаси Св. Духа изъ самаго понятія о существѣ Божіемъ. Особенно рельефно эта мысль выражена у Григорія Богослова, для котораго Духъ Св. есть ипостазированная, существующая въ видѣ самостоятельной Ипостаси Божественная святость (*ἡ ἁγιότης*): безъ этой святости Божество не можетъ быть совершеннымъ <sup>1)</sup>. Но и св. Василию не чуждо это представленіе, насколько онъ называетъ Духа святыней (*ἁγιασμός*) <sup>2)</sup>, признаетъ святость естествомъ Духа (*φύσις ἡ ἁγιασούνη*) <sup>3)</sup>, полагая, что въ Духѣ святость восполняетъ естество (*τῷ δὲ Πνεύματι συμπληρωτική τῆς φύσεως ἐστὶν ἡ ἁγιότης*) <sup>4)</sup>; причемъ всѣ эти термины у него служатъ отличительными наименованіями Св. Духа. Такимъ образомъ, въ то время какъ у каппадокійцевъ существованіе Ипостаси св. Духа достаточнымъ образомъ мотивируется, у Амвросія и Дидима мы не встрѣчаемъ подобной мотивировки, и природа Духа поставляется только во внѣшнія отношенія къ существованію остальныхъ двухъ Лицъ Св. Троицы. Что касается Дидима, то онъ, правда, нѣсколько восполнилъ свое ученіе о св. Духѣ въ своемъ сочиненіи *De Trinitate*, написанномъ подѣ замѣтнымъ вліяніемъ каппадокійцевъ уже послѣ трактата *De Spiritu Sancto*: тамъ мы встрѣчаемъ уже *τοῦ ἁγίου Πνεύματος ὁ ἁγιασμός* <sup>5)</sup>; Амвросію же это представленіе осталось чуждымъ навсегда.

Затѣмъ, при изложеніи ученія о Св. Духѣ и Амвросій и Дидимъ въ своемъ сочиненіи *De Spiritu Sancto* пропустили цѣлый рядъ доказательствъ, которыя въ то время уже получили большое значеніе въ церковномъ сознаніи. Въ исторіи догматовъ мы встрѣчаемъ явленіе, что еще задолго до того, какъ стали философски разсуждать о какой-либо религіозной истинѣ, несомнѣнное существованіе этой истины уже предполагалось церковнымъ сознаніемъ и практикой;

1) *Θεολογικὴ πεμπτος* § 4, с. 149; Русск. перев. ч. III, 86.

2) *S. Eunom.* III, 2. 600 A; Р. П. ч. III, 109.

3) *Ibid.* III, 2. 600. B; Р. П. ч. III, 109.

4) *De Spiritu Sancto* XIX, 48; 156 B; Русск. пер. ч. III, 248.

5) I, XVIII, M XXXIX, 356 A;

впослѣдствіи же, когда рассматриваемая истина дѣлалась предметомъ догматическаго спора или изслѣдованія, въ признаніи ея церковью издревле видѣли доказательство въ ея пользу. Такую именно судьбу претерпѣло ученіе о Св. Духѣ. Еще задолго до IV вѣка, когда ученіе объ Ипостаси Св. Духа сдѣлалось спеціальнымъ предметомъ богословскихъ изслѣдованій, имя Св. Духа, какъ Бога, уже призывалось въ церкви съ самаго ея основанія, причемъ этимъ Именемъ запечатлѣвались многія церковныя священнодѣйствія. На этомъ, между прочимъ, и построилъ свою аргументацію о Божествѣ Св. Духа Василій Великій. Для него Божественность Духа слѣдуетъ изъ того, что крещеніе, по преданію Господню, совершается во имя Отца и Сына и Св. Духа <sup>1)</sup>; доксология всѣмъ тремъ Лицамъ св. Троицы *ἐκ τῆς τοῦ βαπτίσματος παραδόσεως* убѣждаетъ его въ томъ же <sup>2)</sup>. Св. Амвросій не пользуется этого рода доказательствами и, по нашему мнѣнію, далеко не по случайности или недосмотру съ своей стороны: понятіе церковности, доказательная сила церковной традиціи въ его сознаніи проявляются вообще очень слабо.

Но при всѣхъ этихъ недочетахъ и неполнотѣ въ способѣ аргументаціи Божественность Св. Духа для Амвросія стоитъ все же внѣ всякаго сомнѣнія. Столь же несомнѣнной представляется ему и самостоятельность Его Ипостаси, вслѣдствіе которой Онъ не можетъ быть отождествляемъ съ Отцомъ и Сыномъ. Въ этомъ отношеніи Амвросій высказывается гораздо рѣшительнѣе и опредѣленнѣе своихъ западныхъ предшественниковъ. У послѣднихъ, по крайней мѣрѣ, у нѣкоторыхъ изъ нихъ, ученіе о Св. Духѣ отличается одной особенностью, которой не знали писатели Восточной Церкви. Loofs, извѣстный новѣйшій авторъ по исторіи догматовъ, впервые отмѣтилъ эту особенность относительно автора книги „Пастырь“. Этотъ авторъ обнаруживаетъ склонность отождествлять названія *υἱὸς Θεοῦ* и *πνεῦμα ἅγιον*, выражаясь, что *πνεῦμα* есть *υἱὸς Θεοῦ, πάσης τῆς κτίσεως προγενέστερος* <sup>3)</sup>. Относительно писателей послѣдующаго времени

<sup>1)</sup> С. Eunom. III, 5. М. 665 CD; Р. пер. ч. III, 113.

<sup>2)</sup> De Spiritu Sancto XXII, 67. М. 193 A; Р. пер. ч. III, 272.

<sup>3)</sup> V, 6—7. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle 1906, ss. 95—96.

наблюдение Loofs'a задался цѣлю провѣрить Macholz въ своемъ брошюрѣ *Spuren binitarisch. Denkweise im Abendland seit Tertullian*. Iena 1902 и пришелъ въ смыслѣ Loofs'a къ выводамъ, не оставляющимъ никакого сомнѣнія. Такъ, онъ нашелъ эту особенность, извѣстную въ наукѣ подъ именемъ бинитаризма, очень сильно выраженною у Тертуллиана, который иногда отождествляетъ Божественное Слово (*Sermo*) и Духа (*Spiritus*), такъ что Сынъ Божій до момента Воплощенія одинаково называется у него и *Sermo* и *Spiritus Dei*: <sup>1)</sup> *Spiritum* разумѣемъ *in mentione Sermonis* и *Sermonem* познаемъ *in nomine Spiritus*; ибо и *Spiritus substantia est Sermonis* и *Sermo operatio Spiritus, et duo unum sunt* <sup>2)</sup> Затѣмъ, она характеризуетъ собою цѣлый рядъ произведеній Псевдокипріана, который, напр., называетъ Духа Св. Христомъ Господомъ нашимъ, происшедшимъ отъ Отца <sup>3)</sup>. Но особенно классически выражается Лактанцій: прежде созданія міра „Богъ родилъ святаго, нетлѣннаго и непостижимаго Духа (*sanctum et incorruptibilem et irreprehensibilem spiritum*), которого наименовалъ Сыномъ (*Filium nuncuparet*) <sup>4)</sup>. Намъ теперь остается съ этой точки зрѣнія подвергнуть анализу творенія св. Амвросія.

Изъ обзора твореній св. Амвросія слѣдуетъ, что, во-первыхъ, слѣды отмѣченной традиціи еще въ его время продолжаютъ сохраняться на западѣ, но что, во-вторыхъ, она уже подвергается довольно существенному перетолкованію. У св. Амвросія слово *spiritus* изъ единоличнаго понятія для *Sermo-Filius* дѣлается общимъ наименованіемъ для *Trinitas* вообще: *Filius* есть *Spiritus*, но и *Pater* также есть *Spiritus*, такъ какъ *Spiritus* есть вообще все, что не есть тѣло творенія (*quod non est creaturae corpus, hoc spiritus est*). Это даетъ ему возможность весьма опредѣленно отстаивать несливаемость Ипостаси Св. Духа съ остальными Лицами: „не слить Духъ Св. съ Отцомъ и Сыномъ, но отдѣленъ и отъ Отца и отъ Сына (*non confusus cum Patre et Filio Spiritus Sanctus, verum et a Patre distinctus est et a Filio*) <sup>5)</sup>. Во всѣхъ этихъ

<sup>1)</sup> *Adv. Prax.* c. IV; Macholz, s. 37.

<sup>2)</sup> *Ibid* c. XXVI;

<sup>3)</sup> *Ad Vigilium de Iudaica incredulitate: Spiritus Sanctus id est Christus Dominus Noster qui profectus ex Deo Patre venit* и т. д. Macholz, ss. 57—58,

<sup>4)</sup> *Inst divinae* IV, VI.

<sup>5)</sup> *De Spiritu Sancto* I, IX, 101; M. XVI, c.c 729—730.

случаяхъ св. Амвросіи стоитъ внѣ всякихъ подозрѣній въ бинитаризмъ. Тѣмъ не менѣе вліяніе послѣдняго сказывается на немъ въ другихъ отношеніяхъ.

Такъ, въ зависимости отъ бинитаризма на западѣ образовался особый взглядъ на таинство Боговоплощенія. „Какой Богъ родился во плоти, спрашиваетъ Тертуліанъ и отвѣчаетъ: *Sermo et Spiritus, qui cum Sermone de Patris voluntate natus est.* 1) Можетъ быть, можно усматривать остатки этого рода представленій въ томъ, что и Амвросіи при обсужденіи тайны Боговоплощенія поставляетъ *Filium* и *Spiritum* въ самыя тѣсныя отношенія другъ къ другу: *carno enim Domini Spiritu in virginem superveniente generata;* 2) Духъ Св. значить, участвовалъ въ Воплощеніи. Затѣмъ, сказавъ, что Христосъ умеръ въ томъ, *quod suscepit ex Virgine*, а не въ томъ, *quod habebat ex Patre*, умеръ въ томъ, *in quo crucifixus est Christus*, Амвросіи непосредственно продолжаетъ: *Spiritus autem Sanctum non potuit crucifigi, qui carnem et ossa non habuit*,—доказательство того, что совершенно въ духѣ древне-западныхъ писателей понятіе *Spiritus* еще примѣняется имъ въ отношеніи къ Лицу Воплотившагося. Но кто такой этотъ *Spiritus*? Несомнѣнно, не *Filius Dei*, потому что, сказавши, что Духъ Св. не могъ умереть, Амвросіи сейчасъ же прибавляетъ: *sed crucificus est Dei Filius, qui carnem et ossa suscepit.* Итакъ ясно, что во Христѣ былъ и *Spiritus* и *Filius Dei*, какъ два различные Субъекта; затѣмъ, *Filius Dei* стоялъ въ болѣе тѣсныхъ отношеніяхъ къ человечеству, чѣмъ *Spiritus*, потому что первый *carnem et ossa suscepit*, а второй *carnem et ossa non habuit* 3). То же самое Амвросіи говоритъ нѣсколько выше: „не умеръ (въ Воплотившемся) *Spiritus Sanctus*, Который не могъ умереть, потому что не воспринялъ плоти и не могла быть причастною смерти *sempiterna Divinitas*, но умеръ *secundum carnem* Христосъ; 4) Духъ во Христѣ, очевидно, стоялъ только во внѣшнихъ отношеніяхъ къ человечеству. Въ дальнѣйшія разъясненія Амвросіи не вдается и смыслъ его словъ не совсѣмъ ясенъ. Но всетаки

---

1) *Adv. Prax.* с, XXVII; ср. *Macholy*, ss. 33—39

2) *De incarnationis Dominicae sacramento* IX. 103; *M.* XVI, с. 843.

3) *De Spiritu Sancto* I, IX, 107; *M.* XVI, с. 730.

4) *Ibid.* I, IX, 106; *M.* XVI, с. 730.

въ его словахъ мы можемъ какъ будто бы видѣть остатки бинитаризма, приспособленнаго къ новому созерцанію.

Далѣе, древне-западное отождествленіе Sermo-Spiritus у Тертулліана связывается съ представленіемъ, что Spiritus обособляется отъ Sermo съ момента Воскресенія и Вознесенія Воплотившагося на небо <sup>1)</sup>, существуя затѣмъ уже въ видѣ совершенно отличной и несливаемой съ Нимъ Ипостаси: поэтому Тертулліавъ, отождествляя, съ одной стороны, Sermo-Spiritus, съ другою говоритъ о Spiritus, какъ о tertium nomen Divinitatis et tertium gradus majestatis <sup>2)</sup>. Вѣроятно, на этомъ представленіи о первоначальномъ тождествѣ Sermo-Spiritus развилось у западныхъ писателей ученіе о происхожденіи Св. Духа не только отъ Отца, но и отъ Сына, и именно—большею частью—отъ Отца чрезъ посредство Сына: Духъ Св., по Тертулліану, non aliunde происходитъ quam a Patre per Filium. <sup>3)</sup> У Амвросія по вопросу объ исхожденіи Св. Духа замѣчается неясность и неопредѣленность, и это, какъ и въ предыдущемъ случаѣ, объясняется тѣмъ, что въ его ученіи сошлось нѣсколько традицій. Неясно прежде всего, когда исшелъ Духъ Свят.: то утверждая, что Trinitas coaeterna atque perfecta, <sup>4)</sup> онъ признаетъ существованіе Св. Духа, какъ особой ипостаси, вѣчнымъ; то, съ другою стороны, говоритъ объ исхожденіи Св. Духа въ связи со словами: „Онъ прославитъ Меня, потому что отъ Моего возметъ“ (Іоан. 16, 14), и именно не въ смыслѣ временнаго посольства въ міръ, но въ смыслѣ онтологической обусловленности существованія; это ясно изъ того, что здѣсь же Амвросій говоритъ и о рожденіи отъ Отца Сына <sup>5)</sup>. Этимъ онъ напоминаетъ намъ Тертулліана. Вообще же вопросъ объ исхожденіи Св. Духа имъ почти не рассматривается. То же нужно сказать и по вопросу о томъ, отъ Кого исходитъ Духъ Св.: иногда Амвросій говоритъ просто, что Духъ Св. вообще ex Deo; <sup>6)</sup> иногда просто a Patre <sup>7)</sup>. Но вмѣстѣ съ

1) Adv. Prax. c. XXVII и c. XXX: Machořz, s.s. 36 и 40.

2) Ibid. c. XXX.

3) Ibid. c. IV.

4) Expos. Evang. Lucae IV, 45; Ed. U. и M. XV, c. 1625.

5) De Spiritu Sancto II, V, 42; M. XVI, c.c. 751—752.

6) Ibid. I, I, 26; M. XVI, c. 711.

7) Ibid.

этимъ у него встрѣчается представленіе о зависимости Св. Духа въ своемъ бытіи отъ Сына: *bonus Spiritus, qui accerit ex Filio*: <sup>1)</sup> въ связи съ этимъ идетъ уже рѣчь объ исхожденіи Св. Духа не только отъ Отца, но и Отъ Сына: *Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio* <sup>2)</sup> или же просто—отъ Сына: *procedit ex Filio* <sup>3)</sup>.

Изложивъ въ отдѣльности ученіе св. Амвросія о Богѣ—Сынѣ и Ипостаси Св. Духа, мы можемъ обратиться теперь къ самому важному вопросу всей тринитарной схемы, именно, къ вопросу о томъ, какимъ образомъ три отдѣльныя Ипостаси могутъ быть мыслимы объединенными въ одномъ существѣ. Но прежде чѣмъ излагать взгляды на это св. Амвросія, разберемся въ установившейся на западѣ по этому поводу терминологіи.

Намъ представляется, что въ этомъ отношеніи представители западнаго богословія предшествующаго времени работали двѣ не совсѣмъ согласныхъ схемы. Одна изъ нихъ создана впервые Тертуллианомъ и основывается на строгомъ разграниченіи двухъ сродныхъ понятій: субстанціи (*substantia*) и природы (*natura*). „Иное есть субстанція, говоритъ Тертуллианъ, и иное *natura substantiae*, поскольку каждая вещь имѣетъ свою собственную субстанцію (*substantia est rei cujusque*), природа же можетъ быть общей (*natura vero potest esse communis*). Возьмемъ примѣръ. *Substantia* есть камень, желѣзо; твердость же камня и желѣза *natura substantiae est*. Твердость объединяетъ, а субстанція раздѣляетъ“ <sup>4)</sup>. Очевидно, такимъ образомъ *natura* для Тертуллиана есть общее качество, принадлежащее многимъ въ какомъ-нибудь отношеніи сходнымъ вещамъ; *substantia*, напротивъ, означаетъ собою всякую единичную конкретную вещь со всѣмъ разнообразіемъ ея индивидуальныхъ свойствъ и качествъ. Кстати замѣтимъ, что понятіе *natura* Тертуллианъ при изложеніи своего ученія о Троицѣ употребляетъ очень рѣдко, такъ какъ оно было ему излишне при его конкретномъ пониманіи субстанціи, а оперируетъ почти исключительно съ сло-

---

<sup>1)</sup> *Expos. Evang. Lucae VIII, 66; Ed. U. и M. XIV, с. 1785.*

<sup>2)</sup> *De Spiritu Sancto I, XI, 120; M. XVI, с. 733.*

<sup>3)</sup> *Ibid. I, XI, 119; M. XVI, с. 732.*

<sup>4)</sup> *De anima с. XXVII.*



вомъ *substantia*. Далѣе. *Substantia*, какъ вещь, имѣетъ свои особыя качества, характеризующія ее, а эти качества бываютъ двоякаго рода: общія и частныя. *Fides populum salus est proprietatum*. *Etiam cum demutantur qualitates, accipiunt vocabulorum possessiones*. Замѣтимъ, что здѣсь различаются *proprietas* и *qualitas*, причемъ *proprietas* поставляется въ зависимость отъ *nomen*, а *nomen*—отъ *qualitas*. Тертуллианъ иллюстрируетъ свою мысль примѣромъ; глина можетъ существовать въ своемъ естественномъ состояніи и носить известное имя (именно—имя глины); но разъ та же самая глина перемѣняетъ свои естественныя качества, на примѣръ, обжигается, то она получаетъ и новое имя (именно—имя сосуда) <sup>1)</sup>. Что это значитъ? А то, что вещь характеризуется известными *qualitates*; а вся совокупность этихъ *qualitates*, сообщающихъ вещи известную индивидуальную фizioномію, образуетъ выражающуюся въ имени вещи ея *proprietas*; следовательно, выражаясь языкомъ нашего времени, *proprietas* вещи есть форма существованія вещи; въ каждой вещи *proprietas* можетъ быть только одна, тогда какъ *qualitates* у нея можетъ быть нѣсколько. Это строгое различіе *proprietas* и *qualitas*, отмѣченное Тертуллианомъ, не имѣетъ большого значенія въ его ученіи о Троицѣ и не всегда имъ выдерживается; но мы считаемъ долгомъ отмѣтить его, такъ какъ впоследствии, напр., у Амвросія, оно приобрѣло очень большое значеніе.

Самою лучшею иллюстраціей для пониманія тринитарной схемы служатъ тѣ аналогіи, какія указываетъ Тертуллианъ. Именно: Отецъ рождаетъ Сына, какъ корень порождаетъ стволъ (*radix fruticem*), источникъ—рѣку (*fons fluvium*), солнце—лучъ (*sol radium*); а Духъ Св. такъ исходитъ отъ Отца, какъ происходитъ плодъ отъ корня изъ ствола (а *radice fructus ex frutice*), какъ ручей протекаетъ отъ источника изъ рѣки (а *fonte rivus ex flumine*), какъ свѣтъ возсіяваетъ отъ солнца изъ луча (а *sole apex ex radio*) <sup>2)</sup>. На языкѣ Тертуллиана и корень со стволомъ и плодомъ, и источникъ съ рѣкой и ручьемъ и солнце съ лучомъ и свѣтомъ, какъ внутренно связанные между собою и неотдѣлимые другъ отъ друга,

<sup>1)</sup> De carne Christi c. XIII.

<sup>2)</sup> Adv. Prax. c. VIII.

образуютъ одну недѣлимую *substantiam*, которая имѣетъ одну только ей свойственную *proprietas*. Субстанція сама по себѣ недѣлима (*indivisa*) <sup>1)</sup>. Но какъ въ вышеприведенныхъ аналогіяхъ, такъ и въ Божественной субстанціи существуютъ отдѣльные, но не отдѣлимые другъ отъ друга моменты: Отецъ, Сынъ и Духъ Св., причемъ эти отдѣльные моменты называются безразлично то *species*, то *forma*: и *fons et flumen duae species sunt*, но недѣлимы (*indivisae*), и *sol et radius duae formae sunt*, но соединенные (*cohaerentes*); одинъ *species* или одна *forma* неотдѣлимы (*non est separatum*) отъ другаго *species* или другоѣ *formae* <sup>2)</sup>. Такъ какъ въ Божественной сущности эти *species* суть разумно-сознательныя существа, то они также называются *personae*. Въ Троицѣ нужно такимъ образомъ различать *alium, alium* и *alium*; но *alium, non quasi separatum, sed dispositione alium, non divisione* <sup>3)</sup>; связь Отца въ Сынѣ и Сына въ Параклитѣ создаетъ *tres cohaerentes, alterum ex altero* и эти *tres unum sint, non unus*. Существованіе въ Троицѣ отдѣльныхъ *species* или *persona* исключаетъ ихъ единичность (*singularitas*); но ихъ существованіе въ одной субстанціи (*unitas substantiae*) въ должной мѣрѣ обуславливаетъ ихъ единство по сущности <sup>4)</sup>. Замѣтимъ, что терминомъ, равносильнымъ понятію *unitas substantiae*, для Тертуліана служить еще понятіе *similitudo*: это *unitas* и *conjunctio* <sup>5)</sup>, не имѣющее ничего общаго съ позднѣйшимъ омѣствомъ.

Если единство Лиць уже достаточно обезпечивается *unitate substantiae*, то въ той же мѣрѣ оно гарантируется и взаимоотношеніемъ *species* между собою. Съ этой точки зрѣнія Отецъ есть вся субстанція, а Сынъ — часть и истечение ея: *Pater enim tota substantia est; Filius vero derivatio totius et portio* <sup>6)</sup>. Одинъ только Отецъ не имѣетъ начала (*initium*), а остальные получили свое начало отъ Него <sup>7)</sup>. Въ связи съ этимъ, если единица изводитъ изъ себя Троицу (*unitas ex semetipsa derivans trinitatem*), то она этимъ не разрушается,

1) *Ibid.* с. XIII.

2) *Ibid.* с. VIII.

3) *Ibid.* с. XXI.

4) *Adv. Prax.* с. XXV.

5) *Ibid.* с. XXII; ср. Орловъ, *op. cit.* стр. 41.

6) *Ibid.* с. IX.

7) *Ibid.* с. XIX, с. IV.

насколько въ ней продолжаютъ сохраняться *singulare et unicum imperum* <sup>1)</sup>. Сынъ и Духъ Св. находятся въ подчиненіи у Отца, такъ какъ они дѣйствуютъ *ex auctoritate Patris et voluntate* <sup>2)</sup>. Это положеніе Лиць по обусловленности или же по безусловности ихъ бытія, а также по ихъ значенію въ Божественной монархіи обозначается терминомъ *gradus* <sup>3)</sup> и вся квинтэссенція Тертулліановской тринитарной схемы выливается въ формуль: *tres non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie: unius autem substantiae et unius status et unius potestatis; quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti deputantur* <sup>4)</sup>.

Для довершенія этой схемы прибавимъ, что, вопреки сильному ударенію на *unitas substantiae*, индивидуальныя особенності *species* въ ней выяснены очень слабо и опредѣляются не онтологически, а почти исключительно экономически, по *gradus*, по положенію въ монархіи и то безъ яснаго различенія между Сыномъ и Духомъ Св.

Другую тринитарную схему представляетъ намъ трактатъ Новаціана *De trinitate*. По внѣшности и въ формальномъ отношеніи она имѣетъ очень много общаго съ предыдущею, пользуясь почти всегда одними и тѣми же терминами и основными понятіями. Такъ, Новаціанъ знаетъ въ Богѣ *personarum distinctio, diversitas personae* <sup>5)</sup> Взаимоотношенія между Лицами Св. Троицы у него также характеризуются въ рѣзко-субординаціанскомъ смыслѣ: Отецъ — Единый, незнающій происхожденія (*solus originem nesciens*), Единый, кто (стоитъ) внѣ происхожденія (*extra originem est*). Въ онтологическомъ смыслѣ въ отношеніи къ Сыну Онъ есть Его начало (*principium*); Сынъ же воспринялъ отъ Него начало своего рожденія прежде всякаго времени (*principium nativitatis ante omne tempus accepit*) и такъ образомъ обязанъ Отцу своимъ происхожденіемъ (*Patri suo originem suam debens*) <sup>6)</sup>. Въ экономическомъ смыслѣ Сынъ есть подражатель всѣхъ

1) Ibid. с. III.

2) Ibid. с. XVI.

3) Ibid. с. XXX.

4) Ibid. с. II.

5) De Trinitate с. XXVII, al. XXII.

6) Ibid. с. XXXI.

отчихъ дѣлъ (*imitator est Filius omnium operum paternorum*) <sup>1)</sup>, повинуется всѣмъ Отчимъ повелѣніямъ и предписаніямъ (*imperiis paternis omnibus et praecceptis obedit*), является служителемъ Отчей Воли (*paternae voluntatis, ex quo est, minister*) <sup>2)</sup>; если Онъ обладаетъ властью (*potestatem*), то исключительно въ качествѣ преданной (*traditam*), порученной (*indultam*) Ему отъ Отца <sup>3)</sup>; даже Его *divinitas* есть *divinitas* переданная и дарованная (*tradita et porrecta*) Отцомъ <sup>4)</sup>. Но во всѣ эти формулы Новаціанъ вкладываетъ свое особое, не согласующееся съ духомъ Тертулліана содержаніе. Именно, онъ много меньше своего учителя отстаиваетъ идею нумерическаго единства Божественной субстанціи и обусловливаетъ его согласіемъ общенія (*societatis concordiam*), единомысліемъ и общеніемъ любви (*concordiam et eandem sententiam, caritatis societatem*), согласіемъ, любовью, единствомъ согласія (*per consordiam, per amorem, per dilectionem, concordiae unitatem*) <sup>5)</sup>.

Слѣдовательно, въ то время, какъ единство Троицы у Тертулліана представляется онтологическимъ (выражаясь грубо, можно даже сказать физическимъ) и отличается абсолютнымъ характеромъ, у Новаціана, совершенно напротивъ, оно болѣе отличается моральнымъ характеромъ. Если первую тертулліановскую тринитарную схему можно признать специфически западною, то вторая новаціановская, хотя и раскрылась на Западѣ, но въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ обнаруживаетъ точки соприкосновенія съ восточнымъ богословіемъ; она, вѣроятно, создавалась подъ вліяніемъ богословія Иринея, отъ котораго Новаціанъ вообще сильно зависитъ; косвеннымъ подтвержденіемъ этого можетъ послужить то, что отмѣченное нами выше у Новаціана мотивированіе рожденія сына Волею Отца принадлежитъ къ довольно характернымъ особенностямъ системы Иринея.

Если мы теперь обратимся къ св. Амвросію, то безъ большихъ трудностей замѣтимъ, что его собственная схема въ существенномъ одинакова со схемою Тертулліана. Это дол-

---

<sup>1)</sup> De Trinitate c. XXVIII.

<sup>2)</sup> Ibid. c. XXXI.

<sup>3)</sup> Ibid. c. XXXI.

<sup>4)</sup> Ibid. c. XXVII, al. XXII.

<sup>5)</sup> Ibid. c. XXVII, al. XXII.

женъ подтвердить анализъ его основныхъ тринитарныхъ терминовъ.

Начнемъ съ слова *natura*. „Всѣ летающія существа, принадлежащія къ одному и тому же полу (*eiusdem generis*) обладаютъ также одной и той же природой (*eiusdem utique et naturae sunt*), такъ что у всѣхъ орловъ существуетъ одинъ родъ и одна природа (*unum genus et una natura est*), какъ и у коршуновъ и у остальныхъ по роду своему летающихъ“<sup>1)</sup>. Ясно, что, по мнѣнію св. Амвросія, *natura* есть то, что принадлежитъ многимъ индивидамъ одного и того же рода (*generis*) и по своему содержанию и объему ничѣмъ не отличается отъ *genus*; а это есть въ сущности то же, что мы отмѣтили у Тертулліана. *Natura*—это общее понятіе, подъ которое подводится каждое частное понятіе съ цѣлю объясненія этого послѣдняго. „Если я вообще скажу: Сынъ и не прибавлю, чей Сынъ, то можно понимать (подъ этимъ) и сына человѣческаго и сына неправды и сына погибели и сына діавола..... И потому въ наименованіи сыновъ нѣтъ обозначающаго природу выраженія. Но если я желаю обозначить *naturam*, то я или наименоую человѣка, или же назову коня или же птицу, чтобы можно было понять, о какой природѣ идетъ рѣчь“<sup>2)</sup>.

Совсѣмъ иной смыслъ соединяетъ Амвросій съ понятіемъ *substantia*. „Что такое *οὐσία*, спрашиваетъ онъ, если не *οὐσα αἰεί*, т. е. то, что всегда пребываетъ? Но то, что существуетъ и существуетъ всегда, есть Богъ и потому всегда пребывающей *οὐσία* называется *divina substantia*“<sup>3)</sup>. Здѣсь пока только опредѣляется матеріальное содержаніе понятія, но еще не указывается его отношеніе къ субъекту. Такой же смыслъ имѣетъ и мѣсто *De incarnationis Dominicae sacramento*: „Когда говорится объ *οὐσία* Бога, то что иное этимъ обозначается, какъ не то, что Богъ всегда существуетъ? Это выражаютъ и самыя буквы, потому что *vis divina*, какъ *οὐσα αἰεί*, т. е. какъ всегда бывающая носитъ названіе *οὐσία* (слово, происходящее отъ *οὐσα αἰεί*) путемъ измѣненія порядка буквъ ради благозвучія, краткости и красоты

1) *De incarnationis Dominicae sacramento* IX, 102; M. XVI, с. 843.

2) *De incarnationis Dominicae sacramento* IX, 97; M. XVI, с. 842.

3) *De fide* III, XV, 127; M. XVI, с. 614.

рѣчи“<sup>1)</sup>. Но существенно иначе звучать уже слѣдующія слова епископа: „Совершенъ Отецъ, Который всегда пребываетъ. Поэтому на греческомъ языкѣ и говорится объ Его *οὐσία* вслѣдствіе того, что онъ всегда существуетъ, или по-латыни идетъ рѣчь о Его *substantia*, такъ какъ Онъ пребываетъ своею собственною силою и не существуетъ чужою помощію<sup>2)</sup>. Здѣсь уже ясно *substantia* отождествляется съ Ипостасью Отца и слова Амвросія напоминаютъ знаменитое тертуллиановское *Pater tota substantia*, только въ нѣсколько смягченномъ видѣ.

Какъ въ пониманіи слова *natura*, такъ и въ опредѣленіи понятія *substantia* Амвросіи идетъ, такъ образомъ, совершенно другимъ путемъ, чѣмъ каппадокійцы: во-первыхъ, употребляя безразлично понятіе *φύσις* и *οὐσία*, они въ отличіе отъ Амвросія не пытаются ихъ опредѣленнымъ образомъ разграничивать<sup>3)</sup>; во-вторыхъ, если у Амвросія *substantia* отождествляется съ Ипостасью Отца, то для каппадокійцевъ *οὐσία* есть родовое понятіе, стоящее выше понятія Ипостаси и подчиняющее его себѣ. У всѣхъ людей, говоритъ св. Василій, существуетъ *οὐσία μία; οὐσία*,—слѣдовательно представляетъ собою вещественное подлежащее (*τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον*), которое дѣлается индивидуальной вещью, индивидуальнымъ существомъ только вслѣдствіе присоединенія къ ней извѣстныхъ отличительныхъ свойствъ (*ἰδιωματίων*)<sup>4)</sup>, она есть общее, *τὸ κοινόν* каждой вещи<sup>5)</sup>. По своему значенію каппадокійское понятіе объ *οὐσία* совпадаетъ съ представленіемъ Амвросія о *natura*; онъ иногда и употребляетъ выраженіе *communis* примѣнительно къ *naturae* Лицъ Св. Троицы<sup>6)</sup>, но нигдѣ не говоритъ о *communis substantia*. Его *substantia* до нѣкоторой степени покрывается тѣмъ, что св. Василій называетъ *ὑπόστασις*; эта ипостась для него есть

1) De fide IX, 100; M. XVI, c. 842.

2) De incarnationis Dominicae sacramento X, III: Въ виду громадной важности этого мѣста для опредѣленія слова *substantia* приводимъ его въ подлинникѣ цѣликомъ: Est ergo perfectus Pater, qui semper est. Ideo Ejus vel. *οὐσία* graece, quod sit semper; vel. latine, quod in suo maneat, nec ore subsistat aliena, appellatur substantia. M. XVI, c. 845.

3) Спасскій op. cit. стр. 501.

4) С. Eunom. II, 4. M. 577; Рус. пер. ч. III, 54.

5) Epistola XXXVIII, 3. M. 328 B.

6) De fide I, IV, 31.

*τὸ κοινὸν καὶ ἀπεριουράλτων ἐν τῷ τινι πράγματι*, изображаемое через посредство *ιδιώματα* <sup>1)</sup>; говоримъ: только до нѣкоторой степени, потому что каппадокійская *ὁμοταβις* есть *ὁμοία* вмѣстѣ съ индивидуальными признаками ея. Что же касается Дидима, то онъ стоитъ здѣсь ближе къ Амвросію, чѣмъ св. Василій: смѣшивая въ духѣ староникейцевъ понятія *ὁμοία* и *ὁμοταβις*, онъ говоритъ иногда о *πατρικῇ ὁμοία* св. Троицы <sup>2)</sup>. Но въ виду вышеизложеннаго, значеніе этого сходства не должно переоцѣнивать, такъ какъ и совершенно независимо отъ Дидима св. Амвросіи имѣлъ для своей тринитарной схемы весьма авторитетный прецедентъ на западѣ.

Дальнѣйшій моментъ въ понятіи слова *substantia* составляетъ ея *proprietas*. „Если назовешь созданнаго или сотвореннаго, что иногда утверждаютъ о Сынѣ (Божіемъ), то въ виду того, что многіе созданы или сотворены, этимъ обозначено *non proprietatem substantiae*, но *speciem qualitatis*. *Aliud enim substantia, aliud qualitas est*“ <sup>3)</sup>. Эти слова св. Амвросія не могутъ оставлять никакого сомнѣнія въ томъ, что 1) индивидуальный образъ существованія той или иной вещи надлежитъ строго отличать отъ *proprietas substantiae* этой вещи; и что 2) эта *proprietas* въ существѣ дѣла есть ничто иное, какъ сама *substantia*. Въ другомъ мѣстѣ *proprietas substantiae* Амвросіи отождествляетъ съ единствомъ Существа Божія <sup>4)</sup>, очевидно, показывая, что *proprietas* относится къ такимъ свойствамъ субстанціи, безъ которыхъ она теряетъ свой характеръ Божественности. Что Отецъ и Сынъ составляютъ едино, это обуславливается *per substantiae proprietatem* <sup>5)</sup>. Иногда вмѣсто *proprietas substantiae* рѣчь идетъ о *proprietas divinitatis*, такъ какъ въ Богѣ *Divinitas* и *substantia* совпадаютъ, причемъ смыслъ остается совершенно тотъ же, какъ и въ предыдущемъ случаѣ: *et virtus Dei in Divinitatis proprietate est*. <sup>6)</sup> Далѣе, *proprietas* же *deitatis* образуютъ понятія: *generatio, Deus, Filium, Verbum*, <sup>7)</sup>—опять доказатель-

1) Epistola XXXVIII, 3. M. 328 B.

2) De Trinitat. II, VII. M. 577 B.

3) De incarnat. Domin. Sacr. IX, 100; M. XVI, c. 842.

4) De fide I, III, 27; M. XVI, c. 534.

5) De Spiritu Sancto II, XII, 135; M. XVI, c. 771.

6) De fide I, XVII, 112; M. XVI, c. 554.

7) De fide II. Prolog 2; M. XVI, c.c. 559—560.

ство, что *proprietas* не есть индивидуальное свойство отдѣльныхъ ипостасей, такъ какъ она совмѣщаетъ въ себѣ такія различныя въ ипостасномъ смыслѣ свойства какъ *generatio* и *Filius-Verbum*, и, слѣдовательно, стоитъ выше этихъ особенностей. Такъ какъ у Амвросія мы встрѣтили Тертуллиановское отождествленіе субстанціи съ Ипостасью Отца, то теперь мы вправѣ ожидать у него и отождествленія *proprietas substantiae* съ *proprietas* собственно одного только Отца. И такое отождествленіе мы дѣйствительно встрѣчаемъ: *generatio*, которое выше объявлялось какъ *proprietas divinitatis*, считается *paterna proprietas*—*generatio autem paternae proprietas est*.<sup>1)</sup> Выводъ изъ всего этого очевиденъ: какъ и у Тертуллиана, *proprietas* Божественной субстанціи есть то, что дѣлаетъ эту субстанцію именно субстанціей Божественной; вся совокупность ея наисущественнѣйшихъ и необходимыхъ свойствъ; къ ихъ числу между прочимъ принадлежитъ и свойство рождать Сына, быть Единою и т. д.

Собственно у Тертуллиана такой актъ Божественной жизни какъ *generatio* еще не считается *proprietas substantiae*, хотя понятіе *proprietas* имъ же выдвинуто; да этого и не могло быть по самому существу его тринитарной позиціи. На примѣрѣ Амвросія мы теперь можемъ наблюдать, какъ по мѣрѣ того, какъ въ разгарѣ антиаріанской полемики понятіе Божественнаго рожденія поднялось на высоту понятія имманентныхъ свойствъ Божества, на западѣ оно было включено, какъ отдѣльный признакъ, въ составъ болѣе широкаго понятія *proprietas substantiae*. Амвросій доказываетъ свою мысль аналогіей человѣческаго рожденія: „на примѣрѣ человѣческаго рожденія мы наблюдаемъ, что и слабые могутъ имѣть сыновей и болѣе сильные могутъ не имѣть ихъ; могутъ имѣть рабы, но не имѣть господа; могутъ имѣть убогіе, тогда какъ могутъ не имѣть люди вліятельные“<sup>2)</sup>.—„Между самыми людьми имѣть или не имѣть сыновей есть дѣло не могущества (*non potentiae esse*), но *paternae proprietas*: ибо способность рождать не находится во власти нашей воли, но въ *corporis qualitatis*: если бы это было дѣломъ могущества, то болѣе могучій имѣлъ бы многихъ (сыновей)“<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> De fide IV, VIII, 81; M. XVI, c. 633.

<sup>2)</sup> De Fide IV, VIII, 81; M. XVI, c. 633.

<sup>3)</sup> Ibid. IV, VIII, 82; M. XVI, c. 633.



Вслѣдствіи отождествленія субстанціи съ Отцомъ и отношенія рожденія къ числу *proprietas* этой субстанціи, Амвросіи очень часто говоритъ о рожденіи Сына изъ субстанціи Отца: Сынъ *ex Patris processit substantia et in ipso est semper*; <sup>1)</sup> говоритъ объ Отцѣ, какъ о корнѣ Сына: Отецъ—*radix est Filii* <sup>2)</sup>; называетъ Отца Источникомъ Сына и Корнемъ Его: *Pater fons Filii est, radix Pater Filii est.* <sup>3)</sup> Подобныя выраженія у Амвросія не примѣняются къ Ипостаси Духа Св. и объ Его исхожденіи отъ Отца, какъ о *proprietas substantiae*, вовсе нѣтъ рѣчи; но это только обнаруживаетъ слабую сторону въ его ученіи о Духѣ Св., Котораго онъ, повторимъ еще разъ, не связалъ тѣснѣйшимъ образомъ съ Божественной субстанціей.

Приведенныя выраженія Амвросія о Сынѣ нѣсколько напоминаютъ намъ староникейцевъ и послѣ нихъ Дидима—который со свойственной ему неустойчивостью догматической терминологіи на-ряду съ выраженіями, что Сынъ рожденъ *ἐκ τῆς ὑποστάσεως τοῦ πατρὸς* <sup>4)</sup>, смѣшивая *ὑπόστασις* съ *οὐσία*, употребляетъ также и выраженія о рожденіи *ἐκ τῆς οὐσίας πατρὸς, ἐκ πάσης τῆς οὐσίας πατρὸς* <sup>5)</sup>; онъ говоритъ также о *πατρικῇ ῥίζα οὐσία* <sup>6)</sup>. Есть у св. Амвросія въ данномъ случаѣ нѣчто общее также и съ каппадокійцами, хотя и въ гораздо меньшей степени: мы имѣемъ въ виду всѣ тѣ случаи, гдѣ св. Василій говоритъ объ Отцѣ, какъ о началѣ и причинѣ (*αἴτιος καὶ ἀρχὴ* Сына) <sup>7)</sup>, какъ объ источникѣ (*πηγὴ*) Сына <sup>8)</sup>—понятія не безызвѣстныя и св. Григорію Богослову <sup>9)</sup>. Тѣмъ не менѣе по существу дѣла ни староникейцы, ни Дидимъ, ни каппадокійцы не могли имѣть большаго значенія при образованіи представленій Амвросія. Главное значеніе въ этомъ случаѣ мы должны признать исключительно за Тертуллианомъ. Это еще болѣе подтверждается

1) De patriarchis 11, 51; Ed. U, и M. XIV, с. 689.

2) Expos. Evang. Lucae IX, 5; M. XV, с. 1805.

3) De fide IV, X, 132; M. XVI, с. 643.

4) De Trinitate I, XXXVI, M. 441 A; XV. 320 A.

5) *ibid* I, X, 292 A: см. подборъ цитатъ у Leibold. ss. 105—106.

6) De Trinitate II, VII, 577 A. Leibold. s 106.

7) С. Eunom I, 25. M. 568 B; Рус. пер. ч. III, 47.

8) С. Eun. II. 21; M. 617 C. Рус. пер. ч. III, 81.

9) *Θεολογικὸς τετάρτος*. § 7, с. 119. Рус. пер. ч. III, 85 (примѣчаніе 7).

тѣмъ, что и Амвросіи въ числѣ многихъ другихъ тринитарныхъ аналогій приводятъ тѣ самыя, какія мы отмѣтили уже у Тертулліана: Отець родилъ Сына, а Сынъ никого изъ себя не рождаетъ, потому что *et fons fluvium generat, et fluvius fontem ex se ipse non generat* <sup>1)</sup>; эта аналогія примѣняется также и къ Св. Духу, который сравнивается съ рѣкой, протекающей изъ Источника <sup>2)</sup>. Если же, кромѣ того, существуетъ сходство между нимъ и староникейцами и Дидимомъ, то оно можетъ быть объяснено, какъ разъ наоборотъ, вліяніемъ на послѣднихъ писателей западныхъ. Это, конечно, только предположеніе, но все же оно имѣетъ для себя нѣкоторое основаніе въ томъ, что на востокѣ борьба за никейскій символъ ꙗвлялась при полномъ сочувствіи запада, а иногда даже при его содѣйствіи. Что же касается собственно каппадокійцевъ, то въ отличіе отъ нихъ Амвросіи не только не обнаруживаетъ склонности къ употребленію терминовъ, буквально соответствующихъ ихъ понятіямъ *αἰτία* и *ἀρχή*, но и поставляетъ Сына совсѣмъ въ другія отношенія къ Божественной сущности, чѣмъ это дѣлали они. Вѣдь у каппадокійцевъ Сынъ есть порожденіе не Божественной субстанции, какъ у Амвросія, не *οὐσία*, которая имѣетъ значеніе только умопредставляемаго въ отдѣльныхъ ипостасяхъ, но всего лишь особой *ἰδιότητος*, *ἰδιώματος* этой сущности—*πατρότης* (св. Василіи). Каппадокійцы не знаютъ формулы рожденія Сына *ἐκ τῆς οὐσίας πατρὸς*, неизмѣнно указывая на рожденіе Сына просто отъ Отца: *ἀρχὴ δὲ τοῦ υἱοῦ ὁ πατήρ* <sup>3)</sup>. А потому въ то время, какъ у св. Амвросія участіе Сына въ Божественной субстанции оказывается весьма понятнымъ и очевиднымъ, у св. Василія, по справедливому выраженію Ноллія, „остается непонятнымъ, какимъ образомъ, если *πατρότης* не есть опредѣленіе самой *οὐσίας*, *πατήρ*, какъ именно *πατήρ*, посредствомъ рожденія (*γέννησις*), можетъ производить *θεότης* Сына“ <sup>4)</sup>. Характерно также отношеніе каппадокійцевъ къ тертулліановскимъ аналогіямъ, усвоеннымъ Амвросіемъ. Объ этомъ мы узнаемъ отъ св. Григорія, который не рѣшается

<sup>1)</sup> De fide IV, VIII, 95, M. XVI, с.с. 235—636.

<sup>2)</sup> De Spiritu Sancto I, XVI, 156 и сл., 160; M. XVI, с.с. 740—741.

<sup>3)</sup> С. Eunom II, 12. M. 593 В, Рус. пер. ч. III, 65.

<sup>4)</sup> Amphilochius von Ikonium. s. 148.

пользоваться аналогіей родника, ключа и потока (*ὄφθαλμὸν, καὶ πηρὴν καὶ ποταμὸν*), между прочимъ, и изъ опасенія внести въ Троицу численное единство, такъ какъ родникъ, ключъ и потокъ составляютъ единое по числу (*ἓν ἐστὶν ἄριθμῶ*), будучи только лишь различнымъ образомъ изображены (*διαφόρως σχηματίζομένα*) <sup>1)</sup>; св. же Амвросіи на этомъ именно и построилъ всю свою схему.

Божественная (субстанція) *substantia*, не смотря на свое единство, заключаетъ въ себѣ всетаки нѣсколько отдѣльныхъ моментовъ: эти моменты, вносящіе въ нее разнообразіе, на языкѣ Амвросія, какъ и на языкѣ Тертуліана, называются ея *qualitates*, качествами. Различіе *qualitates* зависитъ отъ различія образа возникновенія различныхъ моментовъ субстанціи. „Когда я называю Сына, то обозначаю этимъ Рожденнаго; равнымъ образомъ, когда именую Отца, то объявляю (этимъ), что Онъ родилъ. Итакъ, не допускай въ этомъ случаѣ различія природы (*natura discretionem*), такъ какъ это есть обозначеніе (*significatorium*) Родившаго и Рожденнаго: а обозначенія (*significatoria*) этого рода выражаютъ *substantiae qualitatem*“ <sup>2)</sup>. Совершенно въ одинаковомъ смыслѣ съ терминомъ *qualitas substantiae* Амвросіи употребляетъ и терминъ *species substantiae*, и въ данномъ случаѣ оставаясь вполнѣ вѣрнымъ духу тертуліановской традиціи. Сказавши, что каждый родъ летающихъ имѣетъ свою общую природу, онъ непосредственно послѣ этого продолжаетъ: (относительно того), какимъ образомъ начали существовать (*quemadmodum... autem coeperunt esse*) летающіе, мы открываемъ (между ними) *tres species* и узнаемъ, что причины ихъ происхожденія различны (*ortus eorum causas legimus esse diversas*)... Такимъ образомъ, принадлежащіе къ одному роду различнымъ образомъ начинали свое существованіе (*diverso modo esse coepisse*): одни (возникли) изъ воды, другіе—изъ земли, третьи—путемъ полового оплодотворенія и пр.“ <sup>3)</sup>. Это *quo modo coepisse*, какъ условіе образованія отдѣльныхъ *species*, примѣняется и къ Лицамъ Св. Троицы: „Ὀὐσία обозначаетъ то, что Богъ всегда существуетъ; наименованіе (*appellatio*) же нерожденнаго (*in-*

<sup>1)</sup> *Θεολόγικος πίπτος*. § 31, s. 186. Рус. пер. ч. III, 107—108.

<sup>2)</sup> *De incarnation. Domin. Sacram.* IX. 98; M. XVI, c. 842.

<sup>3)</sup> *ibid* IX, 102; M. XVI, c. 843.

geniti), какъ ты желаешь (противъ аріанъ), или рожденнаго (geniti) объясняетъ, quomodo sit, т. е. что не ex alio существуетъ Отець, не ex se—Сынъ. Здѣсь species различны (diversa). Однако хотя раздѣльны (distincta) species, нераздѣльною остается Божественность (sed indistincta Divinitas) <sup>1)</sup>. Если, сверхъ того, Амвросіи употребляетъ еще и терминъ persona, то подъ нимъ въ существѣ дѣла онъ разумѣетъ тотъ же самый species—qualitas substantiae.

Должно замѣтить, что общая съ Тертуллианомъ тринитарная позиція Амвросія, именно, его понятіе о substantia, далеко не благопріятствовало точному опредѣленію индивидуальныхъ особенностей каждой изъ ипостасей. Здѣсь его положеніе было даже менѣе благопріятно, чѣмъ положеніе Тертуллиана, потому что, если послѣдній не могъ найти прочной метафизической опоры, то онъ все же нашелъ ее въ своемъ ученіи о Божественной экономіи или монархіи; для Амвросія этотъ послѣдній мотивъ уже не имѣлъ значенія. Къ тому же мы очень скоро увидимъ, что онъ такъ рѣзко, какъ лишь немногіе изъ церковныхъ писателей, отстаивалъ абсолютное равенство Ипостасей и тождество ихъ дѣйствій. Изъ этой безпомощности помогли ему выйти до нѣкоторой степени каппадокійцы, стоявшіе на прочной почвѣ въ дѣлѣ разграниченія Ипостасей. Уже отъ нихъ, вѣроятно, происходитъ усвоенный Амвросіемъ принципъ для разграниченія Ипостасей, какъ quomodo sit. Именно, св. Василій Великій въ противовѣсъ Евноміанамъ, изъ различія понятій „рожденный“ и „нерожденный“ выводившимъ различіе сущности Рожденнаго и Нерожденнаго, выставилъ положеніе, что эти имена означаютъ не то, что такое Богъ (*τί ἐστίν*), но какъ существуетъ Богъ (*ὅπως ἐστίν*) <sup>2)</sup>. Зависитъ Амвросій отъ Василія отчасти и въ области терминологіи, выражающей ипостасныя различія свойствъ. Но и при всемъ этомъ въ опредѣленіи отличительныхъ особенностей Ипостасей ему не удалось сравняться къ каппадокійцами. Св. Василій, хотя и подозрительно относится къ понятію „нерожденный“ (*ἀγεννητος*), однако считать его близко подходящимъ къ православнымъ понятіямъ и потому употребляетъ его относительно

<sup>1)</sup> *ibid.* IX, 100; М. XVI, с.с. 842—843.

<sup>2)</sup> С. Eunom. I, 15, 545 В; Рус пер. ч. III, 35—35.

Отца въ томъ смыслѣ, что Отецъ не происходитъ ни отъ кого другого (Отецъ *μόνος ἐξ οὐδενὸς ἔστιν ἕτερος*) <sup>1)</sup>; такъ и Амвросіи осуждаетъ этотъ терминъ, какъ не засвидѣтельствоваанный авторитетомъ Писанія (*ingentitum in scripturis divinis nusquam invenio*) <sup>2)</sup>, но всетаки иногда употребляетъ его въ томъ же смыслѣ, какъ и Василіи <sup>3)</sup>. Выраженію Василія относительно Сына „Рожденный“ — *γεννηθείς* <sup>4)</sup>, *γεννητός* <sup>5)</sup> въ общемъ у Амвросія соотвѣтствуетъ *genitus, generatus* въ смыслѣ происхожденія отъ Отца <sup>6)</sup>; хотя необходимо имѣть въ виду, что терминъ *genitus* употребляется уже издревле на западѣ и очень часто встрѣчается, напримѣръ, у Новаціана: *genitus* <sup>7)</sup>, *genitus a Patre* <sup>8)</sup>. Чего нибудь соотвѣтствующаго выраженію Василія о Сынѣ *γέννησις* <sup>9)</sup> (порожденіе) у Амвросія мы не встрѣчаемъ, какъ не встрѣчаемъ у него слѣдовъ знаменитыхъ *ιδιώματα* Василія: *πατρόσης, υἰότης* и *ἐπισητική δύναμις* <sup>10)</sup>. Еще менѣе мы можемъ находить у него очень обычное обозначеніе Ипостасей у св. Григорія: *ἀγέννησις, γέννησις* и *ἐκπόρευσις* <sup>11)</sup>. Въ нѣкоторой терминологической зависимости Амвросіи стоитъ также отъ Дидима: какъ послѣдній для обозначенія Ипостаси Отца предпочтительно предъ другими употребляетъ причастную форму—*γεννησας* <sup>12)</sup>, такъ и Амвросіи употребляетъ причастную форму *generans* <sup>13)</sup>. Наряду съ этими для Ипостаси Сына часто употребляются и старинныя западныя выраженія: *natus* <sup>14)</sup>, *ex Patre natus* <sup>15)</sup>, какъ у Новаціана—*ex Patre natus* <sup>16)</sup>; или же *ex Patre nas-*

1) *ibid.* I, 5. М. 516; Д. Рус. пер. ч. III. 16—17.

2) *De incarnat. Divinae Sacram.* VIII; 80; М. XVI, с. 538.

3) *ibid.* IX; 100; 97.

4) *C. Eunom.* I, 25, М. 568 ВС; Рус. пер. ч. III, 47—48.

5) *ibid.* II, 28. М. 637 С; Рус. пер. ч. III, 94.

6) *De incarn. Domin. Sacramento* IX, 97; 98; *de fide* I, VII, 28, XVII. 110.

7) *De Trinitate* XXII, al. XVII.

8) *ibid.* с. XXXI.

9) *C. Eunom.* II, 9, 588 с. Рус. перев. ч. III; 61.

10) *Epist.* 214, 4, М. 789. В. Русск. пер. VII, 95.

11) *Θεολογ, πέμτος* § 29, s. 182. Р. пер. ч. III, 105; ср. *Holl Amphilochius con Ikonicum*, s. 169.

12) *De Trinitate* III. II, М. 789 АВ.

13) *De incarn. Domln. Sacram.* IX, 98, *de fide.* II, I, 18.

14) *De fide* I, X. 65. М. XVI, с. 543.

15) *ibid.* I, XVIII, 118. М. XVI, с. 555.

16) *De Trini.* с. XXVI, al. XXI.

cendo prodit <sup>1)</sup>, тоже въ духъ Новаціана <sup>2)</sup>. Но насколько Амвросію въ данномъ случаѣ не удалось достигнуть отчетливости, видно изъ того, что одно и тоже понятіе processit безразлично употребляется имъ и въ отношеніи къ Св. Духу и въ отношеніи къ Сыну: Filius a Patre processit <sup>3)</sup>; это опять объясняется тѣмъ, что издавна на западѣ терминъ processit употреблялся въ такомъ безразличномъ смыслѣ, какъ это видно изъ сочиненій того же Новаціана <sup>4)</sup>.

Итакъ, ясно, что Амвросіи утверждаетъ единство Божественной substantiae и Троичность Лиць. Выражаясь его словами, въ Троицѣ есть unitas, но нѣтъ singularitatis: потому что unitas обозначаетъ собою единство субстанціи, а singularitas относится ad personam, то-же, что мы уже встрѣчали у Тертуліана; отсутствіе singularitatis не нарушаетъ единства сущности, потому что plura существуетъ тамъ, гдѣ diversae substantiae sunt <sup>5)</sup>. Насколько дѣло касается сущности, то существуетъ una atque eadem substantia trinitatis <sup>6)</sup>; plenitudo divinitatis in Filio non discrepans, sed una divinitas; nec confusum, quod unum est; nec multiplex, quod indifferens <sup>7)</sup>. Sempiternae divinitatis in Patre et Filio inseparabilis (педѣлимое) unitas <sup>8)</sup>. Отецъ и Сынъ distinctionem habent, какъ Отецъ и Сынъ, но не имѣютъ separationem divinitatis <sup>9)</sup>. Въ Отцѣ и въ Сынѣ nulla distantia divinitatis <sup>10)</sup>. Trinitatis una Deitas <sup>11)</sup>. Deitas Отца и Сына una et eademque <sup>12)</sup>. Богъ Отецъ inseparabilis Словоу, inseparabilis силюу, inseparabilis премудростью per divinae unitate substantiae; имъ принадлежатъ non duae divinitates, sed una divinitas <sup>13)</sup>. Indistincta distinctae incomprehensibilis et inennarabilis substantia Trinitatis. Слѣдуетъ знать distinctionem Отца,

1) De fide I, XVII, 110. M. XVI, c. 554.

2) De Trinitate c. XXXI.

3) De fide IV, X, 132. In ps. 61 ennar. 9.

4) De Trinitate c. XXXI.

5) De fide V, III, 46. M. XVI, c. 658.

6) In ps. 40 enar. 20.

7) De fide I, II, 17. M. XVI, c. 533.

8) ibid. I, VIII, 57. M. XVI, c. 541.

9) ibid. II, III, 33. M. XVI, c. 566.

10) ibid. II, VIII, 73. M. XVI, c. 575.

11) ibid. II, XII, 107. M. XVI, c. 582.

12) ibid. III, III, 15. M. XVI, c. 592.

13) ibid. IV, III, 35. M. XVI, c.c. 623—624.

Сына и Св. Духа, но не *confusionem; distinctinem*, но не *pluralitatem* <sup>1)</sup>. Лица Св. Троицы представляют собою *unum in unitate substantiae, sed distinctione unius cujusque personae*. Тринитас означает *distinctionem personarum* <sup>2)</sup>. Въ Троицѣ *sola Divinitas; alius Отецъ, alius Сынъ и alius Духъ св.: solum дѣлаетъ divinitas, a generatio—Отца и Сына* <sup>3)</sup>. *Unus Deus, quia una Deitas* <sup>4)</sup>. Между Отцомъ и Сыномъ существуетъ *generatiois distinctio* <sup>5)</sup>.

Техническими терминами для выраженія этого единства субстанции при существованіи отдѣльныхъ ипостасей у Амвросія служатъ *ὁμοούσιος* и *similis, similitudo*. *Ὅμοούσιος* предполагаетъ и единство и различіе. „Напрасно нѣкоторые отклоняютъ слово *ὁμοούσιον* по причинѣ савелліанъ и въ этомъ обнаруживаютъ свою неопытность; потому что *ὁμοούσιον* можетъ быть (что-либо) не въ отношеніи къ самому себѣ, но въ отношеніи одного къ другому. Поэтому мы справедливо называемъ Сына *ὁμοούσιον* Отцу, такъ какъ этимъ словомъ обозначается и различіе Лиць (*et personarum distinctio*) и единство природы (*naturae unitas*) <sup>6)</sup>. Дальнѣйшаго анализа понятія Амвросій не даетъ. Понятіе *similis, similitudo* также обозначаетъ субстанціальное единство. *Similis* означаетъ сходство *per omnia*, не *secundum speciem*, но *secundum veritatem*; не *secundum partem*, но *secundum plenitudinem Divinitatis et perfectionem* *similis sit Filius Patri*. Это — *similitudo secundum naturam* въ отличіе отъ *similitudo secundum imitationem*,—*similitudo*, простирающееся даже до *unitatis naturae atque substantiae* <sup>7)</sup>. Самое понятіе *similitudo* употреблялось на западѣ, какъ мы видѣли, въ такомъ же смыслѣ и ранѣе, такъ что если Дидимъ и св. Василій очень часто оперируютъ съ аналогичнымъ понятіемъ *ὁμοιος*, то они не могли сообщить Амвросію ничего новаго; но все же мотивировка, объясненіе возможности субстанціального *similitudinis* Отца Сыну напоминаетъ

1) *ibid.* IV, VIII, 91. M. XVI, c. 634.

2) *In. ps.* 1 enar. 22.

3) *Expos. Evang. Lucae* II, 12. M. XV, c. 1557.

4) *ibid.* IX, 4. M. XV, c. 1805.

5) *De fide* I, II, 16, M. XVI, c. 532.

6) *De fide* III, XV, 126. M. XVI, c. 614.

7) *De incarnat. Domin. Sacram.* X, 106, 107, 110, 111, 95. M. XVI, c.c. 844, 845, 841.

намъ мотивировку Дидима и Василия. Последній въ объясненіе этого пользовался тѣми же самыми аналогіями, какими онъ иллюстрировалъ вѣчность рожденія. „Невозможно, говоритъ онъ, быть сіянію (*ἀπαύρασμα*) несообщимаго по естеству (*τοῦ ἀκοινωνήτου κατὰ τὴν φύσιν*)“ <sup>1)</sup>; Христосъ называется сіяніемъ (*ἀπαύρασμα*) и образомъ Ипостаси (*χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως*), чтобы мы узнавали изъ этого единосущіе (*τὸ ὁμοούσιον*) <sup>2)</sup>. Еще чаще эта мотивировка встрѣчается у Дидима. „И образъ Ипостаси (*καὶ χαρακτήρ ὑποστάσεως*) означаетъ тождество (*τὸ αὐτὸν*) и неотличимость (*ἀλλοίωτον*) природы (*τῆς φύσεως*)“ <sup>3)</sup>; и, какъ образъ Ипостаси, Сынъ во всемъ есть образъ (*πρὸς ἅπαντα χαρακτήρ*)“ <sup>4)</sup>. Аналогично этому Амвросій доказываетъ *similitudo* Ипостасей понятіями *splendor, character, speculum, imago* <sup>5)</sup>. „Сынъ Божій называется *imago et splendor et character*; потому что эти (названія) открываютъ въ Немъ непостижимую и неизслѣдимую Божественность Отцаго Величія и *expressam similitudinem*“ <sup>6)</sup>. Одна природа (*una natura*) и сіянія и свѣта <sup>7)</sup>.

Собственно этимъ Амвросій уже въ должной мѣрѣ утвердилъ единосубстанціальность Божественныхъ Ипостасей, и этого было бы вполне достаточно, если бы у него понятія *natura* и *substantia* совпадали. Но при томъ разграниченіи, какое Амвросій дѣлаетъ между этими понятіями, единство субстанціи еще не гарантируетъ единства *naturae*. Онъ самъ могъ подмѣнить или ему могли указать аріане, что различные *species* единой субстанціи могутъ настолько расходиться въ своихъ индивидуальныхъ свойствахъ, что не подойдутъ подъ понятіе *una natura*. Отсюда Амвросію предстояла задача доказать, что *to, quod unius est substantiae, separari non potest* <sup>8)</sup>. Этимъ объясняется, вѣроятно, также и то, что понятіе *natura*, которое вообще мало употреблялось въ тринитарной схемѣ Тертулліана, занимаетъ въ ученіи Амвросія центральное

1) С. Eunom I, 18, М. 553 А. Русск. перев. ч. III, 39.

2) *ibid.* I, 20. М. 556 С. Русск. перев. ч. III, 41.

3) *De Trinitate* III, II. М. 789 D.

4) *ibid.* I, XVI. М. 333 А.

5) *De fide* II, prolog. 2. М. XVI, с. 560.

6) *ibid.* II, prolog. 8. М. XVI, с. 561.

7) *ibid.* IV, VIII, 95. М. XVI, с. 636.

8) *De fide* V, III, 46. М. XVI, с. 658.



мѣсто: вѣдь Тертуллиану противъ Праксея достаточно было показать, что происшедшее изъ субстанціи есть въ извѣстномъ смыслѣ aliud, и сверхъ того, противъ упрека въ политизмъ, доказать, что это aliud всетакъ не можетъ быть отдѣлимо отъ субстанціи, въ чемъ легко было убѣдиться уже изъ самаго понятія о субстанціи. Амвросію же этого было мало: чтобы защитить себя отъ аріанъ, ему нужно было показать не только то, что происшедшее изъ субстанціи есть составляющее съ нею единство aliud, но также и то, что это aliud и производшая его субстанція совершенно идентичны въ своихъ существенныхъ свойствахъ и, слѣдовательно, имѣютъ unam naturam. Въ этомъ его задача отчасти совпала съ задачей каппадокіицевъ. Онъ поэтому и воспользовался тѣми доводами, какія нашелъ у послѣднихъ.—Единство природы Ипостасей у Григорія Богослова между прочимъ доказывалось ссылкой на примѣръ Адама и его потомковъ, которые произошли различнымъ образомъ, но обладаютъ одной сущностью; слѣдовательно, различно происшедшіе могутъ быть одной сущности (*τὰ διαφόρως ὑποστάτα τῆς αὐτῆς εἶναι οὐσίας ἐνδέχεσθαι*) <sup>1)</sup>. Отъ него эта аналогія перешла къ Дидиму: Адамъ и Ева, не рожденные и не имѣвшіе Отца, были однако по природѣ (*τῇ φύσει*) равны намъ, родившимся изъ нихъ <sup>2)</sup>; Снѣгъ не былъ *ἑτεροούσιος* въ отношеніи къ Адаму <sup>3)</sup>. Вѣроятно, уже чрезъ посредство Дидима эта аналогія перешла и къ Амвросію. „Адамъ, хотя и былъ образованъ изъ земной грязи, но родилъ сыновей *suae consortes naturae*.... слѣдовательно, въ сыновьяхъ и отцѣ начала различны, но *humanae conditionis una natura*... Если сынъ (у людей) подобенъ отцу и въ томъ, что по причинѣ слабости *humanae conditionis* не можетъ имѣть полноту подобія (*similitudinis plenitudinem*), то какимъ образомъ можетъ быть неподобнымъ Богу Отцу Истинный Сынъ?“ <sup>4)</sup> Указываетъ Амвросіи на аналогію Плоти Христовой. „Что можетъ быть столь родственно по природѣ (*unius naturae*), какъ наше тѣло, съ дѣйствительностью Плоти Христовой? То и другое про-

<sup>1)</sup> *Θεολογ. πεμπτος* § 11, s. 158. Русск. перев. ч. III, 91.

<sup>2)</sup> *De Trinitate* I, XVI, 332 B.

<sup>3)</sup> *ibid.* I, XVI, 337 A.

<sup>4)</sup> *De incarnat. Domin. Sacram.* IX, 105. M. XVI, с 844.

изошли изъ различныхъ причинъ, изъ различныхъ началъ: плоть Господа рождена по наитіи на Дѣву Св. Духа и не ожидала обычнаго сношенія мужчины и женщины; наше же тѣло, если только способныя къ произведенію дѣтей сѣмена мужскаго равно какъ и женскаго пола не покрываютъ естественныхъ вмѣстительствъ, не можетъ образоваться въ матернихъ внутренностяхъ. И однако, хотя причина рожденія въ томъ и другомъ случаѣ была различна, но плоти во Христвъ *una natura est* со всѣми людьми <sup>1)</sup>“. Есть также ссылка на единство мужа и жены и на единство вѣрующихъ. „Если у всѣхъ вѣрующихъ, какъ написано, была одна душа и одно сердце: если всякій, кто прилѣпляется къ Господу, есть *unus spiritus*, какъ сказалъ Апостоль; если мужъ и жена во плоти составляютъ одно; если всѣ люди, насколько дѣло касается природы (*ad naturam pertinet*), имѣютъ одну субстанцію; если Писаніе говоритъ о человѣческомъ, что многіе составляютъ едино, между тѣмъ какъ не можетъ быть никакого сравненія Божественнаго съ человѣческимъ: то тѣмъ болѣе Едино по Божеству Отець и Сынъ, у Которыхъ нѣтъ никакого различія ни *substantiae*, ни *voluntatis*“ <sup>2)</sup>. Наконецъ, той же цѣли служить аналогія Павла и Аполлоса. „Какимъ образомъ (аріане) пытаются отрицать, что Отець и Сынъ едино, когда Павелъ и Аполлосъ и по природѣ (*natura*) и по вѣрѣ составляютъ едино? Но послѣдніе (въ отличіе отъ Бога) не могутъ быть единымъ во всемъ (*per omnia*), потому что человѣческое не можетъ быть сравниваемо съ Божественнымъ“ <sup>3)</sup>. „Хотя два человѣка и (могутъ быть названы) *unius naturae* по праву рожденія, но они различаются и временемъ и мыслями и дѣлами и мѣстомъ; и потому для обозначенія двухъ человѣковъ нельзя употребить названіе *unus homo*, такъ какъ тамъ не имѣетъ мѣста *unitas*, гдѣ существуетъ *diversitas*. Богъ же называется Единымъ и этимъ обозначается слава и полнота Отца, Сына и Св. Духа“ <sup>4)</sup>. „Между людьми или въ людяхъ *unitas* только одной какой-либо вещи: или любви или желанія или плоти или благочестія и вѣры:

1) *ibid.* IX, 103. M. XVI, c. 843.

2) *De fide* I, II, 13. M. XVI, c. 533.

3) *ibid.* IV, III 34. M. XVI, c. 623.

4) *ibid.* V, III, 42. M. XVI, c. 658.

generalis же unitas и то, что secundum Divinitatis gloriam обнимаетъ въ себѣ все, принадлежитъ только Отцу, Сыну и Св. Духу“ 1).

Утвердивъ такимъ образомъ единство природы и сущности Ипостасей, Амвросіи приписываетъ всѣмъ Имъ одинаковые предикаты, разумѣется, кромѣ тѣхъ, которыми характеризуется образъ происхожденія и существованіе каждой изъ нихъ. Здѣсь онъ также имѣетъ точки соприкосновенія съ каппадокійцами и Дидимомъ. Всѣмъ тремъ Лицамъ принадлежитъ una voluntas 2), такъ какъ единство субстанціи обусловливаетъ между ними idem velle, nolle, posse 3); у Дидима рѣчь идетъ о *μία θέλησις* 4). Затѣмъ Ипостаси объединяетъ una virtus 5), *μία δύναμις* (Дидимъ) 6), *ἡ δύναμις ἰση* (св. Василіи) 7); una operatio (Амвросіи) 8) и una operatio (Дидимъ) 9); *ἰση ἐργασία* (св. Василіи) 10); una gloria (Амвросіи) 11), *μία δόξα* (Дидимъ) 12), *οὔτε δόξα διαμερίζεται, οὐδόξος, συνδοξαζόμενος*; 13) una dominatio (сравнительно рѣдко—Амвросіи) 14), *μία δεσποτεία* (Дидимъ); 15) unum regnum, unum imperium (Амвросіи) 16), *μία βασιλεία* (Дидимъ), 17) *οὔτε τὸ κράτος σχίζεται* (св. Василіи) 18); Deus Pater adoratur in Christo, coadoratur in Deo Spiritus, Deus adoratur in Spiritu (Амвросіи) 19), у Дидима также одно *προσκύνησις* относится ко всѣмъ Ипостасямъ 20)

1) *ibid.* V, III, 44. M. XVI, c. 658.

2) *ibid.* II, VI, 50, X, 86. M. XVI, c. 570, 578

3) *ibid.* IV, VII, 74. M. XVI, c. 631.

4) De Trinitate I, XVIII M. 344 c.

5) De fide IV, III, 35. M. XVI, c.c. 623—624

6) De Trinitate II, VII, 565 B.

7) De Spiritu Sancto VIII, 19, 104 A.

8) De fide II, X, 85. IV, VI, 68. M. XVI, c. 518, 630.

9) De Spiritu Sancto 17.

10) De Spiritu Sancto VIII, 19, 104 A.

11) De fide II, IX, 82. X, 85. M. XVI, c.c. 577—578

12) De Trinitate I, 26, 385 c.

13) De Spiritu Sancto XVIII, 45, 149 c. *cp* Holl. s 126.

14) De fide I, III, 26. M. XVI, c. 534.

15) De Trinit. I, XXV, 377 c.

16) De fide III, XII, 101. M. XVI, 609.

17) De Trinit. I, XXXI, 425 A.

18) De Spiritu Sancto XVIII, 45, 149 c.

19) De Spiritu Sancto III, XI, 82. M. XVI, c. 796.

20) De Trinitat. III, II, 800 A.

Между Амвросіемъ, Дидимомъ и св. Василіемъ такъ образъ здѣсь много общаго. Все же, повидимому, Амвросій и Дидимъ сильнѣе отстаиваютъ единство предикатовъ Ипостасей, тогда какъ св. Василій больше указываетъ только на равенство этихъ предикатовъ и всѣхъ ипостасей.

Но есть два пункта, гдѣ Амвросій и каппадокійцы расходятся въ разныя стороны. Это, во-первыхъ, вопросъ объ отношеніи ипостасей между собою. Въ этомъ отношеніи каппадокійцамъ не вполне удалось освободиться отъ слѣдовъ субординаціонизма. Ихъ ученіе объ Отцѣ, какъ о Причинѣ и источномъ началѣ въ отношеніи къ другимъ Лицамъ, поставляло послѣднія въ извѣстное подчиненное отношеніе къ первому. Поэтому субординаціански звучатъ уже слѣдующія слова св. Василія: „Божественная Воля, устремляясь какъ бы изъ нѣкотораго Источника Первой Причины (*τοῦτον πηγῆς τινος τῆς πρώτης αἰτίας ἀφορμηθεῖν*), чрезъ посредство образа—Слова переходитъ въ дѣйствіе“<sup>1)</sup>. Это нѣсколько напоминаетъ прежнее доникейское представленіе о Сынѣ, какъ Исполнителѣ Отчей Воли. Аналогично съ этимъ объясняются каппадокійцами и вообще всѣ тѣ мѣста св. Писанія, которыя говорятъ о подчиненіи Сына Отцу. „Отець болій мене есть (Іоан. 14, 28)—это, по объясненію св. Василія, значитъ, что Отець болій (*μεῖζων*) Сына какъ его *ἀρχή* и *αἴτιος* въ отношеніи къ Нему<sup>2)</sup>. Свидѣтельство Спасителя о Себѣ: „Сынъ ничего не можетъ творить Самъ отъ Себя, если не увидитъ Отца творящаго: ибо что творитъ Онъ, то и Сынъ творитъ также“ (Іоан. 5, 19) для св. Григорія имѣетъ тотъ смыслъ, что Отець предназначаетъ, а Сынъ приводитъ въ исполненіе предназначенное, хотя и не рабски (*οὐ δουλικῶς*).<sup>3)</sup> Слова Апостола: „одинъ Богъ Отець, изъ (*ἐξ*) котораго все, и мы для Него, и одинъ Господь Іисусъ Христосъ, Которымъ (*διὰ*) все“ (Кор. 8, 6)<sup>4)</sup>, равнымъ образомъ какъ и выраженіе: все изъ (*ἐξ*) Него, Имъ (*διὰ*) и къ (*ἐν*) Нему“ (Римл. 11, 36) объясняются св. Василіемъ въ томъ смыслѣ, что посредствомъ *ἐξ* обозначается Высочайшая при-

<sup>1)</sup> С. Eunom. II, с. 21. М. 617 с. 620 А. Русск. перев. ч. III, 81.

<sup>2)</sup> *ibid.* 25. М. 568 В. Русск. перев. ч. III, 47.

<sup>3)</sup> *Θεολόγ. τέταρτο*; § 11, стр. 124. Русск. перев. ч. III, 72.

<sup>4)</sup> *De Spiritu Sancto* II, М. 73 ВС. Русск. перев. ч. III, 192—193.

чина (*τῆς ἀνωτάτω αἰτίας*) <sup>1)</sup>, и что вообще различіе предлоговъ, примѣняемыхъ къ Ипостасямъ, служить показателемъ различія, неслитности (*ἀσύγχυτον*) понятія объ Отцѣ и Сынѣ <sup>2)</sup>; но при этомъ все-таки исключается мысль о различіи естества, потому что каждый изъ перечисленныхъ трехъ предлоговъ въ разныхъ мѣстахъ Писанія безразлично примѣняется къ каждой изъ трехъ Ипостасей <sup>3)</sup>. Въ другихъ случаяхъ по поводу разсматриваемыхъ мѣстъ св. Василій признаетъ извѣстное различіе въ творческой дѣятельности отдѣльныхъ ипостасей, если въ Отцѣ онъ видитъ первоначальную причину (*τὴν προκαταρκτικὴν αἰτίαν*) существующаго, въ Сынѣ зиждительную (*δημιουργικὴν*) и въ Духѣ совершительную (*τελειωτικὴν*) <sup>4)</sup>.

Встрѣчаются лишь въ видѣ исключенія субординаціанскія мысли и у св. Амвросія. Однако, онѣ не только рѣдки, но и стоятъ рѣшительно внѣ всякой связи съ общимъ характеромъ его представленій объ отношеніяхъ Божественныхъ Ипостасей. Къ такимъ субординаціанскимъ мыслямъ нужно отнести прежде всего остатокъ оригенистическаго представленія объ общеніи Бога съ міромъ чрезъ Сына въ Духѣ Св. и восхожденіи человѣка къ Богу отъ Духа чрезъ Сына. „Изъ единого Духа чрезъ Единого Сына къ Единому Отцу восходитъ наше познаніе; и изъ Единого Отца чрезъ Единого Сына въ Единомъ Духѣ Св. передается благостыня (*bonitas*) и освященіе (*sanctificatio*) и царственное право вѣчной власти (*et imperiale jus aeternae potestatis*“ <sup>5)</sup>. Затѣмъ, сюда же относится высказываемый иногда взглядъ на ветхозавѣтныя богоявленія, какъ на явленія собственно Слова, ради предстоявшаго Ему воплощенія, тогда какъ Отецъ оставался невидимымъ <sup>6)</sup>, а равно уже однажды встрѣчавшееся намъ представленія о безстрастности Божества (собственно Св. Духа) и о страданіяхъ Сына, принявшаго на

<sup>1)</sup> *ibid* IV, 6, М. 77 А. Русск. перев. ч. III, 195.

<sup>2)</sup> *ibid*. V, 7, М. 80 А. Русск. перев. ч. III, 196.

<sup>3)</sup> *ibid*. V, 8, М. 81 ВС. V, 9, М. 81 CD; V, 10, 84 ВС V, II, 84 CD и 85 А, р. п. III, 198—199.

<sup>4)</sup> *ibid*. XVI, 38, М. 136 А. Русск. перев. ч. III, 234.

<sup>5)</sup> *De Spiritu Sancto* II, XII, 130, М. XVI, с. 770.

<sup>6)</sup> *De fide* II, VIII, 72, М. XVI, с. 375.

Себя человѣческую плоть <sup>1)</sup>). Вотъ почти и все, что звучитъ субординаціански у Амвросія. Что касается перваго представленія, то оно или является плодомъ непосредственнаго знакомства съ Оригеномъ или же перешло къ Амвросію отъ св. Василія, у котораго оно еще употребляется сплошь и рядомъ: „путь боговѣдѣнія (*ὁδὸς τῆς θεογνωσίας*) простирается отъ Единого Духа, чрезъ Единого Сына къ Единому Отцу, тогда какъ благодать, святыня и царское достоинство отъ Отца, чрезъ Единороднаго, простирается на Духа Св.—<sup>2)</sup> буквально выраженіе Амвросія. Два же другія представленія нужно отнести уже на счетъ древне-западныхъ, теперь совершенно устарѣвшихъ традицій, отъ которыхъ Амвросій, какъ видимъ, не всегда былъ свободенъ: примѣнительно къ Сыну истолковывалъ ветхозавѣтныя Богоявленія Тертуллианъ, особенно сильно выдвигавшій невидимость Отца въ противоположность видимости Сына <sup>3)</sup> и приписывавшій въ извѣстномъ смыслѣ страстность Сыну въ отличіе отъ абсолютно безстрастнаго Отца <sup>4)</sup>; также и Новаціанъ считалъ необходимымъ для сохраненія Божественнаго Единства приписывать Сыну свойство дѣлаться видимымъ, такъ какъ иначе Сынъ былъ бы равенъ съ невидимымъ Отцомъ (*cum invisibili collatus per expressus*) и было бы два невидимыхъ <sup>5)</sup>).

Обычно же Амвросій умѣетъ быть свободнымъ отъ субординаціонизма. Онъ не находитъ выраженій, чтобы въ должной мѣрѣ обозначить абсолютное равенство Ипостасей. Здѣсь онъ напоминаетъ намъ не св. Василія, а скорѣе Дидима. Они въ общемъ одинаково объясняютъ тѣ мѣста св. Писанія, которыя давали каппадокійцамъ основаніе считать Отца, какъ Причину, большимъ сравнительно съ другими Ипостасями. Относительно Іоан. 5, 19 Амвросій замѣчаетъ: „Если Сынъ чрезъ общее таинство своей природы съ Отцомъ можетъ и видѣть и творить и исполнять *per plenitudinem divinitatis* то, что пожелаетъ; то, что остается, если не вѣрить, что *per unitatem inseparabilem potestatis* Сынъ творить только

<sup>1)</sup> De Spiritu Sancto I, IX, 106. M. XVI, с.с. 729—730.

<sup>2)</sup> De Spiritu Sancto XVIII, 47. M. 153. Русск. перев. ч. III, 246.

<sup>3)</sup> Adv. Prax. с.с. XV и XVI.

<sup>4)</sup> *ibid.* с. XV. Орловъ. Тринитарныя воззрѣнія Иларія Пиктавійскаго стр. 42—43.

<sup>5)</sup> De Trinitate с. XXXI

то, что видитъ творящимъ Отца; потому что *per inseparabilem caritatem* Сынъ не творитъ отъ Себя ничего, ибо Онъ не желаетъ ничего такого, что неудобно Отцу: а это есть обнаруженіе не слабости, а *unitatis*“<sup>1)</sup>. Слѣдовательно, то, что для нападковъ ищевъ служило доказательствомъ господства Отца, въ глазахъ Амвросія подтверждаетъ единство власти и Божественности. Такой же комментарий къ разсматриваемому мѣсту даетъ и Дидимъ. „Не можетъ ничего творить отъ Себя Сынъ, Который не можетъ быть отдѣленъ отъ Отца; также и Духъ Св. никогда не отдѣлимъ отъ Сына *propter voluntatis naturaeque consortium*“<sup>2)</sup>. Одинаковый смыслъ Амвросіи видитъ и въ другихъ аналогичныхъ мѣстахъ, наприм., въ словахъ Спасителя: „впрочемъ не какъ Я хочу, но какъ Ты“ (Мѡ. 26, 42), „что творитъ Отецъ, то же и Сынъ подобно творитъ. И подобно творитъ и то же творитъ; но все-таки желаетъ, чтобы и Отца просили относительно того, что Онъ Самъ намѣревался творить: въ этомъ должно видѣть не свидѣтельство немощи, но *unitatem potestatis*“<sup>3)</sup>.

Затѣмъ, вслѣдствіе того, что всѣ Ипостаси, по мнѣнію св. Амвросія, равны, онъ всѣ тѣ мѣста Писанія, которыя непосредственно относятся только въ одной какой-нибудь Ипостаси, примѣняетъ ко всей Троицѣ: „въ Св. Троицѣ, говоритъ онъ, существуетъ *inseparabilis unitas* и потому тамъ, гдѣ въ Писаніи обозначается или только Отецъ или Христосъ или же Духъ, *omnis plenitudo Trinitatis est*“<sup>4)</sup>. Точно то же самое мы находимъ и у Дидима, по выраженію котораго „Писаніе по причинѣ тождества Божественности (*διὰ τὸ ταὐτὸν τῆς θεότητος*) иногда называетъ (только) одну изъ Божественныхъ Ипостасей, а иногда—три“<sup>5)</sup>. Какъ для Амвросія, такъ и для Дидима вездѣ и во всемъ Ипостаси дѣйствуютъ нераздѣльно и совершенно одинаковымъ образомъ. Нераздѣлимы онѣ прежде всего въ твореніи. „Нельзя, говоритъ Амвросіи въ объясненіе къ 1 Кор. 8, 6, изъ различія употребляемыхъ Апостоломъ слоговъ заключать о различіи *divi-*

1) De fide IV, V, 62 De Spiritu Sancto II, XII, 136. M. XVI, c. 629, 771—772.

2) De Spiritu Sancto n. 36.

3) De fide I, II, 13. M. XVI, c. 532.

4) De Spiritu Sancto III, IX, 55. M. XVI, c. 788.

5) De Trinitate I, XVIII, M. 341 C.

nae potestatis; несомнѣнно, что чрезъ Кого все. и изъ Того все; и изъ Кого все, чрезъ Того все: и въ Комъ все, чрезъ того и изъ того все мы должны мыслить. Ибо вся тварь существуетъ и изъ Воли и чрезъ Дѣйствіе и въ Силѣ Троицности“<sup>1)</sup>. Это звучитъ уже нѣсколько иначе, чѣмъ ученіе св. Василія объ образѣ участія Ипостасей въ твореніи, и напоминаетъ основную мысль Дидима: каждая изъ Божественныхъ Ипостасей въ силахъ творить все совершеннымъ; но, чтобы показать нераздѣленность Ихъ существа, твореніе исполнено общеніемъ Св. Троицы“<sup>2)</sup>. Вмѣстѣ и нераздѣльно дѣйствуютъ всѣ Ипостаси и въ дѣлѣ искупленія и спасенія человѣчества. По Амвросію, какъ Отецъ создалъ таинство Воплощенія Господа, такъ создалъ и Духъ Св., равно какъ и о Христѣ извѣстно, что Онъ Самъ создалъ тѣло Свое“<sup>3)</sup>; подобно этому, и у Дидима въ актѣ воплощенія мыслится участіе всѣхъ трехъ Ипостасей<sup>4)</sup>. У Амвросія Отецъ воскрешаетъ Сына и Сынъ Самъ воскрешаетъ Себя, потому что въ Отцѣ и Сынѣ una virtus, communis operatio; una atque eadem substantia<sup>5)</sup>; и Дидимъ обращаетъ вниманіе на то, что вслѣдствіе тождества Божественности и единства дѣйствій (*διὰ τὴν ταυτότητα τῆς θεότητος καὶ τῆν μίαν ἐνεργεσίαν*) Писаніе представляетъ Воскресеніе Христа иногда дѣломъ Отца, иногда дѣломъ Самого Христа, а иногда дѣломъ Св. Духа<sup>6)</sup>. Амвросій общеніе со Христомъ представляетъ вмѣстѣ и общеніемъ со всею Троицей: кто получилъ Сына, получилъ также и Отца и Духа Св., такъ какъ una potestas, una gratia, una operatio Trinitatis est<sup>7)</sup>; точно также поступаетъ и Дидимъ: кто сообщается съ Духомъ Св., тотъ сообщается также съ Отцомъ и Сыномъ; и кто получаетъ благодать Отца, имѣетъ ее отъ Сына, дарованную чрезъ Духа Св., потому что eandem operationem esse Patris et Filii et Spiritus Sancti<sup>8)</sup> Какъ для Амвросія, приписывающаго одни и тѣ же имена всѣмъ Ипостасямъ,

<sup>1)</sup> De Spiritu Sancto II, IX, 150. M. XVI, c. 764.

<sup>2)</sup> De Trinitate II, I, 452A.

<sup>3)</sup> De Spiritu Sancto II, VI, 59. M. XVI, c. 755.

<sup>4)</sup> De Spiritu Sancto, n. 31.

<sup>5)</sup> Jn ps. 40 enar., 20.

<sup>6)</sup> De Trinitate II, VII. M. 561C.

<sup>7)</sup> Jn ps. 61 enar., 8.

<sup>8)</sup> De Spiritu Sancto n. 17.



Параклитомъ называется и Сынъ и Духъ Св., такъ какъ *unum nomen est Trinitatis et una inseparabilisque praesentia* <sup>1)</sup>, такъ и у Дидима Св. Духу и Сыну *ἐπιχοιῶν ἐστὶ τοῦ Πατρὸς κλήτου τὸ ὄνομα* <sup>2)</sup>. Та же самая тенденція сквозитъ у Амвросія. если онъ говоритъ, что и Отець передаетъ царство Сыну и Сынъ—Отцу <sup>3)</sup>, что, какъ Отець прославляетъ Сына, такъ и Сынъ прославляетъ Отца <sup>4)</sup>; Отець предаетъ Сына и Сынъ Самъ Себя предаетъ, а равнымъ образомъ и Духъ Св. предаетъ Юго <sup>5)</sup>; Отець—свѣтъ, какъ и Сынъ и Духъ Св. <sup>6)</sup>; Отець и Сынъ и Духъ Св. носятъ одно имя *vita* <sup>7)</sup>: какъ Отець является Источникомъ жизни (*fons vitae*), такъ это названіе часто прилагается къ Сыну и Духу Св. <sup>8)</sup>.

Другой вопросъ, разъединяющій Амвросія и каппадокійцевъ, есть вопросъ о счисленіи Ипостасей Св. Троицы. Каппадокійцы, опять таки исходя изъ своего понятія объ Отцѣ, какъ о Началѣ Троицы, допускали опредѣленный порядокъ въ счисленіи Ипостасей: Причину называли Первымъ (*πρότερον τὸ αἴτιον*), а то, что отъ этой причины, считали Вторымъ (*δεύτερον δὲ τὸ ἐξ αὐτοῦ*), впрочемъ, не разстояніемъ отдѣляя ихъ другъ отъ друга, но только мысленно представляя *τὸ αἴτιον* прежде *τοῦ αἰτιάτου* <sup>9)</sup>. Дидимъ, напротивъ, въ зависимости отъ своей мысли объ абсолютномъ равенствѣ Ипостасей, рѣшительно отвергаетъ всякій опредѣленный порядокъ въ ихъ счисленіи: „священ. книги иногда Первымъ упоминаютъ Отца, затѣмъ Сына или Св. Духа, а иногда Первымъ именуютъ Сына по причинѣ нераздѣлимости природы (*διὰ τὸ τῆς φύσεως ἀμέριστον*) <sup>10)</sup>. Легко догадаться, что при своемъ ученіи о единствѣ Божественной субстанціи Амвросіи долженъ былъ принять сторону послѣдняго мнѣнія. Онъ отрицаетъ порядокъ въ счисленіи, пожалуй, еще рѣшитель-

<sup>1)</sup> De Spiritu Sancto I, XIII, 136—138. M. XVI, с. 736.

<sup>2)</sup> De Trinitate III, XXXVIII, M. 973A.

<sup>3)</sup> De fide II, XII, 104. M. XVI, с. 582.

<sup>4)</sup> Jn ps. 40 enar., 35.

<sup>5)</sup> De Spiritu Sancto I, XII, с. 129—130. M. XVI, с.с. 737—735.

<sup>6)</sup> ibid. I, XIV, 140. M. XVI, с. 737.

<sup>7)</sup> ibid. I, XV, 151. M. XVI, с.с. 738—739.

<sup>8)</sup> De Spiritu Sancto I, XV, 152. M. XVI, с. 739.

<sup>9)</sup> C. Eunom. I, 20. M, 557 AB.; Русск. перев. ч. III, 41.

<sup>10)</sup> De Trinitate III, XVIII. M. 360B.

нѣе Дидима, вовсе ее допуская примѣненія числовыхъ категорій къ Троицѣ. „Съ одной стороны, Богъ одинъ, но одинъ не численно (non e numero) <sup>1)</sup>, а съ другой, Троица non sub numero lege devincta <sup>2)</sup>. Въ Троицѣ поэтому не можетъ быть Второго по порядку: „Одинъ Богъ, одно имя, одна Божественность, одна слава. Слѣдовательно, нѣтъ второго, потому что Троица есть principium всего и Trinitatis primatus выше всего. Итакъ, одинъ и не второй, Одинъ, Который не имѣетъ второго“ <sup>3)</sup>. — „Одинъ Богъ Отецъ и Одинъ Сынъ Божій. Одинъ и одинъ, потому что не суть два Бога. Одинъ Сынъ, составляющій одно съ Отцемъ ...; и Одинъ Духъ Св., такъ какъ unitas Trinitatis est, не раздѣляемая ни порядкомъ (non ordine), ни временемъ“ <sup>4)</sup>. — Divina natura не воспринимаетъ числа <sup>5)</sup>. „Unitas potestatis исключаетъ числовое количество, потому что unitas не есть число (numerus), но сама есть начало всего“ <sup>6)</sup>.

И своимъ ученіемъ о равенствѣ Ипостасей и отрицаніемъ Ихъ численнаго порядка Амвросій порываетъ связи съ тертуллиановскимъ ученіемъ о разныхъ gradus'ахъ въ предѣлахъ Божественной монархіи. „Несозданная и непостижимая Троица, Которая unius est aeternitatis et gloriae, не воспринимаетъ ни времени, ни степени (gradum) послѣдующаго (posterioris) или предыдущаго (prioris)“ <sup>7)</sup>. — „Тамъ нельзя искать степени достоинства (gradus dignitatis), гдѣ существуетъ полнота Божественности (plenitudo est Divinitatis)“ <sup>8)</sup>. — Единица (unitas) не знаетъ порядка (ordinem), а равенству неизвѣстна степень (gradum)“ <sup>9)</sup>.

Подведемъ теперь итоги. Ученіе св. Амвросія о Троицѣ въ общемъ раскрывается въ основномъ духѣ западной тринитарной схемы Тертуллиана; Амвросій однако исправляетъ ее ученіемъ о вѣвременно́мъ Рожденіи Сына, болѣе полнымъ

<sup>1)</sup> Expos. Evang. Lucae VIII, 65. M. XV, c. 1785.

<sup>2)</sup> Epistola XLIV, 3. M. XVI, c. 1137.

<sup>3)</sup> De institutione virginis X, 68. M. XVI, c.c. 322—323.

<sup>4)</sup> ibid. X, 64. M. XVI, c. 322.

<sup>5)</sup> De Spiritu Sancto III, XIII, 93. M. XVI, c. 799.

<sup>6)</sup> De fide I, II, 19. M. c. 533.

<sup>7)</sup> ibid. IV, XI, 146. M. XVI, c. 645.

<sup>8)</sup> Expos. Evang. Lucae X, I. M. XV, c. 1803.

<sup>9)</sup> De Spiritu Sancto III, XVI, 117. M. XVI, c. 804.

ученіемъ о Св. Духѣ и о равенствѣ Ипостасей. Въ этомъ случаѣ онъ лишь въ самой незначительной мѣрѣ зависитъ отъ каппадокійцевъ, а больше склоняется въ сторону Дидама.

Историческая заслуга св. Амвросія заключается въ томъ, что онъ впервые приспособилъ схему Тертуліана къ вѣроопредѣленію перваго Вселенскаго Собора. Тринитарная схема Иларія, которую св. Амвросій нашелъ уже готовою, характеризуется нѣсколькими иными чертами и развивается на другой почвѣ. Отношеніе между ними опредѣляется приблизительно такъ же, какъ и отношеніе между Тертуліаномъ и Новаціаномъ

Въ неоднократно цитированной нами диссертациі г. Орлова вполне справедливо отмѣчается двѣ отдѣльныхъ стадіи въ развитіи ученія Иларія о Троицѣ: его изложеніе въ комментаріи на Евангеліе отъ Маттея значительно разнится отъ его редакціи въ трактатѣ *De Trinitate* <sup>1)</sup>. Въ первый предшествовавшій ссылкѣ періодъ своей литературной дѣятельности Иларій излагалъ ученіе Новаціана почти безъ всякихъ существенныхъ измѣненій. Онъ исходилъ изъ положенія, что Сынъ родился изъ субстанціи Отца, и при этомъ, подобно Новаціану, различалъ только два момента въ существованіи Слова: *ex Partis substantia atque intra Partis substantiam* <sup>2)</sup>. Затѣмъ по примѣру Новаціана же, онъ прилагалъ слову имя *Filius* и въ первый моментъ Его существованія въ субстанціи Отца, и при томъ именно въ силу соображенія, получившаго значеніе у Новаціана: чтобы было возможно *ius et nomen Partis*, Сынъ всегда существовалъ, такъ какъ, если не всегда существовалъ Сынъ, не всегда былъ и Отецъ <sup>3)</sup>. Согласно съ Новаціаномъ, далѣе, рожденіе Сына мотивировалось у него исключительно Волей Отца: *nasci autem eum voluntas eius fuisse*: моментъ рожденія также не опредѣляется <sup>4)</sup>. Наконецъ, единство Сына съ Отцемъ, опять таки какъ у Новаціана, мыслилось скорѣе морально, чѣмъ субстанціально, какъ у Тертуліана. обуславливалось не един-

<sup>1)</sup> Тринитарныя воззрѣнія Иларія Пиктавійскаго, стр. 307—308

<sup>2)</sup> *Jn. Evang. Matth. comment. c. VI, 14. M. S. L. t. IX, c. 936.*

<sup>3)</sup> *ibid. c. XVI, 4. M. c. 1008.*

<sup>4)</sup> *ibid. XVI, 4. M. c. 1008*

ствомъ и нераздѣлимостью субстанціи Отца, а общностью Божественности: „*caecolicheskaja istina provozglašaet unitatem Patris et Filii et communem eorum theotetam*, которую латиняне называютъ *deitatem* <sup>1)</sup>. Можно указать только одинъ пунктъ, въ которомъ Новаціанъ и Иларій расходились другъ съ другомъ: у Иларія не было того рѣзкаго ярко-выраженнаго субординаціонизма въ отношеніяхъ Сына къ Отцу, который очень сильно сказывался у Новаціана. По крайней мѣрѣ, молитву Спасителя о минованіи чаши страданій и объ исполненіи Воли Отца Иларійъ объяснялъ уже не въ смыслѣ подчиненія Сына Отцу, но относилъ ее къ человѣческой природѣ Воплотившагося <sup>2)</sup>. Въ такомъ видѣ эта мало-оригинальная тринитарная схема не имѣетъ почти ничего общаго съ изложенною нами схемою Амвросія, и поэтому не приходится говорить не только объ ея историческомъ значеніи вообще, но въ частности и объ ея значеніи въ дѣлѣ сформированія взглядовъ Амвросія.

Во второмъ періодѣ, послѣ ссылки, подѣ влияніемъ знакомства съ восточнымъ богословіемъ и потребностями времени, Иларійъ исправилъ ее приблизительно въ такомъ же духѣ, какъ Амвросій—схему Тертулліана. Но каждый изъ нихъ, видимо, шелъ своимъ особымъ путемъ. Это показываетъ уже ихъ отношеніе къ тринитарной терминологіи. У Амвросія, какъ мы видѣли, строго разграничиваются понятія *substantia*, *proprietas substantiae* и *natura*, при чемъ исходнымъ пунктомъ всѣхъ его разсужденій является первое. У Иларія же мы не только находимъ чуждое Амвросію и древне-западнымъ писателямъ понятіе *essentia* <sup>3)</sup>, но въ основу всей схемы онъ полагаетъ понятіе *natura*, какъ *genus*: онъ говоритъ о *genus naturae* <sup>4)</sup>, о единствѣ Сына съ Отцомъ *in genere naturae* <sup>5)</sup>. Что же касается понятія *substantia*, то оно имѣетъ у Иларія не всегда одинаковое значеніе. Иногда *substantia* изъ обозначенія единой и недѣлимой конкретной вещи превращается въ родовое понятіе общихъ свойствъ.

---

1) *ibid.* XXVI, 5. M. c. 1058.

2) *ibid.* XXXI, 2. M. c. 1066.

3) См. напрям. *De Trinitate* VII, VI.

4) *De Trinitate* VII, 29.

5) *ibid.* VI, 11.

или качествъ многихъ индивидуумовъ: самъ Иларій обозначаетъ понятія *essentia et natura et genus et substantia* какъ понятія совершенно равнозначущія <sup>1)</sup>. Съ этой точки зрѣнія любопытно констатировать отмѣченное уже Векк'омъ <sup>2)</sup> отрицательное отношеніе къ тѣмъ стариннымъ тертулліановскимъ тринитарнымъ аналогіямъ, которыя впоследствии возродились у Амвросія. Иларій отвергаетъ ихъ не только потому, что они не свободны отъ категорій пространственности и матеріальности, но именно потому, что обозначаемые ими предметы нумерически недѣлимы: „они скорѣе удерживаются (вмѣстѣ) неотдѣлимымъ другъ отъ друга протяженіемъ (*ab se inseparabili protensione*), чѣмъ существуетъ каждая сама по себѣ (*quam sibi sunt*): такъ какъ и жаръ существуетъ въ огнѣ и вѣтви въ деревѣ и ручей въ источникѣ. И скорѣе всѣ они только вмѣстѣ составляютъ одну вещь, чѣмъ (каждый изъ нихъ) является *res ex re substituta*, потому что дерево не есть иное, чѣмъ вѣтвь, и огонь не иное сравнительно съ жаромъ и источникъ не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ ручьемъ“ <sup>3)</sup>. Иногда же, хотя *substantia* въ духѣ западной традиціи и отличается отъ *natura*, тѣмъ не менѣе относительно него употребляются такія выраженія, которыя показались бы парадоксальными не только Тертулліану, но на которыя не могъ бы согласиться и Амвросій; именно, онъ говоритъ о *tres substantias* троицы <sup>4)</sup>, очевидно сблизкая понятіе *substantia* съ древне-западнымъ представленіемъ о *persona* и лишь въ этой связи сохраняя за первымъ прежнее значеніе конкретной формы существованія *naturae*.

Встрѣчается у Иларія и еще одно значеніе слова *substantia*, опредѣляемое его отношеніемъ къ понятію *proprietas*. Понятіе *proprietas* у Амвросія мыслится въ качествѣ признака въ составѣ понятія *substantia*, а у Иларія *proprietas* стоитъ въ неразрывной связи съ *natura*: *ex proprietate naturae* <sup>5)</sup> Сынъ и Отецъ не разнородны (*non aliud sunt*), такъ какъ Они *per naturae proprietatem in sese sunt* <sup>6)</sup>; и Сынъ и Отецъ *unus et*

1) De synod. c. 12.

2) Die Trinitätslehre des heilig. Hilarius von Poitiers. Mainz 1903, s. 131.

3) De Trinitate IX, 37.

4) De synodis c. 32.

5) De Trinitate VII, 39.

6) ibid. VII, 40

solus суть вслѣдствіе proprietate in unoquoque et innascibilis et originis <sup>1)</sup>. Слѣдовательно, какъ у Амвросія proprietas есть самое существенное въ субстанціи, какъ недѣлимаго, такъ у Иларія понятіе proprietas раскрываетъ собою существенное содержаніе понятія natura, какъ genus. Далѣе. „Когда говорится: *Богъ ѿ* (Іоан. I, 1), то здѣсь обозначается вещь субстанціи (hic autem res significata substantiae est); потому что esse есть не accidens nomen, но пребывающая истина (subsistens veritas), и пребывающая причина (et manens causa) и естественное, природное свойство рода (et naturalis generis proprietas)“ <sup>2)</sup>. Так. образ. слѣдуетъ различать accidens nomen и veritas или proprietas; esse или substantia принадлежитъ ко второму рода свойствамъ naturae Бога: proprietas, какъ существенное содержаніе Божественной naturae, и substantia, какъ одинъ изъ признаковъ послѣдней, отчасти, слѣдовательно, совпадаютъ другъ съ другомъ и ставятся въ подчиненное отношеніе къ natura. На этомъ именно основаніи понятія natura и substantia употребляются иногда одно вмѣсто другого: Отецъ, какъ Рождающій Сына, называется generans natura, Сынъ, какъ получившій отъ Отца всѣ существенныя свойства Его naturae, слѣдовательно, и substantiam, называется genita substantia <sup>3)</sup>,—выраженіе, опять неизвѣстное Амвросію, для котораго и generans и genitum только вмѣстѣ образуютъ unam substantiam.

Божественная natura, какъ genus, существуетъ затѣмъ въ недѣлимыхъ индивидуумахъ и въ каждомъ изъ нихъ получаетъ свои особыя имена, помимо имени, общаго всей природѣ: Отецъ имѣетъ имя naturae suae въ принадлежащемъ Ему имени Отца, но и только Отца, потому что Самъ онъ ни откуда не заимствуетъ своего начала <sup>4)</sup>. Отъ Отца путемъ рожденія (per nativitatem, ex nativitate) происходитъ Сынъ. „Церковь исповѣдуетъ Отца Вѣчнаго и свободнаго отъ начала; исповѣдуетъ и начало Сына отъ Вѣчнаго: не Самого безъ начала, но отъ Безначальнаго (ab initiabili); не чрезъ Самого Себя, но отъ Того, Кто безъ зависимости

<sup>1)</sup> ibid. IV, 33.

<sup>2)</sup> ibid. VII, 11.

<sup>3)</sup> Орловъ. Тринитарныя воззрѣнія Иларія. Стр. 360.

<sup>4)</sup> De Trinitate II. 6.

отъ кого-либо существуетъ всегда, Рожденнаго отъ Вѣчнаго, г. е. Пріявшаго рожденіе (*nativitatem*) изъ Отчей Вѣчности“<sup>1)</sup>. Опять видимъ отличія отъ Амвросія: если у Амвросія *generatio* является *proprietas substantiae*, мыслимая не разрывно съ этою послѣднею, какъ ея существенный моментъ, то у Иларія *nativitas* характеризуетъ собою не *naturam divinam*, *an sich* и потому не носитъ названіе *proprietas*, а *naturam divinam*, существующую *in Patre*; если у перваго сама *divina substantia* обусловливаетъ существованіе Отца и Сына вмѣстѣ, то у втораго Рожденіе Сына вытекаетъ не изъ самой Божественной природы, а изъ свойствъ Отца; мышленіе Иларія такимъ образомъ гораздо болѣе напоминаетъ нападокійцевъ, чѣмъ языкъ Амвросія. Нельзя, наконецъ, оставить безъ вниманія, что тогда какъ Амвросій обозначаетъ актъ Божественнаго Рожденія терминомъ *generatio*, Иларій преимущественно употребляетъ имя *nativitas*.

Есть различіе между нашими писателями и въ тѣхъ выраженіяхъ, какія они примѣняютъ къ Отцу и Сыну. Какъ у Амвросія, у Иларія мы часто встрѣчаемъ для Отца терминъ *ingenitus*<sup>2)</sup>, какъ и выраженіе *generans*<sup>3)</sup>, но наряду съ этимъ употребляется и малоизвѣстный Амвросію старыи западный терминъ *innatus*<sup>4)</sup>; для Сына сравнительно рѣдко употребляется обычное у Амвросія слово *genitus*<sup>5)</sup>, а также старинное *natus*<sup>6)</sup>, но зато онъ съ особою охотою пользуется словомъ *unigenitus* (Единородный), которое у Амвросія употребляется очень мало<sup>7)</sup>.

По вопросу объ отношеніи Сына къ Отцу Иларій, употребляя извѣстныя Амвросію понятія *imago*, *virtus* и др., употребляетъ часто и понятіе *forma Dei*<sup>8)</sup>, которое не встрѣчается у Амвросія при изложеніи тринитарной проблемы, хотя очень часто примѣняется имъ къ Лицу Воплотившагося: въ тринитарной схемѣ онъ замѣняетъ его терминомъ *cha-*

1) *ibid.* IV, 6.

2) *De Trinitate* II, 7, 11.

3) *ibid.* VII, 39.

4) *ibid.* II, 11.

5) *Ju ps.* II, 33. М. с 282.

6) *De Trinitate* III, 4.

7) *ibid.* II, 1, 11. III, 3, 4

8) *ibid.* II, 7. III, 23

racter. У Амвросія очень часты выраженія, что Отець и Сынъ одной субстанціи, у Иларія въ разсматриваемыи періодъ почти исключительно идетъ рѣчь о единствѣ Ихъ природы. о ея безразличіи въ обоихъ: Сынъ отъ Отца неотдѣлимъ *per naturae indifferentiam* <sup>1)</sup>: „*Азъ и Отець едино есма*“ (Іоан. 10. 30) есть исповѣданіе *naturae*, потому что и тотъ и Другой въ этомъ отношеніи *non differat* между собою <sup>2)</sup>. Въ Троицѣ должно исповѣдывать *inseparabilis naturae* единство, не слитное, но нераздѣлимое (*non confusam sed indiscretam* <sup>3)</sup>. При этомъ единство природы въ Троицѣ мыслится какъ единство рода. „Имя, обозначающее собою каждую вещь, обозначаетъ также вещь одного и того же рода; и уже существуютъ не двѣ вещи, но вещь одного и того же рода. Ибо Сынъ Божій есть Богъ; это обозначается именемъ. Не двухъ Боговъ счисляетъ вмѣстѣ одно имя, потому что *unius atque indifferentis* природы одно имя есть Богъ“ <sup>4)</sup>. Признаваемое здѣсь единство далеко не есть Амвросіевское единство субстанціи, существующей въ трехъ *species*. Затѣмъ, это генерическое родство природы ипостасей аргументируется почти исключительно изъ понятія *nativitas*, тогда какъ у Амвросія этого рода мотивировка занимаетъ второстепенное мѣсто. „Сынъ Божій есть истинный Богъ, не чуждой и отличной отъ Отца природы, но одной и той же Божественности, существуя *per veritatem nativitatis*“ <sup>5)</sup> — „Имя Бога принадлежитъ Сыну *ex nativitate*“ <sup>6)</sup>. — „Совершеннымъ Богомъ (Сына) опредѣлило (*substituerit*) *perfecta nativitas*; а *perfecta nativitas* можетъ такъ опредѣлять потому, что въ Богѣ, Рожденномъ отъ Бога, обитаетъ тѣлесно полнота (*plenitudo*) <sup>7)</sup>.

Весьма характерными для ученія Иларія о генерическомъ родствѣ Ипостасей Отца и Сына служатъ тѣ аналогіи, какими онъ пользуется. Первая аналогія, приводимая имъ къ тому же въ объясненіе образа Рожденія Сына, есть аналогія возжженія свѣта отъ свѣта. Въ этомъ актѣ нѣтъ ни дѣленія.

<sup>1)</sup> *ibid.* VII, 11

<sup>2)</sup> *ibid.* VII, 27.

<sup>3)</sup> *ibid.* VIII, 41.

<sup>4)</sup> *ibid.* VII, 13

<sup>5)</sup> *ibid.* VI, 8.

<sup>6)</sup> *ibid.* VII, 13.

<sup>7)</sup> *ibid.* VIII, 55.



ни отдѣленія (divisio ac separatio); не бываетъ также и отсѣченія (desectio) отъ первоначальной массы огня; но при всемъ томъ послѣдній пребываетъ въ возженномъ отъ него огнѣ: и этотъ (въ свою очередь) находится въ томъ, отъ котораго онъ не отсѣченъ, но вышелъ съ единствомъ природной субстанціи (naturalis substantiae), т. е. всѣхъ его существенныхъ свойствъ. Они не отдѣлимы ни дѣленіемъ (divisione), ни родомъ природы (genere naturae) <sup>1)</sup>. Аналогія, дѣйствительно, прекрасная, если имѣть въ виду одинаковость природы Ипостасей, но далеко недостаточная для доказательства нумерическаго единства ихъ субстанціи. Амвросіи подобной аналогіи не знаетъ. Наряду съ этимъ Иларій предлагаетъ и другія аналогіи: единство Отца съ Сыномъ мыслится по аналогіи единства вѣрующихъ, имѣвшихъ одно сердце и душу (Дѣян. 4, 32) и обладавшихъ единствомъ вѣры, Господа, крещенія и надежды <sup>2)</sup>; очевидно опять, что это единство не строго нумерическое, а единство въ смыслѣ одинаковости или тождественности принадлежащихъ индивидуамъ качествъ. Такой же смыслъ имѣетъ и аналогія единства человѣческой природы Христа съ природою человѣка <sup>3)</sup>. У Амвросія мы уже встрѣчались съ двумя послѣдними аналогіями, но нельзя опускать изъ виду, что за единствомъ природы въ смыслѣ тождественности качествъ скрывается субстанціональное единство ипостасей, обоснованное совершенно иначе и другими аналогіями. Присутствіе этихъ аналогій у Амвросія объясняется, можетъ быть, просто тѣмъ, что въ его время они вообще были популярными.

Иларій самъ, очевидно, чувствовалъ, что единство природы еще не обуславливаетъ единства Божества; по этому, вѣроятно, мы находимъ у него еще слѣды субординаціанской монархіи. Сынъ, зависимый отъ Отца въ своемъ происхожденіи, зависитъ отъ Него вообще и во всемъ своемъ бытіи. Если *Сынъ не можетъ о Себѣ творити ничегоже* (Іоан. 5, 19), то это значитъ не только то, что творческая дѣятельность ихъ, въ силу тождества природы, тождественна, но и то, что въ Волѣ Отца Сынъ созерцаетъ какъ бы примѣръ (exem-

1) *ibid.* VII, 29

2) *ibid.* VIII, 7. Орловъ, *op. cit.*, стр. 361—2.

3) *ibid.* IX, 13. Орловъ, стр. 365.

plum) для собственной творческой дѣятельности <sup>1)</sup>; а это есть уже мысль о тождествѣ Воли, какъ результатъ обусловленности Воли Сына Волей Отца... „Что творить Сынъ, то Онъ творить служебно, ибо творить не отъ Себя, но—что видить, исходя въ своемъ служеніи отъ образца, даннаго не въ дѣйствованіи, но въ Волѣ Отца, ибо дѣланіе Отца заключается въ соизволеніи <sup>2)</sup>; это уже ученіе о Сынѣ, какъ о древне-западномъ служителѣ (minister) Отца, исполнителѣ Его предначертаній. Такимъ образомъ, Отецъ и Сынъ, будучи равны по своимъ существеннымъ качествамъ, не равны въ своихъ взаимныхъ отношеніяхъ: если Воля Сына зависитъ отъ Воли Отца, то Воля Отца совершенно независима отъ Воли Сына. Амвросіи же настаиваетъ на абсолютномъ равенствѣ и взаимной обусловленности творческой дѣятельности Ипостасей.

Но особенно отличаетъ Иларія отъ Амвросія его ученіе о третьей ипостаси Св. Троицы—Св. Духѣ. Ученіе о Немъ Иларіи раскрываетъ не только неполно, но понятіе Spiritus постоянно смѣшиваетъ съ Filius—Verbum. Это смѣшеніе происходитъ во многихъ твореніяхъ Иларія. Въ комментаріи на Евангеліе отъ Маттея онъ говоритъ: „женихъ и невѣста—есть Богъ во плоти Господь нашъ; ибо какъ Spiritus carni, такъ Spiritui caro Sponsa est“ <sup>3)</sup>; слѣдовательно, субъектомъ воплощенія былъ не только Filius, но и Spiritus, Которые здѣсь однако не мыслятся отдѣльными Ипостасями, что мы уже встрѣчали у Амвросія. Въ томъ же комментаріи по поводу моленія о чашѣ говорится: „нѣкоторые полагаютъ, что отъ немощи (воспріятой) плоти печаль пристала и Spiritui; какъ будто воспріятіе плоти повредило жребіемъ своей немощи эту Силу петлѣнной субстанціи и вѣчность получила природу тлѣнности“ <sup>4)</sup>; воспріятіе плоти приписывается Spiritui, но опять нѣтъ никакого намека на то, что Spiritus и Filius образуютъ собою два различныхъ субъекта. То же самое очень часто мы встрѣчаемъ и въ сочиненіи De Trinitate. Мѣстами здѣсь мы наталкиваемся на окрашенное

<sup>1)</sup> Ps. 91, 6. Орловъ 354

<sup>2)</sup> Ps. 91, 9. Орловъ, 324.

<sup>3)</sup> с. XXVII, 4. М. с. 1059.

<sup>4)</sup> с. XXXI, 2. М. 1066.

динамически представлѣніе о Духѣ, какъ о Силѣ общей Сыну и Отцу. „Св. Духъ, Который есть и Духъ Христа и Духъ Божій, объявляется вещью одной (съ Ними) природы. Вещь Spiritus свойственна naturae Сына, но та же вещь свойственна и naturae Отца <sup>1)</sup>; сравнительно съ древними представлѣніями здѣсь Spiritus мыслится принадлежностью не только Сына, но и Отца, какъ у Амвросія, но только у послѣдняго ипостасность Spiritus отдѣлена гораздо сильнѣе... Св. Духъ, снизойдя свыше, освятилъ внутренности Дѣвы и дыша въ нихъ, примѣшалъ (immiscuit) Себя къ природѣ человѣческой плоти, и то, что было чуждымъ Ему, собственною силою и властью воспринялъ“ <sup>2)</sup>; въ этихъ словахъ воплощеніе приписывается Spiritui, а о Сынѣ даже вовсе нѣтъ рѣчи. Это смѣшеніе дѣлается мало-замѣтнымъ уже въ произведеніяхъ болѣе поздняго происхожденія—въ комментаріяхъ на псалмы.

### Природа тварная.

Тварная природа обнимаетъ собою небесныя силы, видимый міръ и человѣка.

*Ученіе объ Ангелахъ.* Ангелы—существа въ отличіе отъ Бога не самосуція, но имѣютъ своимъ Творцомъ Бога, Который моментомъ Своего повелѣнія создалъ столь великую красоту міра, и не существовавшимъ вещамъ или причинамъ далъ возможность воспринять субстанцію <sup>3)</sup>. Они нѣкогда получили свое начало; тѣмъ не менѣе моментъ ихъ возникновенія въ представленіи Амвросія остается неопредѣленнымъ и даже вовсе непостижимымъ для человѣческаго разума: какъ далеко наша мысль ни обращается назадъ въ теченіе времени, она уже находитъ ангеловъ существующими <sup>4)</sup>; они созданы особо и прежде видимаго міра, такъ какъ при созданіи послѣдняго они уже существовали <sup>5)</sup>. Относительно образа ихъ происхожденія извѣстно, что, какъ непрічастныя Божественной природѣ, они не яв-

<sup>1)</sup> De Trinitate VIII, 26. Орловъ, 342—342.

<sup>2)</sup> De Trinitate II, 26.

<sup>3)</sup> Hexaemer. I, 4, 16. M. XIV, с. 130.

<sup>4)</sup> De incarn. Domin. Sacram. III, 16. M. XIV, с.с. 822—823.

<sup>5)</sup> Hexaem. I, 5, 19. M. XIV, с. 131

ляются истечениями Божественной сущности, не имѣютъ *cum Patre et Filio aequale consortium* <sup>1)</sup> и, очевидно, подобно видимому міру, созданы изъ ничего.

Въ ученіи о природѣ ангеловъ Амвросіи совершенно уже покидаетъ ту почву стоицизма, на которой раскрывалъ свою ангелологию Тертуллианъ. Такъ какъ, по Тертуллиану, все существующее тѣлесно, то и ангелы, по его представленію имѣютъ *suum corpus et suam formam*, хотя ихъ тѣло и форма особаго рода, потому что, невидимые для людей, они видимы Одному только Богу <sup>2)</sup>. Амвросіи же, оставившій представленіе о матеріальности духа, въ какомъ бы то ни было смыслѣ, приписываетъ и ангеламъ безтѣлесную природу: эта природа *express manet injuriae corporalis* <sup>3)</sup>. Не имѣя тѣлесности, ангелы не имѣютъ и вообще всякихъ связанныхъ съ матеріальностью человѣческихъ свойствъ: они свободны отъ аффектовъ (въ нихъ *non sunt affectuum varietates*) <sup>4)</sup>; въ нихъ *nulla cura mensarum, nullus convivium usus, nullae repositae epulae, nullus vini potus aut sicerae, nulla distentio corporis, nulla ventris offensio* <sup>5)</sup>. Ангелы не имѣютъ общенія съ женами; ихъ жизнь не отягощается безпокойствомъ, свойственнымъ міру, не овладѣвается печальми, не тревожится суетою <sup>6)</sup>.

Ангелы обладаютъ такою же разумною природою, какъ и человѣкъ (*rationabilia esse et coelestia Dei opera*) <sup>7)</sup>; но если они, какъ существа безтѣлесныя, въ этомъ отношеніи вообще имѣютъ преимущество предъ человѣкомъ, то въ нѣкоторыхъ другихъ отношеніяхъ ихъ разумная природа представляется даже ниже человѣческой: въ то время, какъ Писаніе свидѣтельствуетъ относительно человѣка, что онъ созданъ по образу Божію (*ad imaginem*), оно не приписываетъ ничего подобнаго безплотнымъ силамъ; слѣдовательно, мы имѣемъ въ своей природѣ нѣчто такое, чего, можетъ быть, не имѣютъ ангелы (*quod fortasse angeli non habeant*) <sup>8)</sup>. Но,

1) De Fide III, XIII, 105. M. XVI, c. 610.

2) Adv. Prax. c. VII.

3) Expos. Ev. Lucae VII, 126, M. XV, c. 1722.

4) Exp. ps. 118, XII, 18

5) De Helia et jejuniis. 3, 5. M. XIV, c. 699 и Ed. V.

6) Epistola LXIII, 82 M. XVI, c. 1211.

7) De Fide V, II, 32. M. XVI, c. 655.

8) Expos ps. 118, X, 14

какъ тварная, разумная природа ангеловъ характеризуется многими ограниченіями человѣческой природы. Такъ, она подлежитъ пространственному ограниченію. Ангелы не наполняютъ одновременно своимъ присутствіемъ всей вселенной, какъ Богъ, но привязаны къ одному опредѣленному мѣсту, переходятъ отъ одного мѣста къ другому <sup>1)</sup>. Съ этимъ тѣсно связывается ихъ ограниченіе по своему вѣдѣнію. Такъ предвѣчное Рожденіе Сына Божія отъ Бога Отца, составляя превышающую человѣческое разумѣніе тайну, непостижимо также и для ангеловъ <sup>2)</sup>; если они и знаютъ объ этомъ, то лишь по откровенію имъ отъ Самого Бога <sup>3)</sup>; они не знали также и Воскресенія Господня, <sup>4)</sup>, даже сомнѣвались въ немъ, равно какъ и въ возможности Вознесенія во плоти на небо Воскресшаго <sup>5)</sup>. Далѣе, ангелы не могутъ сравниться съ Богомъ и въ своемъ могуществѣ: по выраженію св. Амвросія, они *sunt Auctore non possunt operationis habere consortium* <sup>6)</sup>. Они, подобно людямъ, даже не бессмертны по самой своей природѣ (*naturaliter*), но ихъ бессмертіе основывается на Волѣ Создателя <sup>7)</sup>. Какъ и всѣ твари, небесныя силы обладаютъ принадлежащимъ имъ совершенствомъ не сначала, но подлежатъ закону постепеннаго совершенствованія: ихъ познаніе постепенно возрастаетъ (*processus habent scientiae*), они вообще обладаютъ способностью преуспѣванія (*capacitatem profectus*); имѣютъ различіе силъ и мудрости; потому что Одинъ только Богъ—*sine processu*, вѣчно пребывающій во всякомъ совершенствѣ <sup>8)</sup>.

Причина всѣхъ перечисленныхъ ограниченій ангельской природы заключается въ томъ, что эта природа въ силу своей тварности измѣняема въ отличіе отъ абсолютно неизмѣняемой природы Бога; лишь въ мѣру и силу своего отношенія къ Божественному она приобрѣтаетъ свойство неизмѣняемости. По данному вопросу во второй половинѣ

---

1) De Spiritu Sancto. I, XI, 116. M. XVI, c. 732.

2) De Fide. I. X, 64. X. XVI, c. 543.

3) Ibid. IV, I. 2. M. XVI, c. 617.

4) De Institut. virgin. V, 39. M. XVI, c.c. 315—316.

5) De mysteriis VII, 36. M. XVI, c. 400.

6) Hexaemer. VI, 7. 40. M. XIV, c. 257.

7) De Fide III, III, 19. M. XVI, c. 593.

8) De Fide IV, I. 10. M. XVI, c. 619.

IV в. обнаружилось уже три разных взгляда, изъ которыхъ два крайнихъ, а третій—примирительный, стоящій въ срединѣ между ними. Первый изъ крайнихъ взглядовъ высказанъ еще Оригеномъ, который, исходя изъ мысли, что субстанціально благо существуетъ только въ Богѣ, утверждалъ, что ангелы были созданы несовершенными, получивъ отъ Бога только свободу, какъ условіе для пріобрѣтенія собственнаго совершенства; многіе изъ ангеловъ, дѣйствительно, употребили свою свободу чрезъ подражаніе Богу для утвержденія въ добрѣ и въ награду отъ Бога за свои заслуги получили разные чины и достоинства <sup>1)</sup>. Особенности этого взгляда состоятъ въ томъ, что совершенство ангеловъ представляется здѣсь дѣломъ исключительно ихъ собственной самодѣятельности, затѣмъ ихъ совершенство и неизмѣняемость въ концѣ концовъ признаются относительными, такъ какъ, не утрачивая своей свободы даже на самыхъ высшихъ степеняхъ своего совершенства, ангелы всегда сохраняютъ возможность измѣнить Творцу, пасть и вмѣстѣ съ этимъ лишиться совершенства <sup>2)</sup>.—Противоположное этому воззрѣніе мы встрѣчаемъ у каппадокійцевъ, собственно у св. Василія, который не придаетъ почти никакого значенія самодѣятельности ангеловъ въ объясненіе ихъ неизмѣняемости. Ангелы святы, въ отличіе отъ Св. Духа, не по природѣ, но ихъ святость проистекаетъ изъ причастія Божества (*ἐκ μετουσίας ὑπαρχει τὸ ἀγιάζεσθαι*) <sup>3)</sup>. Тѣмъ не менѣе эта святость дана имъ не въ награду за добродѣтель, а вложена при твореніи въ самый составъ ихъ природы, такъ что они и начали свое бытіе не младенцами въ смыслѣ нравственномъ, а уже добрыми и неудобопреклонными ко злу <sup>4)</sup>. По этому взгляду, ангелы никогда не были несовершенными, никогда не измѣнялись и измѣниться не могутъ.—Среднее мѣсто между этими двумя представленіями занялъ Дидимъ, который соединилъ въ данномъ случаѣ оригенистическое представленіе о свободѣ, какъ о главнѣйшемъ факторѣ ан-

<sup>1)</sup> De Princ. I, V, 3. Русский переводъ стр. 57—59; II, IX, 2; Р. пер. 151—152; 6 Р. перев. 156—157.

<sup>2)</sup> De Princip. I, VIII, 3, 4. Рус. перев. 83—85

<sup>3)</sup> С. Eunom. III, 2, M 660A; Рус. пер. ч. III, 109.

<sup>4)</sup> M XXIX, 333C; ср. M. XXXI, 341D; 344A

гельскаго совершенства, съ общецерковнымъ ученіемъ объ абсолютности Божественной Благодати. Ангелы святы, но не по собственной природѣ (non ex propria substantia), а по причастію (participazione) Св. Троицы <sup>1)</sup>,—такова одна сторона теоріи Дидима, открывающей источникъ ангельскаго совершенства и святости въ Св. Троицѣ; множество ангеловъ и другихъ высшихъ силъ пребываетъ въ блаженствѣ и святости, но такъ какъ нѣкоторые изъ нихъ обратились въ то что имѣетъ подобную имъ природу, то ясно, что и въ первоначальномъ состояніи они пребываютъ не по причинѣ неизмѣняемости собственной сущности, но по причинѣ болѣе рачительнаго служенія (servitium) въ Господѣ <sup>2)</sup>—таковъ другой кругъ мыслей Дидима, обуславливающий совершенство ангеловъ ихъ добровольнымъ servitium Богу.

Изъ этихъ трехъ теоріи собственной представленія Амвросія колеблются между Оригеномъ и Дидимомъ, нисколько не согласуясь со взглядами св. Василія. Онъ, какъ Оригенъ и Дидимъ, но только сильнѣе Дидима, отбѣняетъ нравственное безразличіе ангельской природы самой въ себѣ: сама по себѣ эта природа даже подвержена пороку (vitio obnoxia); какъ и все тварное, она можетъ воспринимать въ себя accidētia, случайное, т. е. то, что не относится къ ея содержанию; а среди этихъ акциденціи мы встрѣчаемъ наказаніе суда (poena iudicij), порчу (corruptela) и преуспѣяніе (profectus) <sup>3)</sup>. Такъ же, какъ Оригенъ, и, пожалуй, больше, чѣмъ Дидимъ, Амвросій указываетъ на необходимость для ангеловъ самодѣятельности въ дѣлѣ пріобрѣтенія святости и совершенства. Отъ порчи природы ихъ предохраняетъ проходимаемая ими disciplina <sup>4)</sup>. Въ нихъ пламенѣетъ особое рвеніе, усердіе (zelum) къ добродѣтели; безъ этого рвенія (sine zelo) ангелы сами по себѣ ничто (nihil) и немедленно утратили бы преимущество своей сущности (substantiae suae praerogativam), если бы не поддерживали ее огнемъ рвенія <sup>5)</sup>. Но въ отличіе отъ Оригена и въ согласіи съ Дидимомъ Амвросій

<sup>1)</sup> De Spiritu Sancto. n 7

<sup>2)</sup> De Spiritu Sancto 12.

<sup>3)</sup> De Fide III, III, 20 M. XVI, c. 593.

<sup>4)</sup> Ibid. III, III, 20. M XVI, c c. 593—594

<sup>5)</sup> Expos. ps. 118. XVIII, 14.

обуславливаетъ святость ангеловъ не только ихъ самодѣятельностью, но также и благодатию. Безъ благодати Св. Духа ангелы не могли бы даже именовать Господа Иисусомъ <sup>1)</sup>. Въ нихъ обитаетъ Божественное Слово, которое и предохраняетъ ихъ отъ аффектовъ <sup>2)</sup>. Въ нихъ дѣйствуетъ также Даръ Св. Духа (*Spiritus Sancti munus*), <sup>3)</sup> изливающегося на нихъ преизобильнѣе, чѣмъ на людей: мы насыщаемся лишь небольшимъ глоткомъ Его благодати, тогда какъ въ небесныя силы опъ изливается полнымъ потокомъ семи духовныхъ дарованій <sup>4)</sup>. Это освященіе Духа (*spiritalem sanctitatem*) снискала ангеламъ ихъ ревность къ добру <sup>5)</sup> и такимъ образомъ они пребываютъ въ состояніи совершенства въ силу дѣйствія въ нихъ Св. Духа <sup>6)</sup>.

Со стороны содержанія жизнь и совершенство ангеловъ характеризуется Амвросіемъ какъ блаженная жизнь (*vita beata*) вообще, какъ состояніе покоя (*status tranquillitatis*) <sup>7)</sup>, аналогичное тому, какимъ всѣ люди будутъ наслаждаться по воскресеніи изъ мертвыхъ <sup>8)</sup>. Но у Амвросія весьма замѣтно проглядываетъ тенденція мыслить эту жизнь не образомъ совершенства вообще, а образомъ жизни аскетической и дѣвственной въ частности. Ангеламъ приписывается *jejunū labor* <sup>9)</sup>. Ихъ достоинство обуславливается главнымъ образомъ ихъ чистотою: *castitas* создаетъ ангеловъ: кто ее сохраняетъ, тотъ ангель, а кто теряетъ, тотъ дѣлается дьяволомъ <sup>10)</sup>. Жизнь и нравы дѣвственницъ напоминаютъ собою жизнь и нравы (*vita, mores*) Ангеловъ <sup>11)</sup>. „Въ святыхъ дѣвахъ мы на землѣ созерцаемъ жизнь Ангеловъ (*vitam Angelorum*), которую нѣкогда утратили въ раю“ <sup>12)</sup>.

1) *De Spiritu Sancto* I, XI, 124. М. XVI, с. 733.

2) *Expos ps* 118, XII, 18

3) *De Spiritu Sancto* I, XI, 124. М. XVI, с. 733.

4) *Ibid.* I, XVI, 158. М. XVI, с. 740.

5) *Ibid.* I, VII, 83. М. XVI, с. 724.

6) *Ibid.* II, V, 37. М. XVI, с. 750.

7) *Epistola XXXIV*, 10. М. XVI, с. 1077.

8) *De virginit* VI, 27. М. XVI, с. 273.

9) *Epistola LXIII*, 82. М. XVI, 1211.

10) *De virginibus* I, VIII, 52. М. XVI, с.с. 202—203

11) *Ibid.* I, VIII, 51. М. XVI, с. 202.

12) *De institutione virgin.* XVII, 104. М. XVI, с. 331.



Число всѣхъ ангеловъ безконечно велико, гораздо больше того, что можетъ представить себѣ ограниченный умъ человека. „Какъ земля, говоритъ св. Амвросій, сравнительно съ небомъ представляетъ собою безконечно малую точку, такъ точно сравнительно съ полнотою ангельскаго міра число всѣхъ народовъ является только лишь маленькой каплей“. Онъ обозначаетъ это число неопредѣленно: *multae sunt, millium, et decem millium et innumerabilium millium* <sup>1)</sup>. Масштабомъ для опредѣленія количества ангеловъ является отмѣченное Филономъ сравнительное достоинство міра духовнаго и чувственнаго. У Филона міръ интеллигибельный настолько больше міра чувственнаго, насколько интеллигибельное выше чувственнаго <sup>2)</sup>. У Амвросія также число небесныхъ тварей представляется настолько превосходящимъ число земныхъ тварей, насколько небо больше и выше земли <sup>3)</sup>.

Но не всѣ ангелы одинаковы по своему достоинству и чинамъ. Вопросъ о томъ, возможенъ ли переходъ отъ одной степени или чина въ другой — высшій или низшій, какъ допускалъ Оригенъ, или же эти степени и чины постоянны и неотъемлемы, у Амвросія остается открытымъ. Что же касается числа степеней, то хотя Амвросій и нигдѣ не говорить, чтобы ихъ было девять, ни больше и не меньше, тѣмъ не менѣе въ разныхъ мѣстахъ своихъ твореній иногда порознь, а иногда и вмѣстѣ, онъ называетъ всѣ девять чиновъ, извѣстныхъ намъ: ангелы (*Angeli*), архангелы (*Archangeli*), силы (*Virtutes*), Власти (*Potestates*), Начала (*Principatus*), Престолы (*Throni*) Господства (*Dominationes*), Херувимы и Серафимы. <sup>4)</sup> Эти чины перечисляются обычно въ различномъ порядкѣ, но случайно или же намѣренно на первомъ мѣстѣ Амвросій большею частію ставитъ *Angeli* и *Archangeli*, <sup>5)</sup> хотя иногда называетъ ихъ и въ числѣ послѣднихъ. <sup>6)</sup> Изъ отдѣльныхъ Ангеловъ онъ называетъ Рафаила, Ангела Товіи, (Тов. 12), Гавріила и Уріила. <sup>7)</sup>

<sup>1)</sup> In ps. I, enar. n. 49.

<sup>2)</sup> Quis rer. divin haer est § 17. t. III, 20.

<sup>3)</sup> In ps. I, enar. n. 49.

<sup>4)</sup> Apol. David. 6, 23. Ed. V. Ac. II, 311. M. XIV, c. 859 (V, 20).

<sup>5)</sup> In ps. I, enar. n. 49.

<sup>6)</sup> De Spiritu Sancto I, XVI, 158. M. XVI, c. 740.

<sup>7)</sup> Hexaem VI, 4, 17; de fide III, III, 20.

Ангелы стоятъ въ подчиненномъ положеніи въ отношеніи къ Богу и по всей дѣятельности являются служебными орудіями для Его провиденціальнаго цѣлей о міръ и чело-вѣкъ. Въ виду этого они называются рабами (*servi*), слугами (*ministri*); <sup>1)</sup> они служатъ Господу съ *indefesso obsequio*, въ непрестанномъ послушаніи. <sup>2)</sup> служатъ Божественному повелѣнію (*tanulentur divino imperio*). <sup>3)</sup> Какъ служители Бога, небесныя эплы открываютъ людямъ не собственную волю, а Волю своего Повелителя: ихъ слова суть заповѣди Божіи (*mandata Dei*). <sup>4)</sup> Завися отъ Бога вообще, Ангелы зависятъ отъ Него и въ каждый данный моментъ своего служенія: они могутъ оставлять чело-вѣка не иначе, какъ по повелѣнію Господа. <sup>5)</sup>

Служеніе ангеловъ въ міръ разнообразно. Амвросіи говорить о ихъ дѣятельности, направленной вообще на суще-ствование всего видимаго міра, Они несутъ *diversa ministeria* вообще въ міръ. <sup>6)</sup> Ими полно все: воздухъ, отдѣльныя страны земли, море и проч. <sup>7)</sup> Эта черта ангелологии св. Амвросія напоминаетъ намъ нѣсколько Филона, который, отождествляя ангеловъ съ стоическими логосами, <sup>8)</sup> усматривалъ въ нихъ міровыя причины и въ этомъ смыслѣ признавалъ, что отдѣльные элементы міра подѣлены между различными ангелами; <sup>9)</sup> у Амвросія только не совсѣмъ оче-видно отождествленіе ангеловъ съ логосами. Равнымъ обра-зомъ въ ангелологии Амвросія есть нѣчто общее и съ анге-логией Оригена, такъ какъ послѣдній признавалъ особыхъ ангеловъ для каждаго отдѣльнаго народа и каждой отдѣль-ной страны, для каждой области природы и отдѣльныхъ предметовъ; <sup>10)</sup> у Амвросія нѣтъ только мысли, чтобы эти

<sup>1)</sup> *Hexaemer.* VI, 7, 40. M. XIV, c. 257.

<sup>2)</sup> *Apol. Proph. David.* 6, 23; Ed. V, Ac. II, 311; M. XIV, c. 859 (V, 20).

<sup>3)</sup> *De Helia et jejuniis* 3, 5. M. XIV. c. 699 и Ed. V,

<sup>4)</sup> *De virginitate* IV, 16. M. XIV, c. 270.

<sup>5)</sup> in ps. 38. enar. n. 32.

<sup>6)</sup> *Epistola* XXXIV, 10. M. XVI, c. 1077.

<sup>7)</sup> in ps. 118, I, 9; de fide III, XIII, 106.

<sup>8)</sup> *De monarch.* I, 6; t. IV, 292; Siegfried. s. 211.

<sup>9)</sup> *De migrat. Abrahæ* § 32. t. II, 332.

<sup>10)</sup> *De princip.* III. 3, 2; I, 5, 4; C. cels. VIII, 31; ср. Böhringer. *Die Kirche*

космическіе ангелы были прикрѣплены каждый къ своей области. Кромѣ природы, сферой дѣятельности ангеловъ служатъ церкви: кромѣ епископовъ, Богъ для защиты Своего стада поставилъ ангеловъ. <sup>1)</sup> Для созиданія церкви посылается архангелъ Гавріилъ, безчисленное количество ангеловъ и множество небесныхъ воинствъ восхваляютъ Бога, когда приблизилось время ея созиданія. <sup>2)</sup> Оригенъ на основаніи Апокалипсиса говоритъ въ частности и объ ангелахъ отдѣльныхъ частныхъ церквей. <sup>3)</sup> Повидимому, съ этимъ съ нимъ согласенъ и св. Амвросій, если онъ упоминаетъ объ *ecclesias*, которыми предводительствуютъ ангелы (*quibus angeli praesunt*).<sup>4)</sup> Также и отдѣльныя стороны духовной жизни человѣчества стоятъ подъ покровительствомъ ангеловъ, которые приносятъ благодатные Дары Св. Духа, какъ, напримѣръ, даръ исцѣленія, уврачеванія духа и разума. Примѣръ этого рода служенія сообщается въ Евангеліи, въ повѣствованіи объ Ангелѣ, ежегодно сходившемъ съ небѣ и возмущавшемъ воду въ купели для исцѣленія перваго погружавшагося въ нее (Іоан. V). <sup>5)</sup> И эта мелкая черта выдвинута уже Оригеномъ, различавшимъ особаго ангела врачеванія, мудрости и др. <sup>6)</sup> Наконецъ, Амвросій знаетъ о служеніи Ангеловъ въ жертвѣ, въ частности въ евхаристической жертвѣ. „Богъ ввѣрилъ ангеламъ особую миссію—служить невидимо при приношеніи новозавѣтной жертвы“. <sup>7)</sup> По крайней мѣрѣ, въ одномъ мѣстѣ комментарія на Евангеліе отъ Луки Амвросій прямо говоритъ, что когда священникъ совершаетъ жертвоприношеніе, духовно закаляетъ Христа, при немъ невидимо предстоитъ и содѣйствуетъ ему въ служеніи Ангелъ Божій. <sup>8)</sup>

---

christi. Ers. B. Zw. Abth., 2-e. Aufl. C. emens und. Origen. Zurich 1869; s s 233. 235.

1) Expos. Evang. Lucae II, 50. M. XV, c. 1571.

2) Expos. Evang. Lucae II, 89 M. XV, c.c. 1585—1586

3) De princ. I, VIII, I. Рус. перев. 80—81.

4) In ps. 118 exposit. I. 9.

5) De Spiritu Sancto I. VII, 82. M. XVI, c. 725.

6) De princ. I, VIII, I. Рус. перев. Bohringer s.s. 236—237.

7) *Neiderhuber* Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden. Mainz. 1904. s. 232.

8) Exposit. Ev. Lucae. I, 22. Ed. V. Ac. p IV, 28. M. XV, c. 1545.

Какъ служатъ ангелы особымъ отраслямъ человѣческой жизни, такъ служатъ они и отдѣльнымъ лицамъ. Они посылаются для покровительства людямъ (*ad protectionem hominum*), <sup>1)</sup> для ихъ защиты (*ad praesidium*). <sup>2)</sup> Этимъ покровительствомъ пользуются прежде всего праведники, <sup>3)</sup> затѣмъ боящіеся Господа, которымъ ангелы помогаютъ, избавляя ихъ отъ всякаго рода искушеній; <sup>4)</sup> но потомъ *patrocinia* ангеловъ получаютъ также и слабые, немощные. <sup>5)</sup> Даже грѣшники не остаются безъ ихъ защиты, такъ какъ ангелы считаютъ для себя приобрѣтеніемъ спасеніе погибающаго человѣка. <sup>6)</sup> Эта помощь грѣшникамъ, конечно, можетъ быть весьма разнообразною. Но въ относящихся сюда представленійхъ Амвросія доминируетъ одна особенность, происходящая, несомнѣнно, отъ Филона. Послѣдовательно проводя понятіе объ абсолютной благодати Бога, Филонъ неоднократно высказываетъ мысль, что благодѣянія люди получаютъ непосредственно отъ Бога, тогда какъ совершеніе наказанія грѣшниковъ Богъ поручаетъ своимъ силамъ, которыя иногда отождествляются съ Ангелами. <sup>7)</sup> Такъ и у Амвросія въ отношеніи къ грѣшникамъ ангелы иногда изображаются слугами наказанія и разоренія (*roenarum et excidiarum ministri*). <sup>8)</sup> Нѣкоторыя категоріи людей пользуются особымъ покровительствомъ небесныхъ силъ; сообразно съ *castitas*, какъ самымъ главнымъ условіемъ совершенства ангеловъ, такими у Амвросія наичаще всего являются дѣвственницы. Послѣднія пользуются *speciale praesidium* ангеловъ: <sup>9)</sup> ангелы называются стражами (*custodes*), которые приподнимаютъ палліумъ чистой души (*castae animae pallium tollunt.*) <sup>10)</sup>

Что касается ангеловъ хранителей, посылаемыхъ каждому

---

1) In ps. 43. enar. n. 14.

2) De viduis IX, 55. M. XVI, c. 251.

3) In ps. 43 enar. n. 14.

4) In ps. 37 enar. n. 43.

5) Exspos. Ev. Lucae VIII, 61.

6) In ps. 118, 14, 42. Exspos. Ev. Lucae V, 42.

7) De confus. ling § 36; t. II, 287; De profug. 13; t. III, 124.

8) Epistola XXXIV, 10. M. XVI, c. 1077.

9) De virginibus I, VIII, 51. M. XVI, c. 202.

10) De virginitate XIV, 88. M. XVI, c. 288.

человѣку, то ясно выраженнаго ученія о нихъ у Амвросія мы не встрѣчаемъ. Мы узнаемъ только, что около (in circuit) человѣка находится ангель, который препятствуетъ вредить человѣку; <sup>1)</sup> что недалеко стоять отъ человѣка ангелы, которые предназначены для помощи (ad adiumentum), <sup>2)</sup> Но какъ нужно понимать это, имѣетъ ли каждый человѣкъ такого защитника или же только нѣкоторые, пребываетъ ли этотъ защитникъ при немъ постоянно или же посылается только на время, остается совершенно неяснымъ.

*Космологія.* Космологія св. Амвросія въ исторіи церковной литературы не представляетъ ничего новаго и оригинальнаго: она сформировалась главнымъ образомъ подъ вліяніемъ двухъ факторовъ: шестоднева св. Василія Великаго и произведеній Филона. Въ философскомъ отношеніи она носитъ платоническую окраску, хотя изрѣдка встрѣчаются элементы и изъ другихъ классическихъ системъ.

У св. Василія Великаго заимствовано прежде всего ученіе о происхожденіи матеріи. Космологическій дуализмъ Платона, само собою понятно, отвергается и тѣмъ и другимъ. Они почти въ тождественныхъ выраженіяхъ подвергаютъ критикѣ платоновское ученіе о вѣчности и самобытности матеріи, которою Высочайшій Художникъ, какъ готовымъ и независящимъ отъ Него матеріаломъ, воспользовался для воплощенія своихъ идей о мірѣ. Мотивировка этого отрицанія у обоихъ одна и та же: вѣчная, не имѣющая начала матерія является такимъ же безконечнымъ бытіемъ, какъ и Самъ Богъ, и потому не совмѣстима съ Его абсолютностью, Его безпредѣльнымъ Величіемъ и Всемогуществомъ. <sup>3)</sup>

Впрочемъ, здѣсь св. Амвросій нѣсколько пополняетъ св. Василія, приводя соображенія, не встрѣчаемыя въ шестодневѣ послѣдняго. Онъ спрашиваетъ, гдѣ могла существовать эта неустроенная матерія до возникновенія міра? и отвѣчаетъ: если она существовала въ какомъ-нибудь мѣстѣ, то, значитъ, безначальность матеріи предполагаетъ также безнальность мѣста, пространства, и мы вмѣсто двухъ полу-

---

<sup>1)</sup> In ps. 38 enar. n. 32.

<sup>2)</sup> In ps. 37 enar. n. 43; ср. *Niederhuber*: op. cit. ss 242—243.

<sup>3)</sup> *Ambr. Hexaemer.* I, 7, 25. M. XIV, c. 136. *Basil. Hexameron.* M. XXIX, 29 CD; 32A.

чаемъ цѣлыхъ три безконечныхъ. Еще несообразнѣе съ истиной представлять, чтобы эта матерія висѣла въ воздухѣ или носилась по воздушному пространству: воздухъ есть одинъ изъ элементовъ міра, а между тѣмъ въ неустроенной, не приведенной въ порядокъ матеріи, какою представляютъ ее себѣ платоники, отдѣльные элементы не могли существовать раздѣльно и обособлено; слѣдовательно, до существованія міра не могло быть и воздуха, какъ отдѣльной стихіи. Остается послѣ этого только еще одно предположеніе, именно, что матерія существовала въ Богѣ. Однако Богъ, какъ Существо чуждое всякой матеріальности, ни въ какомъ случаѣ не могъ быть вѣчнымъ вмѣстилищемъ міровой матеріи (*materiae mundalis*), тѣмъ болѣе, что Самъ Онъ въ Лицѣ Христа свидѣтельствуемъ не только о Себѣ, но и о Своихъ вѣрныхъ ученикахъ, что они не отъ міра сего и не имѣютъ въ немъ части (Іоан. 17, 14). <sup>1)</sup>

Затѣмъ у св. Василия Амвросійа заимствуемъ критику и другого классическаго представленія о матеріи. Нѣкоторые языческіе философы считали матерію тѣнью (*adumbrationem*) Божественной силы. Хотя они и признавали Бога причиною міра, однако понимали это не въ томъ смыслѣ, что міръ возникъ по рѣшенію Воли Бога, но въ томъ, въ какомъ тѣло бываетъ причиною своей тѣни: тѣнь связана съ тѣломъ и блескъ со свѣтомъ болѣе общеніемъ природы (*naturali magis societate*), чѣмъ свободной волей. Но противъ этого представленія наши писатели съ своей точки зрѣнія возражаютъ: у безтѣлеснаго Бога не можетъ быть и тѣлесной тѣни и у безплотнаго свѣта не существуетъ чувственнаго сіянія. <sup>2)</sup>

Выводъ изъ всего этого очевиденъ: матерія есть произведеніе свободнаго рѣшенія Божественной Воли. Причина міра заключается въ никогда не прекращающемся Божественномъ творчествѣ. Эта мысль, довольно обычная у церковныхъ писателей, въ существѣ дѣла филоновскаго происхожденія, который первый примѣнилъ ее для объясненія возникновенія тварнаго бытія. Мы уже видѣли, что Богъ, въ представленіи Филона, есть активный, вѣчно дѣйствующій

<sup>1)</sup> *Hexameron*. I, 7. 25. M. XIV, c. 136.

<sup>2)</sup> *Ambr. Hexameron*. I. 5, 18. M. XIV, c. 131; *Basil. Hexameron* M. XXIX 17BC.

принципъ, вѣчно творящій и никогда не прекращающій. Своей творческой дѣятельности: какъ огню свойственно жечь такъ и Богу свойственно творить. <sup>1)</sup> Эта же мысль встрѣчается у Амвросія и у другихъ церковныхъ писателей съ тѣмъ только различіемъ отъ Филона, что они сильнѣе выдвигаютъ понятіе свободы въ постоянномъ Божественномъ творествѣ. Богъ создалъ міръ, потому что Онъ всегда творитъ, какъ и гдѣ захочетъ; Онъ собственной Волею связалъ и соединилъ отдѣльныя части въ универсъ; все пребываетъ настолько, насколько то разрѣшаетъ Его Воля, и также по рѣшенію этой Воли безслѣдно исчезаетъ. <sup>2)</sup> Что было въ моментъ возникновенія матеріи, тѣ же самыя причины дѣйствовали и при образованіи міра изъ этой матеріи: если въ дѣлѣ міротворенія Богъ является единственно дѣйствующей причиною, то на долю матеріи выпадаетъ исключительно пассивная, ограничивающаяся воспріятіемъ внѣшнихъ дѣйствій роль; весь процессъ міротворенія вытекалъ не изъ свойствъ матеріи, а, напротивъ, сама матерія, какъ простой безжизненный матеріаль, была приноровлена къ расположеніямъ Божественной Воли.

Въ силу такого взгляда на значеніе матеріи въ дѣлѣ мірозданія у Амвросія и у св. Василія она изображается въ духѣ платоновскаго, безкачественнаго *μη ὄν*. До произнесенія творческаго слова Бога матерія вовсе не имѣла тѣхъ качествъ, какими она характеризуется теперь; то, что теперь представляется намъ невысказаннымъ и противоестественнымъ, тогда было въ порядкѣ вещей. Только Божественное Всемогущество сообщило ей ея теперешнія качества. Равнымъ образомъ и естественныя законы не обуславливаются свойствами самой матеріи, а въ своемъ существѣ представляютъ собою Волю Божію, обращенную къ матеріи. „Первый голосъ Бога сдѣлался закономъ природы, который сохраняется на всѣ вѣка, даетъ предписанія для будущихъ поколѣній, обуславливаетъ способъ рожденія и оплодотворенія <sup>3)</sup>. Такъ, напримѣръ, до произнесенія Божественнаго глагола: „*да со-*

---

<sup>1)</sup> Leg. allegor I, § 3; t. I. 61.

<sup>2)</sup> Hexameron I, 5, 19; 6, 20. Ed. V. Ac. I, 16. M. XIV; с. с. 131—132.

<sup>3)</sup> Ambr. Hexameron III, 6, 27; Ed. V. и M. XIV, с. 166 (n. 26). Basil. Hexamer. M. XXIX, 93D; 96A.

берется вода, яже подъ небесемъ въ собраніе едино“ (Быт. I, 10) вода вовсе не имѣла свойствъ текучести и тяжести: находившаяся вверху, подъ небесемъ, она не падала внизъ; разсыпанная по землѣ, неподвижно пребывала въ разныхъ мѣстахъ и не стекалась въ одно водовмѣстилище, лишь въ силу Божественнаго Глагола она впервые потекла, собравшись въ моря <sup>1)</sup>. Точно также, если, находясь въ моряхъ и рѣкахъ, она не выходитъ изъ своихъ береговъ и не затопляетъ земли, то это опять обуславливается не естественными законами въ нашемъ смыслѣ этого слова, а прямымъ запрещеніемъ водѣ выходить за предназначенные ей предѣлы, и вода до сихъ поръ повинуется этому запрещенію <sup>2)</sup>.

Затѣмъ, такъ какъ матерія есть начало безкачественное и совершенно пассивное, то міротвореніе изображается у Амвросія и св. Василія не болѣе или менѣе продолжительнымъ постепенно раскрывавшимся процессомъ, но единичнымъ и мгновеннымъ творческимъ актомъ. По Амвросію, этотъ актъ совершился *brevi exiguoque momento*, который безконечно превосходитъ нашу мѣру времени, такъ что въ немъ и намѣреніе воли не предшествовало дѣлу и дѣло—волѣ: все, какъ говоритъ св. Василій, совершилось *τῆ ῥολῆ τοῦ θελήματος μόνη*, т. е. въ одно только мгновеніе воли <sup>3)</sup>. Такое пониманіе міротворенія для того и другого требуется уже самымъ понятіемъ о Богѣ, у котораго нѣтъ границы между Волей и Дѣйствіемъ и для Котораго хотѣть значитъ—творить; всякое иное представленіе баснословно и оскорбительно для Божественнаго Всемогущества <sup>4)</sup>.

Но если дѣйствительно все въ мірѣ сковано и держится въ извѣстномъ состояніи Всемогущею Волею Бога, то вполне послѣдовательно Амвросій по примѣру св. Василія признаетъ постоянство дѣйствующихъ въ природѣ законовъ и въ существенномъ неизмѣняемость основныхъ видовъ творенія.

<sup>1)</sup> Ambr. Hexamer. III, 2, 8; Ed. V. и M. XIV, с.с. 158—159. Basil. Hexamer. M. XXIX, 81ABC.

<sup>2)</sup> Ibid. III, 3, 10; Ed. V. и M. XIV, с. 160. Basil. Hexamer. M. XXIX, 84AB.

<sup>3)</sup> Ambr. Hexamer. I, 3, 8; Ed. V. и M. XIV, с. 126. Basil. Hexamer. M. XXIX, 8C.

<sup>4)</sup> Ibid.



Земля произращает сѣмена, каждое по свойственному ему *secundum genus*; ни одинъ изъ нихъ не вырождается и не переходитъ въ другой. Если же посѣянное иногда приноситъ плохіе плоды, то это вырожденіе нужно отнести не на счетъ измѣненія, извращеніе рода (*translationis generis*), а на счетъ болѣзни (*aegritudinem*) сѣмени, зависящей отъ различныхъ внѣшнихъ неблагоприятныхъ для сохраненія рода явленій, какъ. напримѣръ, отъ вліянія холода, дождей или солнечнаго жара. Однако и при этомъ въ своихъ дальнѣйшихъ порожденіяхъ сѣмя стремится возвратиться къ своему первоначальному виду. То же самое нужно сказать и относительно животныхъ. Божественнымъ Словомъ, дѣйствовавшимъ въ установленіи міра, „изъ земли внезапно произошли всѣ установленныя Богомъ роды (*animantium genera*) и въ будущемъ силою предписаннаго закона должны оставлять послѣ себя наслѣдство по роду своему и по подобію (*secundum genus sibi similitudinemque*)... Однажды предписанное навсегда врослось въ природу и потому земля не перестаетъ съ послушаніемъ нести свою службу, такъ что прежніе виды животныхъ возстанавливающимъ преемствомъ рода возрождаются въ новыхъ поколѣніяхъ <sup>1)</sup>.

Въ мірѣ есть двѣ стороны: физическая, неодушевленная и природа одушевленная, состоящая изъ міра животныхъ и растеній.

Что касается первой, въ твореніяхъ Амвросія мы встрѣчаемъ основныя положенія классической физики. Какъ классическая физика, одинаково раздѣляемая и Гераклитомъ, и стоиками, и Платономъ, и Аристотелемъ, признавала четыре основныхъ элемента физической природы <sup>2)</sup>, такъ и Амвросій знаетъ четыре такихъ элемента, къ которымъ причисляетъ: землю, воздухъ, воду и огонь. Каждый изъ этихъ элементовъ характеризуется своими особыми качествами: воздухъ имѣетъ влажное качество, вода—холодное, огонь--горячее, а земля—сухое. Но, какъ по классической физикѣ, эти элементы въ своемъ чистомъ видѣ въ дѣйствительности

---

<sup>1)</sup> Ambr. *Hexaemer.* III, 10, 43; VI, 3, 9; Ed. V. в М. XIV, с. 173 и 245; ср. Basil. *Hexaemer.* М. XXIX, 104AB.

<sup>2)</sup> Zeller. *Die Philosophie der Griechen* 3/1; Dritte Auflage Leipzig 1880. s.s. 182—183.

не встрѣчаются, а обычно существуютъ во всевозможнаго рода смѣшеніяхъ и соединеніяхъ другъ съ другомъ, такъ точно и у Амвросія они вмѣстѣ съ своими отличительными качествами представляютъ собою продуктъ абстракціи нашего разума (*quod ratione colligimus*). Если же мы разсматриваемъ ихъ въ ихъ дѣйствительномъ чувственномъ видѣ (*sensibiliter et corporaliter*), то замѣчаемъ, что они сложны и связаны другъ съ другомъ, такъ что земля оказывается вмѣстѣ сухою и холодною, вода холодною и влажною, воздухъ—горячимъ и влажнымъ и огонь—горячимъ и сухимъ. Это, такъ сказать, соединительныя качества (*jugales qualitates*) отдѣльныхъ элементовъ, благодаря которымъ только и дѣлается возможнымъ ихъ соединеніе другъ съ другомъ. Именно, такъ какъ въ дѣйствительности земля отличается вмѣстѣ и качествомъ сухости и холодомъ, то она можетъ вступать въ соединеніе съ водою чрезъ посредство общаго имъ качества—холода, а чрезъ посредство воды и съ воздухомъ, который характеризуется влажностью. Воздухъ въ свою очередь находится въ срединѣ между водою и огнемъ, соединяясь съ водою посредствомъ влажности, а съ огнемъ—посредствомъ тепла. Огонь качествомъ теплоты примыкаетъ къ воздуху, а качествомъ сухости связывается съ землею. Такъ объясняется ихъ согласіе и сдѣлленіе въ одно цѣлое <sup>1)</sup>. Но нельзя выпускать изъ виду, что эти разнообразныя качества одного и того же элемента, благодаря которымъ дѣлается возможнымъ сдѣлленіе различныхъ элементовъ другъ съ другомъ, не одинаково важны для опредѣленія природы одного и того же элемента. Качества элементовъ дѣлятся на первичныя и вторичныя (*primus* и *secundus*), на первоначальныя и случайныя (*principalis* и *accidens*). Качества первого рода опредѣляютъ природу элемента, составляя ея существенное содержаніе (*proprietas*); и каждый элементъ имѣетъ только одно такое качество; качества же второго рода сообщены элементамъ лишь для цѣлей мірообразованія. Поэтому о качествахъ первого рода говорится, что они принадлежатъ элементамъ *ex natura*, тогда какъ качества второго рода даны имъ *ex causa* <sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Нехаемерон. III, 4, 18; Ed. V. и M, XIV, с.с 163—164.

<sup>2)</sup> Нехаемерон. III, 4, 19; Ed. V. и M. XIV, с. 164.

Выше физической природы стоятъ существа одушевленные въ ихъ разнообразныхъ формахъ. Ихъ относительное достоинство опредѣляется порядкомъ ихъ творенія: болѣе низкія формы жизни были созданы прежде болѣе высокихъ. Самыя низшія изъ этихъ существъ, растенія, хотя и живы, но еще лишены дышащей души (*spirantem animam non habebant*). Появившіяся въ водахъ рыбы стоятъ ступенью выше: онѣ обнаруживаютъ уже силу и достоинство живущей души (*viventis animae vigorem dignitatem*), хотя эта жизнь у нихъ еще очень проста и не высока: она заключается въ собственномъ самосохраненіи и въ стремленіи избѣгать смерти <sup>1)</sup>. Приблизительно одинаково съ ними характеризуются и животныя, у которыхъ есть тѣло (*corpus*) и душа (*anima*), состоящая въ оживляющей тѣло силѣ (*vitalis vigor*) <sup>2)</sup>. Ихъ духовная жизнь также проста (*simplex*), они не имѣютъ разума (*rationem*), но зато имѣютъ много аффектовъ <sup>3)</sup>. Но не имѣя разума, животныя все-таки отличаются безошибочностью своихъ инстинктовъ и цѣлесообразностью дѣйствій: они хорошо противостоятъ нападеніямъ на нихъ, если обладаютъ силой, благодаря своей быстротѣ избѣгаютъ враговъ, хитростью оберегаютъ себя отъ опасностей; они хорошо знаютъ цѣлебную силу травъ, въ которыхъ иногда самъ человѣкъ ошибается <sup>4)</sup>. Возможность образованія въ существахъ, лишенныхъ разума, такихъ безошибочныхъ инстинктовъ Амвросіи объясняетъ такъ же, какъ и стоики. Какъ стоики выводили міровую цѣлесообразность изъ дѣйствующаго въ мірѣ Логоса и изъ цѣлоѣ цѣпи подчиненныхъ ему логосовъ, олицетворявшихъ собою дѣйствующія въ мірѣ причины, такъ и Амвросіи въ объясненіе инстинктовъ животныхъ ссылается на Дѣйствіе въ мірѣ Божественнаго Слова или Премудрости. Это „Божественная Премудрость все проникаетъ и все наполняетъ и дѣйствіе Ея обильнѣе обнаруживается въ чувствахъ неразумныхъ животныхъ (*inrationabilium sensibus*), чѣмъ изъ разсужденіи разумныхъ людей (*rationa-*

---

<sup>1)</sup> Ibid. V, 1, 1;—Ed. V. M. XVI, с. 205.

<sup>2)</sup> Ibid. V. 1, 3; Ed. V. и M. XIV, с. 206.

<sup>3)</sup> Hexaemer. VI, 4, 22; Ed. V. и M. XIV, с. 250.

<sup>4)</sup> Ibid. VI, 4, 21; Ed. V. и M. XIV, с. 249.

bilium); ибо свидѣтельство природы (naturae testimonium) гораздо сильнѣе, чѣмъ аргументъ науки“<sup>1)</sup>.

Созданный міръ, какъ воплотившій въ себѣ Божественную Волю, во всѣхъ своихъ отношеніяхъ долженъ быть премудро устроеннымъ и образомъ совершенства. Словами св. Василія Амвросіи восхваляетъ Благость Божію, создавшую міръ полезнымъ, Божественную Премудрость, признавшую его наилучшимъ, и Божественное Всемогущество, сдѣлавшее его наивелічественнымъ.

Fecit, quasi Bonus, quod foret utile, quasi Sapiens, quod opti- mum judicabat, quasi Omnipotens, quod amplissimum praevidebat.	Ἐποίησεν ὡς ἀγαθὸς τὸ χρη- σιμον, ὡς σοφὸς τὸ κάλλιστον, ὡς δύνάτος τὸ μέγιστον <sup>2)</sup> .
---	---

Въ заключеніе отдѣла о космологіи разсмотримъ вопросъ объ отношеніи Амвросія къ оригенистической теоріи множества міровъ, одновременно и послѣдовательно творимыхъ Богомъ. Въ шестодневѣ онъ обнаруживаетъ по этому поводу нерѣшительность и колебаніе, что объясняется, вѣроятно, вліяніемъ св. Василія, во многихъ отношеніяхъ близко примыкавшаго къ Оригену. Не утверждая прямо существованіе многихъ міровъ, онъ однако вмѣстѣ съ св. Василиемъ говоритъ о множествѣ созданныхъ Богомъ небесъ и считаетъ оскорбительнымъ для неизмѣримаго Всемогущества Божія сомнѣваться въ томъ, что эти многія небеса дѣйствительно существуютъ; онъ также по примѣру св. Василія не желаетъ оспаривать тѣхъ писателей, которые вѣрили въ существованіе многихъ міровъ наряду съ существованіемъ многихъ небесъ. Зато тамъ, гдѣ св. Амвросіи былъ свободенъ отъ вліянія св. Василія, какъ, на примѣръ, въ одномъ изъ писемъ къ Сабину, онъ самымъ категорическимъ образомъ высказывается противъ теоріи многихъ міровъ<sup>3)</sup>.

*Антропология и психология.* Длинную цѣпь земныхъ созданій увѣнчиваетъ собою человекъ. Онъ есть великое твореніе Бога (magnum opus)<sup>4)</sup>, самое драгоцѣнное Его созданіе

<sup>1)</sup> Ibid. VI, 4, 21.

<sup>2)</sup> Ambr. Hexaemer. I, 5, 18; Ed. V. Ac. и M. XIV, с. 131. Basil. Hexam. M. XXIX, 17C.

<sup>3)</sup> Epistola XLV, 15. M. XVI, с. 1144.

<sup>4)</sup> Exр. ps. 118; X, 15,

(pretiosissimum opus Dei) <sup>1)</sup>. Онъ появился на землѣ послѣднимъ. Св. Амвросіи указываетъ два основанія для этого. Съ одной стороны, міръ, согласно мысли Творца, представляетъ собою арену для подвиговъ и состязаній человѣка, а устройтелемъ этого состязанія является Самъ Богъ. Но кто устраиваетъ состязаніе, предварительно приготовляетъ все необходимое для него, и только послѣ этого призываетъ борца, чтобы не произошло замедленія въ награжденіи послѣдняго, если онъ окажется побѣдителемъ. Наградю же человѣку являются плоды земли и свѣтила неба: первые—для пользованія въ настоящей жизни, а вторыя—для надежды вѣчной жизни <sup>2)</sup>. Вѣроятно, эта мысль заимствована Амвросіемъ у Филона, который въ ряду многочисленныхъ соображеній въ объясненіе созданія человѣка послѣднимъ, пользуется и образомъ состязанія, но только объясняетъ свою мысль нѣсколько иначе: какъ устраивающіе пиръ не прежде созываютъ на обѣдъ, какъ будетъ заготовлено все необходимое для пиршества, а организаторы гимнастическихъ и сценическихъ состязаній (*ἀγωνας τιθέντες*) собираютъ зрителей, лишь приготовивши для театра и ристалищъ множество борцовъ, зрѣлищъ и пьесъ, такъ и Управитель универса (*ὁ τῶν ὄλων ἡγέμων*), какъ бы какой организаторъ состязанія и пира, намѣреваясь призвать человѣка на пиръ и зрѣлище, напередъ приготовилъ все, чтобы, войдя въ міръ, человѣкъ тотчасъ же нашелъ въ немъ и пиръ и театръ священнѣйшій (*θεάτρον ἱερώτατον*) <sup>3)</sup>. Этотъ филоновскій образъ только видоизмѣненъ Амвросіемъ приспособительно къ западному представленію о земной жизни, какъ о certamen для пріобрѣтенія заслугъ и полученія наградъ.

Другою причиною созданія человѣка послѣднимъ у Амвросія является высокое достоинство человѣка. Уже у одного изъ предшественниковъ Амвросія Лактанція мы встрѣчаемъ мимоходомъ высказанное представленіе о человѣкѣ, какъ о маломъ мірѣ, микрокосмѣ: состоя изъ противоположныхъ элементовъ, человѣкъ составляетъ подобіе міра (*ipsius mundi*

<sup>1)</sup> Ibid. X, 11.

<sup>2)</sup> Epistola XLIII, 4. M XVI, c 1130.

<sup>3)</sup> De civitate mundi § 25 + I 26

similitudinem) <sup>1)</sup> Это представление получает теперь большее примѣненіе у Амвросія и между прочимъ для данной цѣли. Человѣкъ созданъ послѣднимъ въ ряду остальныхъ твореній, какъ сумма всего творенія (*totius summa operis*), какъ причина міра (*causa mundi*), ради которой все создано; имѣя доступными себѣ всѣ области міра, онъ живетъ между животными, плаваетъ съ рыбами, летаетъ выше птицъ, вращается съ ангелами, населяетъ землю и служитъ небу, бороздитъ моря, питается воздухомъ, почитаетъ солнце (*cultor solis*), является изслѣдователемъ глубины, рыболовомъ въ волнахъ, птицеловомъ въ воздухѣ, наследникомъ на небѣ, сонаследникомъ Христа <sup>2)</sup>. Это тоже, вѣроятно, свободная передача словъ Филона, который также смотритъ на человѣка, какъ на своего рода сокращеніе всего міра: родственнѣй по своему разуму Божественному Логосу, онъ по устройству своего тѣла близокъ космосу; состоя изъ всѣхъ элементовъ міра, онъ въ то же время совмѣщаетъ въ себѣ свойства всѣхъ живыхъ существъ: живя на землѣ, представляетъ собою земноводное животное, окунаясь же и плавая, напоминаетъ существо, живущее въ водахъ; если поднятое отъ земли тѣло будетъ привѣшено вверху, то его можно будетъ по справедливости назвать летающимъ въ воздухѣ; а равно и небеснымъ, посредствомъ самаго главнаго изъ чувствъ, зрѣнія, приближающимся къ солнцу, лунѣ и остальнымъ неподвижнымъ и блуждающимъ звѣздамъ <sup>3)</sup>.

По вопросу о составѣ человѣческой природы на западѣ уже издавна утвердилась стоическая дихотомія, признававшая въ человѣкѣ только два главныхъ начала: душевное и тѣлесное. Этотъ дихотомизмъ мы встрѣчаемъ рѣшительно у всѣхъ западныхъ писателей. У Тертуллиана такими началами являются *corpus* и *anima* <sup>4)</sup>, называемыя иногда *caro* и *spiritus* <sup>5)</sup>. „*Corpus* мы имѣемъ *e terra*, говоритъ Киприанъ, и *spiritum* владѣемъ *e coelo*“ <sup>6)</sup>. Человѣкъ состоитъ *ex anima et*

---

<sup>1)</sup> *Instit. div.* II, XII.

<sup>2)</sup> *Epistola XLIII*, 19 M. XVI, c. 1135.

<sup>3)</sup> *De opif. mundi* §51; t. I, 47—48.

<sup>4)</sup> *De anima.* c. X.

<sup>5)</sup> *De poenitentia.* c. III.

<sup>6)</sup> *De oratione Dominica.* c. XVI.

corpore, читаемъ мы у Лактанція <sup>1)</sup>. Что касается собственно духа, который, какъ высшее начало ума, восточные трихотомисты отличали отъ души въ собственномъ смыслѣ, то, хотя на западѣ и признавали его, но считали не самостоятельнымъ началомъ, а существенною и неотдѣлимую силою души. „Подъ *animus* или *mens*, которая у грековъ называется *νοῦς*, мы понимаемъ ничто иное, говоритъ Тертуллианъ, какъ врожденную и вросшую принадлежность души (*suggestum animae ingenitum et insitum*)“.—„Духъ (*animus*) сросся съ душой (*anima*) и представляетъ собою отличное (отъ души), не какъ самостоятельная субстанція, но какъ (особое) отправление субстанціи (*ut substantiae officium*) <sup>2)</sup>.

Такимъ же дихотомистомъ въ области антропологии всегда остается и св. Амвросій. „Что такое человекъ, спрашиваетъ онъ, душа (*anima*) или тѣло (*caro*) или соединеніе того и другого (*utriusque corpora*)? <sup>3)</sup> и отвѣчаетъ: человекъ есть существо двойной субстанціи (*geminae substantiae*): одна обща ему вмѣстѣ съ животными, другая же составляетъ специальное преимущество (*specialis praerogativa*) его только <sup>4)</sup> одного. Онъ состоитъ изъ двухъ природъ (*ex duabus naturis*), т. е. изъ души и тѣла (*anima subsistat et corpore*) <sup>5)</sup>. Если, кромѣ того, у св. Амвросія иногда идетъ рѣчь о духѣ, то, какъ и у Тертуллиана, не въ смыслѣ самостоятельнаго начала, но въ смыслѣ особаго качества единой и нераздѣльной души (*non duas animas, sed diversos qualitates unius animae*) <sup>6)</sup>.

Ученіе объ образѣ происхожденія этихъ двухъ субстанцій на западѣ также давно сформировалось въ духѣ Филона, вѣроятно, чрезъ посредство апологетовъ, и даже выражалось въ терминахъ филоновской антропологии. У Филона здѣсь перекрещивается другъ съ другомъ цѣлый рядъ разнородныхъ созерцаній. Онъ различаетъ прежде всего между *τοῦ τε νοῦ* (относительно библейскаго повѣствованія о

---

<sup>1)</sup> Inst. div. II. XII и VII, V.

<sup>2)</sup> De anima. c. XII.

<sup>3)</sup> De Isaac vel anima 2, 3; Ed. V. и M. XIV, с.с. 503—504.

<sup>4)</sup> Expos. ps. 118, X, 18.

<sup>5)</sup> Expos. Ev. Lucae II, 79; Ed. V. и M. XV, с. 1581.

<sup>6)</sup> Epistola XXXIII, 2. M. XVI, с. 1072; Ср. *Niederhuber*. Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erde. s. 4.

созданіи челоуѣка) *πλασθέντος* (вылѣпленный изъ земли) *ἀνθρώπου* и между *τοῦ κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ γεγονότος πρότερον* (т. е. еще до начала творенія видимаго міра); *πλασθεὶς* есть нашъ состоящій изъ души и тѣла чувственный челоуѣкъ (*αἰσθητὸς*), а челоуѣкъ *κατὰ τὴν εἰκόνα* есть нѣкоторая идея (*ἰδέα τις*) или родъ (*γένος*), интеллигибельный, безтѣлесный (*νοητὸς, ἀσώματος*), по образу котораго былъ созданъ *ἄνθρωπος πλασθεὶς* <sup>1)</sup>. Челоуѣкъ *κατὰ εἰκόνα* называется также челоуѣкомъ небеснымъ (*οὐράνιος ἄνθρωπος*), а *πλασθεὶς*—земнымъ (*γῆινος*); *οὐράνιος* совершенно непричастенъ (*ἀμέτοχος*) тлѣнной и земляной сущности, а *γῆινος* созданъ изъ вещества (*ὕλης*), глины (*χοῦν*). Даже разумъ послѣдняго (*νοῦς οὗτος γεώδης*) былъ бы тлѣннымъ по своей природѣ, если бы съ нимъ не соединилось особое высшее начало, такъ какъ Богъ вдохнулъ въ него силу истинной жизни (*δύναμιν ἀληθινῆς ζωῆς*) <sup>2)</sup>. Въ то время какъ земной челоуѣкъ называется *πλασθεὶς*, небесный иногда называется просто созданнымъ—*ποιηθεὶς* <sup>3)</sup>. Итакъ, значить у Филона челоуѣкъ *κατὰ εἰκόνα, οὐράνιος* и *ποιηθεὶς* существуетъ совершенно отдѣльно отъ *ἄνθρωπος πλασθεὶς* и *γῆινος*. Этотъ послѣдній состоитъ изъ земляной сущности и Божественнаго духа (*ἐκ γεώδους οὐσίας καὶ πνεύματος θεοῦ*) или изъ души, истекающей *ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἡγέμονος τῶν ἀπάντων, ἀπὸ τῆς μακαρίας καὶ εὐδαίμονος ἐκείνης* (Божественной) *φύσεως* <sup>4)</sup>; тѣло создано изъ земли (*ἐκ γῆς*), а душа по своей природѣ эфирна (*ἀίθερος*), представляя собою Божественную частицу (*ἀπόσπασμα θεῖον*) <sup>5)</sup>, слѣдовательно, есть истечение Божественной сущности <sup>6)</sup>. Всѣ эти филоновскія представленія въ той или иной мѣрѣ были использованы и западными писателями для цѣлей церковной антропологии съ тѣмъ только отличіемъ отъ Филона, что то, что послѣдній говоритъ о двухъ различныхъ челоуѣкахъ, стали примѣнять къ двумъ различнымъ сторонамъ природы челоуѣческой, а филоновское представленіе объ-

1) De opif. mundi § 46; t. I, 43—44.

2) Leg. allegor. I, § 12, t. I, 67—68.

3) Leg. allegor. I, § 28; t. I, 83.

4) De opif. mundi § 46; t. I, 44.

5) Leg. allegor. III, 55; t. I, 170.

6) Zeller. Die Philosophie der Griechen. 4 Auflage. Leipzig 1903. 3/2, s. s. 443—444



особомъ небесномъ человѣкѣ, какъ о прототипѣ для чело-  
вѣка эмпирическаго, было совершенно оставлено. Саго въ  
Адамѣ образовано изъ грязи (e limo), а душа произошла изъ  
Божественнаго дуновенія (ex adflatu Dei), при этомъ adflatus  
очень близко къ Филону, представляется испареніемъ Бо-  
жественнаго Духа (varor Spiritus) <sup>1)</sup>. Душа чело-  
вѣка такимъ образомъ представляетъ собою нѣчто родственное Богу <sup>2)</sup>.  
Относительно ея происхожденія имѣютъ значеніе выраженія  
„ex Spiritu Dei“, „ex substantia Eius“, „ex Dei flatu“ въ проти-  
воположность ученію Гермогена о ея возникновеніи „ex  
materia“, „ex materiae suggestu“ <sup>3)</sup>. Тѣмъ не менѣе при всемъ  
томъ душа не есть часть Божественнаго Существа, и не во  
всемъ подобна Божественной сущности: она много ниже  
Бога, рождена (natae eam agnoscimus), есть дуновеніе (ut fla-  
tum), но не духъ (non ut spiritum); хотя она и бессмертна  
(immortalem), что свойственно Божественности, но зато есть  
существо страдательное (passibilem),—признакъ, характерный  
для всего рожденнаго (ut hoc sit nativitatis) <sup>4)</sup>. Если она  
иногда въ Писаніи носитъ названіе духа (spiritus), „то подъ  
spiritus надлежитъ понимать не естественное свойство души  
(naturale animae), но нѣчто, приходящее къ ней извнѣ“ <sup>5)</sup>,  
именно, дарованный душѣ при твореніи Духъ Божій (Sancti  
Spiritus vis—conseritur animae) <sup>6)</sup>. Наибольше существенное  
различіе между Филономъ и Тертуллианомъ сводится такимъ  
образомъ къ тому, что послѣдній отвергаетъ представленіе  
о душѣ, какъ о частицѣ Божественной Сущности.—Такими  
же свойствами надѣляется чело-вѣческая душа у Новаціана:  
тѣло имѣетъ земное начало (terrena primordia), а душа есть  
вдохнутая субстанція небснаго и Божественнаго дыханія  
(halitus) <sup>7)</sup>. У Кипріана тѣло производится отъ земли, а ду-  
ша—съ неба и самъ чело-вѣкъ называется небомъ и землею:  
terra et coelum sumus <sup>8)</sup>. У Лактанція мы встрѣчаемъ анало-

<sup>1)</sup> De anima c. XXVII.

<sup>2)</sup> De anima c. XXII.

<sup>3)</sup> Cp. Esser. Die Seelenlehre Tertullians. Paderborn 1893. s. 46.

<sup>4)</sup> De anima c. XXIV.

<sup>5)</sup> Esser. op. cit, s. 94.

<sup>6)</sup> De anima c. XI.

<sup>7)</sup> De Trinitate c. I.

<sup>8)</sup> De oratione Dominica c. XVI.

тичный термину *πλασθεῖς* терминъ figuravit, fictus: hominem figuravit ex limo terrae, unde homo nuncupatus est, quod sit fictus ex humo <sup>1)</sup>; душа возникла изъ акта Божественнаго дуновенія: создавши тѣло, Богъ вдохнулъ въ него душу изъ живого источника Своего Духа (de vitali fonte spiritus sui) <sup>2)</sup>; къ тѣлу и душѣ примѣняются понятія terra et caelum, потому что душа, которою мы живемъ, vel e coelo oritur a Deo, а тѣло—e terra, такъ какъ мы считаемъ его образованнымъ изъ грязи (e limo diximus esse formatum) <sup>3)</sup>; тѣло—terrenum, а душа—coelestis; но въ отличіе отъ Тертуллиана, immortalitas въ пониманіи Лактанція есть не слѣдствіе природы (non sequela naturae), но награда за добродѣтель (merces praemiumque virtutis est); человѣкъ рождается смертнымъ (mortalem), дѣлаясь безсмертнымъ лишь тогда, когда начинается ex Deo vivere <sup>4)</sup>.

Всѣ эти представленія о тѣлѣ и душѣ человѣка встрѣчаются намъ и въ твореніяхъ Амвросія; они выражены здѣсь даже значительно сильнѣе, такъ какъ, помимо традиціи, Амвросій находился и подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ Филона. Онъ различаетъ двоякое рожденіе человѣка (geminam hominis generationem): одно secundum imaginem Dei, другое secundum figmentum (*πλασθεῖς*) de luto terrae, по образованію изъ земной грязи, но эти два рожденія относятся не къ созданію двухъ различныхъ человѣкъ, какъ у Филона, а къ созданію души и тѣла <sup>5)</sup>. Въ человѣкѣ иное есть figuratum (*πλασθεῖς*) и иное factum (*ποιηθείς*) или paratum: въ человѣкѣ есть пыль, земля, матерія (pulvis, terra, materia), по отношенію къ которымъ имѣло мѣсто plasmatio (образованіе), и наряду съ этимъ нѣчто incorporeum, admirabile, immateriale <sup>6)</sup>. Въ немъ такимъ образомъ двѣ субстанціи: одна субстанція созданнаго (facti), другая образованнаго (figurati); первая—de Spiritu Dei, а вторая—изъ грязи (de limo) <sup>7)</sup>. Душа ведетъ свое начало изъ акта Божественнаго дуновенія (ex

<sup>1)</sup> Instit. Divinae. II, X.

<sup>2)</sup> Ibid. II, XII.

<sup>3)</sup> Ibid. II, XII.

<sup>4)</sup> Ibid. VII, V.

<sup>5)</sup> De Noe 24, 86; Ed. V. и M. XIV, с. 401.

<sup>6)</sup> Expos. ps. 118, X, 15.

<sup>7)</sup> Ibid. X, 18.

inspiratione divina), Богъ вдунуль (insuflaverat) ее въ чело-  
вѣка <sup>1)</sup>. При этомъ, какъ у Филона слова кн. Бытія 1, 26:  
„сотворимъ челоѡвѣка по образу нашему“ относятся къ созда-  
нію небеснаго челоѡвѣка *κατὰ εἰκόνα* <sup>2)</sup>, такъ и у Амвросія  
они примѣняются къ созданію души *secundum imaginem*, но  
не потому, что она была прототипомъ для челоѡвѣка, а по-  
тому, что она является представительницею всего челоѡвѣка <sup>3)</sup>.  
Богъ такимъ образомъ даровалъ челоѡвѣку нѣчто родствен-  
ное Себѣ (*de cognatione sua*) <sup>4)</sup>, и потому душа называется  
небесной субстанціей (*anima coelestis esse videatur substantiae*) <sup>5)</sup>.  
Но она все же не отождествляется съ Божественной суще-  
ственностью. Ей только принадлежитъ Божественный Духъ (*divi-  
nus Spiritus*), какъ отличное отъ нея высшее Божественное  
начало въ ней <sup>6)</sup>. Именно, этому началу душа обязана сво-  
имъ безсмертіемъ, которое есть даръ благодати, а отнюдь не  
ея естественное свойство. Самъ челоѡвѣкъ опредѣляется какъ  
*animal vivum, mortale, rationabile* <sup>7)</sup>, потому что все тварное не  
можетъ быть безсмертнымъ по природѣ (*naturaliter*) <sup>8)</sup>; свой-  
ство быть безсмертной субстанціей (*immortalis substantia*) <sup>9)</sup>  
она получила по благодати (*per gratiam*) <sup>10)</sup>.

По аналогіи съ филоновскимъ представленіемъ о небес-  
номъ и земномъ, созданномъ и образованномъ челоѡвѣкѣ  
въ церковной литературѣ развилось еще представленіе о  
внутреннемъ и внѣшнемъ челоѡвѣкѣ, не только въ смыслѣ  
моральной характеристики челоѡвѣческой жизни, но также  
и въ психологическомъ смыслѣ духовнаго и тѣлеснаго на-  
чаль въ челоѡвѣкѣ. Это представленіе уже очень часто при-  
мѣняется Тертулліаномъ. Органы внѣшнихъ чувствъ обра-  
зуютъ *exterioris hominis ministeria*, находящагося въ услуже-

1) Ibid. X. 15.

2) De opif. mundi § 24. t. I, 24.

3) Hexaemeron VI, 8, 46; Ed. V. и M. XIV, с. 260.

4) Epistola XLIII, 10. M. XVI, с. 1132.

5) Epistola XXXIV, 1. M. XVI, с. 1074.

6) De Noe 25, 92; Ed. V. и M. XIV, с. 404.

7) De Noe. 4, 10; Ed. V. и M. XIV, с. 367.

8) De Fide III, III. 19. M. XVI, с. 593.

9) De Abraham II. 7, 44; Ed. V. и M. XIV, с. 475.

10) De Fide. III, III. 20. M. XVI, с.с. 593—594.

in interiori homini <sup>1)</sup>: душа, заключенная въ тѣлѣ, есть homo interior, а тѣло — exterior, dupliciter unus <sup>2)</sup>. У Амвросія это представление также нашло себѣ обширное примѣненіе. Ad imaginem Dei созданы interior homo, а не exterior, тотъ, который воспринимается чувствомъ, но не глазами <sup>3)</sup>; въ одномъ человѣкѣ существуютъ duo homines: interior homo poster, который созданъ (factus) ad imaginem et similitudinem Dei, и exterior, образованный (figuratus) изъ земли <sup>4)</sup>.

Каждая изъ составныхъ частей человѣческой природы у Амвросія затѣмъ изслѣдуется подробно. Подробное описаніе тѣлесной природы, повидимому, заимствовано у Филона. Эта природа, образованная изъ земли, содержитъ въ своемъ составѣ все основные элементы физическаго міра: холодъ, теплоту, влагу и сухость, разумѣется, вмѣстѣ съ матеріальными субстратами послѣднихъ: воздухомъ, огнемъ, водою и землею:

Confusio nos sumus diversorum elementorum quadam commixtione compositi, siquidem frigidum calido et umidum sicco misceretur in nobis.

τὸ τοίνυν φύραμα κύριος, εἰς χορὴν ἀλήθεις εἰπεῖν, ἡμεῖς ἐσμὲν αὐτοῖ, συμπεφορημένων καὶ συγκεκριμένων πλάστων οὐσιῶν, ἵνα αποτελεσθῶμεν, ψυχρὸν γὰρ θερμοῦ καὶ ξυρὸν ὑγροῦ. <sup>5)</sup>

Хотя тѣло состоитъ изъ тѣхъ же элементовъ, какъ и тѣла другихъ животныхъ, тѣмъ не менѣе оно превосходитъ ихъ красотою своей формы и прямымъ, обращеннымъ вверхъ видомъ. <sup>6)</sup> Въ связи съ этимъ развивается мысль о микрокосмѣ примѣнительно собственно къ одному тѣлу: humani corporis fabrica est подобіе mundi. Дѣйствительно, какъ въ природѣ небо возвышается надъ воздухомъ, землею и морями, которые представляютъ собою какъ бы отдѣльные члены міра, такъ и въ тѣлѣ голова возвышается надъ другими членами, есть своего рода небо между элементами или башня въ ряду городскихъ стѣнъ. Отъ головы зависитъ все

<sup>1)</sup> De corona militis c. V.

<sup>2)</sup> De anima c. IX.

<sup>3)</sup> De institutione virginis III, 20. M. XVI, c. 310.

<sup>4)</sup> Epistola LXXII, 19, 20. M. XVI, c.c. 1248, 1249.

<sup>5)</sup> Ambr. De Cain et Abel. II, 1, 6; Ed. V. и M. XIV, c. 342; Philo. De sacrific Ab. et Caini § 33; t. I, 258.

<sup>6)</sup> Hexaemeron. VI, 9, 54; Ed. V. и M. XIV, c.c. 264—265.

въ тѣлѣ и даже въ жизни человѣка. Особенно въ этомъ отношеніи важны глаза. Что могла бы сдѣлать храбрость, если бы не пользовалась руководствомъ глазъ при сраженіи? какую пользу могло приносить бѣгство, если бы глазъ не переставалъ видѣть (на любомъ разстояніи)? Безъ освѣщенія взоромъ глазъ тѣло представляло бы собою мрачную тѣнницу. Что солнце и луна на небѣ, то и глаза въ человѣкѣ. <sup>1)</sup>

Голова является вмѣстѣ съ тѣмъ вмѣстилищемъ мозга. Мозгъ служитъ началомъ нервовъ и всѣхъ чувствъ (*omnium sensuum*) произвольнаго движенія (*voluntariae commotionis*). Началомъ же артерій и присущаго организму тепла, оживляющаго человѣка, является сердце. Органомъ отдѣльныхъ чувствъ (*sensuum singulorum*) являются нервы, которые въ видѣ струнъ выходятъ изъ мозга и, распространяясь по частямъ тѣла, приспособляются къ единичнымъ отправленіямъ. Нервы доставляютъ мозгу все, что видитъ глазъ, или слышитъ ухо, или воспринимаетъ обоняніе. Масса мозга мягче массы другихъ членовъ, потому что мозгъ воспринимаетъ всѣ чувства, а вещество мягкое удобнѣе можетъ приспособляться къ этимъ различнымъ вліяніямъ, тогда какъ болѣе твердое вещество органовъ и нервовъ болѣе способно къ дѣятельности. <sup>2)</sup>

Другая главная часть человѣческаго существа — душа по своей природѣ составляетъ совершенную противоположность тѣлу: то, что сообразно съ природой тѣла (*secundum corporis naturam*), противно природѣ души, и, наоборотъ, сообразное съ природой души, противно природѣ тѣла; природа тѣла видимая, а душа невидимая. <sup>3)</sup> Здѣсь св. Амвросіи уже расходится съ стоическимъ опредѣленіемъ природы души, какъ въ извѣстномъ смыслѣ матеріальной сущности. у Тертулліана. У послѣдняго, душа, не смотря на все свое отличіе отъ грубаго тѣла, все же тѣлесна, разлита на подобіе жидкой матеріи по всѣмъ членамъ тѣла; подобно тѣлу, она имѣетъ свою форму и свои члены. <sup>4)</sup> Амвросіи же устра-

<sup>1)</sup> Ibid. VI. 9, 55; Ed. V. и M. XIV, с. 266.

<sup>2)</sup> Hexaemeron. VI, 9. 61; Ed. V. и M. XIV, с.с. 267—268.

<sup>3)</sup> Epistola LXXII, 17. M. XVI, с. 1248.

<sup>4)</sup> De anima с. IX; Ср. II. В. Поповъ. Тертулліанъ (опытъ литературной характеристики личности), стр. 12—13.

няеть всякій элементъ матеріальности въ представленіи о душѣ. „Душа, возражаетъ онъ представителямъ классической философіи, не есть кровь (по своей природѣ), потому что кровь имѣетъ тѣлесныя качества, не есть также и гармонія нервовъ, такъ какъ этого рода гармонія также тѣлесна, не можетъ быть она также и воздухомъ, ибо иное есть вдыхаемый воздухъ (*flatilis spiritus*) и иное душа; наконецъ, душа не есть и аристотелевская энтелехія тѣла, такъ сказать, тѣло, разсматриваемое съ идеалистической точки зрѣнія, идеальная сторона общая для нея и тѣла субстрата, но живая сущность: Адамъ созданъ въ душу живу, потому что безчувственное и неодушевленное тѣло душа оживляетъ и управляетъ имъ. <sup>1)</sup> Амвросій отнимаетъ отъ души не только тѣлесность, но и тѣ предикаты, которые, не будучи сами по себѣ тѣлесными, связаны однако съ матеріальными вещами: онъ отвергаетъ и представленіе о душѣ, какъ о самодвижущемся бытіи, которое движется само собою, не получая своего движенія ни отъ кого другого. <sup>2)</sup> Человѣческія души представляютъ собою лучшія сравнительно со всѣми перечисленными явленіями творенія (*potiores creaturae*) и принадлежатъ къ нѣкоторой превосходнѣйшей природѣ (*cujusdam praestantissimae naturae*): онѣ не могутъ быть осязаемы и воспринимаемы тѣлеснымъ зрѣніемъ и этимъ обнаруживаютъ сходство (*similitudinem*) съ Безтѣлесной и Невидимой природой и возвышаются своею субстанціей надъ тѣломъ и чувственными качествами. <sup>3)</sup>

Какъ отличается душа отъ тѣла по своей природѣ, такъ отличается она отъ тѣла и по способу своего возникновенія въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ. Здѣсь мы не видимъ у Амвросія той теоріи традуціонизма, которая до него существовала на западѣ, по крайней мѣрѣ у Тертуліана, признававшего одинаковость распространенія какъ тѣла, такъ и души. Какъ онъ считаетъ Адама по тѣлесной сторонѣ источникомъ человѣческой природы (*fons naturae*), такъ и его душу называетъ матерью всѣхъ вообще человѣческихъ душъ.

---

<sup>1)</sup> *De Isaac vel anima* 2, 4; Ed. V. и M. XIV, с. 504.

<sup>2)</sup> *Epistola XXXIV*, 1. M. XVI, с. 1074.

<sup>3)</sup> *Ibid.* XXXIV, 3. M. XVI, с. 1074.

(matrix omnium); <sup>1)</sup> въ человѣческомъ сѣмени находятся въ смѣшанномъ видѣ обѣ субстанціи (confusae substantiae in uno). <sup>2)</sup> Даже душа Евы произошла отъ души Адама посредствомъ отдѣленія отъ нея частицы, такъ что *ut carnis ita et animae ex Adam tradux fuisset in foemina*. <sup>3)</sup> Творенія Амвросія, не обнаруживая слѣдовъ подобной теоріи, несомненно, предполагаютъ противоположную ей теорію креационизма или творенія душъ: но остается только вопросомъ, какую форму креационизма онъ предпочитаетъ. Не подлежитъ сомнѣнію, что Амвросію не сочувствуетъ оригенистической теоріи предсуществованія душъ, которыя всѣ были одновременно созданы Богомъ еще до начала міра, но потомъ нѣкоторыя изъ нихъ пали и для очищенія отъ своей вины посылаются на землю въ человѣческія тѣла. <sup>4)</sup> Намекая на эту теорію, онъ говоритъ, что тѣло дано человѣку не для смиренія души, но что, напротивъ, грѣхъ, происшедшій изъ плоти, есть причина нашего смиренія. <sup>5)</sup> Но у него довольно ясно выраженъ креационизмъ въ той формѣ, въ какой мы встрѣчаемъ его между прочимъ у Филона. У послѣдняго мы встрѣчаемъ теорію, что происшедшее изъ Божественной природы *πνεῦμα θείου* для пользы человѣческаго рода посылается на поселеніе на землю, чтобы сообщить качества безсмертія (*ἀθάνατιζῆται*) смертному по своей видимой части человѣку. <sup>6)</sup> У Амвросія соотвѣтственно этому мы читаемъ: по отдѣленіи отъ тѣла душа возвратится въ то высшее мѣсто, „откуда она была влита въ наши внутренности (*nostris infusa visceribus*) и воздыхаетъ здѣсь состраданіемъ этому тѣлу до тѣхъ поръ, пока исполнитъ даръ порученнаго ей управленія (*donec commisi gubernaculi munus pleret*), именно—разумнымъ руководствомъ (*racionabili ductu*) управлять и подавлять неразумныя движенія настоящей плоти (*carnis hujus intrationabiles motus*)“. <sup>7)</sup> Изъ этихъ словъ слѣдуетъ, что 1) до соединенія съ тѣлами человѣческія

<sup>1)</sup> De anima c. XX.

<sup>2)</sup> Ibid. c. XXVII.

<sup>3)</sup> Ibid. c. XXXVI.

<sup>4)</sup> De princ. I, VI, 2. Русскій переводъ, стр. 68

<sup>5)</sup> Expos. ps. 118. M. S. L. t. XV. c. 1325.

<sup>6)</sup> De opif. mundi. § 46. t. I, 44

<sup>7)</sup> De Cain et Abel. II, 9, 36; Ed. V. и M. XIV, c. 358.

души уже существовали; что 2) онѣ посылаются въ тѣла только временно и что 3) цѣлю этого посольства является не очищеніе самыхъ душъ, какъ у Оригена, такъ какъ до появленія на землѣ души эти еще не имѣли грѣха, но преобразование противныхъ духу свойствъ матеріальной природы. Тѣмъ не менѣе это временное посольство человѣческихъ душъ въ тѣла является въ извѣстномъ смыслѣ школою и для самыхъ душъ. Въ этомъ отношеніи Амвросіи примѣняетъ къ душамъ человѣческимъ мысль, высказанную Оригеномъ по отношенію къ другимъ тварямъ. У Оригена въ тѣла посылаются не только души въ видѣ наказанія за ихъ паденіе, но и высшія силы (въ видѣ солнца, луны и звѣздъ, такъ какъ, по Оригену, небесныя свѣтила также суть одушевленные тѣла небесныхъ силъ), <sup>1)</sup> которыя „не по своей волѣ приняли предназначенное служеніе суетъ, но вслѣдствіе того, что этого захотѣлъ Покорившій ихъ; Богъ обѣщалъ имъ избавить ихъ отъ служенія тлѣннѣю и суетъ“, когда они окончатъ свою великую миссію искупленія сыновъ Божіихъ; только въ надеждѣ на это обѣтованіе, эта тварь и стенаетъ теперь, проходя свое служеніе. <sup>2)</sup> Почти дословно эти слова Оригена примѣняетъ Амвросіи къ человѣческимъ душамъ, видоизмѣняя ихъ нѣсколько специфически западной мыслью о наградахъ: суетъ тварь подчинена не по собственной волѣ (*non ex voluntate sua*), но по Волѣ Божіей (*ex divino arbitrio*), которою было рѣшено (*dispositum est*) соединить души съ тѣлами ради надежды ихъ (*propter spem earum*); дабы онѣ (души), такъ какъ онѣ надѣются на блага, показали себя достойными небеснаго воздаянія (*dignas se praestent coelesti remuneratione*). <sup>3)</sup> Итакъ, души, созданныя на небѣ, посылаются въ тѣла для одухотворенія матеріи и въ то же время для приобрѣтенія заслуги на жизнь на небѣ. Какъ именно творятся души, всѣ ли сразу, какъ у Оригена, или же постепенно, по мѣрѣ образованія тѣлесныхъ организмовъ,—этого вопроса Амвросіи не рѣшаетъ и даже не поднимаетъ; но такъ какъ небесная жизнь мыслится уже наградой за подвигъ жизни земной, то можно

1) De princ. I, VII, 2—4. Рус. пер. стр. р. 74—78

2) De princ. I, VII, 5. Рус. пер. стр. 79.

3) Epistola XXXIV, 5 M. XVI, c. 1075.



думать, что вторая изъ двухъ указанныхъ возможностей ближе стоитъ къ мыслямъ Амвросія, чѣмъ первое оригенистическое представленіе.

Въ ученіи о силахъ и способностяхъ души Амвросіи отличается отъ Тертулліана и его школы. Тертулліанъ, несмотря на свое нѣсколько грубое представленіе о душѣ, очень рѣшительно отстаивалъ ея абсолютную недѣлимость и отсутствіе въ ней всякихъ частей. „Такъ какъ душа безсмертна, говоритъ онъ, то она и не разрушима и не раздѣлима, ибо и раздѣлять значитъ разрушать, и разрушать значитъ умирать“. <sup>1)</sup>—„Иногда, продолжаетъ онъ, душа раздѣляется на части, то на двѣ Платономъ, то на три Зенономъ и т. д. Но это въ дѣйствительности не столько части души, сколько силы, функціи и дѣла (*vires et efficaciae et opera*), какъ и тѣ, о которыхъ разсуждаетъ Аристотель. Ибо они образуютъ собою не члены душевной субстанціи, но способности, свойства (*ingenia*), какъ двигательная (*motorium*), дѣятельная (*actorium*), мыслительная (*cogitatorium*)“. <sup>2)</sup> Знаетъ, правда, Тертулліанъ и платоновское дѣленіе души на душу разумную и неразумную, но даетъ этому дѣленію не психологическое, а исключительно моральное истолкованіе. Природнымъ качествомъ души (*naturale*) слѣдуетъ признавать только разумность (*rationale*), которое съ самаго начала порождено душѣ, будучи дано ей Разумнымъ Творцомъ (*a Rationali videlicet Auctore*)... Неразумное же (*irrationale*) возникло потомъ и произошло изъ внушенія змія (*ex serpentis instinctu*)... неразумнымъ является всякій грѣхъ (*irrationabile autem omne delictum*). <sup>3)</sup> Слѣдовательно, нормальная въ нравственномъ смыслѣ дѣятельность души называется разумной, ненормальная же, грѣховная—неразумной.

Напротивъ, психологія св. Амвросія является болѣе сложной и развитой. По этому вопросу въ разное время и въ разныхъ твореніяхъ онъ выставляетъ двѣ разныхъ теорій: въ твореніи *de officiis ministrorum*, составленномъ подъ влияніемъ одноименнаго сочиненія Цицерона, онъ придерживается стоико-цицероніанской психологической теоріи; въ дру-

<sup>1)</sup> De anima c. XIV.

<sup>2)</sup> Ibid. c. XIV.

<sup>3)</sup> De anima c. XVI.

гихъ же твореніяхъ, особенно же написанныхъ подѣ вліяніемъ Филона, онъ слѣдуетъ уже платоновской психологіи.

Согласно теоріи перваго рода Амвросій вмѣстѣ съ Цицерономъ различаетъ въ душѣ двоякія движенія (*gemini motus*): движеніе помышленія (*cogitationum*) и страсти (*appetitus*); они не смѣшиваются, но раздѣльны и различны (*non confusi, sed discreti et dispare*). *Appetitus* называется еще также *δρωή*, а *cogitationes*—*ratio*. Первая сторона есть сторона желанія и влеченія, образующихъ мотивы дѣйствія, а второй „усвояется чисто интеллектуальное назначеніе“, <sup>1)</sup> опредѣленіе и выборъ мотивовъ дѣйствія. *Cogitationes*—*ratio* является первенствующей силой души и при нормальной, согласной съ законами природы душевной жизни, господствуетъ надъ *appetitus*, исключая и подавляя крайнія проявленія послѣднихъ <sup>2)</sup>.

Что же касается теоріи втораго рода, то здѣсь Амвросій знаетъ также нѣсколько различныхъ дѣленій, вѣроятно, также въ зависимости отъ Филона, который тоже употребляетъ различныя дѣленія. Иногда онъ признаетъ душу, состоящую изъ двухъ частей (*διμερής, bipertita*)—разумной (*rationabile*) и неразумной (*irrationabile*), согласно съ дѣленіемъ Филона на *λογικόν καὶ ἄλογον* <sup>3)</sup>. Иногда это двучастное дѣленіе замѣняется дѣленіемъ на три части: разумную, вождельтельную и стремительную, обозначаемыя латинскими терминами *rationabilis, concupiscibilis* и *inpetibilis*, а также греческими *λογιστικόν, ἐπιθυμητικόν* и *θυμικόν* <sup>4)</sup>, какъ и у Филона различается *μέρος λογιστικόν, θυμικόν* и *ἐπιθυμητικόν* <sup>5)</sup>. Изрѣдка встрѣчается четырехчастное дѣленіе души на *λογιστικόν, θυμικόν, ἐπιθυμητικόν* и *διωρατικόν*, причемъ это дѣленіе приравнивается къ символамъ четырехъ животныхъ: человека, льва, тельца и орла <sup>6)</sup>. Иногда платоновское дѣленіе ду-

<sup>1)</sup> *Ewald. Der Einfluss der stoisch—ciceron. moral. auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius. s. 23.*

<sup>2)</sup> *Ambr. De offic. ministr. I, XXII. M. XVI, c.c 52—53. XLVII. 227, 228. M. XVI, c. 91; Cicero. De officiis lib. I.*

<sup>3)</sup> *Ambr. De Abrah. II, 8, 57; I, 2, 4; Ph. Qu. rer. div. haer. § 26. Ed. V. и M. XIV, c.c. 481—482 и 422; t. III, 31.*

<sup>4)</sup> *Expos. Ev. Lucae. VII, 138—139; Ed. V. и M. XV. c. 1735.*

<sup>5)</sup> *Leg. allegor. III, 38; t. I, 158; Cp. De conf. ling. 7. t. II. 253.*

<sup>6)</sup> *De Abrah. II. S. 54; Ed. V. и M. XIV, c. 480.*

ши замѣняется дѣленіемъ, напоминающимъ аристотелевское дѣленіе ея также на три части: на разумную (*rationabile animale*), оживляющее тѣло питаніе (*nutrimentum quoddam vitale*) и услаждающую (*delectabili*) <sup>1)</sup>. Впрочемъ, господствующимъ у Амвросія все же остается дѣленіе души на разумную и неразумную: всѣ разнообразныя перечисленныя низшія душевныя функціи считаются частями неразумной души. Человѣкъ раздѣляется на двѣ части (т. е. тѣло и душу), а эти двѣ части (*duo*) въ свою очередь подраздѣляются на три (*in tres*); три части удобно объясняются изъ тѣхъ двухъ (*ex illis duobus*); *duo in tres et tres in duo dividitur* <sup>2)</sup>. Изъ этихъ словъ ясно также, что неразумная душа съ своими функціями имѣетъ своимъ субстратомъ тѣло; само собою понятно, что всѣ замѣчанія о духовности души относятся къ ея разумной части или къ душѣ въ собственномъ смыслѣ.

Неразумная сторона души имѣетъ свою цѣль, съ точки зрѣнія аристотелевской психологій, оживотворять тѣло и поддерживать въ немъ жизнь. Хотя по своей природѣ она и отлична отъ матеріи, тѣмъ не менѣе мѣстомъ ея обитанія въ человѣческомъ организмѣ служитъ кровь, съ которой она и смѣшивается; въ частности, такъ какъ по физиологій того времени предполагалось, что кровеносныя вены содержатъ въ себѣ болѣе крови, чѣмъ жизненнаго духа, а артерій какъ разъ наоборотъ, то послѣднія собственно и считались *reseracula spiritus*, вмѣстилищемъ жизненнаго духа <sup>3)</sup>. Но вмѣстѣ съ этою функціей къ дѣятельности неразумной части души относится вся сфера чувствъ, включая сюда, по современной психологической терминологіи, и оупущенія, такъ какъ они стоятъ въ непосредственномъ служеніи тѣлу: сюда именно относятся всѣ отправленія органовъ чувствъ, всѣ чувствованія удовольствія и услажденія, потребность спать, ѣсть, говорить, гулять и другія <sup>4)</sup>.

Разумная сторона души есть самая важная и высшая по достоинству сторона человѣческаго существа и преимуще-

---

<sup>1)</sup> De Noe 25, 92. Ed. V. и M. XIV, с. 404.

<sup>2)</sup> Expos. Evang. Lucae VII, 138—139; Ed. V. и M. XV, с. 1735.

<sup>3)</sup> De Noe. 25, 92; Ed. V. и M. XIV, с. 404.

<sup>4)</sup> De Abrah. II, 1, 2. Ed. V. и M. XIV, с. 456, de Cain et Abel II, 8, 35 Ed. V. и M. 406.

ствуешь предъ всѣми остальными. Она составляетъ на землѣ отличительную принадлежность одного только человѣка: homo rationalis videtur inter omnia terrena animantia <sup>1)</sup>. Она носитъ названіе mens, которая образуетъ собою господственную часть и силу души (animae principale est et virtus animae est) <sup>2)</sup>; къ ней же прилагается названіе vis, animae vigor <sup>3)</sup>.

Между двумя описанными сторонами человѣка существуетъ тѣсная связь. Душа и тѣло имѣютъ conligatio, связь <sup>4)</sup>, и тѣло съ неразумной душой и разумъ сообщаются между собою quadam lege conjugii, по какому то закону сдѣянія, copulantur necessitudine <sup>5)</sup>; вслѣдствіе этого ни тѣло не дѣйствуетъ безъ души, ни душа не свободна отъ вліяній тѣла <sup>6)</sup>. Но характеръ этого соединенія не всегда опредѣляется одинаково. Здѣсь, какъ и по вопросу о силахъ и частяхъ души, у Амвросія перекрещиваются два теченія: стоическое и платоническое. Представленіе перваго рода, по которому тѣло и душа представляются одинаково равноправными частями человѣческаго существа, было обычнымъ представленіемъ большей части прежнихъ западныхъ писателей. По терминологіи Тертуліана, душа срослась съ тѣломъ и образована съ нимъ по одной формѣ (concreta et configurata corpori anima) <sup>7)</sup>. Между ними существуетъ такой тѣсный союзъ. „что трудно навѣрное сказать, плоть ли служить носителемъ духа или душа носителемъ плоти, душа ли повинуется плоти или плоть душѣ“ <sup>8)</sup>. Это отношеніе между душою и тѣломъ поясняется образами дома и его обитателя: домъ (domus) души есть тѣло, а обитателемъ тѣла является душа <sup>9)</sup>. Амвросій высказываетъ аналогичный взглядъ на отношенія между душою и тѣломъ лишь изрѣдка. У него мы встрѣчаемъ образъ дома по отношенію къ человѣку <sup>10)</sup>, хотя этотъ

<sup>1)</sup> De Fide V, II, 32. M. XVI, c. 655.

<sup>2)</sup> De bono mortis 10, 44. Ed. V. и M. XIV, c. 360.

<sup>3)</sup> Epistola XLIII, 14. M. XVI, c. 1133.

<sup>4)</sup> De Abraham II, 4, 13. Ed. V. и M. XIV, c. 461.

<sup>5)</sup> Ibid. II, 6, 28. Ed. V. и M. XIV, c. 458.

<sup>6)</sup> Ibid. II, 6, 28.

<sup>7)</sup> De anima c. IX.

<sup>8)</sup> De resurr. carnis c. LXXVII. И. В. Поповъ. Тертуліанъ, стр. 13.

<sup>9)</sup> De anima c. XXXVIII.

<sup>10)</sup> Expos. Ev. Lucae VII 138. Ed. V. и M. XV, c. 1735.

образъ могъ быть заимствованъ и у Филона, у котораго также тѣло человѣка представляется подъ образомъ дома или храма разумной души (*οἶκος γὰρ τις ἢ τεῖος ἱερός, στεγναί- γετο ψυχῆς λογικῆς*) <sup>1)</sup>. Сюда же относится мысль, что до грѣха тѣло и душа жили въ полномъ согласіи другъ съ другомъ, подчиняясь закону Божію и удаляясь отъ закона грѣха: разногласіе между ними возникло лишь въ силу грѣхонаденія <sup>2)</sup>. Гораздо чаще Амвросій ставитъ тѣло въ подчиненное, служебное отношеніе къ душѣ. Собственно человѣка образуетъ душа, а тѣло является лишь его вещью, принадлежностью. „Иное мы (*nos*), говоритъ Амвросій о душѣ, и иное наше (*nostrum*), подразумѣваетъ онъ тѣло <sup>3)</sup>. Тѣло служитъ (*servit*), а душа управляетъ (*regit*) <sup>4)</sup>. Тѣло — низшая часть (*inferior*) человѣка, а душа — высшая (*superior*): душа сообщаетъ жизнь тѣлу, оживляетъ тѣло, управляетъ имъ и освящаетъ его <sup>5)</sup>. Въ этой связи мысли все болѣе и болѣе пробивается яркая струя платонизма, устанавливающая взглядъ на тѣло, какъ на враждебное начало по отношеніи къ душѣ, какъ на естественное препятствіе для раскрытія духовной жизни. Собственно говоря, эта платоническая тенденція не была у Амвросія совершенно новой на западѣ: еще въ началѣ IV вѣка она довольно сильно проглядываетъ у Лактанція, у котораго мы уже встрѣчаемъ взглядъ на тѣло, какъ на темницу для души, своею чувственностью препятствующую ей въ познаніи Божественнаго: „душа, хотя и вдунута Богомъ, но, такъ какъ она заключена въ мрачное жилище земной плоти, она не имѣетъ знанія о томъ, что касается Божественнаго“ <sup>6)</sup>. Теперь у Амвросія, благодаря знакомству съ восточной литературой, эта струя начинаетъ пробиваться сильнѣй. Въ духѣ Платона звучитъ уже взглядъ на тѣло, какъ на источникъ противныхъ духу страстей и удовольствій: *caro* является причиною порчи души, представляя собою какъ бы страну и мѣсто удовольствія, изъ котораго, какъ изъ источника, вырываются рѣки вождельнѣйші

1) *De opif. mundi* § 47. t. I, 45.

2) *Expos. Ev. Luc.* VII, 140—141. Ed. V. и M. XV, с. 1736.

3) *De Isaac.* 2, 8. Ed. V. и M. XIV, с.с. 503—504.

4) *De institut. virgin.* III, 17. M. XVI, с. 310.

5) *De bono mortis* 7, 26. Ed. V. и M. XIV, с. 553.

6) *Instit. Div.* VII. XII.

и злыхъ страстей <sup>1)</sup>. Такую же окраску носить и сравненіе тѣла съ одеждой, какую надѣваетъ на себя душа: *caro amictui est animae, quae se induit quodam corporis vestimento* <sup>2)</sup>. Для тѣла употребляются платоновскіе образы темницы и оковы. Въ настоящей жизни душа заключена въ *carcere corporeo* <sup>3)</sup>; можетъ быть, этотъ образъ заимствованъ чрезъ посредство Филона, который также пользуется имъ <sup>4)</sup>. Въ настоящей жизни душу связываетъ *vincula quaedam corporis hujus. vincula temptationum*, которыя *ad injuriam captivitatis adstringunt* <sup>5)</sup>; у Филона также идетъ рѣчь объ оковахъ плоти, въ которыхъ въ настоящей жизни заключенъ *гобъ*, имѣющій небесное происхожденіе <sup>6)</sup>. Эта темница и оковы обременяютъ душу, насильно привязываютъ ее къ землѣ: „душа, видя себя заключенною въ тѣлесную хижину (*gurgustio*)... воздыхаетъ, будучи отягощена связью съ этимъ тѣломъ (*gravata corporis hujus conjunctione*), ибо тлѣнное тѣло *gravat animum* и земное обиталище наклоняетъ разумъ въ сторону многихъ помышлений“ <sup>7)</sup>. Вліяніе тѣла на душу такъ сильно, что душа должна вести съ нимъ самую ожесточенную борьбу. Здѣсь Амвросій примѣняетъ платоновское сравненіе тѣла и его желаній съ конями, которыхъ необходимо обуздывать: когда душа наша соединяется (*jungitur*) съ тѣломъ, то она, подобно колесницѣ, запряженной разъяренными конями, нуждается для своего управленія въ кучерѣ <sup>8)</sup>. Она имѣетъ какъ бы четыре коня, четыре аффекта: гнѣвъ, желаніе, удовольствіе, страхъ (*ira, cupiditas, voluptas, timor*). Когда она пытается управлять этими разъяренными конями, то никогда не узнаетъ самое себя: тлѣнное тѣло отягощаетъ душу и какъ бы насильно похищаетъ ее натискомъ (*curgus*) неразумныхъ животныхъ, между тѣмъ какъ сама колесница продолжаетъ стремиться впередъ съ силою падающаго тѣла, пока эти

<sup>1)</sup> De Noe 5, 12. Ed. V. и М. XIV, с. 368

<sup>2)</sup> Hexaemer, VI, 6, 39. Ed. V. и М. XIV, с. 256. De Isaac. 2. 3. Ed. V. и М. XIV, с.с. 503—504,

<sup>3)</sup> De Cain et Abel II, 9, 36. Ed. V. и М. XIV, с. 538 (II, X, 36).

<sup>4)</sup> De agricultura § 5 t. II, 110.

<sup>5)</sup> De bono mortis 2, 5. Ed. V. и М. XIV, с. 541.

<sup>6)</sup> Qu. rer. div. haer. § 55, t. III, 60.

<sup>7)</sup> Epistola XXXIV, 4. М. XIV, с. 1075.

<sup>8)</sup> De virginitate XV, 94. М. XVI, с. 290.

страсти не будутъ усмирены силою Слова (*virtute Verbi*) <sup>1)</sup>. Подобное взаимоотношеніе между душой и тѣломъ иллюстрируется еще и другимъ также заимствованнымъ у Платона примѣромъ музыкальнаго инструмента и издаваемой имъ гармоніи. „Какъ музыкантъ сострадаетъ мелодіямъ флейты или кнеары или органа своимъ голосомъ, тѣлодвиженіемъ и настроеніемъ, такъ что при печальныхъ звукахъ бываетъ печальнымъ, при радостныхъ—радостнымъ, при возбуждающихъ—возбужденнымъ, при мягкихъ—мягкимъ и кроткимъ, такъ точно и душа, заключенная въ этомъ тѣлѣ, имѣетъ дѣло какъ бы съ струннымъ музыкальнымъ инструментомъ“ <sup>2)</sup>. Подобно тому, какъ подъ ударами пальцевъ струны издають тѣ или иные звуки, такъ и душа ударяетъ по страстямъ этого тѣла,—на что отзывается созвучіе ея правовъ и добротѣтелей <sup>3)</sup>.

Первозданный человѣкъ почтенъ Богомъ высокимъ отличіемъ сравнительно со всѣмъ существующимъ: это высокое отличіе заключается въ-образѣ Божіемъ и богоподобіи его природы. При этомъ различаются понятія образъ (*imago*) и по образу (*ad imaginem*). Образомъ Божіимъ въ строгомъ смыслѣ слова можетъ быть не человѣкъ, а только Сынъ Божій; человѣкъ же созданъ уже по этому образу (*ad imaginem Dei*) <sup>4)</sup>. Эта мысль, встрѣчающаяся и у другихъ писателей, по преимуществу александрийцевъ (Климентъ), ведетъ свое начало отъ Филона, который первый указалъ на необходимость такого разграниченія: у него именно Логосъ есть архитипъ другихъ созданій (*ἐτέρων ἀρχέτυπον*); Богъ есть образецъ образа (*παράδειγμα τῆς εἰκότος*), а ἡ εἰκὼν дѣлается *παράδειγμα* для другихъ; образъ созданъ *κατὰ τὸν θεόν*, а человѣкъ—*κατὰ τὴν εἰκόνα*, воспріявшаго силу *παρδείματος* <sup>5)</sup>. Но такъ какъ отношенія между Отцомъ и Сыномъ у св. Амвросія представляются существенно иными, чѣмъ у Филона и александрийцевъ, то и созданіе по образу Сына у него имѣетъ лишь условное значеніе: въ силу равенства

<sup>1)</sup> Ibid. XV, 95. M. XVI, с. 290.

<sup>2)</sup> De bono mortis. 7. 27. Ed. V. и M. XIV, с. 553.

<sup>3)</sup> Ibid. 7, 27.

<sup>4)</sup> Expos. Ev. Lucae X, 49. Ed. V. и M. XV, с. 1816.

<sup>5)</sup> Leg. allegor. III, 31. t. I, 152—153.

природы и дѣйствія Отецъ творить человѣка по образу Слова (*ad imaginem Verbi*), а Сынъ въ свою очередь творить его по образу Отца (*ad imaginem Dei Patris*) <sup>1)</sup>; человѣкъ, слѣдовательно, творится по образу Троицы. Другимъ понятіемъ, совершенно равносильнымъ понятію образа, у Амвросія является понятіе печати (*signaculum*) <sup>2)</sup> опять, вѣроятно, въ зависимости отъ Филона, который примѣняетъ къ небесному человѣку понятіе *ἡ σφραγίς* <sup>3)</sup>. Въ отношеніи къ обладанію образомъ Божиимъ въ церковной литературѣ мужчина и женщина иногда ставятся въ неодинаковое положеніе. Изъ западныхъ писателей у Лактанція мы встрѣчаемъ представленіе, что тогда какъ супруга Богъ образовалъ *ad similitudinem suam*, женщину создалъ уже по образу человѣка (*ad ipsius hominis effigiem*) <sup>4)</sup>. У Филона мы встрѣчаемъ еще другое представленіе: женщина представляетъ собою часть человѣка, такъ какъ Богъ взялъ одну изъ многочисленныхъ силъ (*δυνάμεων*), принадлежащихъ уму или мужчине, именно чувственную силу (*τὴν αἰσθητικὴν*), и уже изъ этой силы образовалъ женщину <sup>5)</sup>. Эту послѣднюю мысль защищаетъ и Амвросій, говоря, что мужчина созданъ *ad imaginem Dei*, а женщина получила силу своего мужа (*virtutem sui accipiens viri*) <sup>6)</sup>.

Что именно является субстратомъ Образа Божія въ человѣкѣ, его тѣло или душа или и то и другое вмѣстѣ, по этому вопросу въ церковной литературѣ высказывались мнѣнія различныя до противоположности. На западѣ главнымъ образомъ Тертуллианъ относилъ Образъ Божій къ тѣлу человѣка, созданнаго по образу плоти, какую имѣлъ воспріять Сынъ Божій въ таинствѣ воплощенія: созданный изъ земной грязи человѣкъ *imaginem induens Christi futuri in carne* <sup>7)</sup>. Это и есть *imago* въ отличіе отъ *similitudo* (подобія), которое относилось къ вдунутой душѣ, живой, подобно Богу (*de sus*

1) De Noe 26, 99. Ed. V. и M. XIV. с. 406.

2) Expos. ps. 118, X. 16.

3) De opif. mundi. § 46. t. I, 44.

4) Instit. Divinae. II, XII.

5) Leg. allegor. II, 10. t. I. 100—101.

6) Expos. Ev. Lucae. IV, 66. Ed. V. и M, XV, с. 1632.

7) De resurrect. carnis. с. VI.



adflatu ad similitudinem suae vivacitatis animavit) <sup>1)</sup>. Неясно, но видимо въ смыслѣ Тертуліана звучать и слѣдующія слова Лактанція: по образу своей формы (ad imaginis suae formam), совершеннѣе которой не можетъ быть ничего, Богъ образовалъ изъ земной грязи человѣка <sup>2)</sup>. Амвросій подь вліяніемъ спиритуализма восточныхъ писателей порвалъ всякія связи съ этимъ представленіемъ. Въ своемъ Шестодневѣ онъ приводитъ довольно обширную выдержку изъ твореній Оригена и показываетъ, что нельзя считать образомъ Божиимъ внѣшняго человѣческаго облика, такъ какъ въ такомъ случаѣ мы должны были бы признать Бога тѣлеснымъ и по виду человѣкообразнымъ:

Ambr. Caro numquid ad imaginem Dei est? Ergo in Deo terra est,—ergo corporeus Deus? и т. д.	Hunc sane hominem, quem dicit ad imaginem Dei factum, non intelligimus corporalem и т. д. <sup>3)</sup>
---	---

На существо образа Божія онъ высказываетъ иногда одинаковій взглядъ съ Оригеномъ: какъ Оригенъ въ разсчитываемомъ мѣстѣ полагаетъ Образъ Божій во внутреннемъ человѣкѣ, въ нематеріальности и безсмертіи его души, такъ и Амвросій относитъ его къ разумной сторонѣ души, говорить, что Богъ создалъ человѣка по своему образу для не-тѣлннѣя <sup>4)</sup>. Иногда образъ Божій онъ относитъ къ свободѣ человѣческаго духа: imago Dei—anima nostra, quae libera est <sup>5)</sup>. Наряду съ этимъ мы встрѣчаемъ обширныя выписки изъ Филона, въ которыхъ образъ отождествляется съ разумомъ въ человѣкѣ; разумъ человѣка напоминаетъ Бога безпредѣльностью своихъ стремленій: какъ Богъ наполняетъ вселенную и господствуетъ въ ней, проникая и небо, и землю, и море и воздухъ, такъ и *гобъ* человѣка невидимъ самъ, но видитъ все; онъ испытуетъ глубины моря, простирается за широты земли, поднимается въ воздушное пространство, улаживается блескомъ звѣздъ, возносится надъ планетами

<sup>1)</sup> De resurrect. carnis c. IX.

<sup>2)</sup> Inst. divinae. II, X.

<sup>3)</sup> Ambr. Hexaemer. VI, 8, 44. Ed. V. и M. XIV. c. 259; | Orig. Migne XII, 155.

<sup>4)</sup> De Noe 26, 99. Ed. V. и M. XIV, c. 406, in ps. I, enar. M. XIV, c. 942; | Orig. M. XII, 155D.

<sup>5)</sup> Hexaemeron VI, 8, 45. Ed. V. и M. XIV, c. 259.

νοῦς hominis videt omnia, et non videtur. habens sui invisibilem substantiam: disciplinis et consilijs ac sensibus comprehendit latentia, penetrat occulta maris и т. д.

ἀόρατος ἐστὶν αὐτὸς τὰ πάντα ὁρῶν καὶ ἀδηλον ἔχει τὴν οὐσίαν τὰς τῶν ἄλλων κατὰ λαμβάνων καὶ τέχναις καὶ ἐπιστήμαις πολυχειδεῖς ἀνατέμνων ὁδοῦς λεωφόρος ἀπάσας διὰ γῆς ἔρχεται καὶ θαλάττης τὰ ἐν ἑκατέρῃ φύσει διερευνῶμενος <sup>1)</sup>.

Въ этомъ смыслѣ звучать и многія другія мѣста въ твореніяхъ св. Амвросія: ratio данъ человѣку ad imaginem et similitudinem Dei <sup>2)</sup>; ad imaginem Dei factus, factus est rationis caraх <sup>3)</sup>; въ человѣкѣ ad similitudinem aeterni Dei существуетъ νοῦς invisibilis, облеченный человѣческимъ видомъ <sup>4)</sup>.

Не смотря однако на то, что со стороны содержания понятіе образа у Амвросія опредѣляется такъ же, какъ и у александрійцевъ, это понятіе у него имѣетъ нѣкоторыя особенности сравнительно съ его пониманіемъ у послѣднихъ и вообще у восточныхъ церковныхъ писателей.

Первая изъ этихъ особенностей касается отношеній между понятіями imago и similitudo. Иудейскій предтеча христіанскихъ александрійцевъ еще не умѣлъ ясно разграничивать эти понятія; постоянно имѣя дѣло съ понятіемъ εἰκὼν, онъ употребляетъ слово ὁμοίωσις (подобіе), по выраженію Heinisch'a, исключительно съ цѣлю яснѣе отгѣнить понятіе εἰκὼν, т. е. духовное родство человѣка съ Богомъ <sup>5)</sup>; „такъ какъ не всякій образъ, рассуждаетъ Филонъ, сходенъ съ своимъ архетипомъ и образцомъ..., то поэтому къ выраженію „по образу“ (κατὰ εἰκόνα) присоединено слово „по подобію“ (τὸ „καθ' ὁμοίωσιν“) для обозначенія точнаго оттиска (ἀκριβοῦς ἐκμυστέλου) <sup>6)</sup>. У христіанскихъ писателей восточныхъ эти понятія были разграничены уже очень рано, особенно у александрійцевъ, для которыхъ ὁμοίωσις, какъ конечная цѣль всѣхъ религіозныхъ и моральныхъ стремленій человѣка,

<sup>1)</sup> Ambr. Epistola. XLIII. 15; M. XVI. с.с. 1133—1134; Philo. De opificio mundi. § 23. t. I, 23.

<sup>2)</sup> Εξρᾶς. Ev. Lucae VIII, 95. Ed. V. и M. XV, с. 1793.

<sup>3)</sup> In ps. 48, 20.

<sup>4)</sup> Epistola XLIII, 14. M. XVI, с. 1133.

<sup>5)</sup> Heinisch. Der Einfluss Philo auf die älteste christliche Exegese. s. 164.

<sup>6)</sup> De opif. mundi. § 23. t. I, 23.

получило особенно важное значеніе: въ то время какъ понятіемъ *εἰκὼν* они стали обозначать естественное расположеніе человѣческаго духа, съ которымъ человѣкъ уже вступаетъ въ жизнь, *ὁμοίωσις* они считали не даромъ природы, а результатомъ самодѣятельности человѣческаго духа въ связи съ Благодатію. Уже по представленію Климента Алекс. *τὸ κατ' εἰκόνα* человѣкъ получаетъ чрезъ рожденіе (*κατὰ τῆς γένεσιν εἰληφέναι*), а *τὸ κατ' ὁμοίωσιν* приобретаетъ вполнѣдствіи (*ὑστερον*) путемъ усовершенствованія (*κατὰ τῆς τελείωσιν*)<sup>1)</sup>. Такъ и у многихъ другихъ писателей. На западѣ же, гдѣ эти понятія не имѣли большаго значенія при построеніи догматическихъ и моральныхъ системъ, они долгое время находились въ томъ состояніи смѣшенія, какое мы констатировали у Филона. Уже Тертуллианъ тамъ, гдѣ онъ не относитъ *imago* къ тѣлу человѣка, не видитъ никакого различія между *imago* и *similitudo*: *oportebat igitur imaginem et similitudinem Dei, liberi arbitrii et suae potestatis institui, in quo hoc ipsum, imago et similitudo Dei deputaretur*<sup>2)</sup>. Лактанцій постоянно употребляетъ *imago* вмѣсто *similitudo* и наоборотъ<sup>3)</sup>. Вотъ это-то слабо раскрытое понятіе объ образѣ и подобіи и постоянное смѣшиваніе ихъ одного съ другимъ, постоянно встрѣчается намъ въ твореніяхъ св. Амвросія, причемъ безразлично, какой смыслъ въ томъ или другомъ случаѣ онъ вкладываетъ въ это понятіе: Богъ сотворилъ человѣка *in incorruptionem*, создавъ его *ad imaginem sui*, но въ то же время говорится, что весьма драгоценна природа души, созданная Богомъ *ad similitudinem Dei*<sup>4)</sup>. Человѣкъ созданъ *ad similitudinem Dei*, т. е. *ad imaginem Dei*<sup>5)</sup>. Иногда смыслъ *similitudo* опредѣляется совершенно въ смыслѣ Филона: человѣкъ имѣетъ въ своей субстанціи нѣчто *de imagine et similitudine Dei*, потому что Онъ подобенъ Божественному образу (*divinae similis imaginis*)<sup>6)</sup>; этимъ ясно подобіе Божіе въ конечномъ основаніи отождествляется съ образомъ Божіимъ:

1) Stromates. II, XXII. M. VIII. 1080C. .

2) Adv. Marc. II, c. VI.

3) Inst. Div. II, X, XII

4) In ps. I enar. n. 48.

5) In ps. 38 enar. n. 24.

6) Exposit. ps. 118, X, 16.

подобіе состоитъ въ томъ, что образъ человѣка подобенъ образу Бога.

Вторая особенность состоитъ въ томъ, что, хотя съ матеріальной стороны, образъ Божій и усматривается Амвросіемъ вмѣстѣ съ восточными писателями въ разумности природы, тѣмъ не менѣе, по Амвросію, это не есть разумность, какъ естественное свойство человѣческой природы. При отсутствіи строгаго разграниченія между понятіями *imago* и *similitudo*, на западѣ въ тѣхъ случаяхъ, когда *imago* не оносится къ тѣлу, мы замѣчаемъ тенденцію истолковывать эти понятія въ моральномъ смыслѣ, рассматривать ихъ не какъ свойства самой природы, но какъ нравственное, обусловленное свободой и пребывавшею на человѣкѣ благодатію, настроеніе или расположенію духа. Опредѣливъ *imago* и *similitudo*, какъ *liberum arbitrium* и *potestas*, Тертуліанъ непосредственно поясняетъ, что эта свобода и власть заключается въ господствѣ не только надъ другими, но и надъ самимъ собою, въ постоянномъ служеніи благу и въ удаленіи отъ зла, въ дѣланіи правды <sup>1)</sup>. Три такомъ взглядѣ образъ Божій, конечно, не могъ оставаться неискоренимымъ и постояннымъ въ человѣкѣ. Эта моральная струя въ понятіи *imago* и *similitudo* пробивается и Амвросію, и даже въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ матеріально онъ отождествляетъ его съ разумомъ. Божественный образъ человѣкъ выражаетъ въ себѣ блескомъ добрыхъ дѣлъ (*bonorum factorum*) и ревностью добродѣтели (*aemulatione uirtutis*) <sup>2)</sup>. Люди живутъ *ad imaginem et similitudinem Dei* <sup>3)</sup>. Наличность въ человѣкѣ образа обусловливается его праведностью, такъ что только о праведникѣ можно сказать, что онъ *ad imaginem et similitudinem Dei vivit* <sup>4)</sup>. Также вѣра обусловливаетъ, существованіе образа: блаженъ человѣкъ живущій *ad similitudinem Dei per fidem* <sup>5)</sup>. Неимвующіи привязанности къ міру приближается *ad imaginem Dei similitudinemque* <sup>6)</sup>. *Vir perfectus* est *imago Dei*; а быть *similem* Богу

<sup>1)</sup> Adv. Marc. II, c. VI.

<sup>2)</sup> Expos. Ev. Lucae II, 26. Ed. V и M. XV. c. 1562 (n. 27).

<sup>3)</sup> In ps. 35 enar. n. 19.

<sup>4)</sup> In ps. 36 enar. n. 69.

<sup>5)</sup> In ps. 38 enar. n. 23

<sup>6)</sup> De Iacob II, 7, 30 Ed. V. и M. XIV, c. 626.

значить имѣть правду (*justitiam*), мудрость (*sapientiam*), быть совершеннымъ въ добродѣтели; Богъ—безъ грѣха, а потому только тотъ, кто избѣгаетъ грѣха, *ad imaginem est Dei* <sup>1)</sup>. Если Богъ создалъ человѣка *ad imaginem et similitudinem sui*, то это значить, что Онъ создалъ его разумнымъ (*rationabilem*), праведнымъ (*justum*), цѣломудреннымъ (*prudicum*): онъ существуетъ *ad imaginem*, если бываетъ праведнымъ, образомъ правды (*imago justitiae*), чистымъ, такъ что въ немъ сіяетъ образъ Непорочнаго (*immaculati*) <sup>2)</sup>. Иногда *similitudo* опредѣляется отрицательно, какъ удаление отъ зла, а *imago*—положительно, какъ полнота добродѣтели: *fuga malorum similitudo Dei est, et virtutibus imago Dei acquiritur* <sup>3)</sup>. Если *imago* обусловливается нравственнымъ расположеніемъ человѣка и живущимъ въ немъ Духомъ Божиимъ, то онъ и исчезаетъ вмѣстѣ съ утратою того и Другого: если мы поступаемъ хорошо, остается въ насъ *ista imago coelestis*, а если кто поступаетъ худо, то уничтожается (*deletur*) въ немъ этотъ *imago*, мѣсто котораго занимаетъ *imago terreni* <sup>4)</sup>.

Всѣ перечисленныя совершенства и достоинства человеческой природы въ полной мѣрѣ обнаруживались въ первоизданной четѣ. Съ внѣшней тѣлесной стороны Богъ одарилъ ее здоровымъ тѣломъ, хорошимъ сложеніемъ членовъ, сообщивъ имъ наикрасивѣйшій видъ <sup>5)</sup>. У Филона не было недостатка въ яркихъ краскахъ, которыя дали Амвросію возможность изображать жизнь первоизданнаго человѣка въ духѣ идилліи, рисовать предъ нами картину золотого вѣка на землѣ. Какъ цѣли творенія, ему былъ предназначенъ для обитанія весь міръ; космополитъ въ этомъ смыслѣ по положенію, свѣжее здоровое твореніе Божіе, постоянно радующееся и неумолкающее въ разговорахъ, красивое по внѣшнему виду — вотъ образъ Адама въ періодъ райскаго блаженства <sup>6)</sup>. Съ внутренней духовной стороны первоизданная чета также во многомъ превосходила современное чело-

---

1) *De fuga saeculi* 4, 17. Ed. V. и M. XIV, с. 575.

2) *Expos.* ps. 118, VIII, 23.

3) *De bono mortis.* 5, 17. Ed. V. и M. XIV, с. 543.

4) *De inter. Iob et David* III, 8, 24. Ed. V. и M. XIV, с. 846 (I. IV, 8, 24).

5) *De offic. ministr.* I, XLV, 220. M. XVI, с. 89.

6) *Epistola* XLV, 16; *Philos. De opificio mundi* § 49. t. I, 46.

вѣчество. Но въ раскрытіи этой стороны сразу бросается въ глаза существенная разница между Амвросіемъ и Филономъ, разница, вообще характерная для западныхъ писателей. Филонъ отводитъ мало мѣста сверхъ-естественному фактору въ описаніи духовно-нравственнаго состоянія перваго человѣка: это состояніе выводится изъ естественнаго расположенія его силъ и способностей. По своей природѣ онъ не могъ быть совершеннымъ, потому что только человѣку небесному добродѣтель свойственна по природѣ, безъ посредства наученія (*αὐτομαθῶς*), земной же человѣкъ не могъ обладать ею *ἀπὲν διδασκαλίας*; въ нравственномъ отношеніи послѣдній представлялъ собою поэтому нѣчто среднее, не былъ ни дурнымъ, ни хорошимъ (*μέσος, μήτε φαῦλος, μήτε σπουδαῖος*) <sup>1)</sup>. Онъ былъ пока младенцемъ (*ὁ νήπιος*) <sup>2)</sup>. Въ этомъ смыслѣ объясняется и нагота Адама: если онъ былъ нагъ, то это значитъ, что онъ не принималъ еще участія ни въ добродѣтели, ни въ порокахъ (*μήτε ἀρετῆς, μήτε κακίας μετέχων*) <sup>3)</sup>; если онъ не стыдился, то это также указываетъ на его нравственное безразличіе <sup>4)</sup>. Добродѣтель онъ долженъ былъ еще только приобрести: для руководства въ этомъ ему былъ данъ Божественный законъ (*νόμος θεῖος*), который опредѣляется въ духѣ стоицизма, какъ *ὁ θεός λόγος* <sup>5)</sup>. У св. Амвросія совершенно наоборотъ, первый человѣкъ не только обладалъ врожденной ему непорочностью, но и положительнымъ нравственнымъ совершенствомъ. Онъ былъ покрытъ покровомъ добродѣтелей (*opertus erat Adam virtutum velamine priusquam praevaricaretur*), имѣлъ одежду, которую потомъ, въ грѣхопадении утратилъ (*indumentum, quod habebat, amiserat*) <sup>6)</sup>. Даже болѣе того, первоначальному человѣку у св. Амвросія усваивается не только *perfectio vitae*, совершенство жизни, но и *consummatio virtutis*, т. е. полнота добродѣтели, такъ какъ слово *consummatio* <sup>7)</sup>, какъ увидимъ въ отдѣлѣ объ эсхатологій, означаетъ у него ко-

<sup>1)</sup> Leg. allegor. I, 30. t. I, 84—85.

<sup>2)</sup> Ibid. II, 16. t. I, 108.

<sup>3)</sup> Ibid. II, 16. t. I, 108.

<sup>4)</sup> Ibid. II, 17. t. I, 108.

<sup>5)</sup> De opif. mundi § 50. t. I, 47.

<sup>6)</sup> De Helia et jejuniis. 4, 9. Ed. V. n. M. XIV, c. 701.

<sup>7)</sup> Expositio in psalmum 118. Sermo 10. § 15. Cp. *Niederhuber*. s.s. 28, 29.

нечный предѣль. Какъ отдѣльную конкретную черту этого совершенства Адама и Евы Амвросій отмѣчаетъ ихъ строгую дѣвственность: христіанскія дѣвственницы должны быть такимъ, какими были Адамъ и Ева въ раю, такъ какъ только послѣ изгнанія изъ рая объ Адамѣ сказано, что онъ позналъ жену свою Еву и она зачала <sup>1)</sup>. Приспособительно къ этому и первобытная нагота у Амвросія имѣетъ совершенно другой смыслъ, чѣмъ у Филона. Люди „были наги, но не безъ покрыва добродѣтелей (non sine virtutum integumentis)“; были наги по причинѣ простоты нравовъ (propter modum simplicitatem) и потому еще, что природа не знала одѣянія лжи (amictum fraudis) <sup>2)</sup>. Въ результатъ этого уже въ раю Адамъ наслаждался блаженствомъ, которое должно было быть вѣчнымъ (aeterna delectatione fruatur) <sup>3)</sup>. Это первобытное совершенство обуславливалось какъ усиліями самого человѣка, такъ и непосредственнымъ содѣйствіемъ Самого Бога. Что касается человѣка, то царственною властью своего разума (regale mentis imperium) онъ господствовалъ надъ своими чувствами и душевными движеніями <sup>4)</sup>; разумъ его устремлялся къ Богу (mens ejus adhaerebat Deo) <sup>5)</sup>. Богъ же далъ ему свою благодать (non mediocrem gratiam), такъ что человѣкъ coelesti gratia refulgebat <sup>6)</sup>. Эта благодать, съ одной стороны, заключалась въ томъ, что Богъ наставлялъ разумъ (mentem) Божественнымъ предписаніямъ и дисциплинамъ мудрости, посредствомъ которыхъ человѣкъ могъ знать то, чего слѣдуетъ остерегаться и что должно избирать; въ приноравленіи разума къ этимъ предписаніямъ и заключалась mens recta (ὁρθὸς λόγος) <sup>7)</sup>—такъ опредѣляетъ это понятіе Амвросій вмѣстѣ съ авторомъ 4 Маккавейской книги и другими эллинизировавшимися іудейскими писателями. Но, съ другой стороны, Богъ непосредственно помогать человѣку въ приобрѣтеніи добродѣтели: Сила Божія вдыхала въ него пре-

<sup>1)</sup> Exhortatio virginitatis VI, 36. M. XVI, с. 346—347.

<sup>2)</sup> De paradiso 13, 63. Ed. V. и M. XIV, с. 307.

<sup>3)</sup> In ps I, enar. n. I.

<sup>4)</sup> De Iacob I, 1, 4. Ed. V. и M. XIV, с. 600.

<sup>5)</sup> Epistola XLIX, 2. M. XVI, с. 1154.

<sup>6)</sup> In ps. 43 enar. n. 75

<sup>7)</sup> De Iacob. I, 1, 4. Ed. V. и M. XIV, с. 600.

успѣяніе и возрастаніе добродѣтели (adprehendit ergo eum virtus Dei inspirans processus et incrementa virtutis) <sup>1)</sup>.

### Зло и паденіе.

Міръ и человѣкъ, какъ мы видѣли, были созданы Богомъ совершенными и прекрасными. Зло и всякаго рода несовершенства возникли въ немъ только вполнѣдствіи.

*Вопросъ о сущности зла.* Изъ всѣхъ видовъ существующаго въ мірѣ зла Амвросій останавливается главнымъ образомъ на философскомъ анализѣ моральнаго зла. При изслѣдованіи этого вопроса онъ прежде всего безусловно отвергаетъ дуалистическую, въ исторіи христіанства особенно подробно раскрытую гностиками точку зрѣнія, которая для объясненія міроваго зла допускала существованіе особаго самобытнаго злого начала: представители этой точки зрѣнія Маркіонъ, Валентинъ и манихеи въ его глазахъ являются распространителями въ людяхъ заразы и смертоносной язвы. <sup>2)</sup> Но въ то же время религіозное чувство не позволяло ему производить зло и отъ Творца всего существующаго. Пытаясь примирить въ своемъ шестодневѣ существованіе зла съ понятіемъ о Богѣ, Его Всемогуществѣ и Все совершенствѣ, Амвросій сталъ на точку зрѣнія св. Василия Великаго; все то, что онъ излагаетъ здѣсь о сущности зла, представляетъ простое переложеніе соответствующихъ мѣстъ Шестоднева послѣдняго.

Такъ, ту истину, что Богъ не можетъ быть Творцомъ зла, и св. Амвросій и св. Василий Великій одинаково доказываютъ соображеніемъ, что вообще ничто не можетъ родить своей противоположности и что созданное всегда имѣетъ нѣкоторое подобіе (similitudo) съ своимъ Создателемъ. Отсюда, какъ жизнь не рождаетъ смерти, а свѣтъ не способенъ родить мрака, такъ и Божественная природа не можетъ породить зла, какъ своей противоположности. Если же въ человѣкѣ противоположныя душевныя состоянія иногда смѣняются другъ съ другомъ, какъ бы порождаютъ одно другое, то ссылка на это явленіе ничего не доказываетъ: оно имѣетъ мѣсто лишь въ смѣнѣ аффектовъ, но не имѣетъ отцо-

<sup>1)</sup> De Paradiso 4, 24. Ed. V. и М. XIV, с. 284.

<sup>2)</sup> Hexaemeron I, 8, 30. Ed. V. и М. XIV, с. 139



шенія къ зависимости самыхъ существъ, потому что *non sicut mutabilitates adfectuum, ita etiam generationum progressionem sunt.* <sup>1)</sup>

Если же все существующее создано Богомъ, а Богъ не можетъ быть Виновникомъ зла, то остается только предположить, что само зло имѣетъ характеръ не субстанціи (*substantialis*), но простой акциденціи (*accidens*): созданныя Богомъ существа, какъ тварныя, способны къ различнымъ перемѣнамъ и состояніямъ; нѣкоторыя изъ этихъ измѣнчивыхъ состояній и представляютъ собою зло. Св. Василій выражаетъ эту же мысль, когда говоритъ, что *κακίον ἐστὶν οὐχὶ οὐσία ζῶσα*, т. е. не есть живая сущность. <sup>2)</sup> Амвросій также употребляетъ это выраженіе, когда говоритъ, что зло не имѣетъ никакого преимущества твари и авторитета природной субстанціи (*substantiae naturalis*). <sup>3)</sup> что оно не есть живая субстанція (*viva substantia*). <sup>4)</sup>

Далѣе, если зло не субстанціально и не совпадаетъ ни съ однимъ изъ твореній, то ясно, что оно по своей природѣ обозначаетъ собою не столько что-нибудь существующее. положительную и дѣятельную силу, сколько выражаетъ какой-то недостатокъ, неполноту бытія, силу отрицательную. У Амвросія нѣтъ недостатка въ такихъ выраженіяхъ, которыми указывается, что зло не есть нѣчто положительное, равносильное своей противоположности—добру, а пустота, небытіе, отсутствіе добра. Вотъ почему отсутствіе зла представляетъ собою уже положительное добро. „Что, говоритъ св. Амвросій, не является зломъ, то уже представляетъ собою добро, потому что порочное есть въ то же время и злое, а лишенное порока есть уже благо“. <sup>5)</sup> Очевидно, этими словами у зла отрицается всякая творческая сила, отличающая его отъ добра опредѣленнымъ содержаніемъ, а не абсолютной пустотой. Отсюда, напримѣръ, непорочность (*innocentia*) приписывается тому, въ комъ нѣтъ расположенія причинять

---

<sup>1)</sup> Ambr. *Hexaemeron*. I, 8, 30. Ed. V. и М. XIV. с.с. 139—140. | Basil. *Hexamer.* М. XXIX, 37BCD.

<sup>2)</sup> Ambr. *Hexaemeron* I, 8, 28. Ed. V. и М. XIV. с.с. 138—139. | Basil. *Hexamer.* М. XXIX, 37CD.

<sup>3)</sup> *Hexaemeron*. I, 8, 30. Ed. V. и М. XIV, с. 139.

<sup>4)</sup> *Hexaemeron*. I, 8, 31. Ed. V. и М. XIV, с. 140.

<sup>5)</sup> *De bono mortis*. I, I. Ed. V. и М. XIV, с. 539

вредъ кому-либо (*non est nocendi voluntas*), хотя и не предполагается, что въ немъ есть сознательное желаніе никому не вредить, а дѣлать всѣмъ добро. <sup>1)</sup>

При такомъ представленіи о природѣ зла не могутъ быть признаны зломъ и самыя несовершенства природы и слабости человѣка. Такія, напримѣръ, явленія въ жизни человѣка, какъ бѣдность, неизвѣстность, болѣзни и смерть не могутъ быть названы зломъ уже потому, что никто не признаетъ истиннымъ благомъ имъ противоположное, тогда какъ зло противоположно добру. Они не могутъ быть признаны зломъ еще также и потому, что не зависятъ отъ насъ, представляютъ собою нѣчто неизбежное, возникаютъ частью изъ природы (*ex natura, ἐκ φύσεως*), а частью ниспосылаются намъ Богомъ для нашей пользы (*ex commoditate, συμφερόντως*). <sup>2)</sup>

Вторая особенность зла заключается такимъ образомъ въ томъ, что оно имѣетъ только субъективную психологическую основу. Выражаясь словами Амвросія, зло производится *levitate morum*, легкостью нравовъ; ничто не можетъ быть признано зломъ, что не побуждаетъ разума (*mentem*) къ преступленію и не налагаетъ оковъ на совѣсть (*conscientiam ligant*); какъ таковое, оно есть только развращеніе (*depravatio*) разума (*mentis*) и духа (*animi*), уклоненіе отъ пути добродѣтели; для разума это отклоненіе выражается въ направленіи его помысловъ (*cogitationes*), а для духа вообще въ обуревающихъ его страстяхъ (*animi cupiditates*). Эту же именно мысль выражаетъ и св. Василій Велик., когда говоритъ о злѣ, какъ о *διάθεσις*, какъ о противоположномъ добродѣтели расположеніи души, какъ объ отпаденіи (*ἀπόπτωσιν*) отъ блага въ сторону легкомыслія. <sup>3)</sup>

При всемъ томъ, если рассуждать теоретически, принципиально и безотносительно, то слѣдуетъ признать, что злое настроеніе духа не роковымъ образомъ обусловливается естественными свойствами человѣческой природы, возникаетъ не въ силу необходимости и не образуетъ собою „фатали-

<sup>1)</sup> Ibid. I, I.

<sup>2)</sup> Ambr. Hexameron. I, 8, 31. Ed. V. в М. XIV, с.с. 140—141. | Basil. Hexamer. M. XXIX. 40B.

<sup>3)</sup> Ambr. Hexamer. I, 8, 30 и 31; | Basil. Hexamer. M. XXIX, 37D.

стически опредѣляющаго всё дѣйствіа чловѣка порядка природы“; <sup>1)</sup> оно есть результатъ свободнаго рѣшенія чловѣческой воли. чловѣкъ самъ оказывается авторомъ собственной вины. „Не совнѣ грозитъ намъ опасность, говоритъ св. Амвросій, но отъ насъ же самихъ“; только того и должно остерегаться, что возникаетъ изъ нашей воли (*ex nostra voluntate*). Въ полномъ согласіи съ мыслями св. Василія Великаго онъ продолжаетъ, что мы свободно можемъ не дѣлать (*possumus non facere*) зла, если только пожелаемъ (*si volumus*) этого; всё наши дѣйствія принадлежатъ въ концѣ концовъ намъ самимъ, не навязываются намъ другимъ, составляютъ нашу собственность (*propria nostra sunt*). Амвросій только считаетъ нашу свободу дѣйствіи фактомъ самоочевиднымъ, несомнѣннымъ и не требующимъ особыхъ доказательствъ, тогда какъ св. Василій Великій пытается дать и обоснованіе признанію чловѣческой свободы: если бы наши дѣйствія не зависѣли отъ насъ самихъ, то были бы несправедливы всё налагаемыя на насъ наказанія. <sup>2)</sup>

На такомъ принципиальномъ основаніи Амвросій пришелъ къ выводу, что чувственная сторона чловѣческой природы, въ которой гнѣздятся всё страсти и похоти, оскверняющія его разумъ, безъ содѣйствія и согласія нашей собственной воли не можетъ имѣть рѣшающаго значенія при совершеніи злыхъ поступковъ. Плоть, собственно говоря, безразлична въ моральномъ отношеніи и одинаково можетъ служить какъ добру, такъ и злу. „Наши члены“ одинаково могутъ оказываться „орудіями и правды и несправедливости“. Страсть къ наживѣ иногда можетъ привести чловѣка къ самому тяжелому виду воровства—къ похищенію имущества вдовъ и сиротъ; но чловѣкъ можетъ противиться этой страсти и не только не похищать чужого, но даже защищать невинно обижаемыхъ, помогать бѣднымъ. <sup>3)</sup> Плоть порождаетъ, напримѣръ, возжелѣніе: взглядъ на женщину влечетъ чловѣка ко грѣху; однако, если къ этому не присоединяется и

---

<sup>1)</sup> Förster Ambrosius, Bischof von Mailand. s. 140.

<sup>2)</sup> Ambr. Hexameron. I. 8, 31. Ed. V. п M. XIV. с. 140. | Basil. Hexameron. M. XXIX, 40AB.

<sup>3)</sup> De Iacob et vita beata I. 10, 11. Ed. V. и M. XIV. с. 602—603 (XI, 3. 10—11).

намѣреніе духа (*animi intentio*), то и вождельные плоти исчезаетъ. <sup>1)</sup> Следовательно, плоть можно даже назвать непорочною и, самое большее, она можетъ быть лишь служительницею духа (*ministra*) въ его порокахъ. <sup>2)</sup> Конечно, такая нисходятельная оцѣнка значенія плоти въ нравственной дѣятельности противорѣчитъ тому антропологическому ея значенію, согласно которому она является оковами духа; но въ объясненіе этого необходимо имѣть въ виду, что, во-первыхъ, теоретически свободный человѣкъ практически можетъ быть рабомъ плоти; а, во-вторыхъ, по представленію свв отцевъ и учителей Церкви, человѣкъ въ своей дѣятельности сталкивается съ искушеніями діавола и его дѣятельность принимаетъ тотъ или иной оборотъ, смотря по тому, насколько упорно онъ хочетъ вести борьбу съ этими искушеніями.

*Демонологія.* Какъ зло не происходитъ отъ Бога, такъ и демоны не созданы Богомъ злыми, а сами сдѣлались таковыми. Сама по себѣ природа діавола не дурна (*non improba*); <sup>3)</sup> въ этомъ отношеніи онъ превосходитъ даже человѣка, природа котораго ниже его природы (*diabolus superioris naturae, homo inferioris naturae*). <sup>4)</sup> Созданный вмѣстѣ съ ангелами, діаволь первоначально находился въ числѣ ангеловъ, но затѣмъ, неизвѣстно когда, палъ и лишился своего высшаго состоянія. <sup>5)</sup> Причину и сущность его паденія Амвросій въ разныхъ мѣстахъ опредѣляетъ различно: часто онъ говоритъ, что діаволь палъ по своей гордости; <sup>6)</sup> но иногда причиною его паденія онъ считаетъ его невоздержаніе (*intemperantia*), аналогично тому, какъ преимущественное достоинство ангеловъ онъ видитъ въ ихъ нравственной чистотѣ: какъ дѣвы по причинѣ своей чистоты восходятъ отъ земли (*de saeculo*) на небо, такъ преславные ангелы *propter interperantiam suam* съ неба ниспали на землю. <sup>7)</sup> И послѣ паденія въ противополо-

<sup>1)</sup> De poenitentia I XIV, 70. M. XVI, c. c. 487—488.

<sup>2)</sup> Ibid. I, XIV, 73. M. XVI, c. 488.

<sup>3)</sup> Expos. Ev. Lucae. IV, 61, Ed. V. и M. XV, c. 1670.

<sup>4)</sup> De paradiso 12, 54. M. XIV, c. 301, ср. *Niederhuber*. Die Lehre h. Ambr. vom Reiche. s. 49.

<sup>5)</sup> Expos. ps 118. M. XV, c. 1283.

<sup>6)</sup> Expos. ps. 118, VII, 8; XVI, 15.

<sup>7)</sup> De virginibus I. VIII, 53 M. XVI, c. 203.

ложность ангеламъ злые духи обнаруживаютъ большую привязанность къ чувственнымъ удовольствіямъ; къ нимъ относятся слова Писанія, что ангелы полюбили дочерей человѣческихъ; плѣнившись земными удовольствіями, они удерживаются въ рабствѣ имъ; хотя они послѣ паденія остались духовными (*nequitia spiritalis*), тѣмъ не менѣе природа ихъ теперь пропитана (*imbuta*) ядомъ плоти этой (*venenis quibusdam carnis hujus*) и заражена человѣческими преступленіями. <sup>1)</sup> Черезъ свое паденіе они подверглись Божественному осужденію. Это осужденіе является вѣчнымъ, а не временнымъ, какъ у Оригена. Оно заключается не въ смерти, но въ постоянной карѣ (*non mors, sed poena diuturna*). <sup>2)</sup> Падшимъ ангеламъ *ignis servatur aeternus*. Они лишены права на снисхожденіе Бога и отпущеніе грѣховъ (*non illae ad commune jus indulgentiae Dei, remissionemque pertinent peccatorum*). Даже искупительная Дѣятельность Христа Спасителя и новозавѣтная благодать не принесли имъ никакой пользы: относительно нихъ и теперь не измѣнилось Божественное рѣшеніе (*non circa illum soluta est sententia*), какъ оно измѣнилось относительно человѣка; Благодать Христа (*Christi gratia*), разрѣшившая человѣка, связала (*adstrinxit*) демоновъ; на нихъ продолжаетъ пребывать проклятіе (*manet maledictio*), изреченное змію за обольщеніе человѣка. <sup>3)</sup>

Какъ ангеловъ, такъ и демоновъ много, и какъ тѣ, такъ и другіе представляютъ собою организованное царство. Амвросій различаетъ сатану и ангеловъ ея. <sup>4)</sup> Онъ говоритъ о *spiritalis nequitiae*, <sup>5)</sup> объ *adversariae potestates*; <sup>6)</sup> сатана является *princeps*, а остальные демоны—*ministri ejus*. <sup>7)</sup> Какъ въ мірѣ ангельскомъ существуетъ разграниченіе отдѣльныхъ функцій, такъ и въ царствѣ злыхъ духовъ, какъ это подробно показалъ Niederhuber, „функціи демоновъ строго опре-

<sup>1)</sup> Expos. ps. 118, VIII, 58.

<sup>2)</sup> De fuga saeculi 7, 41. M. XIV, с. 588

<sup>3)</sup> Expos. ps. 118, VIII, 58.

<sup>4)</sup> De fuga saeculi 7, 41. Ed. V. и M. XIV, с. 588, (п. 41).

<sup>5)</sup> Expos. Ev. Lucae IV, 67. Ed. V. и M, XV, с. 1633.

<sup>6)</sup> Epist. XXIX, 23. M. XVI, с. 1060.

<sup>7)</sup> De viduis VIII, 47. M. XVI, с. 249.

<sup>8)</sup> Expos. ps. 118, VIII, 58

дѣлены, опредѣленные демоны имѣють опредѣленный кругъ дѣятельности“. <sup>1)</sup> Нѣкоторые изъ нихъ ведутъ съ нами открытую борьбу, <sup>2)</sup> другіе дѣйствуютъ хитро, вводя насъ въ соблазнъ и принимая видъ свѣтлыхъ ангеловъ, <sup>3)</sup> третьи, и наконецъ, дѣйствуютъ на насъ косвенно посредствомъ возбужденія страстей въ нашемъ тѣлѣ. <sup>4)</sup> Демоны этой послѣдней категоріи въ свою очередь отличаются строгимъ разграниченіемъ своихъ функций: между ними существуютъ отдѣльные духи любодѣнія (*fornicationis*), жадности (*avaritia*), гордости (*superbiae*) и друг. <sup>5)</sup>

Въ общей системѣ мірозданія св. Амвросіи отводитъ демонамъ то же среднее между людьми и ангелами положеніе, какое они занимаютъ у Оригена. Подобно тому, какъ у послѣдняго „мѣстомъ ихъ обитанія служитъ воздухъ, такъ же населенный демонскими душами, какъ земля — человѣческими, а небо — ангелами“ <sup>6)</sup>, такъ и Амвросій считаетъ мѣстомъ ихъ обитанія воздушную сферу: существуетъ особое небо, представляющее собою нѣчто среднее между небомъ въ собственномъ смыслѣ и землею, называемое также воздушнымъ мѣстомъ (*aerius locus*), въ которомъ и обитаютъ *spirituales nequitiae* <sup>7)</sup>.

Сферою же дѣятельности демоновъ является земля и въ частности родъ человѣческій. Амвросій раздѣляетъ общее древне-христіанскимъ писателямъ, апологетамъ, Тертуллиану и александрийцамъ убѣжденіе, что собственнымъ царствомъ демоновъ былъ языческій міръ. Діаволь „собралъ себѣ народы, которыхъ не создалъ, ибо Богъ сотворилъ человека *ad imaginem et similitudinem suam*, а діаволь ложью приобщилъ его къ себѣ. Собралъ себѣ *nationum populos*, создавъ себѣ богатства“ <sup>8)</sup>. Язычники были его оружіемъ (*arma diaboli gentes*), посредствомъ которыхъ онъ распространялъ въ мірѣ

---

<sup>1)</sup> Die Lehre d. hl. Ambr. vom Reiche Gottes. s. s. 58—59.

<sup>2)</sup> De paradiso 12, 54. M. XIV, c. 301.

<sup>3)</sup> Expos. Ev. Lucae IV, 26. M. XV, c. 1619, in ps. 37 enar. n. 23.

<sup>4)</sup> De paradiso 12, 55. M. XIV, c. 302.

<sup>5)</sup> Expos. ps. 118, XX. 45, 47.

<sup>6)</sup> C. Cels. V, 5. *Böhlinger*. s. 239.

<sup>7)</sup> Expos. ps. 118; VIII, 58

<sup>8)</sup> Epistola XXXII, 4. M. XVI, c. 1070

безбожіе <sup>1)</sup>. Но и вѣрные Господу и христіане служатъ предметомъ его нападеній. Онъ кричалъ (*clamavit*) въ первый разъ въ Евѣ, затѣмъ въ Капнѣ, Фараонѣ, Даанѣ, Авиронѣ Кореѣ; кричалъ въ іудеяхъ, когда они, при полученіи Моисеемъ закона требовали, чтобы имъ сдѣлали боговъ: кричалъ, когда евреи требовали себѣ царя, чтобы отступить отъ Господа Бога, Царя своего; кричалъ во всякомъ суетномъ и нечестивомъ человѣкѣ. Діаволь для всего человѣчества является губителемъ (*perdit*) и противникомъ (*conrtarius*) <sup>2)</sup>. Онъ—общій врагъ (*communis inimicus*) <sup>3)</sup>, всюду съѣтъ приманки грѣховъ <sup>4)</sup>, связываетъ людей своими оковами (*vincula diaboli*) <sup>5)</sup>.

Эта злоба діавола по отношенію къ человѣческому роду имѣетъ нѣсколько причинъ. Съ одной стороны, въ немъ какъ будто бы и послѣ осужденія говоритъ гордость, которая влечетъ его къ упроченію еще не совсѣмъ отнятой у него власти надъ міромъ (*coelestis substantiae potentia suffragatur*); но такъ какъ все въ мірѣ подчинено человѣку, то вся его алчность и устремляется главнымъ образомъ на послѣдняго съ намѣреніемъ въ его лицѣ завладѣть всѣмъ міромъ <sup>6)</sup>. Съ другой стороны, основнымъ мотивомъ его вражды къ людямъ является, повидимому, и зависть къ нимъ, которая побуждаетъ его сдѣлать человѣка соучастникомъ въ своемъ собственномъ грѣхѣ (*suae offensae*) <sup>7)</sup>; онъ желаетъ имѣть участниками въ своемъ наказаніи (*in supplicio participes*) тѣхъ, которыхъ успѣлъ сдѣлать соучастниками своего заблужденія (*in errore consortes*), и ищетъ товарищей по винѣ (*socios quaerit ad culpam*), чтобы привлечь и ихъ къ карѣ (*ad poenam*) <sup>8)</sup>.

Однако вражда діавола къ человѣку никогда бы не достигла своихъ результатовъ, если бы Самъ Богъ въ своихъ провиденціальныхъ цѣляхъ не далъ ему извѣстной власти

<sup>1)</sup> Expos. ps. 118, I.

<sup>2)</sup> Epistola XXXII, 3—5. M. XVI, c.c. 1069—1070.

<sup>3)</sup> De fuga saeculi 7, 41. M. XIV, c. 588.

<sup>4)</sup> Expos. Ev. Lucae VII, 150. M. XV, c. 1739.

<sup>5)</sup> Ibid. VII, 153. M. XV, c. 1740.

<sup>6)</sup> De fuga saeculi 7, 40. Ed. V. и M. XIV, c. 588 (n. 41)

<sup>7)</sup> Expos. in ps. 118. M. XV, 1283.

<sup>8)</sup> Expos. Ev. Lucae VII, 150.

надъ міромъ: это подтверждаетъ исторія праведнаго Іова <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ и діаволь при всей своей гордости подчпненъ Богу и не всемогущъ въ своемъ коварствѣ.

*Грѣхопаденіе прародителей.* Зло въ человѣческомъ родѣ ведетъ свое начало со времени историческаго факта грѣхопаденія прародителей. Въ этомъ паденіи дѣйствовало совместно два фактора: собственная свобода первыхъ людей и искушеніе діавола. Если бы Адамъ хотѣлъ навсегда остаться вѣрнымъ Господу, то діаволь не могъ бы увлечь его къ паденію; лишь когда Адамъ самъ рѣшился внять совѣтамъ діавола, послѣдній, по образному выраженію св. Амвросія, „взялъ его за руку и протянулъ ее къ дереву познанія добра и зла, чтобы онъ взялъ запрещенное“ <sup>2)</sup>, и подъ вліяніемъ этого искушенія Адамъ дѣйствительно вкусилъ отъ запрещеннаго плода.

Это вкушеніе плода отъ запрещеннаго дерева было грѣховнымъ по двумъ причинамъ.

Прежде всего, вина Адама состояла въ томъ, что онъ съѣлъ запрещенное, такимъ образомъ преступилъ прямую заповѣдь Бога, оказалъ непослушаніе; его удалило изъ рая непослушаніе само по себѣ, такъ какъ онъ отпалъ а *mandato Dei* <sup>3)</sup>, не могъ *inhaerere mandatis coelestibus* <sup>4)</sup>.

Затѣмъ, Амвросій сообщаетъ этому факту платоно-филоновскую окраску, осуждаетъ его, какъ показатель того, что низшая чувственная сторона человѣка восторжествовала надъ высшею разумною, плоть побѣдила духъ. Съ этой точки зрѣнія онъ, по примѣру Филона, кромѣ буквального, даетъ библейскому повѣствованію о грѣхопаденіи также и аллегорическое объясненіе. Искуситель, принявшій видъ змія, былъ образомъ внѣшнихъ удовольствій и чувствъ. Какъ таковой, онъ обращается съ своимъ предложеніемъ не непосредственно къ Адаму, а къ женѣ, которая считается олицетвореніемъ низшаго начала въ человѣкѣ, чувства (*αἰσθησις*): а такъ какъ

---

<sup>1)</sup> In ps. 37 enar. M. XIV, c.c. 1019—1020.

<sup>2)</sup> De interpell. Iob et David. III, 10, 27. Ed. V. и M. XIV, c.c. 847—848 (I. IV. X, 27).

<sup>3)</sup> Epistola LXIII, 14. M. XVI, c. 1139.

<sup>4)</sup> Epistola XLIX, 2. M. XVI, c. 1154.



самъ Адамъ былъ представителемъ разума (*ratio*), то онъ послѣдовавъ примѣру жены, согрѣшившей прежде, и взявъ запрещенный плодъ изъ ея рукъ, послѣдовалъ въ существѣ дѣла голосу чувства <sup>1)</sup>. На долю женщины выпадаетъ такимъ образомъ главная вина въ возникновеніи зла въ чело-вѣчествѣ. Амвросій опять такъ по примѣру Филона особенно обращаетъ вниманіе на то, что Адамъ не грѣшилъ, пока былъ одинъ; но какъ только къ нему была присоединена жена, сейчасъ же отступилъ отъ Бога и началась всякая неправда <sup>2)</sup>.

Отсюда становятся уже понятными и тѣ тяжелыя слѣд-ствія, какія имѣло паденіе какъ для самихъ людей, такъ и для всей природы

Первымъ изъ этихъ слѣдствій была утрата той первоначальной благодати, которая пребывала на первомъ чело-вѣкѣ и между прочимъ обуславливала его первобытное моральное совершенство. На это слѣдствіе вообще обращается большое вниманіе у западныхъ писателей. Киприанъ, напримѣръ, слѣдствіе паденія видитъ въ томъ, что Адамъ не сохранилъ *acceptam divinitus gratiam* <sup>3)</sup>. У Амвросія Адамъ въ актѣ грѣхо-паденія отпалъ *a fructu gratiae* <sup>4)</sup>, оставилъ *gratiam Christi* <sup>5)</sup>. Теперь обнаружилась нагота, которой чело-вѣкъ прежде не замѣчалъ, и разумъ чело-вѣка (*mens humana*) сталъ покрывать себя многочисленными поддѣльными одеждами (*multis simulationum involucris*): лишившись своей непорочной и неразвращенной природы, они начали искать рукотворенныхъ одеждъ этого міра, чтобы прикрыть ими наготу своего разума (*nuda suae mentis*): покрывая наслажденія наслажденіями и призрачныя удовольствія этого міра, какъ бы какіе листья, листьями, окутали ими тайну дѣторожденія (*genitale secre-tum*) <sup>6)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Ambr. De paradiso 2, 11. Ed. V. и M. XIV, с. 279 | Philo. De opif. mundi. §§ 56 и 59; t. I, 51, 53.

<sup>2)</sup> Ambr. Epistola XLIX, 2. M. XVI, с. 1154. | Philo. De opif. mundi § 53; t. I, 49.

<sup>3)</sup> De bono patientiae с. XIX.

<sup>4)</sup> Epistola LXIII, 14. M. XVI, с. 1193

<sup>5)</sup> Epistola XX, 17. M. XVI, с. 999.

<sup>6)</sup> De paradiso 13, 63. Ed. V. и M. XIV, с. 307.

Затѣмъ на западѣ признавали, что вмѣстѣ съ утратою первобытной благодати человѣкъ лишился и самаго важнаго преимущества своей природы—образа и подобія Божія. И то и другое возвращенно ему только въ таинствѣ искупленія, когда человѣкъ, по выраженію Тертуліана, снова получилъ *illum Dei Spiritum*, котораго нѣкогда воспріялъ отъ дуновенія, но потомъ *amiserat per delictum*; и *imago* и *similitudo* мыслятся нераздѣльно съ пребываніемъ благодати въ человѣкѣ <sup>1)</sup>. Также и у Амвросія *secundum imaginem* Адамъ былъ *ante peccatum*, но, когда палъ, то отложилъ образъ небснаго (*imaginem coelestis*) и надѣлъ образъ земного (*terrestris effigiem*) <sup>2)</sup>. А въ его лицѣ и каждый человѣкъ утратилъ *magnum illud munus*, по которому былъ созданъ *ad imaginem Dei*, и вслѣдствіе этого теперь подлежитъ тѣмъ большому наказанію. „Ибо Богъ не наказываетъ (*punit*) *similitudinem suam*, но того, кто былъ созданъ *ad similitudinem Dei*, за то, что онъ не могъ сохранить полученнаго. Наказывается, значить, только переставшее существовать *ad similitudinem Dei*“... „Если бы въ тебѣ (и послѣ грѣхопаденія) нашлись *imago* и *similitudo*, то ты не былъ бы достойнымъ наказанія, но награды: тотъ *imago*, которымъ ты былъ созданъ *ad imaginem et similitudinem Dei*, не осуждается вмѣстѣ съ тобой, но вѣнчается (*non condemnatur, sed coronatur*). Ты же осужденъ за то, что измѣнился, сдѣлавшись изъ человѣка *serpens, mulus, equus, vulpecula*. Такъ называетъ насъ Писаніе, такъ какъ, снявши съ себя украшенія *coelestis imaginis*, мы вмѣстѣ съ ними утратили также и имя человѣка, не будучи въ состояніи сохранить за собою *gratiam hominis*“ <sup>3)</sup>.—Эти утраченныя въ паденіи преимущества возвращаются только Христомъ въ искупленіи. „Для того *Imago* и пришелъ къ существовавшему прежде *ad imaginem* и для того *Imago* ищетъ созданнаго *ad similitudinem sui*, чтобы вторично запечатлѣть и вторично скрѣпить (*ut iterum signet, ut iterum confirmat*) его, потому что ты утратилъ полученное: по дару Божественнаго дуновенія (*inspirationis*) ты имѣлъ нѣкогда *gratiam*, которую отняла у тебя *tua culpa*“ <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> De baptismo c. V.

<sup>2)</sup> Hexaemeron VI, 7, 42. Ed. V. и M. XIV. c. 258.

<sup>3)</sup> Expos. in ps. 118, X, 11.

<sup>4)</sup> Expositio in ps. 118, X, 16.

Вмѣстѣ съ *imaginem et similitudinem* было утрачено въ паденіи и безсмертіе, нераздѣльно связанное съ ними: чувственные люди подверглись смерти, такъ какъ все чувственное тлѣнно и смертно по самой своей природѣ <sup>1)</sup>. Наконецъ, такъ какъ міръ чувственныхъ удовольствій былъ открытъ людямъ діаволомъ, который и самъ является представителемъ чувственного удовольствія, то люди подпали зависимости отъ него, и діаволь пріобрѣлъ теперь формальное право надъ ними. Въ кн. *De Tobia* св. Амвросіи представляетъ діавола по отношенію къ прародителямъ заимодавцемъ, который взялъ съ нихъ расписку (рукописаніе, *chirographum*) и сохранилъ ее у себя въ знакъ своей власти надъ должниками <sup>2)</sup>.

Что касается осужденія природы, то, хотя она и не можетъ грѣшнить (*peccandi sensum non habent*), но все же вмѣстѣ съ человѣкомъ подверглась наказанію вслѣдствіе своихъ особенно близкихъ отношеній къ нему. Такъ, человѣку дана Богомъ царская власть надъ природой; но какъ на войнѣ смерть предводителя влечетъ за собою смерть и разстройство всего войска, такъ было бы несправедливымъ, еслибы природа не раздѣлила тяжести наказанія своего предводителя <sup>3)</sup>. Это было необходимымъ въ особенности потому, что человѣкъ также и органически тѣсно связанъ со всей природой, составляя съ ней одно цѣлое: человѣкъ—глава, а вся остальная природа представляетъ собою совокупность всѣхъ остальныхъ членовъ того же тѣла; и какъ организмъ въ случаѣ отсѣченія головы умираетъ, такъ разстроилась и вся природа при пораженіи ея главы <sup>4)</sup>. Справедливость ея осужденія сдѣлается еще несомнѣннѣе, если вспомнить, что природа не имѣетъ своего собственнаго назначенія и сотворена лишь для человѣка, для его пользы и наслажденій <sup>5)</sup>. Она послѣ паденія должна была разстроиться и оскудѣть, такъ какъ и человѣку съ этого момента было опредѣлено

<sup>1)</sup> In ps. I enar. M. XIV, c. 947.

<sup>2)</sup> De Tobia 9, 33. Ed. V. и M. XIV, c.c. 770—771

<sup>3)</sup> De Noe. 10, 31. Ed. V. и M. XIV, c. 375.

<sup>4)</sup> De Noe 10, 32 Ed. V. и M. XIV, c. 375.

<sup>5)</sup> Ibid. 10, 33. Ed. V. и M. XIV, c. 375.

ѣсть хлѣбъ въ потъ лица своего <sup>1)</sup>. Наконецъ, прежнее совершенство природы было отображеніемъ совершенства самого человѣка; теперь она должна была отразить на себѣ перемѣну во внутреннемъ состояніи человѣка. Эту мысль св. Амвросій иллюстрируетъ заимствованнымъ у св. Василія Великаго примѣромъ розъ, которыя прежде росли безъ шиповъ и не вводили въ обманъ человѣка своимъ красивымъ видомъ, а потомъ покрылись шипами, сдѣлавшись какъ бы зеркаломъ человѣческой жизни, гдѣ пріятное часто отравляется крайними напряженіями заботъ, своего рода шипами. Surrexerat ante... sine spinis | τὸ ῥόδον τότε ἄνευ ἀκάθου ἦν,  
rosa... postea spina saepsit gra- | ὕστερον δὲ τῷ κάλλει τοῦ ἄνθους  
tiam floris tamquam humanae | ἢ ἀκάθου παρεξέχθη, ἵνα τῷ  
speculum praeferens vitae. и т. д. | τερπνῷ αἰῆς ἀπολαύσεως ἐγγύθει  
| ἔχομεν παρακειμένην τὴν λύπην.  
и т. д. <sup>2)</sup>

### Всеобщность грѣха.

Едва ли не самымъ важнымъ слѣдствіемъ паденія прародителей было, по мнѣнію Амвросія, распространеніе грѣха во всемъ человѣческомъ родѣ. Этотъ вопросъ для Амвросія представлялъ громаднѣйшій интересъ и потому раскрытъ имъ особенно полно; и если нашъ учитель внесъ что-либо оригинальное въ общую сокровищницу раскрытія и объясненія догматическихъ идей, то это прежде всего должно сказать относительно его ученія о всеобщности грѣха.

Впрочемъ, въ самомъ признаніи факта грѣховности человечества еще нельзя видѣть заслуги св. Амвросія, такъ какъ это признаніе всегда существовало въ христіанской богословской литературѣ. Сознаніе грѣховности довольно сильно выступаетъ уже въ произведеніяхъ Филона. Никто изъ людей, говоритъ онъ, не можетъ быть въ продолженіи всей своей жизни *ἀίπταστον*, безъ преткновеній, безгрѣшнымъ <sup>3)</sup>: съ самаго начала рожденія наша душа пользуется

<sup>1)</sup> Hexameron III, 10, 45 Ed. V. и M. XIV, с. 174.

<sup>2)</sup> Ambr. Hexameron III, XI, 47. Ed. V. и M. XIV, сс. 175 — 176 (n 48) | Basil Hexameron. M. XXI, 105BC.

<sup>3)</sup> Qu Deus. sit immutab. § 16; t II, 81.

аффектами, печалями, скорбями, страстями, вождельніемъ и удовольствіями, которые входятъ въ насъ чрезъ чувства: это бываетъ уже тогда, когда душа еще не въ состояніи отличать добра отъ зла <sup>1)</sup>. Основаніе для этого заключается въ самомъ устройствѣ человѣческой природы, въ ея матеріальномъ составѣ: человѣческій родъ такъ устроенъ, что имѣетъ постоянную склонность ко грѣху <sup>2)</sup>; смертному существу въ силу необходимости принадлежитъ извѣстная скверна <sup>3)</sup>; *ἐξ ἐαυτῆς ἕωθε γεννᾶν ψυχῇ*, т. е. душа имѣетъ привычку рождать зло изъ самой же себя <sup>4)</sup>. Это сознаніе грѣховности человѣчества у Филона обыкновенно связывается со взглядомъ Платона на соединеніе души съ тѣломъ, какъ на источникъ оскверненія первой <sup>5)</sup>: снисшедшій съ неба разумъ (*νοῦς*) связанъ нуждами плоти (*σώματος*), чѣмъ и обуславливается его симпатія ко злу <sup>6)</sup>. Нѣтъ ничего, конечно, невозможнаго въ томъ, что это сильно выступающее у Филона убѣжденіе въ испорченности человѣка оказало извѣстное вліяніе и на св. Амвросія. Тѣмъ не менѣе изъ одного этого фактора нѣтъ возможности выводить ученія Амвросія при наличности существеннаго различія между ними. Прежде всего, у Филона идетъ рѣчь только о злѣ, ненормальности, а не о грѣхѣ въ собственномъ смыслѣ, личномъ или общечеловѣческомъ, тогда какъ въ твореніяхъ св. Амвросія мы встрѣчаемся не со зломъ вообще, а именно съ грѣхомъ, какъ таковымъ. Затѣмъ, Филонъ раскрываетъ свое представленіе о ненормальности въ человѣческой природѣ рѣшительно внѣ всякой связи съ обуславливающимъ всеобщность грѣха историческимъ фактомъ паденія прародителей, а у Амвросія эта связь и представленіе о моральномъ единствѣ человѣчества занимаютъ центральное мѣсто. Наконецъ, какъ ни убѣжденъ Филонъ въ неизбежности зла для человѣка, ему однако не удалось сохранить абсолютной всеобщности этого зла: если онъ говоритъ о рѣдкомъ въ

1) De congressu quaer. erud. grat. § 15; t. III, 37.

2) De profugüs. § 19; t. III, 132.

3) De mutatione nominum § 6; t. III, 167.

4) Qu. rerum divin. haer. Ed. Cohn'a III, 67.

5) Ср. Zeller. Philosophie der Griechen. s. s. 449. 450.

6) Qu. rer. divin. haer. § 56; t. III, 61.

человѣчествѣ Даръ Бога всю жизнь отъ начала и до конца проходить безъ вольныхъ и невольныхъ неправдъ (*ἀδικημάτων*), то это показываетъ, что все же существуютъ люди, которые хотя не сами по себѣ, а по дару Бога проводятъ жизнь безгрѣшно <sup>1)</sup>; для Амвросія же, какъ и для всѣхъ вообще церковныхъ писателей, грѣховность человѣчества имѣла свой религіозный смыслъ только при условіи ея абсолютной всеобщности, обнимающей собою всѣхъ людей, кромѣ Воплотившагося Сына Божія.

Въ собственно церковной литературѣ вопросомъ о грѣховности въ человѣчествѣ одинаково усердно занимались какъ писатели запада, такъ и хорошо знакомые Амвросію представители христіанской александрійской школы, но и въ основной точкѣ зрѣнія и въ подробностяхъ тѣ и другіе шли не всегда одинаковыми путями.

Христіанскіе александрійцы констатировали главн. образ. самый фактъ грѣховности, моральной испорченности. Человѣчества и говорили не столько объ одномъ грѣхѣ въ собственномъ смыслѣ, который тяготѣетъ безразлично на всемъ человѣчествѣ, сколько о склонности ко грѣху. Связь этой склонности ко грѣху съ грѣхопадениемъ Адама при этомъ хотя и не отрицалась, а, наоборотъ, согласно съ священными писателями признавалась неоспоримою, но мало принималась во вниманіе при детальномъ анализѣ понятія грѣховности. Напримѣръ, Климентъ Александрійскій хотя прямо называетъ грѣхъ общимъ наслѣдствомъ, такъ какъ способность грѣшнить врождена и обща всѣмъ людямъ (*πάντων ἐμφυτον καὶ κοινόν*) <sup>2)</sup>, но существо этой наслѣдственной грѣховности онъ видитъ только въ томъ, что, по примѣру Адама, человѣкъ сталъ дитятей, пересталъ сопротивляться своимъ пожеланіямъ и вслѣдствіе этого сковалъ себя грѣхами <sup>3)</sup>; человѣческій грѣхъ есть ничто иное, какъ *συνήθεια*, т. е. привычка, которая отвращаетъ его отъ истины (*τῆς ἀληθείας ἀποτρέπει*) <sup>4)</sup>. Хотя Климентъ и отличаетъ порочныя

<sup>1)</sup> De agricult. § 40; t. II, 142.

<sup>2)</sup> Paedog. III, XII. M. VIII, 672C.

<sup>3)</sup> Cohort. ad gent. c. XI. M. VIII, 228C.

<sup>4)</sup> Ibid. c. XII. M. VIII, 237B.

дѣла отъ корня порочности (*τὰς ρίζας τῆς κακίας*) <sup>1)</sup>, тѣмъ не менѣе изъ его словъ вовсе не видно, чтобы этотъ корень былъ что-нибудь большее и реальнѣе, чѣмъ простая возможность или способность совершать дурныя дѣла. Ученіе по этому же вопросу великаго преемника Климента— Оригена стоитъ уже выше и, если не считать его мнѣнія о домірномъ паденіи духовъ, посланныхъ въ видѣ человѣческихъ душъ для своего очищенія на землю, ближе согласуется съ церковной вѣрой въ Адама, какъ виновника и родоначальника человѣческаго грѣха. У Оригена уже идетъ рѣчь объ органической связи между Адамомъ и его потомствомъ, вслѣдствіе чего грѣхъ въ человѣкѣ ведетъ свое начало отъ Адама: Адамъ представляется какъ бы *πτέρα*, т.-е. пятою всего человѣчества и дьяволъ, ужаливъ въ рану эту пяту, ужалилъ въ сущности все человѣчество <sup>2)</sup>. Въ Адамѣ такимъ образомъ умерли всѣ люди <sup>3)</sup>. При всемъ томъ эта связь человѣчества, какъ цѣлаго, съ преступленіемъ прародителя на самомъ дѣлѣ оказывается у Оригена только теоретическою, какъ предпосылка для выясненія сущности искупительной смерти Христа; при раскрытіи же характера человѣческой грѣховности она не имѣетъ у него большого значенія. Не только нѣтъ мысли объ участіи человѣчества въ первомъ грѣхѣ и о несеніи отвѣтственности за него, но за человѣкомъ и въ состояніи паденія признается почти неповрежденная формальная способность выбора, способность по собственному усмотрѣнію стремиться какъ къ добру, такъ и ко злу <sup>4)</sup>,—крайность, въ значительной мѣрѣ объясняемая увлеченіемъ антигностической полемики. Самое большее, въ чемъ сказывается порча человѣка, заключается въ усиленіи склонностей плоти, и такъ какъ плоть желаетъ того, что противно духу, а духъ стремится въ противоположную сторону, то въ человѣкѣ существуетъ жестокая вражда между духомъ съ одной стороны и плотью и кровью съ другой <sup>5)</sup>. Но и въ этой враждѣ главнымъ факторомъ оказывается не.

---

<sup>1)</sup> Stromat. M. IX, 633D.

<sup>2)</sup> Opera. M. XII, 1444BC.

<sup>3)</sup> Ibid. XII, 1777C.

<sup>4)</sup> De princip. III, II, 4. Русск. перев. 257.

<sup>5)</sup> Ibid. III, II, 3. Рус. перев. стр. 253.

столько наследственная, вызванная падением Адама порча,—по крайней мере мѣръ самъ Оригенъ не пытается ставить эти два явленія въ причинную связь—сколько та же чело-вѣческая свобода. Лишь одинъ фактъ искушенія демоновъ, которые получили власть надъ человѣкомъ со времени его паденія и дѣйствуютъ на него путемъ возбужденія плоти, не насилуя однако его свободы <sup>1)</sup>, служитъ единственнымъ показателемъ ненормальнаго положенія вещей.

Болѣе плодотворную для себя почву вопросъ о всеобщности грѣха въ челоуѣчествѣ нашелъ на западѣ, гдѣ его уясненію особенно много способствовали Тертуллианъ и Киприанъ. У Тертуллиана гораздо сильнѣе, чѣмъ у Оригена, проводится мысль о причинной зависимости грѣховности въ челоуѣчествѣ отъ грѣха Адама. Въ обоснованіи этого представленія ему много помогла его традиціонистическая точка зрѣнія въ вопросѣ о происхожденіи души: если всѣ души путемъ рожденія происходятъ отъ души Адама, то понятно, что вызванная грѣхомъ перемѣна въ организациі Адама перешла и на его потомство <sup>2)</sup>. Души заключались въ Адамѣ, какъ въ своего рода источникѣ природы (*ut in fonte naturae*) <sup>3)</sup>; отсюда уже *malum animae*, переданное по наследству, имѣетъ значеніе, равносильное природѣ (*naturale quodammodo*) и возникаетъ уже изъ порочности происхожденія (*ex originis vitio*). Въ этомъ же смыслѣ Тертуллианъ говоритъ отъ извращенности природы, которая для челоуѣка сдѣлалась второю природою (*naturae corruptio alia natura est*) <sup>4)</sup>, о *vitium naturae* <sup>5)</sup>; *tradux animae* было и *tradux peccati* <sup>6)</sup>; вмѣстѣ съ послѣднимъ идетъ рѣчь и о *traducem damnationis* <sup>7)</sup>, а также о смерти, которая передается неразрывно съ самымъ родомъ (*mors cum ipso genere transducta*) <sup>8)</sup>. Однако и

<sup>1)</sup> Ibid. III, II, 2. Рус. перев. стр. 251—252.

<sup>2)</sup> Forster. Ambrosius, Bischof von Mailand. s. 145.

<sup>3)</sup> De anima. c. XX.

<sup>4)</sup> De anima c. XLI.

<sup>5)</sup> De cultu foeminar. II, VIII.

<sup>6)</sup> De pudicit. c. I; ср. Fr. Wörter. Die christliche Lehre über das Verhältniss von Gnade und Freiheit. 2. Theil. Freiburg. 1860, s. 400.

<sup>7)</sup> De anima. c. XVI.

<sup>8)</sup> De jejuni. c. III. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3. Aufl, 3B. Freiburg 1897. s. 21, примѣч. I.



у Тертуллиана мы еще не встрѣчаемъ всѣхъ тѣхъ отличительныхъ особенностей, которыя характерны для западныхъ писателей позднѣйшаго времени. Мысль о передачѣ грѣха и объ отвѣтственности за него, напримѣръ, въ формѣ осужденія, какъ видно изъ перечисленныхъ выраженій. Тертуллиану, несомнѣнно, не чужда, но все-таки въ дѣйствительности стопчeskія представленія о всеобщности матеріи и о матеріальности въ извѣстномъ смыслѣ души, какія онъ усвоилъ себѣ, побуждали его понимать эту грѣховность не морально и релігіозно, но физически, въ смыслѣ приставшей къ душѣ нечистотѣ, въ смыслѣ разстройства тѣлесной природы <sup>1)</sup>. *Vitium originis* въ существѣ дѣла обозначаетъ собою, выражаясь словами Loofs'a „недостатокъ происхожденія“: <sup>2)</sup> человекъ рождается посредствомъ брака, а всякое брачное отношеніе, даже самое законное, по крайне ригористическому представленію Тертуллиана, есть *stuprus*, блудъ <sup>3)</sup>; поэтому именно *nulla ferme natiuitas munda* <sup>4)</sup>. Насколько мало при этомъ Тертуллианъ думалъ о собственномъ грѣхѣ, съ очевидностью слѣдуетъ изъ его взгляда на младенцевъ, свободныхъ пока отъ личныхъ грѣховъ, какъ на непорочныхъ возрастъ (*innocens aetas*), во имя чего онъ и возстаетъ противъ церковной практики крещенія младенцевъ <sup>5)</sup>. Другою особенностью, характерною для Тертуллиана, представляетъ отсутствіе у него ясно выраженнаго сознанія абсолютной, неотвратимой силы грѣха, поработившаго всего человека. При всей извращенности своей природы человекъ все же остается добрымъ, сохраняетъ свободу и способность къ добру; врожденная скверна въ этомъ отношеніи на него вліяетъ очень мало. Добро врождено человеку (*ingenita*), а грѣхъ представляетъ собою явленіе внѣшне-случайное (*accidens*) <sup>6)</sup> „Душѣ присуще (*insit*) благо (*bonum*), это преимущественное, родственное и въ собственномъ смыслѣ естественное (*principale*). Ибо, что отъ Бога, то не столько искоре-

---

<sup>1)</sup> Ср. Förster. *op. cit.* s. 145.

<sup>2)</sup> Leitfaden zum studium der Dogmengeschichte, Halle 1906, s. 163.

<sup>3)</sup> De exhort. castit. IX; Loofs. s. 163.

<sup>4)</sup> De anima XXXIX; Loofs. s. 163.

<sup>5)</sup> De baptismo c. XVIII.

<sup>6)</sup> Adv. Marcion. II, c. XI.

няется (*extinguitur*), сколько покрывается тѣнью (*obumbratur*). Оно можетъ затемняться, потому что не Богъ, но не можетъ быть уничтожено, такъ какъ происходитъ отъ Бога. Следовательно, какъ свѣтъ, встрѣчая какую-либо преграду, не исчезаетъ, но и не проявляется, если плотность препятствія будетъ слишкомъ велика; такъ и добро (*bonum*) въ душѣ, будучи придавлено зломъ (*a malo*), въ зависимость отъ качества послѣдняго или совсѣмъ опустошается (*in totum vacat*), дѣлаясь скрытымъ, или же, если оказывается свобода, по мѣрѣ возможности сіяетъ... Въ самыхъ худшихъ (изъ людей всегда) оказывается что-нибудь доброе, и въ наилучшихъ открывается кое-что худое“<sup>1)</sup>.

Слѣдующіе за Тертуліаномъ западные писатели до Амвросія, примыкая въ существенномъ къ его точкѣ зрѣнія, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ углубили и дополнили ее. Кипріанъ также сильно настаиваетъ на извращеніи Адамомъ природы всего послѣдующаго человѣчества: *Dominus adveniens sanasset illa, quae Adam portaverat vulnera, et venena serpentis antiqua curasset*<sup>2)</sup>. Подобно Тертуліану, эти язвы и ядъ, перешедшіе отъ Адама на все человѣчество, для Кипріана имѣютъ значеніе немощи плоти: вслѣдствіе перваго преступленія сила (*firmitas*) тѣла исчезла вмѣстѣ съ безсмертіемъ (*cum immortalitate*) и вслѣдъ за смертію появилась немощь (*infirmitas*);<sup>3)</sup> наслѣдство Адама есть *fragilitatis humanae infirmitas*, немощь человѣческой хрупкости, *imbecillitas*, дряхлость.<sup>4)</sup> Что, наконецъ, и св. Кипріану еще не совсѣмъ ясна была мысль о вмѣненіи потомству грѣха прародителей, не двусмысленно свидѣтельствуетъ его убѣжденіе, что въ крещеніи отпускаются *non propria, sed aliena peccata*.<sup>5)</sup> Однако въ отличіе отъ Тертуліана первородная скверна обнаруживается, по его мнѣнію, въ человѣкѣ уже съ большею силою. Онъ не только защищаетъ практику крещенія младенцевъ, которые, хотя и не имѣютъ еще личныхъ грѣховъ, однако, какъ и всякіи *secundum Adam carnaliter natus*, путемъ перваго

1) *De anima*, XLI.

2) *Opera*. M. IV, с. 605.

3) *De bono patientiae* с. XVII.

4) *Opera* M. IV, с. 605.

5) *Concilia corthaginensa*. с. V, M. t. III.

(плотского) рожденія (*prima nativitate*) приобрѣтають заразу древней смерти (*contagium mortis antiquae*), <sup>1)</sup> но также постоянно скорбятъ о невозможности для человѣка собственными силами избавиться отъ своей внутренней борьбы: между плотью и духомъ (въ насъ) происходитъ борьба (*colluctatio*), такъ что мы бываемъ вынуждены дѣлать то, чего не желаемъ, потому что нашъ духъ ищетъ небснаго и Божественнаго, а тѣло желаетъ земного и принадлежащаго вѣку. <sup>2)</sup>

Лактанцій не прибавилъ къ этому ничего новаго, если только не сдѣлалъ шага назадъ, такъ какъ онъ въ видѣ не совсѣмъ понятнаго среди западныхъ писателей исключенія придаетъ слишкомъ мало значенія органической связи человѣчества съ своимъ прародителемъ <sup>3)</sup>. Все же его симпатіи къ платонизму вмѣстѣ съ вліяніемъ на него западной традиціи дали ему возможность въ довольно сильныхъ выраженіяхъ констатировать ненормальность человѣческой жизни: тѣло влечетъ съ собою соединенный съ нимъ духъ и отъ безсмертія приводитъ его къ смерти; само по себѣ оно хрупко и подчинено грѣху (*fragilis et subjecta peccato*) <sup>4)</sup>; *imbecillitas carnis* подвержена грѣхамъ и ранамъ <sup>5)</sup>. Но сила этихъ выраженій въ значительной мѣрѣ ослабляется не оставляющей Лактанція мыслью, что главной причиною всѣхъ человѣческихъ грѣховъ является собственная воля: Воплотившійся Сынъ Божій своими дѣлами показалъ людямъ, что грѣшить есть дѣло не необходимости (*non necessitatis*), но намѣренія и воли (*propositi ac voluntatis*) <sup>6)</sup>. Вмѣстѣ съ этимъ роковая сила царствующаго въ мірѣ грѣха ставится подъ большое сомнѣніе.

У Иларія, непосредственнаго предшественника св. Амвросія, снова обнаруживаются со всею силою прежнія традиціи. Онъ говоритъ о злѣ (*malitiam*), присущемъ людямъ уже въ силу особенностей общаго всѣмъ намъ происхожденія—*per*

<sup>1)</sup> *Concilia corthaginensa*, c. V, M. t. III.

<sup>2)</sup> *De oratione Dominica*, c. XVI.

<sup>3)</sup> *Wörter*. Die christliche Lehre über das Verhältniss von Gnade und Freiheit. II, s s. 449, 450. 456.

<sup>4)</sup> *Inst. Div.* IV, XXV.

<sup>5)</sup> *Ibid.* IV, XXX.

<sup>6)</sup> *Ibid.* IV, XXV.

conditionem communis nobis originis <sup>1)</sup>). Это зло пристаётъ къ человѣку по волѣ измѣненной природы—per naturae demutabilis voluntatem <sup>2)</sup>). Если Иларій говоритъ здѣсь не только о infirmitas, imbecillitas carnis, но и о voluntas, то это показываетъ, что онъ пошелъ уже дальше Тертуллиана: но эта новая мысль у него пока еще не получаетъ господствующаго значенія. Во всѣхъ его сужденіяхъ по интересующему насъ вопросу замѣчается какая-то нерѣшительность; съ большою осторожностью и неувѣренностью онъ говоритъ о всеобщности грѣха, отъ котораго не можетъ быть свободенъ ни одинъ обыкновенный смертный: nescio quem possit excipere <sup>3)</sup>).

Творенія Амвросія въ исторіи научнаго раскрытія ученія о первородномъ грѣхѣ обозначаютъ новую эпоху. Новымъ представляется у него уже то, что точку зрѣнія своихъ предшественниковъ онъ сталъ проводить гораздо настойчивѣе и систематичнѣе; то, что первыми высказывалось вскользь, онъ возвышаетъ до степени господствующаго представленія. Убѣжденіе въ глубокой извращенности человѣческой природы грѣхомъ „Амвросій, выражаясь словами Гарнака, сдѣлалъ исходнымъ пунктомъ своего мышленія“ <sup>4)</sup>). Мысль о связи Адама со всѣмъ своимъ потомствомъ и возникающей изъ этой связи всеобщей грѣховности высказывается сильнѣе, чѣмъ прежде. Между Адамомъ и всѣмъ человѣчествомъ существуетъ извѣстный родъ солидарности, единство; Адамъ былъ представителемъ всего человѣчества: fuit Adam et in illo fuimus omnes <sup>5)</sup>). Подробнѣе о характерѣ этой связи Амвросій не разсуждаетъ, но такъ какъ у него почва Тертуллиановскаго традиціонизма вообще отвергается, то представительство и солидарность являются не столько реальными, сколько морально-идеальными. Въ силу этого, если Адамъ палъ, то палъ не единолично, но повлекъ за собою и все человѣчество: periit Adam et in illo omnes perierunt, такъ какъ per unum in omnes pertransiit peccatum <sup>6)</sup>). Въ отличіе отъ Тер-

---

<sup>1)</sup> Ps. CXVIII, XV, 6. M. c. 601.

<sup>2)</sup> Ps. CXVIII, XV, 6. M. c. 601.

<sup>3)</sup> Ibid.

<sup>4)</sup> Lehrbuch der Dogmengeschichte 3B. s. 44.

<sup>5)</sup> Expos. Ev. Lucae. VII, 234. Ed. V. и M. XV, c. 1762,

<sup>6)</sup> Expos. Ev. Lucae VII, 234.

туллиана утверждается распространение этого падения абсолютно на все человечество, при чемъ въ данномъ случаѣ св. Амвросіи выражается много сильнѣе Кипріана. Порча составляетъ неизбѣжный удѣлъ человечества: всѣ люди грѣшятъ потому, что способность не грѣшить недоступна ихъ природѣ (*ultra naturam est*) <sup>1)</sup>; никто не можетъ похвалиться чистотою своего сердца <sup>2)</sup>, никто не свободенъ отъ смерти, потому что смерть царствовала въ мірѣ отъ Адама до Моисея и далѣе <sup>3)</sup>. Скверны предъ Богомъ не только взрослые, успѣвшіе осквернить себя собственными грѣхами, но даже ни одно изъ малолѣтнихъ дѣтей не чисто предъ Богомъ <sup>4)</sup>. Изъ общаго закона грѣховной испорченности не исключаются и праведники <sup>5)</sup> и даже величайшая изъ всѣхъ земныхъ праведницъ Дѣва Марія: въ сочиненіи *de institutione virginis*, посвященномъ специально восхваленію Богоматери, нѣтъ ни слова о Ея непричастности грѣху, тогда какъ объ одномъ только Христѣ ясно замѣчается: *unicus solus sine peccato* <sup>6)</sup>.

Далѣе, какъ у Тертуллиана и Кипріана и вообще у всѣхъ предшествовавшихъ западныхъ писателей, всеобщая испорченность человечества, по ученію св. Амвросія, проявляется не только во внѣшнихъ дѣйствіяхъ, въ отдѣльныхъ грѣховныхъ поступкахъ, но заключается и во внутренней испорченности природы, „которой не можетъ уничтожить никакая добродѣтель“ <sup>7)</sup>. Но св. Амвросіи вводитъ для обозначенія этого понятія на западѣ отчасти уже новые термины, говоря, наприм., о наслѣдственныхъ оковахъ (*haereditarium vinculum*) <sup>8)</sup>, о наслѣдственной матеріи неправды (*haereditarium iniquitatis glutinum*), которая дѣйствуетъ со столь принудительной силой, что человѣкъ не можетъ противиться ей, и

1) In ps. I, enar. 22.

2) De bono mortis 11, 49. Ed. V. и M. XIV, с. 563.

3) In ps. I, enar.

4) Ibid.

5) Ibid.

6) X. 68; см. *Deutsch. Des Ambrosius Lehre von der Sünde und der sündentilgung*. Berlin 1867, s. 20.

7) *Harnack Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3B. s. 45.

8) In ps. 118 expos. VIII, 24.

освободиться отъ нея <sup>1)</sup>). Адамъ оставилъ намъ *obnoxiam haereditatem successione humanae* <sup>2)</sup>; слѣдовательно, самый фактъ преемственнаго происхожденія человѣка одинъ отъ другого обуславливаетъ его порчу, присущую, такъ сказать, самой человѣчности, въ самомъ бытіи человѣка, какъ именно человѣка: *peccasse conditionis est, quia nemo immunis est lapsus* <sup>3)</sup>; эта порча есть *noxiae conditionis haereditas* <sup>4)</sup> и, какъ таковая, представляетъ собою постоянное, неизмѣнное состояніе человѣка, есть *statio diuturna* <sup>5)</sup>.

Что касается теперь вопроса о томъ, какъ именно представлялъ себѣ св. Амвросій эту всеобщую грѣховность, отождествлялъ ли онъ ее, подобно своимъ предшественникамъ, съ *infirmitas. imbecillitas corporis*, или же вкладывалъ въ нее новый этический смыслъ, то здѣсь, повидимому, св. Амвросію не удалось достигнуть ясности. Съ одной стороны, онъ, несомнѣнно, продолжаетъ еще стоять на прежней точкѣ зрѣнія: человѣкъ грѣшитъ *per fragilitatem* <sup>6)</sup>; Богъ шадитъ праведника, какъ грѣшащаго *conditionis fragilitate* <sup>7)</sup>; *infirmitas conditionis est, non specialis improbitas* <sup>8)</sup>; *caro* является *venenum ante peccatum*, т.-е., очевидно, личнаго грѣха каждаго человѣка, потому что она именно служитъ приманкою грѣховъ (*illicebra peccatorum*) <sup>9)</sup>. Съ другой стороны, вмѣстѣ съ этимъ Амвросій выдвигаетъ здѣсь уже и новый этический моментъ, подразумѣвая подъ наслѣдственной порчею моральную неправду. Въ этомъ отношеніи онъ прежде всего очень опредѣленнымъ образомъ различаетъ понятія *iniquitas* и *peccatum*. *Iniquitas* въ развитіи грѣховной жизни человѣка есть предшествующее, *peccatum*—послѣдующее; первая есть корень, а второй—плодъ отъ корня; а потому *iniquitas—gravior tamquam materia peccatorum, peccatum levius*. Это—по той причинѣ, что *iniquitas* относится *ad mentis improbitatem*, къ нечестію разума.

---

1) Ibid. IV, 22.

2) In ps. 48, 8.

3) De interpel. Iob et David I, 6, 17. Ed. V. и M. XIV, с. 805.

4) In ps. 38 enar. n. 29.

5) In ps. I enar. n. 22.

6) In ps. I enar. n. 22.

7) In ps. 36, n. 73.

8) De interpel. Iob et David II, 3, 10, Ed. V. и M. XV, с. 832 (III, 3, 10).

9) In ps. 37 enar. n. 4.

а peccatum—ad prolapsionem corporis, къ паденію тѣла <sup>1)</sup>). Другими словами, iniquitas есть habitudo mentis injustae. т. е. состояніе неправого разума и потому она трактуется какъ operatrix culpaе atque delicti, тогда какъ peccatum есть iniquitas только потому, что въ немъ ipso iniquitas est, что онъ opus est iniquitatis <sup>2)</sup>). Рѣшающее значеніе при этомъ имѣетъ прямое замѣчаніе епископа, что въ этого рода iniquitate мы уже зачинаемся <sup>3)</sup>, освобождаясь отъ нея только чрезъ купель крещенія—per lavacrum <sup>4)</sup>). Утверждая этими словами оскверненіе человѣка неправдою (iniquitas) уже въ самомъ актѣ зачатія, св. Амвросій далеко оставляетъ позади себя и Тертуллиана и Кипріяна.

Однако, слабая сторона у Амвросія сказывается въ томъ, что эта новая точка зрѣнія имъ только намѣчается, принимается съ большими ограниченіями и рѣдко проводится имъ послѣдовательно. Онъ еще колеблется сказать, рождаетъ ли насъ мать въ своихъ грѣхахъ (in delictis suis) или же существуютъ уже какіе-то грѣхи рождающагося (jam sint aliqua delicta nascentis). Неизвѣстно, въ чьихъ грѣхахъ мы рождаемся. Несомнѣнно только то, что и плодъ не лишень неправды (iniquitatis), такъ какъ и сами родители его не свободны отъ паденія; и такимъ образомъ мы concipimur in peccato parentum et in delictis eorum nascimur <sup>5)</sup>). Здѣсь Амвросій болѣе склоняется, видимо, къ признанію, что, хотя грѣховность и присуща всѣмъ людямъ, однако она есть грѣховность ближайшихъ родителей человѣка и такимъ образомъ только обуславливается въ конечномъ итогѣ грѣховностью Адама, а не есть грѣховность, вина Адама, перенесенная на все человѣчество. „Амвросій только оцупывалъ характеръ грѣха, какъ (именно) вины, но не нашель его“ <sup>6)</sup>); онъ еще не знаетъ о вмѣненіи грѣха Адама всему человѣческому роду. Правда, въ одномъ мѣстѣ у него, повидимому, различаются iniquitas nostra, какъ личная неправда каждаго чело-

---

<sup>1)</sup> Apologia prophetae David. 9, 49. Ed. V. и M. XIV. с. 870

<sup>2)</sup> Apologia prophetae David. 13, 62 Ed. V. и M. XIV. с. 877.

<sup>3)</sup> Ibid. II, 56. Ed. V. и M. XIV, с. 873.

<sup>4)</sup> Ibid. 9, 49. Ed. V. и M. XIV, с. 870.

<sup>5)</sup> Ibid. 11, 56. Ed. V. и M. XIV. с. 873.

<sup>6)</sup> Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3B. s. 45.

вѣка, и присущая каждому человѣку *iniquitas calcanei nostri, in quo Adam dente serpentis est vulneratus* и которая есть *praevaricatio Aadae* <sup>1)</sup>; но нѣсколько ниже объясняется, что эта *iniquitas calcanei* есть болѣе легкость въ совершеніи грѣха *magis lubricum delinquendi*), чѣмъ какая либо-виновность въ обшественномъ грѣхѣ (*quam reatum aliquem nostri delicti*); по-этому въ насъ и наказываются преступленія нашей собственной, а не чужой неправды (*nostra in nobis, non alienae iniquitatis flagitia puniuntur*) <sup>2)</sup> и, слѣдовательно, всякая отвѣтственность за *iniquitas calcanei* устраняется.

Но то, въ чемъ, заключается слабая сторона ученія св. Амвросія о первородномъ грѣхѣ, составляетъ также и его отличительное достоинство. Въ цитированномъ уже изслѣдованіи Deutsch'a отмѣчено, что по представленію Амвросія, въ человѣчествѣ не только продолжаетъ существовать перешедшая отъ Адама скверна, но что „зло увеличивается отъ генерации къ генерации“ <sup>3)</sup>. Это представленіе, послѣдовательно вытекающее изъ мысли о зачатіи и рожденіи человѣка во грѣхахъ своихъ родителей, матери, было еще чуждо прежнимъ писателямъ. Распространяясь постепенно, зло въ концѣ концовъ уничтожаетъ всякіе слѣды невинности въ человѣчествѣ; при крайнемъ развитіи зла и явился на землю Христосъ для преобразованія человѣческой природы. Подъ вліяніемъ зла природа уменьшается (*minuitur*): „черезъ посредство духа и загрязненныхъ скверною преступленій ослабляется (*debetatur*) ея сила, „злоба“ (*malitia*) возрасла, непорочность (*innocentia*) уничтожилась, не стало рѣшительно ниодного человѣка, способнаго творить добро“ <sup>4)</sup>.

Какъ нерѣшительнъ св. Амвросіи въ вопросѣ о характерѣ наслѣдственной грѣховности, такъ онъ колеблется и при изображеніи того вліянія, какое этотъ грѣхъ имѣетъ для жизни и дѣятельности человѣка. Подъ вліяніемъ александрийцевъ онъ иногда въ данномъ отношеніи не только отстаетъ отъ Тертуліана и Кипріяна, но готовъ признать даже полную неповрежденность воли грѣховнаго человѣчества.

---

1) In ps. 48 enar. n. 8.

2) Ibid. n. 9.

3) Des Ambrosius Lehre von der Sunde und der Sundentilgung s. 25.

4) Epistola XIV, 15. M XVI, c. 1144.



Это подтверждаетъ уже замѣчаніе, что у дѣтей, нечистыхъ только по немощи тѣла, собственно *nulla est culpa*, они существуютъ *sine ullo crimine praevagationis et culpa*.<sup>1)</sup> *Diligentia et studium peccandi* начинается собственно только съ юношескаго возраста, потому что дѣтя грѣшить исключительно по своей слабости, а юноша начинаетъ грѣшить и по нечестію; онъ *studiose* желаетъ попускать грѣхи и славится своими преступленіями.<sup>2)</sup> Вообще для того, чтобы возникъ грѣхъ, какъ грѣхъ, необходимо активное и сознательное участіе духа въ дѣйствіи, необходима *improbitas*,<sup>3)</sup> безчестность, какъ личное настроеніе индивида. Это послѣднее есть дѣло уже самого человѣка, который грѣшитъ не *per naturam*, но *per voluntatem*.<sup>4)</sup> Вся вообще правоспособность поврежденнаго человѣка въ религіозно-нравственной жизни на дѣлѣ остается почти нисколько не ниже правоспособности человѣка неповрежденнаго: первый, если только желаетъ, вполне можетъ понимать требованія закона и способенъ хорошо поступать: только собственнымъ нежеланіемъ онъ отвращаетъ *vigorem mentis suae* отъ познанія всего Божественнаго.<sup>5)</sup> Хотя тѣло наше и служитъ сѣдалищемъ страстей и всякаго рода неразумныхъ движеній, но оно все же не дѣйствуетъ на душу роковымъ образомъ: если не примѣшивается намѣреніе духа (*intentio animi*), то и величіе тѣла само собою исчезаетъ (*vanescit*);<sup>6)</sup> духъ (*animus*) служитъ творцомъ вины (*animus peccator culprae est auctor*), а плоть сама по себѣ невинна (*innocens*), хотя часто и оказывается служительницею (*ministra*) грѣха.<sup>7)</sup> „Никто не принуждается *ad culpam* насильно, если по собственной волѣ (*voluntate propria*) не склонится къ ней... Христосъ избираетъ Себѣ добровольнаго воина, какъ и діаволь пріобрѣтаетъ себѣ только добровольнаго раба; онъ никого не связываетъ ярмомъ рабства, если кто прежде самъ не продастъ себя ему цѣною грѣховъ; зачѣмъ же мы свали-

1) De paradiso. 6, 29—30. Ed. V. p.p. 287—288 и M. XIV, c. 288 (VI, 31).

2) De Noe. 22, 81. Ed. V. и M. XIV, c. 399. Ср. Förster. Ambrosius, s. 151.

3) Epistola, XLV, n. 15. M. XVI.

4) In ps. 35 enar. 9.

5) In ps. 35 enar. n.n. 10, 11.

6) De poenitentia, I, XIV, 70. M. XVI, c.c. 487—488.

7) Ibid. I, XIV, 73. M. XVI, c. 488

ваемъ вину на плоть, какъ на немощную (*infirmam*)?"<sup>1)</sup> Не только тѣло не насилуетъ духа, но, наоборотъ, духъ можетъ господствовать надъ плотью. „Дѣла внутренняго человѣка (*interioris hominis*) переходятъ къ внѣшнему человѣку (*ad exteriorem hominem*), какъ, напримѣръ, чистота (*castimonia*) внутренняго человѣка сообщается цѣломудрію тѣла (*ad castitatem corporis*). Кто не знаетъ прелюбодѣянiя (*adulterium* сердца, тотъ не знаетъ также и прелюбодѣянiя тѣла, хотя отсюда нельзя заключать, что не прелюбодѣйствовавшій тѣломъ не прелюбодѣйствовалъ также и сердцемъ“.—<sup>2)</sup> „Въ одномъ и томъ же человѣкѣ иногда рождается тьма, а иногда восходитъ свѣтъ. Ты самъ являешься для себя тьмою или свѣтомъ. Это—тьма неправды (*iniquitatis*), мракъ грѣховъ (*peccatorum*), а свѣтъ есть свѣтъ невинности (*innocentiae*). Ты самъ являешься виновникомъ какъ своей жалости (*обида, injuriae*), такъ и благодати (*gratiae*): божественное дѣйствіе ни въ чемъ не погрѣшаетъ. Свѣтъ существуетъ въ тебѣ самомъ, такъ какъ дѣтство твое непорочно (*innocens infantia tua*). Чистымъ бываетъ разумъ (*praga mens*) до соблазновъ отрочества и заблужденiи юности. Но ты самъ сдѣлалъ въ себѣ тьмою то, что есть свѣтъ. Одинъ и тотъ же глазъ, т. е. чувство человѣка, бываетъ темнымъ въ грѣшникѣ и яркимъ въ человѣкѣ безпорочномъ“.<sup>3)</sup> Въ этихъ словахъ наличность полной нравственной свободы въ происшедшемъ отъ Адама человѣчествѣ выражена такъ сильно, что подъ ними безъ всякихъ колебанiй подписался бы такой крайній защитникъ свободы, какъ Оригенъ.

Если въ грѣховномъ человѣкѣ не исчезаетъ нравственное расположеніе и воля остается свободной, то тотъ фактъ, что при этихъ условiяхъ человѣкъ фактически постоянно грѣшитъ, должно объяснять не внутренними молитвами, а внѣшними влiянiями. Совершенно въ духѣ Оригена и нѣкоторыхъ другихъ восточныхъ писателей св. Амвросій въ этомъ отношенiи приписываетъ исключительно важное значеніе діаволу и его слугамъ. Если бы не было искушенiй діавола,

---

1) De Iacob. et vita beata. I, 3, 10; Ed. V. и М. XIV, с.с.1602—603.

2) Epistola LXXII, 20. М. XVI, с. 1249.

3) In ps. 43 enar. n. 77.

то тогда плоть никогда не могла бы господствовать надъ духомъ: *anima nunquam a corpore vinceretur, nisi prius a diabolo tentaretur*: потому что, спрашиваетъ св. Амвросій, какимъ образомъ душа, которая создаетъ тѣло, оживотворяетъ его и управляетъ имъ, можетъ быть плѣнницею плотскихъ приманокъ, если предварительно сама не связывается оковами какой-нибудь высшей силы?“<sup>1)</sup> Далѣе, совершенно также въ духѣ Оригена Амвросій описываетъ и образъ вліянія діавола на человѣка, именно: не прямо, а чрезъ посредство тѣла. Оригенъ, допуская, что всѣ наши естественныя потребности имѣютъ для себя основаніе въ нашемъ организмѣ и не навязываются намъ вопреки законамъ природы внѣшней силою, признавалъ однако, что какъ только мы въ удовлетвореніи тѣлесныхъ потребностей „позволимъ себѣ больше, чѣмъ нужно, и не воспротивимся первымъ движеніямъ неумѣренности, вражія сила, пользуясь этою первою погрѣшностью, поощряетъ и возбуждаетъ (насъ) всѣми средствами, стараясь шире распространить грѣхи“. <sup>2)</sup> У Амвросія также иногда встрѣчается мысль, что діаволь непосредственно дѣйствуетъ на страсти тѣла, а тѣло уже плѣняетъ духъ. „Пріятность почестей, высота власти, сладость пищи, красивый видъ блудницы—все это веревка діавола и какъ бы какое приманчивое дыханіе духовной злобы, которая чрезъ посредство приманки плоти, размягчающейся быстро съ легкостью женщины, свергаетъ съ высоты также и духъ; ибо духъ не прежде видитъ женщину, чѣмъ возжелаетъ ея тѣлесный глазъ. Къ тому же, чего не увидишь, того не полюбишь, но гдѣ возжелаетъ плоть, тамъ ослабѣваетъ и стойкость сочувствующаго ей духа и разумъ (*mens*) склоняется общностью любви... и такъ то подъ вліяніемъ искушеній діавола и убѣжденій плоти незамѣтно подкрадывается смерть вмѣстѣ съ преступленіемъ“. <sup>3)</sup> Разница только въ томъ, что тогда какъ у Оригена, какъ видно изъ вышеприведенныхъ словъ, инициатива искушеній принадлежитъ все же человѣку, по представленію св. Амвросія, діаволь пристунаетъ съ своими соблазнами къ человѣку, повидимому, безъ вся-

1) *Expos. Evangel. Lucae. IV, 64. Ed. V. и M. XV, с. 1631.*

2) *De princ. III, II, 2. Рус. перев. стр. р. 252—253.*

3) *Expos. Ev. Lucae. IV, 63, Ed. V. и M. XV, с. 1631.*

кихъ поводовъ со стороны послѣдняго; съ аналогичнымъ различіемъ во взглядахъ востока и запада мы еще разъ встрѣтимся по вопросу о благодати; нельзя отрицать, что эта небольшая разница дѣлаетъ для Амвросія господство демоновъ болѣе фатальнымъ, чѣмъ для Ортгена.

Не только наслѣдственный грѣхъ, но и собственная *iniquitas* каждаго человѣка не уничтожаетъ его свободы: *iniquitas* не укореняется въ душѣ, а пристаетъ къ ней чисто внѣшнимъ образомъ, механически. Какъ бы ни была испорчена наша воля, мы всегда однако можемъ сохранять власть надъ своимъ настроеніемъ. „Пока мы дѣлаемъ что-нибудь нечестное (*improbum*), въ насъ остается путь несправды (*via iniquitatis*) и не отходить отъ насъ, и потому мы должны поступать осмотрительно, чтобы отдѣлать ее отъ себя“. <sup>1)</sup>

Но параллельно съ этими представленіями о грѣхѣ, св. Амвросій, подобно Кипріану, но въ гораздо болѣе сильныхъ выраженіяхъ, указываетъ и на принудительную силу грѣха для человѣка. Это можно объяснить, конечно, различно: можетъ быть, здѣсь мы имѣемъ предъ собою только одно изъ противорѣчій, какихъ у Амвросія вообще не мало, но возможно также и то, что Амвросій желалъ сказать, что хотя наслѣдственный грѣхъ и не разрушилъ окончательно чело-вѣческой свободы, что хотя происшедшій отъ Адама чело-вѣкъ теоретически и можетъ дѣлать добро, однако въ дѣйствительности рѣшеніемъ собственной воли онъ не борется съ искушеніями плоти и окончательно погрязаетъ во грѣхахъ; въ такомъ случаѣ мы имѣемъ здѣсь уже промежуточное звено между Кипріаномъ и Августиномъ, насколько на человѣка уже возлагается отвѣтственность за фактическую неспособность творить добро, хотя эта отвѣтственность переносится не отъ Адама, но истекаетъ изъ личной воли; къ такому представленію легко было прійти, имѣя предъ глазами творенія александрійцевъ, выводившихъ грѣховность изъ личной свободы. Во всякомъ случаѣ какъ фактъ величайшей исторической важности, должно отмѣтить, что фактическая безпомощность человѣка въ борьбѣ съ искушеніями установлена у св. Амвросія очень ярко и прочно.

---

<sup>1)</sup> Expos. in psalm. 118. IV. 22.

Въ каждомъ изъ насъ живетъ два человѣка: одинъ внутренній (*interior*), другой—внѣшній (*exterior*); внутренній помышляетъ о томъ, что свойственно разуму (*quae mentis sunt*), а внѣшній занятъ жизнью тѣлесной (*quae sunt corporis*).<sup>1)</sup> Жизнь внѣшняго человѣка обозначается иногда какъ мудрость плоти (*sapientia carnis*), которая находится во враждебныхъ отношеніяхъ къ Богу (*inimica est Deo*),<sup>2)</sup> закономъ плоти (*lex carnis*), а жизнь внутренняго человѣка есть законъ ума (*lex mentis*); между ними происходитъ постоянная борьба, такъ какъ законъ плоти противодѣйствуетъ въ насъ закону ума и въ качествѣ плѣнниковъ влечетъ насъ ко грѣху (*captivos nos trahit*), такъ что мы дѣлаемъ то, чего не желаемъ.<sup>3)</sup> „Не въ нашей власти находится наше сердце и наши помыслы, которые, возникая вдругъ, приводятъ въ замѣшательство умъ и духъ и влекутъ въ другую сторону, чѣмъ ты предположишь, склоняютъ къ земному, насаядаютъ все мірское, внушаютъ удовольствія, предлагаютъ приманки: даже въ то самое время, когда мы готовимся подняться вверхъ умомъ, мы часто свергаемся внизъ къ земному силою насаяденныхъ (въ насъ) пустыхъ помысловъ. Кто столь блаженъ, чтобы могъ всегда подниматься въ своемъ сердцѣ вверхъ? Кто въ состояніи сдѣлать это безъ Божественной помощи?“<sup>4)</sup> Согласно этому ряду мыслей уже не мы сами усиливаемъ искушенія неосторожными движеніями собственной воли, какъ у Оригена, но искушенія идутъ въ разрѣзъ съ нашей волей, которую они парализуютъ. Эта фатальная зависимость духа отъ тѣла, которая обнаруживается въ дѣйствительности, даетъ Амвросію основаніе говорить совершенно уже въ духѣ блаж. Августина: мы невольно (*inviti*), хотя и съ сопротивленіемъ (*reluctantes*), влечемся ко грѣху (*ad culram ducimus*) и, будучи побѣждены приманками, допускаемъ часто невольныя прегрѣшенія (*non voluntaria delicta*)<sup>5)</sup>.

Какую непобѣдимую для человѣка силу св. Амвросіи былъ

<sup>1)</sup> In ps. 36 enar. n. 64.

<sup>2)</sup> In ps. 37 enar. n. 5.

<sup>3)</sup> De Poenitentia II, VIII, 74. M. XVI, c. 515.

<sup>4)</sup> De fuga saeculi I, 1—2. Ed. V. и M. XIV, сс. 569—570

<sup>5)</sup> Ibid. 2, 9. Ed. V. и M. XIV, c. 573.

склоненъ приписывать наследственному грѣху, это еще яснѣе показываютъ его разсужденія о потребности въ искупленіи и о значеніи въ этомъ отношеніи ветхозавѣтнаго закона.

Потребность въ искупленіи и ветхозавѣтный законъ,

Всѣмъ извѣстны глубочайшія изреченія о ветхозавѣтномъ законѣ св. ап. Павла, который разсматриваетъ его съ точки зрѣнія живущаго въ человѣкѣ, ничѣмъ не искоренимаго глубокаго чувства грѣховности и въ неспособности закона бороться съ этимъ чувствомъ видѣлъ доказательство его неспособности оправдать человѣка: „дѣлами закона не оправдывается предъ Богомъ никакая плоть, ибо закономъ познается грѣхъ“ (Римл. 3, 20). Самъ по себѣ законъ святъ, и заповѣдь закона также свята, праведна и добра; онъ духовенъ, но человѣкъ плотянь и проданъ грѣху; въ человѣкѣ остается еще желаніе добра, онъ соглашается, что законъ добръ, и хочетъ его исполнить; но здѣсь оказывается, что силою живущаго въ немъ грѣха онъ не можетъ дѣлать добра, котораго желаетъ, но дѣлаетъ зло, котораго не хочетъ (Римл. 7, 12—23). Грѣхъ существовалъ и до закона, но прежде человѣка не зналъ грѣха, который былъ обнаруженъ именно закономъ; когда пришла заповѣдь, грѣхъ ожилъ, а человѣкъ умеръ (Римл. 7, 5—10). Тѣмъ не менѣе Великій Апостоль признаетъ за закономъ весьма большое значеніе въ общей исторіи спасенія человечества. Закономъ, прежде всего, познается грѣхъ (Римл. 3, 20); затѣмъ, когда обнаружилось безсиліе закона оправдать человѣка (Римл. 8, 3), и вслѣдствіе закона приумножился грѣхъ въ мірѣ, то открылась и спасающая Благодать Божія, такъ что Апостоль могъ сказать: „Когда умножился грѣхъ, стала преизобиловать благодать“ (Римл. 5, 20).

Въ исторіи церковной литературы вопросъ о значеніи ветхозавѣтнаго закона въ исторіи спасенія обсуждался неоднократно, но до св. Амвросія, кажется, никто изъ писателей не возвышался до точки зрѣнія св. ап. Павла. Мы имѣемъ въ виду Иринея Ліонск. и Климента Алекс., которые оба, особенно второй, не пытаются связать вопросъ о значеніи закона съ вопросомъ о чувствѣ грѣховности въ

человѣкъ. Иринеѣ еще отчасти приближается къ мыслямъ посланія къ Римлянамъ: законъ Моисея, свидѣтельствуя о грѣхѣ, и обличая его, хотя и устранилъ его царство, но вмѣстѣ сдѣлалъ положеніе человѣка еще болѣе тяжелымъ, внушивъ ему сознаніе, что онъ, какъ грѣшникъ, повиненъ смерти; затѣмъ, законъ только открылъ грѣхъ (*manifestavit tantummodo peccatum*), но не погубилъ его (*interemit*), такъ какъ грѣхъ господствовалъ не надъ духомъ, а надъ всѣмъ человѣкомъ. <sup>1)</sup> Но здѣсь все-таки нѣтъ рѣчи ни о психологическомъ чувствѣ грѣховности, ни о безсиліи закона искоренить это чувство, ни объ усиленіи его въ эпоху закона; законъ не могъ избавить человѣка только отъ смерти; наконецъ, Иринеѣ имѣетъ въ виду исключительно объективное господство грѣха въ мірѣ и надъ человѣкомъ. Признавая законъ способнымъ устранить царство грѣха, а не смерти, Иринеѣ указываетъ на его положительную пользу для человѣка: этотъ законъ, насильно привлекая душу человѣка къ повиновенію заповѣдямъ, научилъ его служить Богу и повиноваться Ему свободно; <sup>2)</sup> затѣмъ, при своемъ чувственномъ характерѣ онъ былъ лучшимъ средствомъ наставлять и научать склонныхъ къ чувственности іудеевъ. <sup>3)</sup> Для Климента же Ал., какъ и вообще для всѣхъ александрийцевъ, ветхозавѣтный законъ, какъ средство Божественной педагогикі, содержитъ въ себѣ въ скрытомъ видѣ истины, приводящія ко Христу. <sup>4)</sup>

Амвросій въ первый разъ въ церковной литературѣ сталъ разсматривать ветхозавѣтный законъ при свѣтѣ ученія св. Ап. Павла и въ этомъ отношеніи отличается не только отъ восточныхъ писателей, но и отъ предшествовавшихъ ему западныхъ, изъ которыхъ ни одинъ не раскрывалъ ничего подобнаго.

Законъ писанный не былъ абсолютно необходимъ: если бы человѣкъ остался вѣренъ естественному закону, который былъ данъ ему съ самаго начала, и не согрѣшилъ, то не

<sup>1)</sup> *Adv. haer.* III, XVIII, 2. Рус. пер. стр. 369

<sup>2)</sup> *Ibid.* IV, XIII, 2. Рус. пер. стр. 444.

<sup>3)</sup> *Ibid.* IV, XV, 1. Рус. пер. 450. IV, XV, 2. Р. п. стр. 451—452.

<sup>4)</sup> *Stromat.* VI, V. M. IX, 261B, 264A. *Paed.* III, XII. M. VIII, 673A.

было бы никакой необходимости въ писанномъ законѣ <sup>1)</sup>; но, когда чрезъ непослушаніе (*per inobedientiam*) человѣка естественный законъ былъ нарушенъ, то явилась нужда въ писанномъ законѣ, чтобы человѣкъ, который (въ паденіи) утратилъ все, сохранилъ за собою, по крайней мѣрѣ, часть; если чрезъ паденіе онъ утратилъ то, что получилъ посредствомъ рожденія (*nascendo*), то чтобы онъ по крайней мѣрѣ путемъ изученія (*discendo*) позналъ это и сохранилъ за собою <sup>2)</sup>. Какъ заслуживающую вниманіе подробность слѣдуетъ отмѣтить стремленіе св. Амвросія придать писанному закону универсальное значеніе, не только для іудеевъ, но и для язычниковъ, для всего человѣчества. Законъ подчинилъ себѣ всѣхъ (*omnes subditos fecit*), потому что онъ былъ данъ не только іудеямъ, но призывалъ также язычниковъ (*gentes*), насколько прозелиты изъ язычниковъ присоединялись къ народу еврейскому <sup>3)</sup>.

Затѣмъ св. Амвросій подробно изслѣдуетъ значеніе этого закона какъ со стороны отрицательной, такъ и со стороны положительной.

Съ отрицательной стороны Амвросій совершенно въ духѣ св. ап. Павла констатируетъ полное безсиліе закона въ дѣлѣ оправданія человѣка, выводя это безсиліе изъ причиненнаго грѣхомъ разстройства человѣческой природы. Законъ не могъ уничтожить грѣха. „Онъ возвѣстилъ (*denuntiavit*) о грѣхѣ, но не могъ сдержать заложенныхъ внутри человѣка дурныхъ качествъ. Я позналъ (такимъ путемъ) грѣхъ, котораго прежде не зналъ, узналъ (въ частности), что вождельніе является грѣхомъ (*concupiscentiam esse peccatum*), но вслѣдствіе этого познанія тяжесть грѣха только усилилась, такъ какъ грѣхъ, который прежде по причинѣ моего незнанія казался мертвымъ, теперь ожилъ во мнѣ; я же самъ умеръ отъ этой раны грѣха, познаніе вины (*cognitio culpaе*), которое представлялось мнѣ полезнымъ, (на самомъ дѣлѣ) причинило мнѣ (такимъ образомъ) грѣхъ, потому что я узналъ то, чего избѣжать не могъ“ <sup>4)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Epistola LXXIII, 2. M. XVI, c. 1251.

<sup>2)</sup> Ibid. 5 M. XVI, c. 1252.

<sup>3)</sup> Ibid. 6 M. XVI, c. 1252. De fuga saeculi 3, 15.

<sup>4)</sup> De Iacob et vita beata. I, 4, 13.



Слѣдуетъ однако замѣтить, что такое дѣйствіе на чело-  
вѣка закона зависѣло не отъ закона, заповѣди котораго были  
сами по себѣ благи, а отъ челоуѣка: одна и та же вещь  
можетъ оказывать различное дѣйствіе на насъ, смотря по  
тому, какъ мы ею пользуемся. Невѣрный находитъ себѣ  
смерть даже и изъ благодати (*ex gratia*), хотя благодать  
(*gratia*) заповѣди отъ этого нисколько не страдаетъ. Дѣйстви-  
тельно, какъ знаніе, что извѣстное питье отравлено, можетъ  
послужить средствомъ для сохраненія здоровья, такъ и Бо-  
жественная заповѣдь (закона) могла бы привести къ вѣчной  
жизни; но, какъ для того, кто худо пользуется вреднымъ  
питьемъ, знаніе о немъ превращается во зло и опасность,  
такъ для тѣхъ, кто худо объясняетъ законъ или не можетъ  
избѣжать обнаруженныхъ и запрещенныхъ грѣховъ, форма  
заповѣди сдѣлалась виновницею смерти. Какъ хорошо про-  
тивоядіе (*antidotum*), хотя можетъ оказаться и нехорошимъ  
для неблагоразумнаго и невоздержнаго, такъ хороша и за-  
повѣдь, являющаяся для кого-нибудь смертию: хороша по  
природѣ спасительнаго предписанія, смертоносна—чрезъ не-  
воздержаніе плоти <sup>1)</sup>.

Впрочемъ, неспособность челоуѣка воспользоваться для  
своего блага спасительными предписаніями закона зависить  
не столько отъ его личной свободы, сколько отъ глубокаго  
разстройства всей его природы. „Самъ по себѣ законъ ду-  
ховенъ и я вижу его пріятность (*gratiam*), хвалю красоту,  
прославляю форму, удивляюсь предписанію: но такъ какъ я  
самъ плотянь (*carnalis*) и преданъ грѣху, то невольно вле-  
кусь ко грѣху (*drahor invitus ad culram*); вина господствуетъ  
надо мною, какъ надъ рабомъ. Ненавижу преступленіе (*scî-  
men*) и дѣлаю: умъ (*mens*) ненавидитъ, а плоть (*caro*) вожде-  
лѣтъ; я же, состоя изъ того и другого, умою сочувствую  
закону, а плотию дѣлаю то, чего не желаю. Значитъ, хороша  
сама по себѣ заповѣдь, которой я сочувствую, и хорошъ  
разумъ, избирающій благое,—хорошъ для сужденія (*ad ju-  
dicandum*) и часто слабый (*infirma*) для противостоянія (*ad  
resistendum*), потому что ему противовоуетъ желаніе (*adre-  
tentia*) плоти и плѣнникомъ влечетъ къ приманкамъ заблү-  
жденія (*captivam samtrahit ad erroris inlecebras*) <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Ibid. I, 4, 13, 14. Ed. V. и M. XIV, с.с. 604—605.

<sup>2)</sup> Ibid. I, 4, 15, 16. Ed. V. и M. XIV, с. 605.

При всемъ томъ законъ былъ данъ человѣку не напрасно, такъ какъ въ рукахъ Божественнаго провидѣнія онъ послужилъ средствомъ для приготовленія человѣчества къ дѣйствительному Искупленію Смертію Христа; въ этомъ—его положительное значеніе. Здѣсь св. Амвросій воспроизводитъ нѣкоторыя изъ вышеуказанныхъ мыслей Иринея, хотя въ общемъ его оцѣнка закона была все-таки новою въ церковной литературѣ. Эта польза заключается прежде всего въ томъ, что благодаря закону человѣкъ узналъ и вмѣстѣ съ тѣмъ лишился возможности оправдываться въ грѣхахъ ссылкой на свое незнаніе. Хотя до закона всѣ грѣшили, но могли домогаться оправданія ссылкой на свое невѣдѣніе; теперь же уста всѣхъ заключены. Человѣкъ началъ исповѣдываться въ томъ, чего прежде не зналъ, позналъ свои грѣхи и не сталъ скрывать собственной неправды <sup>1)</sup>. Теперь уже никто не можетъ говорить: я не зналъ о грѣхѣ, потому что не было предписанія о томъ, чего я долженъ былъ остерегаться <sup>2)</sup>. Затѣмъ, какъ у Иринея законъ былъ средствомъ привести людей къ послушанію Богу, такъ въ гораздо большей мѣрѣ подобное же значеніе получаетъ законъ и у св. Амвросія. Законъ былъ данъ, чтобы весь міръ подчинить Богу (*totum mundum faceret Deo subditum*) <sup>3)</sup>. Такъ какъ причиною паденія первыхъ людей была гордость (*superbia*), которая возникла изъ преимуществъ непорочнаго состоянія, то законъ долженъ былъ снова привести человѣка къ подчиненію Богу <sup>4)</sup>. Это достигалось тѣмъ, что благодаря закону обнаружилась всеобщая виновность человѣчества (*universorum culpa operata est*), насколько законъ предназначался для всего человѣчества, а сознаніе виновности вызывало послушаніе Богу; такъ образ. *superbia* навлекла на человѣка *culpa*, а *culpa*, напротивъ, родила послушаніе (*obedientiam generavit*); законъ писанный (*lex scripta*) былъ данъ съ цѣлію разрѣшить грѣхъ грѣхомъ же (*peccatum peccato solveret*) <sup>5)</sup>; *culpa* возрасла *per legem*, но была разрѣшена и виновница *culpa-superbia*; *super-*

<sup>1)</sup> Ibid. I, 6, 20, 21. Ed. V. и M. XIV, с. 607.

<sup>2)</sup> Epistola LXXIII, 6. M. XVI, с. 1252

<sup>3)</sup> Ibid. 10. M. XVI, с. 1253.

<sup>4)</sup> Ibid. 5. M. XVI, с. 1252.

<sup>5)</sup> Ibid. 6. M. XXI, с. 1252.

bia нашла culpam, а culpa создала благодать (gratiam) <sup>1)</sup>. Затѣмъ, подчиненіе человѣческаго рода силою закона Богу достигалось пробужденіемъ сознанія собственной немощи, убѣжденія въ неспособности закона оправдать человѣка и выросшей на этой почвѣ надеждой исключительно на Благодать Божію. Et illud mihi prodest, quod non justificamur ex operibus legis; законъ показалъ человѣку, что онъ не можетъ славиться дѣлами своими, не можетъ гордиться ими и можетъ прославиться только о Христѣ <sup>2)</sup>. Закономъ человѣкъ былъ смиренъ (humiliatus), а этимъ смиреніемъ (humiliando) были разрушены оковы прежняго заблужденія <sup>3)</sup>. Въ этой связи св. Амвросій высказываетъ мысли, которыя съ полнымъ правомъ можно было бы приписать и блажен. Августину; актъ грѣхопаденія и наслѣдственной порчи рода здѣсь получаетъ глубокий теологическій и провиденціальныи смыслъ. Fructuosior culpa quam innocentia: innocentia сдѣлала меня надменнымъ (arrogantem), а culpa возвратила подчиненнымъ (subjectum reddidit). Чрезъ законъ умножился грѣхъ (per legem superabundavit peccatum); но такъ какъ вызванное закономъ сознаніе собственной немощи возложило всѣ упованія человѣка на Благодать Божію, то Амвросій говоритъ словами Апостола: когда умножился грѣхъ, стала преизобиловать благодать (ubi superabundavit peccatum, superabundavit et gratia); законъ оказался так. обр. полезнымъ въ томъ смыслѣ, что приобрѣлъ благодать (adquisivit gratiam) <sup>4)</sup>.

Итакъ, postquam totus mundus subditus factus est, были уничтожены грѣхи totius mundi <sup>5)</sup>. Это совершилось силою Божественной Благодати, открывшейся намъ въ Лицѣ Сына Божія, принявшаго на Себя образъ человѣка.

Лицо Христа Спасителя, какъ Искупителя человѣчества отъ грѣха.

Человѣкъ, какъ мы видѣли, собственными силами не могъ уничтожить живущаго въ немъ грѣха; не могъ онъ ожидать

---

1) Ibid. 9. M. XVI, с. 1253.

2) De Iacob et vita beata I, 6, 21. Ed. V. и M. XIV, с. 607.

3) Epistola LXXIII, 8, M. XVI, с.с. 1252—1253.

4) De Iacob et vita beata I. 6, 21. 22. Ed. V. и M. XIV, с. 607

5) Epistola LXXIII. II. M. XVI. с. 1253.

себѣ помощи въ этомъ отношеніи и вообще отъ своихъ ближнихъ, потому что каждый человѣкъ зараженъ тою же грѣховностію, искупленіе отъ которой было необходимо <sup>1)</sup>. Равнымъ образомъ не могли сдѣлать этого и ангелы: они сами пребываютъ въ состояніи совершенства силою Духа Св., а нѣкоторые изъ нихъ даже пали; если даже цѣлые легіоны ихъ и приносятъ пользу людямъ, то не всѣмъ, а лишь отдѣльнымъ лицамъ: серафимъ, посланный Богомъ къ прор. Исаи, могъ очистить горящимъ углемъ отъ грѣховной нечистоты уста одного только прор. Исаи. Въ виду этого люди нуждались въ такомъ Вождѣ, за Которымъ они могли бы послѣдовать всѣ, а такимъ Вождемъ могъ быть только Тотъ, Кто Самъ выше всего <sup>2)</sup>.

Такъ мотивируетъ св. Амвросій необходимость Боговоплощенія изъ живущей въ человѣкѣ силы грѣха; въ подобной связи эта аргументація у него представляется уже новою. Но иногда онъ разсматриваетъ Воплощеніе также и съ другихъ точекъ зрѣнія, извѣстныхъ уже прежде какъ на востокѣ, такъ и на западѣ. Сюда именно относится представленіе о Воплощеніи, какъ объ Откровеніи Бога, и именно въ той окраскѣ, съ какой оно является у Оригена. Для послѣдняго въ виду недоступности Божества человѣческому существу Воплощеніе Сына, какъ Образа Божія, есть первый доступный намъ способъ богосозерцанія, составляющій подготовленіе къ будущему созерцанію существа Божія лицомъ къ лицу: *qui in magnitudine deitatis suae positam gloriam mirae lucis non poteramus aspicere, per hoc quod nobis splendor efficitur, induendae lucis divinae viam per splendoris carissimus aspectum* <sup>3)</sup>. Подобно этому, Амвросій видитъ въ Воплощеніи возможно высшую для человѣка ступень Откровенія Бога, съ тѣмъ только отличіемъ отъ Оригена, что для послѣдняго Сынъ открываетъ намъ Отца, а по Амвросію, и Сынъ, хотя онъ и есть Образъ Божій, Самъ по Себѣ недоступенъ нашему созерцанію, дѣлаясь доступнымъ только въ чувственной формѣ человѣка: „такъ какъ мы не могли видѣть Образа Божія, то чрезъ Воплощеніе открылось намъ присутствіе

<sup>1)</sup> Enar, in ps. 48, 13.

<sup>2)</sup> Expos. Evang. Lucae IV, 9. Ed. V. и M. XV, с.с. 1614—1615.

<sup>3)</sup> De princ I, II, 8. P. пер. стр. 32.

(praesentia) Слова, дабы сдѣлалась доступною намъ Божественность (Divinitas), Которая выше насъ“<sup>1)</sup>).

Явленіе Христа во образѣ человѣка было актомъ вочеловѣченія Божества. Представленіе о Христѣ, какъ именно о Богочеловѣкѣ, было весьма дорого уже самымъ древнимъ западнымъ писателямъ. Тѣмъ не менѣе западное богословіе до Амвросія не создало техническаго, соотвѣтствующаго дѣйствительному положенію дѣла термина, аналогичнаго, напр., тому, какимъ на востокѣ со времени ереси Аполлинарія все болѣе и болѣе дѣлается понятіе *ἐνανθρώπησις*: не находимъ мы такого термина также еще и у св. Амвросія. Хотя онъ учитъ не только о воплощеніи, но и о вочеловѣченіи, однако довольствуется прежнимъ неполнымъ и неточнымъ терминомъ *incarnatio*, говоря о *sacramentum incarnationis*<sup>2)</sup>. Его ближайшій предшественникъ Иларій знаетъ еще другое синонимическое выраженіе — *conformatio*: *in hominem conformatum*<sup>3)</sup>, *conformatus Deus*<sup>4)</sup>; но въ твореніяхъ св. Амвросія этого термина мы не встрѣчаемъ. Другой терминъ—домостроительство, *οἰκονομία*, *dispensatio*, *dispositio* въ прежнее время не примѣнялся на западѣ специально къ воплощенію, имѣя болѣе широкое значеніе откровенія Божества въ мірѣ вообще; насколько домірное рожденіе Сына отъ Отца мотивировалось необходимостью творенія и откровенія Бога въ тварномъ бытіи, терминъ „домостроительство“ примѣнялся очень часто къ домірному рожденію Сына по Божеству и къ Троицѣ<sup>5)</sup>. Начиная съ IV-го в., когда понятіе о домостроительствѣ въ борьбѣ съ арианствомъ было вытѣснено изъ представленія о троичности, оно начинаетъ пріобрѣтать значеніе термина для обозначенія спасенія человѣчества и связаннаго съ нимъ воплощенія, какъ вытекающаго не изъ существа Божественной природы, но основывающагося на актѣ Божественнаго расположенія или рѣшенія Божественной Воли. Въ такомъ значеніи болѣе или менѣе установившагося термина понятіе *οἰκονομία* встрѣчается у каппадокійцевъ—у св. Василія Вел.: *ἡ τοῦ Θεοῦ καὶ ζωῆτος ἡμῶν περι*

1) Expos. Evang. Lucae VII, 24. Ed. V. и M. XV, с. 1705.

2) См. lib. De incarnationis sacramento; Expos. ps. 118, V, 8.

3) Comment. in Matth. IV. 14.

4) In psalm. 51, 16.

5) Ср. Tertul. Adv. Prax. с.с. II, III, XXI.

τὸν ἄνθρωπον *οἰκονομία ἀνάκλησις ἐστὶν ἀπὸ τῆς ἐκπτώσεως* и т. д. <sup>1)</sup>; у св. Григорія Богослова *λόγος οἰκονομίας*, или рѣчь о свойствахъ воплотившагося Христа, отличается отъ *λόγος φύσεως*, или о Божественной природѣ самой въ себѣ <sup>2)</sup>. Можетъ быть, чрезъ ихъ посредство понятіе *οἰκονομία* и всѣ синонимическія латинскія выраженія получили такое же узко-техническое значеніе и у св. Амвросія, который говоритъ о *саго dispensationis in Christo* <sup>3)</sup>; *subjectio* Христа по плоти Богу Отцу является болѣе дѣломъ *dispensationis temporariae*, чѣмъ постояннымъ рабствомъ <sup>4)</sup>. Впрочемъ, здѣсь необходимо имѣть въ виду, что понятіе *dispensatio* въ этомъ смыслѣ уже установилось на западѣ въ твореніяхъ Иларія: *dispensationis novitas* нарушила единеніе въ словѣ Сына съ Отцомъ <sup>5)</sup>; Сынъ Божій *ex dispensatione homo esset* <sup>6)</sup>.

Воплотившійся Христосъ былъ одновременно Богомъ и человѣкомъ. Присутствіе Божества въ человѣкѣ очевидно уже изъ самаго понятія о воплощеніи и изъ церковной вѣры въ откровеніе Бога во Христѣ; его не столько доказывали, сколько просто констатировали. Такъ поступаетъ въ данномъ отношеніи и св. Амвросій. Во Христѣ сошелъ на землю Высочайшій Богъ <sup>7)</sup>; является во образѣ человѣка *Filius Dei a Deo Patre electus* <sup>8)</sup>. О Немъ говорится, что Онъ сѣдитъ одесную Бога Отца и, слѣдовательно, по Своему Божескому достоинству равенъ Богу Отцу; при этомъ Онъ сѣдитъ одесную Отца не *ex praeserto* и не *ex gratia*, но какъ *Dilectissimus Filius Dei*; поэтому въ Его лицѣ мы должны почитать не обыкновеннаго праведника, а воздавать Ему честь, какъ Возлюбленнѣйшему Сыну Божію <sup>9)</sup>. Иногда Божество Христа Спасителя доказывается у Амвросія указаніемъ на совершенныя Имъ знаменія и чудеса: Оно сіяло во всѣхъ Его дѣйствіяхъ. Сама тварь, одушевленная и неодушевлен-

<sup>1)</sup> De Spiritu Sancto XV, 35. М. XXXII, 128В. Рус. перев. III, 229.

<sup>2)</sup> Θεολογ τρίτος § 18. Рус. пер. ч. III, 59.

<sup>3)</sup> In ps. 40 enar. 20.

<sup>4)</sup> In ps. 61 enar. 6.

<sup>5)</sup> De Trinitate IX, 38.

<sup>6)</sup> Ibid. X, 66.

<sup>7)</sup> De fide III, II, 9. М. XVI, с. 591.

<sup>8)</sup> Expos. Evang. Lucae VI, 109. Ed. V. и М. XV, с. 1698.

<sup>9)</sup> De fide II, XII. 102. 103. М. XVI, с.с. 581—582.

ная, исповѣдуетъ въ Немъ Сына Божія: когда Онъ, напр., былъ въ пустынь, среди звѣрей, Ему служили ангелы <sup>1)</sup>. Когда Онъ висѣлъ на крестѣ, то о Его Божествѣ свидѣтельница была вся природа: солнце скрылось, день приблизился къ концу, разлился мракъ, задрожала земля; не дрожалъ только висѣвшій на Крестѣ. Далѣе, Его Божественная Власть открывается изъ того, что Онъ прощаетъ грѣхи, вводитъ разбойника въ рай <sup>2)</sup>.

Другая природа воплотившагося Сына Божія служить предметомъ болѣе обстоятельныхъ изслѣдованій св. Амвросія. Сынъ Божій, Который *propter divinitatem suam* сотворилъ все, впоследствии для спасенія людей *et carnis susceptionem et mortis adsumpserit passionem* <sup>3)</sup>. Здѣсь папшъ епископъ прежде всего пытается болѣе или менѣе подробно доказать необходимость принятія человѣческой природы. „Какая мнѣ польза, спрашиваетъ онъ, была бы въ томъ, если бы Богъ показалъ невредимой только Свою Божественность? Или для чего другого Онъ долженъ былъ воспринять плоть, если не для того, чтобы имѣть возможность претерпѣть искушенія отъ условій природы и моей немощи? Онъ долженъ былъ претерпѣть искушенія, долженъ былъ сострадать мнѣ, чтобы я узналъ, какимъ образомъ, будучи искушаемъ, я могу побѣдить“ <sup>4)</sup>. Далѣе, тотъ же самый мотивъ требовалъ, чтобы воплощеніе было дѣйствительнымъ, а не призрачнымъ. Христосъ Спаситель воспринялъ *veram carnem, naturalem substantiam carnis hujus*, а не пришелъ *in similitudine carnis* <sup>5)</sup>. Отъ *suscipit carnis istius veritatem* <sup>6)</sup>. Рожденное отъ Дѣвы Маріи *corporeis esset vera natura* <sup>7)</sup>. Какъ дѣйствительно человѣческая плоть, плоть Христа имѣла всѣ человѣческія потребности: Тотъ, Кто воспріялъ тѣло, долженъ былъ принять и все свойственное тѣлу (*quae corporis sunt*), чтобы онъ могъ алкать, жаждать, смущаться, печалиться <sup>8)</sup>. Это было необходимо для

1) Ibid. III, IV, 32. 33. M. XVI, c. 596.

2) Ibid. II, XI, 96. M. XVI, c. 580.

3) Ibid. III, VII, 47. M. XVI, c. 599.

4) Ibid. II, IX, 91. M. XVI, c. 579.

5) Enar. in ps. 37, 5.

6) Enar. in ps. 43, 76.

7) De incarnationis Domini sacramento VI, 53. M. XVI, c.c. 831—832.

8) Expos. Evang. Lucae VII. 133. Ed. V. n. M. XV, c. 1734.

дѣйствительности искупленія: человекъ не можетъ существовать безъ аффекта человѣческаго (*sine affectu hominis*), такъ какъ само *sine affectu* не можетъ быть причастна къ наградѣ и винѣ (*culpa*); слѣдовательно, Христось долженъ былъ воспринять и исцѣлить то, гдѣ сосредоточивалась *culpa*, дабы (воспрепятствовать) возникновенію заблужденія (*originem erroris*) и, такъ сказать, заключить двери для врывающагося грѣха <sup>1)</sup>).

Затѣмъ, во Христѣ была не только дѣйствительная плоть человека, но и душа, такъ что Христось воспринялъ всю полноту человѣческой природы. На необходимости воспріятія души св. Амвросій особенно настаиваетъ, при чемъ мотивируетъ это, какъ и всегда, необходимостью искупленія и спасенія души; но онъ совсѣмъ не примѣняетъ для этой цѣли мысли Оригена, что только воспріятіе человѣческой души, какъ посредницы между плотью и Божествомъ, дѣлало возможнымъ самый фактъ Боговоплощенія <sup>2)</sup>. Вмѣстѣ съ плотью, говоритъ св. Амвросій, Христось воспріялъ и *affectum mentis*, т. е. вообще внутренній складъ человека <sup>3)</sup>. „Если Онъ воспріялъ *carnem hominis*, то было бы послѣдовательнымъ, чтобы Онъ воспріялъ совершенство и полноту воплощенія (*perfectiorem incarnationis plenitudinemque*); во Христѣ нѣтъ ничего несовершеннаго (*imperfectum*); Онъ воспріялъ *carnem*, чтобы воскресить; принялъ и *animam*, но *animam perfectam, rationabilem, humanam*“ <sup>4)</sup>. — Воспринялъ *animam*, чтобы благословить ее таинствомъ Своего воплощенія (*ut incarnationis suae benediceret sacramento*) <sup>5)</sup>. Доказывая необходимость принятія человѣческой души, св. Амвросій имѣетъ въ виду доктрину Аполлинарія, противъ котораго направлены его слова: „не само Слово Божіе замѣняло въ Своей плоти разумную душу и способность разума, но Слово было совершеннымъ человекомъ, только безъ скверны грѣха, воспріявъ душу разумную и способность разума, и именно душу человѣческую, и той же самой *substantiae*, какую имѣютъ и наши души, равно и плоть *similem* нашей, т. е.

<sup>1)</sup> Епар. in ps. 61, 5.

<sup>2)</sup> De princ. II, VI, 4. Русск. пер. стр. 130.

<sup>3)</sup> De incarnat. Domin. sacram. VII, 67. М. XVI, с. 835.

<sup>4)</sup> Ibid. VII, 65. М. XVI, с. 835.

<sup>5)</sup> Ibid. VII, 67. М. XVI, с. 835.



той же substantiae, какъ и caro est nostra“ <sup>1)</sup>, Caro ergo ipsius et anima ejusdem cujus anima nostra caroque substantiae est <sup>2)</sup>. Иначе и не могло быть. „Что за смыслъ было бы воспринимать carnem sine anima, когда caro безчувственно (insensibilis), а irrationalibus anima не подлежитъ грѣху и недостойна награды? Нѣтъ, Христось pro nobis воспринялъ то, что легче всего подвергалась въ насъ опасностямъ. Какая иначе была бы для меня польза, если бы (Христось) не искупилъ меня всего?“ <sup>3)</sup>—Тотъ, Кто пришелъ для искупленія и исцѣленія всего (totum) человѣка, долженъ былъ и воспринять totum, что erat humanae perfectionis <sup>4)</sup>.

Воспріявъ человѣческую душу, Христось Спаситель воспринялъ и всѣ ея страсти, т. е. нормальныя психическія переживанія и движенія въ отличіе отъ cupiditas, страсти въ собственномъ смыслѣ, моральнаго недостатка <sup>5)</sup>. Христось по своему человѣчеству отличался отъ дѣйствительнаго человѣка только тѣмъ, что не былъ причастенъ грѣху,—таковъ послѣдній постулатъ въ отношеніи человѣческой природы во Христѣ изъ идеи искупленія въ пониманіи св. Амвросія. Если бы Самъ Христось былъ подверженъ грѣху, то Онъ не могъ бы тогда искупить отъ грѣховъ другихъ людей: „тотъ свободенъ отъ всѣхъ грѣховъ и не уплачиваетъ цѣны (pretium) искупленія собственной души, цѣна Крови Котораго была достаточна для искупленія всѣхъ грѣховъ всего міра; справедливо поэтому другихъ освобождаетъ Тотъ, Кто ничего не долженъ былъ за Себя“ <sup>6)</sup>. Поэтому именно, хотя Христось carnem habet nostram, но carnis hujus vitia non habet <sup>7)</sup>. Онъ не имѣлъ nulla contagia, никакой заразы грѣха <sup>8)</sup>, былъ immunis a culpa et integer a delicto, atque immaculatus a vitio <sup>9)</sup>. Въ этомъ смыслѣ св. Апостоль говоритъ, что Богъ послалъ въ міръ Своего Сына „въ подобіи плоти грѣха“ (Римл. 8, 3).

1) Ibid. VII, 76. M. XVI, c.c. 837.

2) Ibid. VII, 76. M. XVI, c.c. 837—838.

3) Ibid. VII, 68. M. XVI. c. 835.

4) Epistola XLVIII, 5. M. XVI, c. 1153.

5) De fide II, VII, 56. M. XVI, c. 571

6) Enar. in ps. 48, 14.

7) De Poenitentia I, III. 12. M. XVI, c. 470

8) Enar. in ps. 37, 5.

9) Ibid. 53.

указывая этимъ не на призрачность воплощенія, а на безгрѣшность воспринятаго Богомъ челоуѣка, на то, что Христосъ воспринялъ плоть дѣйствительную саму по себѣ, но, какъ совершенно безгрѣшную, только подобную нашей грѣховной плоти <sup>1)</sup>. Безгрѣшность Христа Спасителя прежде всего нужно понимать въ смыслѣ свободы отъ личныхъ грѣховъ: Онъ Самъ не совершилъ грѣха и, вращаясь среди людей, вращался какъ бы среди ангеловъ <sup>2)</sup>. Въ Немъ первомъ прекратился раздоръ внутренняго и внѣшняго челоуѣка и воцарилась гармонія; тотъ и другой объединились въ Его Лицѣ въ одного челоуѣка и сходились между собою въ единствѣ своихъ хотѣній; плоть дѣлала то, что свойственно духу <sup>3)</sup>. Христосъ принялъ на Себя наши грѣхи *non usu*, т. е. не участіемъ въ нихъ, но *qualitate*, т. е., вѣроятно, усвоивши Себѣ качества нашей грѣховной плоти; и *non crimine*, т. е. не путемъ совершенія преступленія, но единственно *suae misericordiae sacramento* или же въ силу непостижимаго въ концѣ концовъ для челоуѣка своего милосердія: и такимъ образомъ *peccatum pro nobis factus est, Qui peccatum ipse non fecit* <sup>4)</sup>. Съ другой стороны, не подлежитъ сомнѣнію, что Христосъ былъ свободенъ и отъ наследственной грѣховности, потому что Онъ *non in iniquitatibus conceptus et natus est in delictis* <sup>5)</sup>. При этомъ заслуживаетъ вниманія то соображеніе, которымъ св. Амвросій мотивируетъ эту безгрѣшность; если у Тертуліана наследственная грѣховность выводится изъ происхожденія челоуѣка отъ полового акта, то у Амвросія безгрѣшность Спасителя объясняется независимостью Его Рожденія отъ подобнаго акта; это—чисто западная точка зрѣнія. Христосъ безгрѣшенъ, потому что Онъ *non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed de Spiritu Sancto natus ex Virgine est* <sup>6)</sup>.—„Рожденный *de Spiritu et Virgine, ab omni concretione generationis humanae mundus est natus u ortum illius nulla corporeae genera-*

<sup>1)</sup> Ibid. 5.

<sup>2)</sup> Enar. in ps. 40, 35.

<sup>3)</sup> Enar. in ps. 36, 64.

<sup>4)</sup> Enar. in ps. 37, 5.

<sup>5)</sup> Ibid. 5.

<sup>6)</sup> Ibid. 5.

tionis concretio usitata fuscavit“<sup>1)</sup>.—Изъ всѣхъ рожденныхъ отъ жены одинъ святъ только Господь Іисусъ, Который *terrenae contagia corruptelae immaculati partus novitate non senserit*“<sup>2)</sup>. Такъ какъ и Божеская и человѣческая природа существуютъ вмѣстѣ въ одномъ Лицѣ Богочеловѣка, то между ними должны существовать извѣстная связь и взаимодѣйствіе; это и есть самый важный вопросъ всей проблемы: христологическая проблема возникаетъ только вмѣстѣ съ этимъ вопросомъ и состоитъ въ его разрѣшеніи. Западъ, какъ и во многихъ другихъ отношеніяхъ, здѣсь существенно отличался отъ востока. Значеніе Амвросія въ исторіи христологіи на западѣ не слѣдуетъ низко оцѣнивать, и состояло оно въ дополненіи односторонней точки зрѣнія западныхъ писателей посторонними ей элементами.

Древнюю доникейскую западную христологію иногда вполне справедливо сравниваютъ съ христологіей антиохійской школы<sup>3)</sup>, въ своихъ крайнихъ прямолинейныхъ выводахъ приведшей Церковь къ несторіанству; хотя та и другая развивались на различныхъ философскихъ основаніяхъ и подъ вліяніемъ различныхъ факторовъ, тѣмъ не менѣе и тамъ и здѣсь иногда проглядываютъ одинаковыя тенденціи. Это родство обнаруживается прежде всего въ томъ, что на западѣ, вѣроятно, въ зависимости отъ взгляда на Искушительную Дѣятельность Христа, какъ главн. образ. на подвигъ человѣка, человѣческой природы, болѣе, чѣмъ въ Александріи и у нѣкоторыхъ другихъ восточныхъ писателей, выдвигали значеніе въ воплотившемся Сынѣ Божіемъ человѣческой природы; тамъ старались сохранить въ Немъ не только полноту и неизмѣняемость Божества, но въ такой же, если не большей мѣрѣ, оберегали и неповрежденность, неизмѣняемость въ немъ человѣчества наряду съ Божествомъ и выражали это соответствующими специфически западными формулами. Такъ, уже Тертуллианъ говоритъ объ *utramque* во Христѣ *substantiam in sua proprietate*, т. е. въ своихъ самыхъ существенныхъ качествахъ *distantem*<sup>4)</sup>, утверждаетъ, что *salva*

1) Enar. in ps. 40, 35.

2) Exposit. Evang. Lucae II, 56. Ed. V. и M. XV, с. 1573.

3) Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. s. 284.

4) Adv. Prae. с. XXVII.

est utriusque proprietatis substantiae 1). Эта же тенденція проглядывается и у св. Амвросія, когда онъ особенно настаиваетъ на томъ, что во Христѣ *utrumque verum est* 2); Онъ — *non secundum naturam mutatus est carnis, sed immutabilis etiam in ipsa mutabili conditionis humanae qualitate permansit* 3). Съ одной стороны, *non est Verbi natura in carnis conversa naturam* 4), нельзя говорить, что *naturam Verbi in corporis naturam esse mutatam* 5), а съ другой, *aliud est quod adsumit et aliud quod adsumptum et non eadem carnis potuit esse, divinitatisque natura* 6).

Въ качествѣ другой характерной особенности западной доникейской христологии слѣдуетъ отмѣтить то, что на западѣ, придававшемъ едва ли не первенствующее значеніе неповрежденности челоуѣческой природы во Христѣ, еще задолго до возникновенія ереси Аполлинарія и внѣ всякой зависимости отъ нея, уже говорили о *homo* во Христѣ, тогда какъ на востокѣ большею частію имѣли въ виду только *σάρξ*, плоть, хотя и тамъ, несомнѣнно, дѣйствительность вочелоуѣченія Слова при этомъ чисто-терминологическомъ недочетѣ нисколько не подвергалась сомнѣнію. Для Тертуліана Христосъ есть *Deus et homo, ex carne homo, ex spiritu Deus* 7); *utriusque substantiae census hominem et Deum exhibuit* 8). Новаціанъ видитъ во Христѣ *hominem et Deum* 9), какъ и для Лактанція Онъ *homo et Deus et homo* 10). Амвросій и здѣсь идетъ по стопамъ своихъ предшественниковъ: *Deum Christum et hominem esse credamus* 11). *Quod natum est ex carne, caro est; et qui natus est de homine, homo dicitur* 12). Христосъ былъ *homo secundum carnem, sed ultra hominem secundum operationem* 13). Но наряду съ этими довольно многочисленными формулами у

1) Ibid.

2) De Fide II, 5, 44. M. XVI, c. 568.

3) De incarnat. Domin. sacram. VI, 55. M. XVI, c. 832.

4) Ibid. VI, 56. M. XVI, c. 832.

5) Ibid. VI, 61. M. XVI, c. 833.

6) Ibid.

7) Adv. Prax. c. XXVII.

8) De carne Christi c. V.

9) De Trinitate c. XXIV.

10) Inst. divinae. IV, c. XXV.

11) Expos. Evang. Lucae X, 3. Ed. V. и M. XV, c. 1804.

12) Enar. in ps. 39, 18.

13) Enar. in ps. 43, 76. De fide II, VII, 53. M. XVI, c. 571.

Амвросія мы часто встрѣчаемъ и другія, гдѣ homo замѣняется просто caro или corpus. *Alia natura carnis, alia divinitatis gloria* <sup>1)</sup>. Во Христѣ должно признавать *differentiam divinitatis et carnis* <sup>2)</sup>, или же *geminam substantiam—divinitatis et carnis* <sup>3)</sup>, такъ какъ Онъ — *consors Divinitatis et corporis* <sup>4)</sup>. Лоофс эти послѣднія формулы у Амвросія склоненъ приписывать вліянію на него восточныхъ писателей. говоря, что „западные писатели послѣдующаго времени (т. е. постъ Тертулліана и Новаціана) подъ вліяніемъ востока болѣе говорили о caro или corpus Христа, чѣмъ о homo въ Немъ“ <sup>5)</sup>. Намъ же кажется, что и въ данномъ случаѣ Амвросіи только лишь продолжаетъ идти за своими западными предшественниками: можетъ быть, въ концѣ концовъ всѣ этого рода выраженія проникли на западъ съ востока. но такъ какъ мы встрѣчаемъ ихъ у Тертулліана, то и въ твореніяхъ св. Амвросія они не представляютъ собою для запада ничего новаго. Тертулліанъ неоднократно говоритъ о caro Христа <sup>6)</sup>, о *veritatem carnis* <sup>7)</sup>, признаетъ *carne[m] hominis* въ Немъ <sup>8)</sup>. Особенно любить подобнаго рода формулы Новаціанъ. Христосъ Спаситель для него есть *nostri consors corporis*, явившійся на землю *in substantia corporis* <sup>9)</sup>; Онъ *fragilitatem carnis adsumit* <sup>10)</sup> и состоялъ *ex Verbi et carnis conjunctione* <sup>11)</sup> Иногда въ прежнее время на западѣ формула *Deus et homo* или же *Deus et caro* замѣнялась другою: *spiritus et homo* или же *spiritus et caro*. Тертулліанъ различаетъ *proprietas conditionum, spiritus et carnis* <sup>12)</sup>. Новаціанъ, повидимому, избѣгаетъ ее, но у Лактанція она появляется снова: Иисусъ Христосъ былъ и *Dei Filius per*

1) *Expos. Evang. Lucae* II, 42. Ed. V. и M. XV, с. 1568.

2) *De fide* I. IV, 32. M. XVI, с. 535.

3) *Ibid.* III, IX, 59. M. XVI, с. 602. *De patriarchis* II, 51. Ed. V. и M. XIV, с. 690.

4) *De incarn. Domin. sacram.* V, 35. M. XVI, с. 827.

5) *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte.* s. s. 284—285.

6) *Adv. Prax.* с. XXVII.

7) *Adv. Marc.* I, 24.

8) *De carne Christi* с. V.

9) *De Trinitate* с. X.

10) *Ibid.* с. XIII.

11) *Ibid.* с. XIV.

12) *De carne Christi* с. V.

*spiritum, et hominis per carnem* <sup>1)</sup>). Эта особенность дѣлается вполне понятною, если мы припомнимъ здѣсь неустойчивыя воззрѣнія названныхъ писателей на Ипостась Св. Духа. У св. Амвросія мы напрасно старались отыскать что-либо подобное, тогда какъ его ближайшему предшественнику, Иларію Пиктавійскому, выраженія *spiritus* и *caro* не совсѣмъ чужды, по крайней мѣрѣ, въ его болѣе раннихъ твореніяхъ: по воскресеніи Христосъ *consociatum Spiritus et substantiae suae aeternitati materiem ad coelum assumpti corporis retulisse* <sup>2)</sup>). Здѣсь мы должны только указать на эту особенность, какъ на весьма важную для оцѣнки историческаго значенія св. Амвросія.

Кромѣ перечисленныхъ обозначеній Божественной и чело-вѣческой природы во Христѣ, св. Амвросій употребляетъ и много другихъ, при чемъ, хотя этого рода обозначенія и весьма обычны для восточныхъ писателей, отъ которыхъ стоитъ въ зависимости св. Амвросій, тѣмъ не менѣе съ вербальной стороны они не представляютъ собою чего-нибудь типичнаго и характернаго для востока, такъ какъ уже издавна были усвоены и западными писателями. Такъ, св. Амвросій различаетъ во Христѣ *filium Dei* и *filium hominis* или же *virginis* <sup>3)</sup>). Эти обозначенія были извѣстны уже и Тертуллиану: при Благовѣщеніи Архангелъ называлъ Христа *ex ea parte, qua spiritus erat, Dei Filium*, сохранивъ для плоти наименованіе *filium hominis* <sup>4)</sup>); равно и по выраженію Новаціана, Слово стало плотью, *ut per carnis assumptionem Filius hominis illuc posset ascendere, unde Dei Filius Verbum descenderet* <sup>5)</sup>). Чаше св. Амвросій примѣняетъ ко Христу обозначенія *forma Dei* и *forma hominis* или еще чаще, вмѣсто послѣднаго, по примѣру Филип. 2, 7, болѣе уничижительное *forma servi*, при чемъ понятіе *forma* какой-нибудь природы имѣетъ для него значеніе полноты, дѣйствительности, непо-врежденности ни въ какомъ отношеніи послѣдней. „*Quid est in Dei forma, спрашиваетъ онъ, nisi in Divinitatis plenitudine?*“ <sup>6)</sup>).

<sup>1)</sup> *Instit. divinae* IV, c. VIII.

<sup>2)</sup> *In Evang. Matth. Comment.* IV, 14. M. S. L. t. IX. c. 936.

<sup>3)</sup> *De fide* V, XVIII, 221. M. XVI, c. 694.

<sup>4)</sup> *Adv. Prax.* c. XXVII.

<sup>5)</sup> *De Trinitate* c. XIII; ср. c. XXIV.

<sup>6)</sup> *De fide* V, VIII. 108. M. XVI, c. 671.

Если Иисусъ Христосъ принялъ на Себя *formam servi*, то это значитъ, что Онъ воспріялъ на Себя *plenitudinem perfectionis humanae, plenitudinem obedientiae* <sup>1)</sup>. „*Quid est in Dei forma, nisi in plenitudine Divinitatis, in illa perfectionis Divinae expressione?*“ . . Но, будучи *forma Dei*, Христосъ *asscepit* и *plenitudinem naturam et perfectionis humanae*, дабы, какъ Deo въ Немъ *nihil deerat*, такъ и совершенству *hominis*, и Онъ былъ *perfectus in utraque forma* <sup>2)</sup>. Сынъ Божій равенъ отцу *secundum Divinitatem in Dei forma*, т. е. *in omni plenitudine Divinitatis*, которое обитало въ Немъ, а въ лицѣ человѣка *formam servi* *asscepit* <sup>3)</sup>. Оба эти термины и именно въ томъ же самомъ значеніи полноты и неизмѣняемости природы извѣстны также Тертуллиану и Новаціану. Тертуллианъ говоритъ о *forma Dei*: Богъ *neque desinit esse, neque aliud potest esse: Sermo* же во Христѣ было *Deus* и потому пребываетъ вѣчно, *perseverando scilicet in sua forma* <sup>4)</sup>. Новаціанъ говоритъ и о *forma Dei* и о *forma servi*: Христосъ по Божеству былъ *ad formam Dei Patris* и *formam servi susciperet*, сдѣлавшись человѣкомъ <sup>5)</sup>. Амвросій отличается здѣсь отъ Тертуллиана и Новаціана только тѣмъ, что употребляетъ эти термины гораздо чаще, чѣмъ они; это можетъ быть, дѣйствительно слѣдуетъ приписать влиянію востока, гдѣ эти термины были въ сравнительно большемъ употребленіи, такъ какъ и идея уничиженія Бога во плоти сильнѣе занимала восточныхъ писателей. Если, далѣе, Амвросій примѣняетъ ко Христу названія *aequalis in Dei forma*, просто *servus in corpore*, и *dominatus*, при чемъ *servitus carnis, dominatus autem Divinitatis est* <sup>6)</sup>, то ясно, что по духу онъ не говоритъ еще рѣшительно ничего новаго сравнительно съ Тертуллианомъ и Новаціаномъ. Новымъ здѣсь представляется у Амвросія только одно: какъ въ его ученіи о Троичности вмѣстѣ съ терминомъ *substantia* приобрѣтаетъ значеніе и понятіе *natura*, такъ и въ христологіи идетъ рѣчь не только о субстанціи, но и о природахъ,—понятіе, котораго

---

<sup>1)</sup> Ibid. V, VIII, 109. M. XVI, c. 671.

<sup>2)</sup> Epistola XLVI. 6. M. XVI, c. 1147.

<sup>3)</sup> Epistola XLVIII, 4 M. XVI, c c. 1152—1153

<sup>4)</sup> Adv. Prax. c. XXIV

<sup>5)</sup> De Trinitate c. XXII

<sup>6)</sup> De fide V, VIII, 102. M. XVI, c. 669.

для данной цѣли еще не примѣняли его предшественники. Христось—*consors utriusque naturae* <sup>1)</sup>, въ Немъ открывається единство *biformis geminaeque naturae* <sup>2)</sup>. Какъ и въ ученіи о Троичности, такъ и здѣсь *natura* имѣетъ значеніе общаго родового свойства природы человѣка и Христа: природа Христа была *communis nobiscum* <sup>3)</sup>, *unius naturae caro nostra cum Domini corporis veritate et carnis in Christo cum hominibus una natura est* <sup>4)</sup>. Безспорно, что абсолютная полнота и цѣлостность человѣчества во Христѣ этимъ терминомъ выражается нѣсколько слабѣе, чѣмъ выраженіемъ *substantia* въ его тертуллиановскомъ значеніи: но такъ какъ *natura* употребляется у св. Амвросія вмѣстѣ съ *substantia*, то пока мы должны здѣсь отмѣтить только новшество исключительно терминологическаго характера, но никакъ не новую на западѣ точку зрѣнія на христологическую проблему.

Въ связи съ заботами о сохраненіи въ цѣлости человѣческой природы во Христѣ стоитъ и другая особенность западной христологіи: здѣсь значительно сильнѣе, чѣмъ на востокѣ, говорили о Христѣ, какъ именно о Посредникѣ, стоящемъ по составу своей природы въ срединѣ между Богомъ и человѣкомъ и соединяющемъ ихъ другъ съ другомъ. Христось, читаемъ мы у Новаціана, пришелъ къ людямъ, *ut Mediator Dei et hominum esse deberet* <sup>5)</sup>. Онъ явился на землю, говоритъ Лактанцій, *inter Deum atque hominem medius constitutus* <sup>6)</sup>. У св. Амвросія также часто примѣняется ко Христу обозначеніе *Mediator Dei et hominum* <sup>7)</sup>.

Дальнѣйшая особенность западной христологіи — это ея воззрѣніе на образъ соединенія въ Лицѣ Христа Спасителя двухъ различныхъ природъ. Оберегая всячески цѣлостность и неповрежденность во Христѣ человѣчества, западъ поставляетъ послѣднее къ Божеству лишь во внѣшнее соприкосновеніе; каждая изъ воспринятыхъ природъ дѣйствуетъ въ

---

1) Ibid. II, VII, 58. M. XVI, c. 571.

2) De incarnat. Domin. sacram. V, 35. M. XVI, c. 827.

3) De excessu frat. sui Satyri 12. M. XVI, c. 1294.

4) De incarnat. Domin. Sacram. IX, 103. M. XVI, c. 843.

5) De Trinitate c. XXIII.

6) Instit. divinae IV, c. XXV.

7) Enar. in ps. 39, 5.



одномъ Лицѣ совершенно самостоятельно и независимо отъ другой. Это представленіе нашло свое философское обоснованіе въ стоическомъ ученіи о различныхъ способахъ соединенія между собою разныхъ тѣлъ и субстанцій; въ частности прототипомъ для западной христологической формулы послужилъ тотъ извѣстный у стоиковъ подъ именемъ *κοῖβις* или *μίξις* видъ соединенія, при которомъ соединяемыя тѣла сохраняютъ неизмѣнными всѣ свои существенныя свойства и въ случаѣ нужды всегда снова могутъ быть отдѣлены другъ отъ друга <sup>1)</sup>.

Съ этой точки зрѣнія Тертуліанъ могъ въ качествѣ общаго положенія утверждать, что во Христѣ *substantiae ambo in statu suo quoad se agebant* <sup>2)</sup>; различіе Божеской и человѣческой Воли во Христѣ здѣсь, несомнѣнно, предполагается, хотя прямо и не высказывается. Св. Амвросій выражается аналогичнымъ же образомъ: не можетъ быть *una operatio* тамъ, *ubi diversa substantia est* <sup>3)</sup>; а такъ какъ *una voluntas* мыслима только тамъ, *ubi una operatio*, то во Христѣ *alia voluntas hominis, alia Dei* <sup>4)</sup>. Объ обоженіи человѣческой Воли Христа здѣсь нѣтъ рѣчи, тогда какъ на Востокѣ такое обоженіе обычно предполагалось. Его раздѣляютъ не только каппадокійцы, для которыхъ (напр., для св. Григорія Богослова) человѣческая Воля во Христѣ является всецѣло обожествленною (*θεωθευ ὄλον*) <sup>5)</sup>, но и Оригенъ: послѣдній, хотя настаиваетъ, подобно западнымъ писателямъ, что во Христѣ *aliud deitatis natura, alia humana natura*, но все-таки въ отличіе отъ нихъ признаетъ извѣстное совпаденіе Божественной и человѣческой Воли во Христѣ, такъ какъ Его человѣческая Воля выполняла все *pro motu ac voluntate* Его Божества, подобно тому, какъ тѣнь неотдѣлима отъ тѣла и воспроизводитъ всѣ движенія и дѣйствія его <sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> См. объ этомъ подробнѣе: А. А. Спасскій. Исторія догматическихъ движеній въ эпоху вселенскихъ соборовъ, т. I, стр. 81—82; А. П. Орловъ. Тринитарныя воззрѣнія Иларія Пиктавійскаго, стр. 6—7 и прим. 2.

<sup>2)</sup> Adv. Praes. с. XXVII.

<sup>3)</sup> De fide II, VIII, 70. M. XVI, с. 574.

<sup>4)</sup> Ibid. II, VII, 52. M. XVI, с. 570.

<sup>5)</sup> Θεολ. τεταρτος § 12.

<sup>6)</sup> De princ. I, II, 1. M. с. 130. Р. пер. стр. 23. II, VI, 7. M. XI, с. 224 Русск. пер. стр. 134.

При послѣдовательномъ проведеніи разсмотрѣннаго основнаго положенія проявленія Божественной и человѣческихъ природъ разграничивались на западѣ до такой степени строго, что одни дѣйствія Христа считались проявленіемъ исключительно Его человѣчества, а другія—исключительно Божества; при этомъ, какъ общее правило, старались избѣгать смѣшенія именъ и перенесенія предикатовъ съ одной природы на другую. По Тертуллиану, человѣку во Христѣ слѣдуетъ приписывать *tantum, quantum* должно отрицать у *Deo* <sup>1)</sup>. Знаменія и чудеса приписываются Божеству, а страсти и потребности плоти—человѣчеству: *spiritus res suas gerit in illo, т. е. virtutes et opera et signa in caro passiones suas functa sit*, алкая предъ діаволомъ, жажда предъ самарянкой, оплакивая Лазаря, будучи прискорбною до смерти <sup>2)</sup>; *in virtutibus мы видимъ Deum, in pusillitatibus—hominem* <sup>3)</sup>. По представлению Новаціана, *passiones* обнаруживаетъ во Христѣ *humanam fragilitatem*, а *opera—divinam potestatem*; *homo* познается *ex infirmitatibus*, *Deus* же *ex operibus*: *mediocritates* свидѣтельствуешь о человѣчествѣ, а *majestas—o* Божествѣ <sup>4)</sup>. Для Лактанція также *virtus ex operibus apparet, fragilitas hominis ex passione* <sup>5)</sup>. Такое рѣзкое разграниченіе природъ, параллельно существующихъ одна съ другой, при чемъ ихъ единеніе исчерпывается едва ли не исключительно механическимъ соприкосновеніемъ, обращаетъ на себя вниманіе читателя и въ твореніяхъ Амвросія. „Наблюдай во Христѣ, говоритъ онъ, *nunc gloriam Dei, nunc hominis passiones*; какъ Богъ, Онъ говорилъ, *quae sunt divina, quia Verbum est*, какъ человѣкъ,— *quae sunt humana, quia in mea substantia loquebatur*“ <sup>6)</sup>—„Когда Онъ касался прокаженнаго, *homo videbatur*, но былъ *ultra hominem*, когда исцѣлялъ его; когда оплакивалъ мертваго Лазаря, *quasi homo flebat*, но былъ *supra hominem*, когда приказалъ мертвому выйти со связанными ногами; *homo videbatur*, когда висѣлъ на крестѣ; но открылся *supra hominem*, когда,

1) Adv. Marc. II. 28.

2) Adv. Prae. c. XXVII.

3) Adv. Marc. II, 28; ср. De carne Christi c. V

4) De Trinitate c. XI.

5) Instit. divinae IV, XIII.

6) De fide II. IX. 77. M. XVI, c. 576.

отверзши гробы, воскресилъ мертвыхъ“<sup>1)</sup>.—„Во время земной жизни Спасителя люди въ Немъ *hominem viderunt, sed operibus supra hominem crediderunt*: дѣйствительно, развѣ Онъ не былъ homo, когда оплакивалъ Лазаря, и не открылъ Себя *supra hominem*, воскрешая его, или развѣ не былъ homo, когда подвергался бичеванію, и *supra hominem*, когда взялъ на Себя грѣхи всего міра?“<sup>2)</sup>.

Это съ ихъ точки зрѣнія было только послѣдовательно. если западные писатели субъектомъ искупительныхъ Страданій, Смерти и Воскресенія Спасителя признавали исключительно Его человѣческую природу, тогда какъ Божество не принимало въ этомъ никакого участія: даже болѣе того, въ моментъ Крестныхъ Страданій и Смерти Спасителя оно совершенно на время отдѣлилось отъ человѣка, представивъ послѣдняго самому себѣ,—новое доказательство, что на западѣ признавалось только механическое соприкосновеніе субстанцій. По словамъ Тертуллианна, *caro mortua est*<sup>3)</sup>, мы считаемъ Христа *ex humana substantia mortuum*<sup>4)</sup>, тогда какъ *spiritus Dei pati non potest*<sup>5)</sup>; если бы *spiritus* продолжалъ оставаться *in carne*, то *caro omnino mori non potest*<sup>6)</sup>. Для Новаціана *impassibilis sit Divinitas, passibilis vero sit humana fragilitas*; не то во Христѣ *mortuum esse, quod Deus est*, но то *in Illo mortuum esse quod homo sit*<sup>7)</sup>. Св. Амвросій и въ данномъ отношеніи не только не порываетъ съ западной традиціей, но выражается даже какъ будто бы сильнѣе своихъ предшественниковъ. Исключительно человѣчеству Христа онъ приписываетъ Его подчиненіе Богу Отцу, а равно всѣ немощи Его плоти: *anima subdita, non divinitas, anima subjecta, non Dei virtus*; ибо *virtus Dei* не подчинена *potestati*, но пользуется *unitate et consortio potestatis*; *illa subjecta est, quae humanae conditionis fragilitate plerumque mutatur, non ne to, что mutari non potest*<sup>8)</sup>.—„Какъ homo, Христосъ *dubitat et turbatur*;

1) Epistola XLVI, 7. M. XVI, c.c. 1147—1148.

2) Epistola XXIX, 8. M. XVI, c. 1056.

3) Adv. Prax. c. XXVII.

4) Ibid. c. XXIX.

5) Ibid. c. XXIX.

6) Ibid. c. XXX.

7) De Trinitate c. XXV.

8) Enar. in ps. 61, 6. M. XIV, c.c. 1165—1169.

не *turbatur Ego virtus* и *Divinitas*, но *turbatur anima*; *turbatur secundum humanae fragilitatis adsumptionem*; такъ какъ Онъ воспринялъ *animam*, то воспринялъ и *animae passiones*; Богъ же въ томъ, *quod erat Deus*, не могъ *turbari aut mori*<sup>1)</sup>. *Divinitas commutari* не можетъ чрезъ потребности и страданія плоти<sup>2)</sup>. Точно также во Христѣ страдало и умерло только тѣло, а не Божество: на Крестѣ былъ *Dominus Iesus*, а *supra hominem* сіяла *majestas regis*<sup>3)</sup>. Не *plenitudo divinitatis*, которое, по свидѣтельству Св. Писанія, обитало во Христѣ (Кол. 2, 9), но *caro passa est*<sup>4)</sup>; потому что *divinitas* не могла быть подвержена *morti*, но *humana susceptio*<sup>5)</sup>. *Caro igitur passa est, divinitas же mortis libera*; *passioni* подлежить только *corpus humanae naturae*, а *divinitas* можетъ ли *mori*, когда *anima non possit*<sup>6)</sup>. Въ томъ *mortuus* Христосъ, что *suscepit ex virgine*, но не въ томъ, что *habebat ex Patre*; въ томъ *mortuus, in quo crucifixus est Christus*<sup>7)</sup>. Такимъ образомъ, можно сказать, что Христосъ Спаситель *et moriebatur secundum nostrae susceptionem naturae* и не *moriebatur secundum aeternae substantiam vitae*: и *patiebatur secundum corporis susceptionem*, чтобы внушить вѣру въ истинность воспринятаго тѣла, и не *patiebatur secundum Verbi impassibilem divinitatem*<sup>8)</sup>.—Онъ былъ *immortalis in morte, impassibilis in passione*; ибо, какъ Бога, *Ego non cepit mortis aerumna*, а какъ человѣка, *Ego inferna viderunt*<sup>9)</sup>. *Anima* на Крестѣ смущалась, но не *Sapientia*, такъ какъ *immutabilis manebat sapientia*<sup>10)</sup>. *Secundum naturam suam et caro passa est* и этимъ страданіемъ *corporis Verbi natura non mutata est*<sup>11)</sup>. На Крестѣ *non est immolata divinitas Verbi*<sup>12)</sup>. Что касается *Divinitatis*, то она не только не принимаетъ никакого участія

1) De fide II, VII, 56. M. XVI, c. 571.

2) Expos. Evang. Lucae VII, 133. M. XV, c. 1734.

3) Ibid. X, 113. M. XV, c. 1832.

4) Enar. in ps. 40, 4. M. XIV, c. 1070.

5) Enar. in ps. 61, 11. M. XIV, c. 1171.

6) De fide II, VII, 57. M. XVI, c. 571.

7) De Spiritu Sancto I, IX, 107. M. XVI, c. 730.

8) De incarnat. Domin. sacram. V, 37. M. XVI, c. 828.

9) Ibid. V, 39. M. XVI, c. 828.

10) Ibid. V, 41. M. XVI, c.c. 828—829.

11) Ibid. V, 45. M. XVI, c. 830.

12) Ibid. VI, 56. M. XVI, c. 832.

въ силу своей безстрастности и неизмѣняемости въ Страданіяхъ и Смерти человѣка, но на крестѣ даже совсѣмъ отдѣляется отъ послѣдняго; отчего и стала возможной сама Смерть Распятаго: clamavit homo Divinitatis separatione moriturus <sup>1)</sup>. Само собою понятно, что и Воскресеніе изъ мертвыхъ было при этомъ моментомъ въ жизни исключительно человѣческой природы Христа: etsi Christus resurrexit, utique in eo, quod assumpserat, resurrexit, такъ какъ въ полнотѣ Божества Его не могло быть ни убавленія, ни прибавленія <sup>2)</sup>. „Что падаетъ, то и воскресаетъ, что не падаетъ, то и не воскресаетъ; воскресъ, слѣдовательно, secundum carnem, quae mortua resurrexit; но не воскресъ secundum Verbum, Которое и не разрѣшалось въ землю, но apud Deum semper manebat <sup>3)</sup>. Это представленіе проводится Амвросіемъ необычайно послѣдовательно, что заслуживаетъ особеннаго вниманія въ виду того, что въ другихъ отношеніяхъ онъ часто бываетъ весьма непослѣдовательнымъ: онъ, не смотря на свое близкое знакомство и въ вопросахъ христологіи съ восточными писателями, какъ увидимъ ниже, повидимому, ниразу не рѣшается пользоваться формулами, которыми Субъектомъ Страданій и Смерти признается Божество. Между тѣмъ знакомство съ востокомъ не осталось безслѣднымъ и въ данномъ отношеніи въ твореніяхъ Иларія, который, хотя и не порываетъ совершенно съ западными традиціями, но идетъ гораздо дальше св. Амвросія, когда употребляетъ такіа выраженія, какъ passus est Deus <sup>4)</sup>, Dei Filius cruci figitur, Christus Dei Filius moritur <sup>5)</sup> и мн. др.

Вполнѣ соотвѣтствуютъ представленіямъ о Лицѣ Христа Спасителя и тѣ аналогіи и образы, какіе примѣняли на западѣ въ христологическихъ цѣляхъ. Таково прежде всего сравненіе плоти съ одеждою, а воплощенія—съ одѣваніемъ. У Тертулліана Христосъ называется indutus, при чемъ понятіе indutus является у него въ противоположности къ transfiguratio, превращеніе, для обозначенія того, что Божество

---

1) Eхроч. Evang. Lucae X, 127. М. XV, с. 1836

2) Enarrat. in ps. 40, 20. М. XIV, с. 1076.

3) De incarnat. Domin. sacram. V, 36. М. XVI, с.с. 827—828.

4) Psalm. 53, 12. М. с. 344.

5) De Trinit. III, 15.

не измѣнилось отъ принятія плоти, равно какъ и наоборотъ <sup>1)</sup>. Также и Новаціанъ говоритъ о *Sermonem Dei indutum carnis substantiam*, считая плоть Его *indumentum*, и при томъ именно анализомъ этого понятія пытается установить цѣлостность и раздѣльность двухъ природъ во Христѣ: *qui induitur, pariter et exuatur necesse est; induitur autem ex exuitur homo*, который называется то *tunica*, то *stola*, то *amictum* <sup>2)</sup>. Правда, пользовались этимъ понятіемъ въ христологическихъ цѣляхъ и на востокѣ, но тамъ соединяли съ нимъ совершенно другой смыслъ, именно, выражали взглядъ на плоть, какъ на внѣшнюю оболочку, скрывавшую, заволакивавшую собою Божество: Божество, сіявшее во Христѣ чрезъ покровъ (*διὰ πρόβλημα*) плоти, для св. Григорія Богосл. есть Свѣтъ, свѣтящійся во тьмѣ <sup>3)</sup>. Св. Амвросій пользуется нашимъ образомъ въ томъ смыслѣ, какой соединяли съ нимъ на западѣ. Въ I. Христѣ *non est verbi natura in carnis conversa naturam*, когда Онъ плоть *induit, et induit, quod ante non habuit* <sup>4)</sup>. Правда, ему извѣстно и восточное значеніе разсматриваемаго образа: Божество оставалось неизмѣннымъ, *etsi circumdaretur amictu carnis* <sup>5)</sup>, но сейчасъ же онъ спѣшитъ замѣтить, что слава Божества отъ воспріятія плоти нисколько не пострадала: не примѣшивай, говоритъ онъ, *splendori gloriae* темноты *naturae nostrae* и не приписывай свѣту туманности *humanae carnis* <sup>6)</sup>. Такой же смыслъ имѣетъ у него и другая аналогія—представленіе о саро Христа, какъ о храмѣ: *templum, qui semper plenus Spiritu Sancto legitur* <sup>7)</sup>.

Характерною нужно признать и ту терминологію, какою пользовались на западѣ для обозначенія образа соединенія двухъ природъ во Христѣ: въ этомъ случаѣ больше всего имѣли въ виду раздѣльность, различимость природъ; если и говорили о соединеніи, то сейчасъ же предостерегали, что соединеніе не имѣетъ ничего общаго съ полнымъ сліяніемъ.

<sup>1)</sup> *Adv. Prax. c. XXVII.*

<sup>2)</sup> *De Trinitate c. XXI.*

<sup>3)</sup> *Θεολογία τέταρτος § 6* Русск. перев. ч. III, стр. 68.

<sup>4)</sup> *De incarnat. Domin. sacram. V, 56. M. XVI, c. 832.*

<sup>5)</sup> *Ibid. V, 41. M. XVI, c.c. 828—829.*

<sup>6)</sup> *Ibid. V, 44. M. XVI, c.c. 829—830.*

<sup>7)</sup> *Енар. in ps. 47, 17. XIV, c. 1152.*

или смѣшеніемъ. Тертуллианъ называетъ *hominem* во Христѣ *Deo mixtum* <sup>1)</sup> и считаетъ Сына Божія *miscens in semetipso hominem et Deum* <sup>2)</sup>, но объясняетъ, что при этомъ смѣшеніи мы всетаки *videmus duplicem statum*, не слитное. (*non confusum*), но только лишь соединенное (*sed conjunctum*) *in una persona, Deum et hominem Iesum* <sup>3)</sup>. Новаціанъ стоитъ на той же самой точкѣ зрѣнія; но терминамъ Тертуллиана онъ предпочитаетъ другіе, равносильные имъ по своему значенію, но взятые не изъ сферы соединенія тѣль. и изъ области нравственныхъ и общественныхъ отношеній: нѣкоторые изъ нихъ были извѣстны и Иринею. Такъ, онъ говоритъ, что *in Christo confoederatum est, et utrumque conjunctum est, et utrumque connexum est* <sup>4)</sup>; это *connexio* опредѣляется ближе, какъ *Divinitatis et humanitatis concordia*, какъ результатъ того, что Христосъ *in se Deum et hominem sociasse* <sup>5)</sup>; поэтому *Christus intelligatur esse permixtus et esse sociatus* <sup>6)</sup>; *Christus Iesus Dominus ex utroque sontexus atque concretus*, но такъ, что между *Filium Dei* и *filium hominis* существуетъ *distinctio* <sup>7)</sup>. И св. Амвросій говоритъ о *distinctio Divinitatis et carnis* <sup>8)</sup>; ему представляется правильнымъ воззрѣніе *non ut confunderet humana atque divina, sed ut distingueret* <sup>9)</sup>. Въ этой связи мысли природы во Христѣ у Амвросія связываются еще болѣе поверхностно, чѣмъ у его предшественниковъ, насколько у него идетъ рѣчь исключительно о *distinctio*, но не о *conjunctio* и *mixtio*. Любопытно, что Амвросій не знаетъ терминовъ Новаціана и Иринея (*sociatus*), тогда какъ Иларій относится къ нимъ со вниманіемъ, говоря о *consociatam* съ *Spiritus materiem* Воплотившагося <sup>10)</sup>.

Нѣтъ нужды, наконецъ, распространяться о томъ, что при такихъ взглядахъ на образъ соединенія двухъ природъ

<sup>1)</sup> De carne Christi c. XV. Apologeticus c. XXI.

<sup>2)</sup> Adv. Marc. II, c. XXVII.

<sup>3)</sup> Adv. Prax. c. XXVII.

<sup>4)</sup> De Trinitate c. XXI, al. XVI

<sup>5)</sup> Ibid. c. XXI, al. XVI.

<sup>6)</sup> Ibid. c. XXV, al. XX.

<sup>7)</sup> Ibid. c. XXIV, al. XIX.

<sup>8)</sup> De fide II, IX, 77. M. XVI, c. 576.

<sup>9)</sup> Ibid. III, X, 65. M. XVI, c. 603.

<sup>10)</sup> Comment. in Evang. Matth. IV, 14, M. c. 936.

единство лица Воплотившагося остается довольно призрачнымъ и сомнительнымъ. Поэтому у западныхъ писателей очень рѣдко идетъ рѣчь объ una persona во Христѣ; но во всякомъ случаѣ, если иногда, какъ, напр., у Тертуллиана <sup>1)</sup>, и признается единство Лица, то оно все же оказывается очень плохо философски обоснованнымъ и логически не слѣдуетъ изъ всего вышеизложеннаго. Съ этой точки зрѣнія оказывается, вѣроятно, не случайнымъ и весьма характернымъ то обстоятельство, что и св. Амвросій какъ будто бы избѣгаетъ прямо говорить объ una persona во Христѣ <sup>2)</sup>. Правда, у него нерѣдко встрѣчаются, напр., такіа выраженія, какъ ex persona Christi <sup>3)</sup>, ex persona Salvatoris <sup>4)</sup>, но и самое имя Iesus Christus у него въ дѣйствительности весьма неустойчиво и часто употребляется для обозначенія какой-либо одной природы Спасителя, преимущественно человеческой <sup>5)</sup>. Точно такъ же рѣдко встрѣчающееся выраженіе: operis dinstinctione, non varietate personae <sup>6)</sup>, хотя и устраняетъ различіе лицъ во Христѣ, но не предполагаетъ непременно соединеніе Божества и человечества въ одну ипостась Богочеловѣка. Примѣненіе же слова persona къ одной человеческой природѣ Христа, обычное употребленіе выраженія ex persona hominis, in persona hominis <sup>7)</sup> ясно показываетъ, какъ мало миланскій епископъ заботился объ ипостасномъ соединеніи природъ въ одну Личность Богочеловѣка.

Такова христологія Амвросія, насколько она сложилась исключительно подъ вліяніемъ мѣстныхъ западныхъ факторовъ. Если бы Амвросій ограничился только этимъ, то его христологія не могла бы имѣть въ исторіи западной догматики рѣшительно никакого значенія. Но его знакомство съ писателями востока дало ему возможность, какъ это сдѣлалъ нѣсколько прежде него Иларій, внести въ ученіе о Лицѣ

---

<sup>1)</sup> Adv. Prae. c. XXVII; см. стр. 399.

<sup>2)</sup> Reuter. Augustinische Studien. Gotha. 1889, s. 208.

<sup>3)</sup> Enar. in ps. 39, 25. M. XIV, c. 1068.

<sup>4)</sup> Ibid. 26. M. XIV, c. 1068.

<sup>5)</sup> Ср. De incarn. Domin. Sacram. VII, 77. M. XVI, c. 838; de fide I, XII, 77. M. XVI, c. 546; XIV, 87. M. XVI, c. 549.

<sup>6)</sup> Enar. in ps. 61, 5. M. XIV, c. 1168.

<sup>7)</sup> De fide I, XIV, 92. M. XVI, c. 550; II, VIII, 61. M. XVI, c. 572. Epist XLVIII. 4. M. XVI, c. 1153.



Христа Спасителя новыя прежде неизвѣстныя на западѣ точки зрѣнія. Въ большей части христологическихъ представлений востока лежала какъ разъ обратная тенденція: тамъ гораздо больше заботились о соединеніи двухъ природъ въ единство Лица Воплотившагося. Подъ вліяніемъ этихъ представлений св. Амвросій развиваетъ теперь въ своихъ твореніяхъ новый рядъ христологическихъ мыслей, совершенно обратный вышеизложенному и часто вступающій съ нимъ въ явное противорѣчіе.

Самое главное, что перешло къ Амвросію изъ восточной христологии, это идея единства Спасителя. Правда, св. Амвросій не называетъ это единство единствомъ Лица; онъ также не дѣлаетъ никакой попытки философски обосновать его; тѣмъ не менѣе онъ довольно часто употребляетъ рядъ формулъ, сильно выдвигающихъ подобное единство. Онъ, напр., говоритъ о Христѣ, какъ объ *unum in utroque, non alterum, ob unitatem naturae* <sup>1)</sup>; *utrinque unus, non alter ex Patre, et alter ex Virgine* <sup>2)</sup>; *non enim alter ex Patre et alter ex Maria* <sup>3)</sup>; *unus loquitur Dei Filius* <sup>4)</sup>; *non alter Христосъ, но unus: какъ Dei Filius прежде вѣкъ родившійся ex Patre и какъ homo родившійся во времени чрезъ воспріятіе плоти* <sup>5)</sup>; *utrumque unus и unus in utroque. hoc est, vel divinitate vel corpore: ибо не иной отъ Отца, иной отъ Дѣвы, но idem aliter (иначе) отъ Отца, aliter отъ Дѣвы* <sup>6)</sup>. Подобныя формулы напоминаютъ намъ уже, напр., Диодима: *unus est Iesus Filius Dei* и по чувству благочестія надлежитъ принимать *non quid alter et alter sit, sed quod de uno atque eodem* <sup>7)</sup>; или *οὗκ ἄλλος καὶ ἄλλος* <sup>8)</sup>; или же, наконецъ, *ἐξ ἀφοῦν* <sup>9)</sup>. Аналогичныя формулы предлагали также и западокиевцы: у св. Григорія Богослова идетъ рѣчь о человѣкѣ, который *βυρακε-*

<sup>1)</sup> Expos. Evang. Lucae X, 3. M. XV, c. 1804

<sup>2)</sup> Enar. in ps. 35, 4. M. XIV, c. 955.

<sup>3)</sup> Enar. in ps. 61, 5. M. XIV, c. 1168.

<sup>4)</sup> De fide II, IX, 77. M. XVI, c. 576.

<sup>5)</sup> De Spiritu Sancto III, XXII, 168. M. XVI, c. 815

<sup>6)</sup> De incarnat. Domin. sacram. V, 35. M. XVI, c. 827.

<sup>7)</sup> De Spiritu Sancto n. 52

<sup>8)</sup> De Trinitate III, VI. M. 844AB; *Leipold* s. 142.

<sup>9)</sup> Ibid. III, XXI. M. 916A.

*ράθη θεῶ καὶ γέγονε εἰς* <sup>1)</sup>; *εἰς Θεός ἀμφοτέρωθεν* <sup>2)</sup>; *οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος μὴ γένοιτο* <sup>3)</sup>). На идеѣ единства во Христѣ до св. Амвросія настаивалъ еще Иларій; но намъ все же кажется, что его формулы отличны отъ формулъ св. Амвросія, хотя по смыслу и одинаковы съ ними: *non enim alius Filius Dei, quam qui filius hominis* <sup>4)</sup>, *utrumque unus existens* <sup>5)</sup>; формулы *alter et alter* у него, повидимому, не встрѣчается.—Для обозначенія единства во Христѣ св. Амвросій, кромѣ того, пользуется еще понятіями *ipse* и *idem*: *Ipse*, Который былъ въ началѣ, *iste* послѣ родился отъ Дѣвы, дабы сдѣлаться жизнью для смертныхъ <sup>6)</sup>; изъ утробы Дѣвы *idem et servus exivit et Dominus*; и *idem*, Который прежде вѣкъ былъ отъ Отца, *iste* впоследствии пріялъ плоть отъ Дѣвы <sup>7)</sup>: *idem altissimus, idem homo* <sup>8)</sup>; Христосъ былъ не землѣ *in servi forma*, но *idem* существовалъ и *in gloria Dei Patris*, былъ *vermis in cruce*, но *idem* отпускалъ грѣхи Своихъ преслѣдователей <sup>9)</sup>. Но, повидимому, обозначаются, но *unus* выражается: ибо *idem* какъ *potens* (Могущественный) родился *ex potente*, а какъ *Redemptor* произошелъ *ex Virgine*, *in utriusque idem patriaræ diversitate dividuae* <sup>10)</sup>. Единство здѣсь мыслится уже настолько тѣснымъ, что одному и тому же субъекту приписываются предикаты противоположнаго свойства: *idem* и страдалъ и не страдалъ, былъ погребаемъ и не погребался, воскресъ и не воскресалъ <sup>11)</sup>. Это также формула, родственная формулѣ Дидима: Воплотившійся Христосъ остался тѣмъ, *ο ἦν, εἰς καὶ ὁ αὐτός* <sup>12)</sup>. Но все же еще прежде Амвросія она уже была уже извѣстна на западѣ Иларію: *qui filius hominis est, idem et Filius Dei est* <sup>13)</sup>.—Въ этихъ случаяхъ Амвросій

1) *Θεολογ. τρίτος* § 19.

2) *Carm. II, V, 9. M. 37, 471; Holl s. 193.*

3) *Epist. 101. M. 37, 180AB; Holl s. 189.*

4) *Psalm. 58, 8. M. c. 342.*

5) *De Trinitate IX, 3.*

6) *Enar. in ps. 36, 36. M. XIV, c. 985*

7) *Enar. in ps. 35, 4. M. XIV, c. 955.*

8) *De fide III, II, 8. M. XVI, c. 591.*

9) *Epistola XLVI, 5. M. XVI, c. 1147.*

10) *Epistola XXX, 10. M. XVI, c. 1064.*

11) *De incarnat. Domin. saram. V, 36. M. XVI, c c. 827—828.*

12) *De Trinitate II, VII. M. 589A.*

13) *Psalm. II, 25. M. c. 276.*

пользуется и новой терминологіей для обозначенія способа соединенія природъ, въ которой центръ тяжести полагается въ ихъ неотдѣлимости одной отъ другой: Христосъ *inseparabilis numero* <sup>1)</sup>: *neque enim divisus est Christus, sed unus* <sup>2)</sup>; *Deus semper esset aeternus, incarnationis sacramenta suscepit, non divisus, sed unus* <sup>3)</sup>. Съ этой точки зрѣнія признается даже нѣчто въ видѣ *communio idiomatum* природъ, хотя весьма рѣдко и осторожно: Страдавшій нераздѣльно долженъ быть именуемъ и Господомъ славы и Сыномъ человѣческимъ (*ut indiscrete et Dominus Majestatis dicatur esse, qui passus est, et Filius hominis*) <sup>4)</sup>. Въ этихъ словахъ: *inseparabilis, non divisus* и *indiscrete* мы, несомнѣнно, имѣемъ параллель восточному *ἀδιακρίτως* относительно соединенія природъ.—понятіе, равносильнаго которому еще не могли создать древніе западные писатели. Но оно уже было извѣстно Иларію: *naturam carnis nostrae jam inseparabilem sibi homo natus assumpsit* <sup>5)</sup>; *non alius ac divisus a se esset, qui et pateretur et viveret* <sup>6)</sup>.

Обычнымъ способомъ объединенія Божественнаго и человѣческаго въ одну Ипостась на востокѣ былъ тотъ, что собственно субъектомъ, личностью во Христѣ признавалось Его Божество, тогда какъ человѣчество служило только лишь для цѣлей дѣйствовавшего въ немъ Логоса. На христологін Амвросія отразилась и эта черта, хотя и въ весьма слабой мѣрѣ. Христосъ, говоритъ онъ, есть Сынъ Бога Живаго, родившійся иначе отъ Отца и иначе отъ Дѣвы Маріи <sup>7)</sup>. Въ этомъ случаѣ *caro* утрачиваетъ уже свою самостоятельность, являясь простою принадлежностью слова: *non caro erat Verbum, sed caro erat Verbi* <sup>8)</sup>. Богъ повелѣвалъ во Христѣ, а человѣкъ дѣйствовалъ: *servus ad operandum, Dominus ad imperandum* <sup>9)</sup>.

Дальнѣйшія важнѣйшія особенности христологін нѣкото-

<sup>1)</sup> Enar. in ps. 61, 5. M. XIV, c. 1168.

<sup>2)</sup> De Spiritu Sancto III, XI, 79. M. XVI, c. 795.

<sup>3)</sup> De incarnat. Domin. Sacram. V, 35. M. XVI, c. 827.

<sup>4)</sup> De fide II, VII, 58. M. XVI, c. 371.

<sup>5)</sup> De Trinitate VIII, 13.

<sup>6)</sup> Ibid. X, 66.

<sup>7)</sup> De incarnat. V, 35. M. XVI, c. 827.

<sup>8)</sup> Ibid. V, 40. M. XVI, c. 828.

<sup>9)</sup> Enar. in ps. 35, 4. M. XIV, c. 955.

рыхъ восточныхъ писателей объясняются изъ ея философской платонической подкладки. Въ платонизмъ матерія мыслилась сама въ себѣ совершенно безвидною и безкачественною, способною принимать самыя противоположныя качества; изъ этого положенія нѣкоторые писатели востока сдѣлали тотъ выводъ въ области хринологіи, что плоть Спасителя, нераздѣльно соединившись съ Божествомъ, приняла нѣкоторые свойства послѣдняго, въ той или иной мѣрѣ обожилась, утративъ нѣкоторыя изъ качествъ, характеризующія простую необоженную плоть человека. Съ другой стороны, тому же платонизму, считавшему истиннымъ бытіемъ только бытіе идеальное въ отличіе отъ призрачности міра эмпирическаго, свойствененъ былъ взглядъ на внѣшность, матеріальность, какъ на препятствіе для обнаруженія истиннаго бытія; въ хринологіи иногда на этой почвѣ защищалось представленіе объ уничтоженіи Воплотившагося Божества, объ ослабленіи Его блеска и величія. То и другое оставило свои слѣды и въ твореніяхъ Амвросія.

Такъ, если, какъ мы видѣли, человѣческая природа во Христѣ была подчинена Божеству и служила цѣлямъ Его фактическаго проявленія, то и у Амвросія въ новомъ ряду мыслей въ отличіе отъ прежняго западнаго были основанія допускать измѣненіе и самой человѣческой природы во Христѣ. *Router*, конечно, впадаетъ въ крайность, когда понимаетъ *forma servi* не въ смыслѣ объективнаго вочеловѣченія Христа, а въ смыслѣ обманчивой видимости, оптического обмана. „Вѣрующіе, говоритъ онъ, какъ чувственные люди и именно въ мѣру собственной чувственности, видятъ (во Христѣ) *forma servi*“; въ дѣйствительности же существуетъ только *forma Dei*. Отчасти онъ основывается на употребленіи Амвросіемъ глагола *videbatur* (*in specie hominis videbatur*)<sup>1)</sup>, который можетъ имѣть, между прочимъ, и значеніе внѣшней видимости, быванія<sup>2)</sup>. Такое крайнее спиритуализированіе человѣческой природы во Христѣ не согласуется какъ съ вышеуказаннымъ нами пониманіемъ у Амвросія *forma servi* или *hominis* въ смыслѣ полноты человѣческой природы, такъ и съ его настойчивымъ заявленіемъ, что не *in phan-*

<sup>1)</sup> Epistola XLVI, 7. M. XVI, c. 1147.

<sup>2)</sup> Augustinische Studien ss. 211—212

tasmate venisse Jesum, ne in phantasmate passus est, nec in phantasmate super mare ambulavit <sup>1)</sup>. Тѣмъ не менѣе у него нѣтъ недостатка въ такихъ выраженіяхъ, которыя показываютъ, что человѣчество во Христѣ было причастно нѣкоторымъ Божественнымъ качествамъ и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ существенно отличалось отъ нашей человѣческой природы. Это замѣтно сказывается уже на его представленіи о Рожденіи Богочеловѣка: не только зачатіе Христа Спасителя произошло сверхъестественнымъ образомъ отъ Дѣвы, но и самое развитіе человѣческаго организма въ утробѣ Маріи протекало столь же сверхъестественно, внѣ всякой зависимости отъ законовъ человѣческаго естества; здѣсь выступаетъ нѣсколько докетическое представленіе о Дѣвѣ Маріи, какъ о каналѣ, чрезъ которую прошелъ Сынъ Божій, не получивъ отъ нея въ сущности ничего. Этимъ св. Амвросій напоминаетъ намъ, напр., Дидима, для котораго *virtus Altissimi est creatrix тѣла Спасителя, которая въ утробѣ Дѣвы Маріи Christi corpus fabricavit* <sup>2)</sup>. И для св. Амвросія Дѣва Марія родила Сына, *etsi cum sine aliqua sui operatione formaverit*, такъ что *inoperata est et caro Christi*. Дѣйствующимъ началомъ въ этихъ случаяхъ является не Дѣва Марія, а Божество или же *divinae gratia dispositionis*, которая то, что было свойственно *carnis, adsumsit ex Virgine* и такимъ образомъ въ ней *membra formavit* новаго Адама <sup>3)</sup>. Въ другихъ мѣстахъ поэтому св. Амвросій говоритъ, что *opus Spiritus virginis partus est, opus Spiritus fructus est Ventris*, что *ex operatione et potestate Ejus virgo concepit*; Духъ св. прямо называется творцомъ плоти Христовой, *Auctor'омъ Dominicae Incarnationis* <sup>4)</sup>. — Подобныя замѣчанія имѣютъ силу и относительно безгрѣшности Спасителя: Значеніе человѣческой природы Спасителя и въ этомъ случаѣ отодвигается назадъ, такъ какъ безгрѣшность мыслится не результатомъ самодѣятельности человѣческой воли, какою бываетъ человѣческая праведность, но исключительно плодомъ пребыванія въ словѣ Слова. Оригенъ для иллюстраціи этой мысли указываетъ на сравненіе Христа съ сосудомъ, содержащимъ въ себѣ суб-

<sup>1)</sup> De incarnat. Domin. sacram. VI, 46. 47. M. XVI, c. 330.

<sup>2)</sup> De Spiritu Sancto. 31; ср. Basil. M. XXIX, c. 716AB.

<sup>3)</sup> De Institut. virginis XVI, 98. M. XVI, c.c. 328—329.

<sup>4)</sup> De Spiritu Sancto II, c. V, 38. 41. 43. M. XVI, c.c. 750—752.

станцію благовопія, который, пока находится въ немъ эта субстанція, не способенъ принять другого запаха; такъ и Христось былъ безгрѣшнымъ, такъ сказать, въ силу естественной необходимости <sup>1)</sup>. У св. Амвросія, хотя подобной аналогіи и не встрѣчается, но выражаемое въ ней представленіе ему, несомнѣнно, не чуждо. *Divinum* во Христѣ является то, что *Ego caro peccatum non fecit* и въ Немъ *pec suscipi carnis creatura peccavit* <sup>2)</sup>. Уже свобода отъ наслѣдственнаго грѣха является исключительно дѣломъ Слова и результатомъ сверхъестественнаго образованія и развитія тѣла: Сынъ Божій *antequam nasceretur ex Virgine, jamdudum erat et erat semper et operatur etiam in utero Mariae constitutus* и былъ *ita sanctus*, что освящалъ *prophetas suas* <sup>3)</sup>. — Накопецъ, присутствіе во Христѣ Божества весьма ощутительнымъ образомъ отражается на свойствахъ Его тѣлесности. Въ доникейскій періодъ эта проблема хринологіи сдѣлалась предметомъ тщательныхъ изслѣдованій того же Оригена, который собственно для человѣческой души во Христѣ употребляетъ аналогію раскаленнаго желѣза, принявшаго въ себѣ всѣ свойства огня; такъ и душа получила свойство Божества— „неизмѣняемость вслѣдствіе непрерывнаго и пламеннаго единенія со Словомъ Божиимъ“ <sup>4)</sup>. Но чрезъ посредство души эти качества передаются тѣлу, которое постепенно превращается *εις αἰθέριον καὶ θεῖαν ποιότητα* <sup>5)</sup>, такъ что въ концѣ концовъ человечество совершенно растворяется въ Божествѣ: *εἰ καὶ ἦν ἄνθρωπος, ἀλλὰ νῦν οὐδαμῶς ἐστὶν ἄνθρωπος* <sup>6)</sup>. Характерными особенностями въ представленіи Оригена объ обожествленіи плоти Христовой являются двѣ черты: постепенность обожествленія, эмпирически проходящаго, все болѣе и болѣе усиливаясь, чрезъ всю земную жизнь Спасителя, достигая своей высшей точки въ моментъ Воскресенія изъ мертвыхъ и Вознесенія на небо <sup>7)</sup>; но, съ другой сто-

<sup>1)</sup> De princíp. II, VI, 6; Русск. перев. стр. 133—134.

<sup>2)</sup> De Spiritu Sancto I, IX, III M. XVI, с. 731.

<sup>3)</sup> Apologia prophetae David II, 57. Ed. V. и M. XIV, с. 874.

<sup>4)</sup> De princíp. II, VI, 6; Русск. перев. стр. 133.

<sup>5)</sup> In Iohan. XXXII, 17; *Harnack*. Dogmengeschichte B. I, s. 640 примѣч.

<sup>6)</sup> In Ierem. XV, 6; *Harnack*. B. I, s. 640 примѣч.

<sup>7)</sup> C. Cels. III, 41; ср. *Loofs*. op. cit. s. 199; *Böhringer* s. 274.

роны, эта постепенность зависѣла не отъ свойствъ плоти, а отъ способности и нравственной настроенности людей: различнымъ людямъ Христосъ представлялся въ различной степени тѣлесности, обнаруживъ истинную природу своего тѣла на горѣ Преображенія <sup>1)</sup>. У св. Амвросія нѣтъ мысли, чтобы тѣлесность Христа обуславливалась субъективною настроенностью вѣрующихъ: но тенденція обожествленія плоти у него очевидна: *caro Christi velut murari Divinitatis claritudine circumsepta, coelestis habuerit perfectionem gratiae* <sup>2)</sup>; *in ipsa naturae humanae affectione majestatem licet spectare divinam* <sup>3)</sup>. Теперь уже всѣ погребности и страсти приписываются не столько самой человѣческой природѣ, сколько разсматриваются какъ средства Божества для Его спасительныхъ цѣлей: *utrumque verum est et plenum utrumque rationis quod et ille qui est inferior, non timet: et ille qui superior est, gerit timentis affectum: ille enim quasi homo vim mortis ignorat, iste quasi Deus in corpore constitutus, fragilitatem carnis exponit; всѣ эти немощи принимаются Божествомъ, ut eorum, qui sacramentum incarnationis adjurant, excluderetur impietas* <sup>4)</sup> Но особенно любопытно отмѣтить здѣсь, что св. Амвросію какъ будто не чуждо оригиналистическое представленіе о конечномъ раствореніи человѣчества во Христѣ въ Его Божественной природѣ. На землѣ Христосъ былъ человѣкомъ; но *nunc enim secundum carnem jam non novimus Christum* <sup>5)</sup>. „Все то, говоритъ св. Амвросій, о чемъ рассказывается въ Евангеліи, слѣдуетъ относить ко временамъ Евангелія, когда Господь Иисусъ *inter homines humana specie conversabatur*; теперь же *secundum hominem jam non novimus Christum*. Онъ такимъ образомъ былъ *visus et cognitus* для древнихъ, а теперь *transierunt vetera, et omnia nova facta sunt* <sup>6)</sup>.

Въ этихъ взглядахъ на характеръ человѣческой природы нашъ епископъ также напоминаетъ намъ Иларія, но только въ самыхъ общихъ чертахъ: Иларій въ обожествленіи чело-

<sup>1)</sup> *Contra Cels.* II, 64; VI, 77; *Böhringer.* s. 276.

<sup>2)</sup> *Expos. ps.* CXVIII, V, 8.

<sup>3)</sup> *De fide* V, c. IV, 54. М. XVI, c. 660.

<sup>4)</sup> *De fide* II, c. V, 44. М. XVI, c. 568.

<sup>5)</sup> *Ibid.* III, c. III, 23. М. XVI, c. 594.

<sup>6)</sup> *Epistola* XLVI, 4. М. XVI, c. 1146; ср. *De incarnat. Damin. sacram.* V 43. М. XVI, c. 829.

вѣчества Христа идетъ значительно далѣе, чѣмъ св. Амвросій. Иларій воспроизводитъ взгляды Оригена по этому поводу почти цѣликомъ. У него при объясненіи проявленій человѣческой немощи встрѣчается оригенистическая мысль объ аккомодациі къ человѣческой чувственности,—мысль, которой мы не встрѣчаемъ у св. Амвросія: Христосъ скорбитъ, хотя и *positus* внѣ необходимости страха и скорби, но *his se tamen quae suscepit accomodans* <sup>1)</sup>. А въ неразрывной связи съ этимъ и докетическій элементъ въ христологіи Иларія выступаетъ значительно сильнѣе, чѣмъ у Амвросія. По своимъ свойствамъ Плоть Христова существенно отличалась отъ нашей. „Плоть Христова имѣла бы *doloris nostri naturam*, если бы наша плоть имѣла въ своей природѣ способность ходить по водамъ, не уставать отъ хотьбы, проникать непроницаемое и проходить сквозь двери закрытаго дома. Но если только *Dominici corporis sola ista natura sit*, что своею силою, своею душою она носится по волнамъ, стоитъ неподвижно на жидкой поверхности и проникаетъ сквозь сооруженія, то почему мы судимъ о *concertant ex Spiritu carnem* по *naturam humani corporis?*..“ Христосъ страдалъ, но все же *naturam non habens ad dolendum* <sup>2)</sup>. Истинная природа этого тѣла для Иларія такъ же, какъ и для Оригена, обнаруживается въ моментѣ Преображенія: *naturae enim proprie ac suae corpus illud est, quod in coelestem gloriam conformatur in monte* <sup>3)</sup>. Отдѣльные моменты прославленія плоти у него оцятъ тѣ же, что и у Оригена: это, во-первыхъ, Воскресеніе Спасителя изъ мертвыхъ, когда плоть Христа была прославлена и получила свойство нетлѣнія: *natura carnis post resurrectionem glorificata...., ed in immortalitatem corruptione carnis absorpta....*, когда Христосъ былъ усыновленъ и по человѣчеству <sup>4)</sup>,—мысль, не раскрываемая Амвросіемъ; во-вторыхъ, Вознесеніе на небо, когда *rediret in naturae paternae etiam secundum hominem unitatem Verbum caro factum* <sup>5)</sup>.

Но, если, съ одной стороны, человѣческая природа подѣ

<sup>1)</sup> Psalm. LXVIII, 1. М. с. 471.

<sup>2)</sup> De Trinitate X, 23.

<sup>3)</sup> Ibid. X, 23.

<sup>4)</sup> Psalm. II, 26. М, с.с. 277—278.

<sup>5)</sup> De Trinitate IX, 38.



вліяніемъ Слова пріобрѣтаетъ новыя качества. то, съ другой, въ представленіи Амвросія, она получаетъ значеніе матеріи или формы, въ которой Богъ явился міру <sup>1)</sup>, является „преходящей носительницей Божественной жизни“, органомъ Божества <sup>2)</sup>, благодаря которому только и дѣлается доступнымъ Божество человеку. Эта основная мысль, стоящая обыкновенно у св. Амвросія въ связи съ идеей уничтоженія слова, варьируется имъ на нѣсколько ладовъ. Разсматриваемое само по себѣ, безотносительно къ человеку, воплощеніе въ духъ нѣкоторыхъ восточныхъ писателей является для него *exinanitio*, *minoratio* Божества: Сынъ Божій, *Deus perfectus et plenus, minoratus est*, т. е. сдѣлался сравнительно съ прежней формой своего существованія меньшимъ *in natura hominis*, въ томъ *quae corporalia sunt* <sup>3)</sup>. Прототипомъ для него въ данномъ случаѣ послужилъ, несомнѣнно, Оригенъ, такъ какъ необходимость уничтоженія мотивируется у него чисто оригенистически, неспособностью слабого человечества, которое не можетъ выдержать откровенія полноты Божества въ Его чистой дѣйствительной природѣ <sup>4)</sup>. Въ самомъ пониманіи идеи уничтоженія—*exinanitio* у Амвросія также, несомнѣнно, проглядываетъ нѣчто оригенистическое. У Оригена воплощеніе разсматривалось въ смыслѣ *constitutio in forma Dei* въ отличіе отъ существованія до воплощенія въ качествѣ *imago Dei*, при чемъ *forma Dei* чрезъ присоединеніе къ ней *formae servi* мыслится уже прямо какъ нисхождение *ab hujusmodi magnitudine* и дѣлается даже возможнымъ *comparatio gloriae*, которую Сынъ Божій имѣлъ у Бога Отца, съ тѣмъ состояніемъ, когда Онъ поднималъ крестъ <sup>5)</sup>. Что у Амвросія *forma Dei* въ отличіе отъ Оригена имѣетъ совершенно другой смыслъ, нисколько не сродный съ понятіемъ *exinanitio*, здѣсь остается только замѣтить безъ всякихъ дальнѣйшихъ разсужденій. Затѣмъ, согласно съ западной традиціей св. Амвросій значительно сильнѣе Оригена настаиваетъ на неизмѣняемости Божества даже и въ состояніи

1) *Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3 Band. Freiburg 1890, s. 28.*

2) *Förster. Ambrosius, Bischof von Mailand, s. 135*

3) *De fide II, VIII, 61. 62. 65. M. XVI, c.c. 572—573.*

4) *De Spiritu Sancto I, c. VIII, 92. M. XVI, c.c. 726—727*

5) *Comment. in Matth M. XIII, c.c. 1785D и 1786A.*

уничженія. „Христосъ, Величію Котораго нѣтъ конца, и во плоти не утратилъ *magnitudinis suae nomen*“ <sup>1)</sup>. Въ воплощеніи Онъ „не отложилъ то, чѣмъ былъ, но сохранилъ (*reservavit*) и не пересталъ существовать *in forma Dei*, но продолжалъ (*perseveravit*); и такъ какъ не измѣнилась (*non immutata*) чрезъ принятіе плоти *Dei gloria*, но осталась неизмѣненною, Онъ одержалъ триумфъ и не утратилъ могущества (*potentiam non amisit*)“ <sup>2)</sup>. Такимъ образомъ *dignitas naturalis majestatis* не оставляется <sup>3)</sup>; Сына Божія, хотя можно считать *exinanitum*, но ни въ какомъ случаѣ не *imminutum* <sup>4)</sup>; такъ какъ Онъ воплотился *non ut mutaret quod erat*, но дабы во плоти освятить насъ <sup>5)</sup>. Однако, съ другой стороны, къ воплотившемуся Сыну Божію прилагаются названія *minor, minoratus*: мы знаемъ Христа *per susceptionem corporis minoratum* <sup>6)</sup>; *aequalis in forma Dei, minor in susceptione carnis et hominis passione* <sup>7)</sup>. Рождаясь отъ Дѣвы, Сынъ *mutavit formam*; къ воплощенію примѣняется также оригенистическій терминъ—нисхождение, *descensio* <sup>8)</sup>. Какъ бы ни была полнота Божественности во Христѣ, но все же вслѣдствіе этихъ выраженій, по справедливому замѣчанію Reuter'a, „остается неустранимымъ противорѣчіе между нормальною, адекватною формою существованія Бога и Его эмпирическимъ явленіемъ“ <sup>9)</sup>. Самымъ же классическимъ мѣстомъ, излагающимъ взгляды св. Амвросія на существо уничтоженія, является все-таки мѣсто изъ сочин. *De interpel. Iob et David*, гдѣ мысль объ уничтоженіи раскрывается въ связи съ Дан. 2, 35: *Divinitas Christi mons magnus est, incarnatio Ejus mons exiguus est*; превращеніе великой горы въ малую мыслится такимъ образомъ только какъ принятіе плоти, а не какъ измѣненіе Божества, насколько признается, что *utrumque Christus, et magnus mons et minor*; когда и *exiguus videbatur*, Христосъ все же *magnus*

<sup>1)</sup> Enar. in ps. 35, 5. M. с. 955.

<sup>2)</sup> Enar. in ps. 61, 28. M. XIV, с. 1178.

<sup>3)</sup> De fide I, с. IV, 32. M. XVI, с. 535.

<sup>4)</sup> Ibid. IV, с. I, 3. M. XVI, с.с. 617—618.

<sup>5)</sup> De Spiritu Sancto III, с. IV, 26. M. XVI. с. 783

<sup>6)</sup> De fide II, с. VIII, 63. M. XVI, с. 573.

<sup>7)</sup> Ibid. II, с. VIII, 70. M. XVI, с. 574.

<sup>8)</sup> Expositio ps. 118. III, 19.

<sup>9)</sup> Augustinische Studien s. 211.

erat <sup>1)</sup>. Здѣсь, какъ и вездѣ, св. Амвросій остается, слѣдовательно, болѣе вѣрнымъ западнымъ традиціямъ, тогда какъ Иларій и въ опредѣленіи сущности *exinanitio* болѣе склоняется въ сторону восточныхъ писателей. Подобно св. Амвросію, онъ, правда, очень опредѣленно говоритъ о неизмѣняемости Божества въ таинствѣ воплощенія: возвышеніе чело-вѣчества не было связано *cum Divinitatis decessione* и *virtus* во Христѣ не получила поношенія *per consortium infirmitatis* <sup>2)</sup>: чрезъ принятіе плоти Сынъ Божій не сдѣлался *inopis suorum*, потому что, какъ Единородный отъ Отца, полный благодати и истины, на землѣ *et in suis perfectus sit, et verus in nobis* <sup>3)</sup>. Воплотившееся Слово не оскудѣло въ своей Божественной силѣ— *se ex suaque virtute non deficiens* <sup>4)</sup>—выраженіе, кстати сказать, не употребляемое у Амвросія. Воплотившійся не *amiserat, quod erat.*, но только *coeperat esse, quod non erat*, не утратилъ ничего изъ Ему свойственнаго, но *de suo destiterat* <sup>5)</sup>. Но, съ другой стороны, Иларій такъ сильно выражается объ уничтоженіи, что все вышеуказанное приходится понимать не въ смыслѣ сохраненія прежняго блеска Божества, но только лишь въ смыслѣ Его дѣйствительнаго присутствія въ чело-вѣкѣ; онъ въ этомъ случаѣ употребляетъ выраженія, которыя мы напрасно старались бы искать у Амвросія: Сынъ Божій *exinanivit se ex Dei forma, t. e. ex eo, quod aequalis Deo erat* <sup>6)</sup>; въ актѣ воплощенія *Ego forma Dei* изъ того, *quod erat*, истощилась—*evacuatio*— *ad id, quod non erat* <sup>7)</sup>; особенно поразительно выраженіе о *Dei se humiliante substantia* въ принятіи плоти <sup>8)</sup>. Встрѣчается у Иларія также и примѣненіе ко Христу вышеуказанныхъ пророческихъ образовъ горы и камня, заимствованныхъ имъ. вѣроятно, у Оригена, но съ объясненіемъ, нѣсколько отличнымъ отъ того, какое даетъ св. Амвросій: моменты, когда Христосъ былъ горою и камнемъ, не совпадаютъ; во время земной жизни Христосъ

1) De Interpel. Iob et David. III, 4, 17; у М. XIV, с. 818, lib. II.

2) Psalm. II, 25. М. с. 276.

3) De Trinitate I, с. 11.

4) Ibid. X, 15, 23.

5) Ibid. III, 16.

6) Ibid. VIII, 45.

7) Psalm. 53, 8. М. с. 342.

8) Ibid. 53, 8. М. с. 342.

propter infirmitatem carnis ex monte in lapidem exinanitus; горю же снова Онъ сдѣлался лишь по Воскресеніи—propter gloriam passionis ex lapide rursus effectus in montem <sup>1)</sup>).

Изрѣдія Боговоплощеніе разсматривается подѣ точкою зрѣнія скриванія Божества въ человѣческой формѣ. Можетъ быть, въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ отголоскомъ аналогичнаго представленія Ирипея, который говоритъ о прекращеніи дѣятельности Слова въ Лицѣ Христа Спасителя: Слово покоплось (*ἡβουχάζοντο; μετ' τοῦ Λόγου*) во Христѣ, чтобы человѣчество въ Немъ вслѣдствіе этого получило возможность претерпѣть искушенія <sup>2)</sup>. У Амвросія мысль о скриваніи Божества мотивируется такимъ же точно образомъ. Онъ пользуется въ данномъ случаѣ выраженіемъ *celare: suscepit enim quod non erat, ut celater quod erat*. Необходимость *celare* для Божества основывается не на слабости человѣческой, а постулируется самой идеей искушенія. *Celare* раскрывается Амвросіемъ въ связи съ западнымъ пониманіемъ искушенія, какъ именно человѣческаго подвига; Божество должно было скрыть себя, чтобы дать возможность человѣку въ немъ подвергнуться искушеніямъ: *celavit quod erat, ut tentaretur in eo, et redimeretur quod non erat; ut ad id quod erat, per id quod non erat, nos vocaret* <sup>3)</sup>. Иларііи же, хотя и раздѣляетъ это представленіе, но пользуется для обозначенія его совершенно другимъ понятіемъ *latere*. Оставаясь *in forma Dei*, Сынъ получилъ *formam servi*, не измѣнившись (*non demutatus*), но уничтоживъ Себя *et intra se latens* и истощивъ (*vacuefactus*) свое могущество. Еще важнѣе то, что необходимость *latere* у него мотивируется совершенно иначе, чѣмъ у Амвросія, именно обуславливается слабостью *humanae naturae*, не способной вынести блеска Божества. Божество умѣрило себя *usque ad formam habitus humani*, дабы *infirmitas assumptae humilitatis* могла вынести *potentem immensamque naturam*; въ этомъ случаѣ *virtus incircumscripita* настолько умѣрила себя, насколько ей было необходимо повиноваться *utique ad patientiam connexi sibi corporis* <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Psalm CXXV, 3. M. 680.

<sup>2)</sup> Adv. haer. III, XIX, 3; Русск. пер. стр. 372.

<sup>3)</sup> De Spiritu Sancto I, IX, 107. M. XVI, с. 730.

<sup>4)</sup> De Trinitate XI, 48.

Наконецъ, необходимо отмѣтить еще одну черту въ воззрѣнiяхъ Амвросiя на Лице Воплотившагося Слова. Эта особенность уже, несомнѣнно, всецѣло выросла на почвѣ оригенизма. Свое общее платоническое представлениe, что истина можетъ быть доступна чувственному существу лишь въ чувственной оболочкѣ, которымъ Оригенъ по преимуществу пользовался для цѣлей экзегетическихъ, опъ примѣнялъ между прочимъ и къ христологiи. Съ этой точки зрѣнiя воплощенiе теряетъ для Оригена свою абсолютную цѣнность, приобрѣтая значенiе лишь временной формы, въ которой Божественный Логосъ сдѣлался доступнымъ познаванiю человѣка: главное во Христѣ это—Его Божество, а человечество — нѣчто второстепенное и безразличное <sup>1)</sup>: для несовершенныхъ, которые не могутъ войти въ прямое общенiе съ Божествомъ, человѣческая природа во Христѣ имѣетъ значенiе; совершенный же мудрецъ болѣе занять вопросомъ о дѣйствии Слова во Христѣ, чѣмъ Его человечествомъ <sup>2)</sup>. Такъ точно и для Амвросiя воплощенiе приобрѣтаетъ значенiе временной формы откровенiя Божества людямъ, которая въ концѣ концовъ, по мѣрѣ духовнаго и моральнаго прогресса человечества, сдѣлается совершенно излишней: *factus est igitur exinanitus umbra nobis, quos sol iniquitatis exusserat, a umbra Ego fuit caro. Мы видѣли in umbra Eum, когда fides prima procederet; подъ fides prima, вѣроятно, разумѣются времена евангельской исторiи. Затѣмъ слѣдуетъ вторая ступень—времена церкви, когда мы уже не видимъ Христа, но все же adhuc Eum per sui corporis, quae est Ecclesia, umbram videmus, a ne facie ad faciem, потому что oculi corporis не могутъ выносить Divinitatis fulgorem* <sup>3)</sup>. Конечною цѣлю для Оригена является индивидуальное единенiе совершенной души съ Логосомъ, въ отношенiи къ которому историческое явленiе Христа во плоти является образцомъ и началомъ <sup>4)</sup>. Съ такой же точки зрѣнiя оцѣниваетъ Боговоплощенiе и св. Амвросiй: *Veni, Domine Iesu, говоритъ опъ, но уже не in umbra, a in sole justitiae; если umbra была по-*

<sup>1)</sup> *Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. I. s. s. 637—638.*

<sup>2)</sup> *C. Cels. III, 28.*

<sup>3)</sup> *Exposit. ps. 118, 19, 6 5.*

<sup>4)</sup> *C. Cels. III, 28; Harnack. B. I, s. 638*

лезна, если покрывала человѣка umbra страданій, если sor-  
rogis umbra исцѣляла, то во сколько разъ можетъ быть по-  
лезною claritas aperta virtutis?<sup>1)</sup>—Насколько извѣстно, Ила-  
рій не дѣлаетъ попытки подойти къ тайнѣ Боговоплощенія  
съ этой точки зрѣнія.

### Дѣло спасенія и искупленія человѣчества.

Ученіе св. Амвросія о совершенномъ Спасителемъ Дѣлѣ  
обновленія человѣчества развивается въ тѣсной связи съ  
его хринологіей, составляя какъ бы продолженіе и выводъ  
изъ нея, и, подобно послѣдней, носитъ на себѣ слѣды  
двухъ сотеріологическихъ направленій: съ одной стороны,  
оно содержитъ въ себѣ идеи Востока и главнымъ образомъ  
Оригена, а съ другой, Амвросій слѣдовалъ въ немъ своимъ  
старымъ домашнимъ наставникамъ—Тертулліану и Кипріану.  
Въ томъ и другомъ случаѣ онъ даетъ не одно, а нѣсколько  
отдѣльныхъ созерцаній: причемъ ни одно изъ нихъ не  
является у него господствующимъ.

Выдвигая Божественную Природу\* во Христвѣ на первый  
планъ до значенія единственнаго дѣйствовавшаго во Христвѣ  
Субъекта, богословіе нѣкоторыхъ восточныхъ писателей  
также и въ сотеріологій придавало первенствующее значе-  
ніе тому, что было прежде всего Дѣломъ этой Божествен-  
ной Природы, служило Ея наиболѣе яркимъ проявленіемъ.  
Одной изъ формъ выросшаго на этой почвѣ сотеріологиче-  
скаго ученія было пониманіе Дѣла Христова преимуще-  
ственно въ смыслѣ откровенія людямъ Божественной Истины,  
въ смыслѣ просвѣщенія свыше жившаго во мракѣ невѣдѣ-  
нія и идолопоклонства человѣчества. Эта иногда односто-  
ронне-интеллектуальная форма ученія, довольно обыкновен-  
ная у древнихъ христіанскихъ апологетовъ, нашла для себя  
также благопріятную почву и у первыхъ писателей Але-  
ксандрій, важнаго образовательнаго центра, особенно доро-  
жившаго интересами науки и просвѣщенія. Въ представле-  
ніи тѣхъ и другихъ Христось Спаситель является прежде  
всего небеснымъ Учителемъ человѣчества. Такъ, Климентъ  
Александръ. Дѣло спасенія человѣчества понимаетъ въ

<sup>1)</sup> Exposit. ps. 118. 19. 5.

смыслъ просвѣщенія свѣтомъ Евангелія всѣхъ желавшихъ вѣровать въ Иисуса Христа, такъ что и самое Сошествіе въ адъ имѣло цѣлю возвѣщеніе заключеннымъ тамъ Евангелія<sup>1)</sup>. Если въ связи съ этимъ мыслилось и освобожденіе отъ власти діавола, то оно въ свою очередь состояло въ томъ же просвѣщеніи ума, такъ какъ и діаволь представлялся главнымъ образомъ виновникомъ мрака и невѣдѣнія и состояніе подъ его властью было тѣмъ же состояніемъ заблужденія<sup>2)</sup>. Если, наконецъ, допускалось и религіозно-нравственное обновленіе жизни, то оно также связывалось съ просвѣщеніемъ и покоплось на античномъ предположеніи, отождествлявшемъ знаніе съ добродѣтелью<sup>3)</sup>. У Оригена, обычно защищавшаго другую точку зрѣнія, встрѣчаются также слѣды и этого интеллектуализма; не свободенъ отъ нихъ и св. Амвросій. И хотя вообще нельзя доказать, что этимъ пониманіемъ Амвросій обязанъ исключительно Оригену, но въ нѣкоторыхъ случаяхъ, насколько на примѣръ, можно судить на основаніи комментаріевъ на псалмы, связь съ Оригеномъ очевидна. Они оба и почти въ однихъ и тѣхъ же выраженіяхъ говорятъ объ огнѣ, принесенномъ Господомъ на землю,—объ огнѣ, который пылалъ въ костяхъ прор. Іереміи, въ сердцахъ Клеопы и Луки, которымъ явился Господь по Своемъ Воскресеніи. Это—огонь Божественныхъ Писаній, не только просвѣщающій души людей, но и сожигающій вину, уменьшающій грѣхи: пылающій имъ мудрецъ исцѣляетъ тяжкія раны своей души, возбуждается ревностью къ добродѣтели, воспаляется сердцемъ, устремляется противъ опасныхъ порочныхъ пороковъ.

<p>Ambr. Graviora vulnera... igne curantur. Ergo vir sapiens ipse medicus est sibi... ..vaporatur ejus cor, habet febrem... Est si tacet, uel intra se teritur... Est ergo ignis qui peccatum minuit, et suo culpam ardore depascit..</p>	<p>Orig. Cum audit quis... detra- hentis vocem, non potest sine do- lore, sicut ille, qui perfectus est... Sed iste dolet et dolens corde con- valescente fervet intra se... ca- loris sui flammis per silentium de- coquit. Iste erat ignis ille, de quo</p>
---	---

<sup>1)</sup> Stromat. V, XIV; M. IX, 205:

<sup>2)</sup> Cohort. ad gentes XI; M. VIII, 228 c. 229 A:

<sup>3)</sup> Stromat. M. IX 633 D, 636 A: ср. M. VIII, 56 B: 57 ABCD.

Iden et Dominus venit, ut ignem hunc in terram mitteret, quo illuminaret animos universorum, studium accenderet, crimen exaceret и т. д. | Salvator Noster dicebat... ignis, qui frigus peccati fugat et calorem spiritus revocat... nos primo exurat... post vero illuminet et illustret и т. д. <sup>1)</sup>

Но наряду съ этимъ у Амвросія мы встрѣчаемъ и болѣе глубокое пониманіе Дѣла Христова, въ смыслѣ измѣненія всего объективнаго міропорядка. При этомъ, сообразно съ тѣмъ, что грѣхъ перваго человѣка поставилъ его въ зависимость отъ діавола, съ одной стороны, и, какъ плодъ непослушанія, поселилъ вражду между нимъ и Богомъ, съ другой, Амвросій въ единомъ Дѣлѣ Христовомъ различаетъ двѣ отдѣльныя стороны.

На основаніи церковнаго ученія, что человѣкъ, рѣшившись въ актѣ паденія слѣдовать волѣ діавола, добровольно поставилъ себя въ зависимость отъ него и такимъ образомъ далъ діаволу нѣкоторое право господствовать надъ собою, сложилось представленіе, что Христось Спаситель Своими Крестными Страданіями и Смертію далъ Себя въ залогъ діаволу и этимъ побудилъ его освободить человѣчество; съ этой точки зрѣнія Кровь и Душа Христова разсматривались какъ выкупная плата за рабовъ, какъ обмѣнъ за людей <sup>2)</sup>. Отчасти это представленіе было использовано Иринеемъ. Онъ говоритъ уже объ искупленіи, какъ объ освобожденіи человѣчества отъ власти діавола; причемъ для него характерна та настойчивость, съ которой онъ проводитъ мысль, что это освобожденіе было совершено не насильственно, а съ соблюденіемъ требованій правды (*δικαίως ἐπικλήθη ὁ ἐχθρός*) <sup>3)</sup>. Оригенъ идетъ уже значительно далѣе и съ представленіемъ объ искупительной платѣ неумѣстно связалъ знаменитую теорію благочестиваго обмана или *via Fraus*: Христось побѣдилъ діавола тѣмъ, что ввелъ его въ заблужденіе. Выдвинутая Иринеемъ идея правды этой теоріей, конечно, не отрицалась совсѣмъ, а обычно комбинировалась съ нею.

Мы не можемъ утверждать, что это представленіе о спасеніи, какъ объ искупленіи отъ діавола, впервые стало из-

<sup>1)</sup> Ambrosius M. XIV, ec. 1046, 1047; Orig. M. XII, ec. 1395—1397.

<sup>2)</sup> Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B 2, s. 174.

<sup>3)</sup> Adv haeres. III. XVIII, 7; Русск. перев. Преображенскаго, стр. 368.



вѣстно западной церкви чрезъ творенія св. Амвросія. Не-  
оборота въ своихъ общихъ очертаніяхъ оно встрѣчается  
уже въ нѣкоторыхъ сочиненіяхъ Псевдо-Кипріяна. Такъ  
авторъ книги de duplici martirio говоритъ о Христѣ, что Онъ  
Своею Кровію уничтожилъ chiographum, существовавшее  
сопна nos, и этимъ Satanae in nos jus vindicabat <sup>1)</sup>; въ этой  
связи Кровь Христа называется цѣною (pretium), которую  
насъ redemit Dei Filius <sup>2)</sup>. Заслуга св. Амвросія заключается  
только въ томъ, что онъ это представленіе сталъ излагать  
въ его восточной редакціи.

Часто, именно въ комментаріи на Евангеліе отъ Луки онъ  
излагаетъ его въ полномъ согласіи съ Оригеномъ, безъ вся-  
каго критическаго отношенія къ послѣднему. „Родъ чело-  
вѣчскій, говоритъ онъ, находился въ постоянномъ илѣну  
obnoxiae haereditatis вслѣдствіе громаднаго долга, который  
задолжавшійся виновникъ распространилъ на потомковъ  
de ioenerata successione. Но пришелъ Господь, принесъ Свою  
Смерть за смерть всѣхъ, пролилъ Кровь Свою за кровь  
всѣхъ“ <sup>3)</sup>.— „Онъ пролилъ Кровь Свою ut non in foenore esse-  
mus alieno“ <sup>4)</sup>. Съ этой точки зрѣнія вся земная жизнь Спа-  
сителя разсматривается подъ формою pia fraus въ отношеніи  
къ діаволу; всѣ ея частныя обстоятельства были направлены  
къ тому, чтобы скрыть отъ діавола истинную Природу Во-  
плотившагося. Такъ истолковывается уже сверхъестествен-  
ное рожденіе Спасителя отъ Дѣвы Маріи.

*Ambrosius.* Non mediocris quoque  
causa est, ut virginitas<sup>a</sup> Mariae  
falleret principem mundi, qui  
cum desponsatam viro cerneret,  
partum non potuit habere sus-  
pectum.

*Origenes.* Principem saeculi hujus  
latuit virginitas Mariae, latuit  
propter ioseph; latuit propter  
nuptias: latuit, quia uirum habe-  
re putabatur. Si enim non habu-  
isset, sponsum et ut putabatur,  
virum. nequoquam potuisset prin-  
cipi mundi hujus abscondi <sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> c. VII; M. c. 886 B;

<sup>2)</sup> c. VIII; M. c. 886 C; ср. c. XVIII; M. c. 892 B;

<sup>3)</sup> Epistola XLI, 7; M. XVI, c. 1115;

<sup>4)</sup> Enarratio in ps. 36, 46; M. XIV, c. 989;

<sup>5)</sup> *Ambrosius.* Expos. Ev. Lucae II, 3; M. XV, c. 1553 и V, 42 | *Origenes.* M. XIII, 1515 A;

Затѣмъ, голодъ Спасителя въ пустынь, за которымъ слѣдовали искушенія діавола, также былъ направленъ къ тому, чтобы обольстить и привлечь діавола. Амвросій въ этомъ случаѣ заходитъ такъ далеко, что самый голодъ въ пустынь признаетъ за *pa frans* <sup>1)</sup> и этимъ на Лице Христа Спасителя набрасываетъ тѣнь докетизма. Подобно Оригену, онъ обращаетъ вниманіе на то, что Христосъ Спаситель при всѣхъ униженіяхъ діавола, скрывая Свое истинное достоинство, ни разу не назвалъ Себя Сыномъ Божиимъ <sup>2)</sup>. По этой же причинѣ Христосъ и апостоламъ и всѣмъ вообще исцѣленнымъ запрещалъ провозглашать во всеуслышаніе Свое Имя <sup>3)</sup>. Развивая свои мысли дальше, Оригенъ пришелъ къ теоріи, что Христосъ Спаситель во время Своихъ Крестныхъ Страданій и Смерти принесъ Свою Душу діаволу (*πονηρῷ*) въ качествѣ цѣны Искупленія за всѣхъ — *λύτρον ἀντὶ πάντων, λύτρον ἀντὶ πολλῶν*; діаволь, ничего не зная о Божествѣ Христа, принялъ ее въ надеждѣ удержать у себя; но на самомъ дѣлѣ онъ не могъ удержать въ своей власти Христа Спасителя, какъ Богочеловѣка; поэтому Сошествіе Христа послѣ Смерти во адъ привело лишь къ тому, что Онъ вмѣстѣ съ Собою вывелъ оттуда и освободилъ отъ смерти все человѣчество <sup>4)</sup>. У св. Амвросія Искупленіе въ этомъ смыслѣ обычно обозначается терминомъ *redemptio*; оригенистическому понятію *λύτρον* у него соотвѣтствуетъ *pretium redemptionis* <sup>5)</sup>, *pretium sanguinis Christi*, которою куплены (*empti*) люди <sup>6)</sup>; *pretium nostrae liberationis*, которую необходимо было уплатить тому, кому мы были проданы за свои грѣхи <sup>7)</sup>. Эта цѣна была уплачена діаволу тогда, когда Христосъ, подобно прор. Іонѣ, три дня и три ночи находился *in corporis passione, in corde terrae*. снизошелъ въ преисподнюю; этимъ Онъ *animam suam* принесъ *redemptionem pro nobis* <sup>8)</sup>. Съ другой стороны, такъ какъ отношеніе между

1) *Expos. Evang. Lucae IV, 16: M. XV, c. 1617;*

2) *Ambr. Expos. Ev. Lucae II, 3; M. XV, c. 1553; | Orig. M. XIII, c. 1815 B;*

3) *Ambr. ibid. | Orig. M. XIII, c. 1815 A;*

4) *Comment. in Matth. M. XIII, c. 1397 AB;*

5) *Enarratio in ps. 48, 14; M. XIV, c. 1161;*

6) *Epistola XXXVII, 45; M. XVI, c. 1095;*

7) *Epistola LXXII, 8; M. XVI, c. 1245;*

8) *Enarratio in ps. 43, 83, 84; M. XIV, c. 1129;*

дѣломъ и человѣкомъ въ духѣ западныхъ писателей мы слѣдимъ у Амвросія въ формѣ отношеній кредитора къ должнику, который выдалъ своему кредитору обязательную расписку, то орigenистическая идея искупленія у Амвросія обычно тѣсно связывается съ представленіемъ объ уничтоженіи этой расписки и прекращеніи долговыхъ обязательствъ: этотъ актъ связывается уже не съ сошествіемъ во адъ, а съ Крестною Смертію Спасителя: Христосъ привоздиль ко Кресту *chirographum decreti*<sup>1)</sup>. Въ результатъ этого врагъ и противникъ нашъ (*adversarius et inimicus*), во власти котораго мы находились, былъ побѣжденъ, плѣнь самъ былъ плѣненъ (*captivam duxerit captivitatem*), связанные а *perpetuis vinculis* преподненъ были освобождены<sup>2)</sup>.

Другимъ распространеннымъ на востокъ пониманіемъ искупленія было представленіе объ умилостивленіи Бога Крестною Смертію Спасителя. Оригенъ обратилъ вниманіе на параллель между Крестною Жертвою Христа и ветхозавѣтной жертвой за грѣхи. Ветхозавѣтный законъ предписывалъ приносить за грѣхи народу особую жертву изъ тельца, кровью котораго Первосвященникъ кропилъ во святилищѣ и этимъ кропленіемъ *propitiabit*, умилостивлялъ Бога за согрѣшившихъ; и умилостивленный Богъ отпускалъ согрѣшившимъ ихъ грѣхи. Но такое же значеніе, какое эта жертва имѣла для народа еврейскаго, жертва Христа Спасителя имѣла для всего человѣчества. Христосъ Спаситель, въ Которомъ обитала полнота Божества тѣлесно, былъ и *propitiatorium*, умилостивленіемъ, дѣйствовавшимъ Первосвященникомъ по Своему Божеству, и жертвою, приносимую за народъ, по тѣлу, человѣчеству. Онъ — Агнецъ Божій, взявшій на Себя грѣхи всего міра. Какъ Жертва Сына Божія, имѣвшая въ очахъ Божіихъ безконечную цѣнность, она дѣйствительно могла служить *propitatio*, умилостивленіемъ Бога, и потому имѣла своимъ слѣдствіемъ отпущеніе грѣховъ<sup>3)</sup>. Слѣды подобнаго представленія мы встрѣчаемъ и у св. Амвросія.

Это обстоятельство, впрочемъ, не всецѣло должно объ-

1) *Enarratio in ps. 40, 1; Expos. ps. 118, VIII, 23;*

2) *Enarratio in ps. 48, 22; M. XIV, c. 1164;*

3) *Comment in Epist. ad Roman. III; M. XIV, c. 950 ABCD;*

яснять вліяніемъ на него Оригена. Дѣло въ томъ, что и нѣкоторые западные писатели (именно Псевдо-Кипріанъ) до него уже были знакомы въ общихъ чертахъ съ этимъ пониманіемъ. Именно, Христосъ и прежде иногда обозначался на западѣ какъ *Agnus innocens*, Который *totum se contempserit pro Ecclesia*<sup>1)</sup>; Его Кровь принесла людямъ миръ (*pacem*) и примиреніе (*reconcillationem*<sup>2)</sup>); Его Смерть поставлялась уже въ параллель съ Ветхозавѣтными Жертвами, насколько по-стѣднія представляли собою *umbrae et typi futurorum*<sup>3)</sup>.

Но, вѣроятно, знакомство съ Оригеномъ дало возможность Амвросію, какъ и въ предыдущемъ случаѣ, углубить и распространить это представленіе. Для него также ветхозавѣтная жертва за грѣхъ является тѣнью и образомъ Новозавѣтной Жертвы Христа: *ante agnus offerebatur, offerebatur et vitulus, nunc Christus offertur*<sup>4)</sup>. Соответственно съ этимъ Амвросіи называетъ Христа *Princeps sacerdotum*, приносящимъ за насъ Кровь Свою<sup>5)</sup>; *princeps omnium sacerdotum*<sup>6)</sup>, *Magnus Sacerdos*<sup>7)</sup>. Съ другой стороны, въ его представленіи Христосъ Спаситель есть *Dei Agnus*<sup>8)</sup>, *taurus, victima*<sup>9)</sup>, *vitulus*<sup>10)</sup>, *hostia, oblatio, sacrificium*<sup>11)</sup>. Христосъ *sacrificavit* Господу. *Sacrificium salutare* за насъ и *dignas conversionis nostrae hostias Deo obtulit*<sup>12)</sup>. Въ этомъ актѣ жертвоприношенія, которое совершено было собственно на Крестѣ, участвуютъ вмѣстѣ и Божество и человѣчество во Христѣ: Божество, какъ Первосвященникъ, человѣчество въ качествѣ жертвы. *Offertur* какъ *homo*, какъ способный воспринять *passionem*; *et offert se ipse*, какъ *sacerdos*, дабы отпустить намъ наши грѣхи<sup>13)</sup>. Иногда Христосъ представляется не только Жертвой, но и Перво-

1) *De singularitate clericorum*. M. c. 862 A;

2) *Liber de duplici martyrio*. VIII; M. c. 886 C;

3) *ibid.* VII; M. c. 886 B;

4) *De officiis ministrorum*. I, c. XLVIII, 235; M. XVI. c. 94;

5) *Enarratio in ps.* 38, 25;

6) *Enarratio in ps.* 43, 85;

7) *Epistola XXX*, 10; M. XVI, c. 1064;

8) *Enarratio in ps.* 40, 1;

9) *Enarratio in ps.* 43, 17;

10) *Expos. Evang. Lucae prol.* n. 7; M. XV, c. 1532;

11) *De fide III*, XI, 78; M. XVI, c. 606;

12) *Enarratio in ps.* 43, 85;

13) *De officiis I*, XVIII, 238; M. XVI, c. 94;

священникомъ по Своей человѣческой природѣ. Первосвященникъ долженъ приносить въ жертву кого-нибудь и по закону *per sanguinem* входить во святое святыхъ: а такъ какъ кровь быковъ и козловъ Богъ отвергъ (*repudiaverat*), то теперь надлежало Первосвященнику *per suum sanguinem* войти во святое святыхъ, проникнувъ въ высшее небо (*coeli summa penetrantem*): дабы было совершено вѣчное приношение (*aeterna oblatio*) за наши грѣхи. *Idem, scilicet, sacerdos, idem et hostia* и при всемъ томъ *et sacerdotium* и *sacrificium* есть дѣло (*officium*) *humanae conditionis*: ибо и *Agnus* былъ веденъ для закланія, и Первосвященникъ существуетъ по чину Мельхиседекову<sup>1)</sup>. „*Hostiam... Deus Verbum Deus*) принесъ въ Себѣ Самомъ и заклалъ въ собственномъ тѣлѣ“<sup>2)</sup>. Христосъ есть *Agnus* и *hostia*, но *Agnus* не *irrationalis naturae*, какъ жертвы ветхозавѣтныя, а *divinae potentiae*<sup>3)</sup>. Но также и само въ моментъ Крестныхъ Страданій представляло собою *pro delicto mundi totius sacrificium*<sup>4)</sup>, которое *pro nostris flagitiis* было принесено *immolandum*<sup>5)</sup>. То *in se obtulit Christus*, что надѣлъ<sup>6)</sup>. „*Secundum naturam se obtulit nostram, чтобы дѣйствовать ultra nostram naturam*“<sup>7)</sup>. Съ понятіемъ объ этой жертвѣ у Амвросія, какъ и у Оригена, связывается представленіе объ умилоствленіи (*propitatio*) за грѣхи всѣхъ людей, что объясняется тѣмъ, что Христосъ, какъ абсолютно-Безгрѣшный, не долженъ былъ *pro se propitiationem* грѣховъ<sup>8)</sup>; это умилоствленіе обозначается иногда также какъ примиреніе—*reconciliatio* міра съ Богомъ<sup>9)</sup>; оно связывалось съ отпущеніемъ всѣхъ грѣховъ (*remissio omnium peccatorum*)<sup>10)</sup>.

Но вмѣстѣ съ этимъ св. Амвросіи не только сохранилъ,

1) *De fide* III, XI, 87; M. XVI, c. 607;

2) *Epistola* LXVI, 8; M. XVI, c. 1224;

3) *ibid.* n. 10; M. XVI, c. 1224;

4) *Enarratio* in ps. 47, 16;

5) *ibid.* n. 17;

6) *De incarnat. Domin. Sacram.* VI, 56; M. XVI, c. 832;

7) *ibid.* VI, 54; M. XVI, c. 832;

8) *Enarratio* in ps. 48, 14;

9) *Epistola* XXXIX, 7; M. XVI, c. 1101: *reconciliatio mundi aequa Deum Patrem facta sit per Dominum Jesum*;

10) *Epistola* LXV, 10; M. XVI, c. 1224;

но въ известномъ смыслѣ и далѣе провелъ то, что предложила ему мѣстная западная традиція, которая такъ же, какъ и Церковь Востока, знала не одно, а нѣсколько представлений объ искупительномъ Дѣлѣ Христа.

Такъ, не только первые писатели Запада, но отчасти также и писатели Востока довольно часто высказывали мысль, что Христось, явившійся на землѣ въ образѣ человѣка, въ своей Дѣятельности далъ намъ примѣръ истинно-Богоугодной жизни, показавъ, что Воля Божія вполне можетъ быть осуществлена человѣческимъ существомъ. Западные писатели только проводили ее какъ будто бы болѣе настойчиво. Свое, такъ сказать, самое классическое выраженіе это представленіе нашло у Лактанція, по выраженію котораго Богъ послалъ на землю Христа въ качествѣ живого закона (*quasi vivam lex*), <sup>1)</sup> Учителя правды (*doctorem justitiae misit e coelo*): <sup>2)</sup> съ этой точки зрѣнія у Лактанція мотивируется самая необходимость боговоплощенія: „если бы Христось былъ только Богомъ, говоритъ онъ, то Онъ не могъ бы показать человѣку *exempla virtutis*; равно какъ, будучи только человѣкомъ, онъ не могъ бы принудить людей *ad justitiam*, если бы не открылся въ немъ авторитетъ и сила сверхчеловѣческая“. <sup>3)</sup> Изъ другихъ западныхъ писателей аналогичныя мысли мы чаще всего встрѣчаемъ у св. Кипріяна. „Христось, придя въ міръ, увѣщевалъ насъ не *verbis* только, но и *factis*, послѣ всѣхъ обидъ и поношеній пострадавъ и распявшись на Крестѣ (*crucifixus*), дабы *suo exemplo* научить насъ страдать и умирать, чтобы, такъ какъ Онъ пострадалъ за насъ, у человѣка не могло быть никакого оправданія для себя при желаніи страдать“. <sup>4)</sup> Нѣтъ нужды особо говорить о томъ, что значеніе человѣческой природы во Христѣ этимъ сильно выдвигается. Изрѣдка подобныя мысли раскрываются и у св. Амвросія. „Господь Иисусъ, желая (*volens*) возвратить намъ способность сдѣлаться болѣе сильными предъ искушеніями діавола, постился, намѣреваясь вступить съ

<sup>1)</sup> *Instit. divinae* IV, с. XXV.

<sup>2)</sup> *Ibid.* IV, с. XIII.

<sup>3)</sup> *Ibid.* IV, с. XXV.

<sup>4)</sup> *Epistola ad Fortunatum de exhortatione martyrii* с. V; Русск. перв. ч. II, стр. 318—319.

шимъ въ борьбу. чтобы мы узнали, что инымъ образомъ не можемъ побѣдить приманокъ зла". 1) „По Божественному Совету Онъ воспринять эту плоть, чтобы показать (ut ostenderet), что законъ плоти можетъ быть подчиненъ закону ума“: причемъ здѣсь имѣется въ виду не нравственное перерожденіе человѣческой природы, о чемъ будетъ еще рѣчь ниже, а исключительно наученіе человѣка посредствомъ примѣра, чѣмъ и постулируется необходимость воплощенія: воспринять carnem, чтобы побѣдить quasi homo Тотъ, Кто долженъ былъ научить людей. 2)

Затѣмъ, Христосъ не только показать человѣку примѣръ хорошей жизни, но въ то же время Своею Жизнью доказать ему, что человѣкъ способенъ стать въ нормальныя отношенія къ Богу и измѣнить отношеніе къ себѣ разгнѣваннаго Божества. Въ этомъ случаѣ вся земная Жизнь Спасителя на западѣ истолковывалась по аналогіи съ покаянными подвигами обыкновеннаго человѣка. Человѣкъ согрѣшилъ, преступивъ заповѣдь Божию: съ точки зрѣнія справедливости, какъ она представлялась западному христіанскому сознанію, онъ прежде всего долженъ былъ загладить предъ Богомъ свой проступокъ, принеся Ему въ какой-либо формѣ удовлетвореніе: затѣмъ, въ этомъ случаѣ было мыслимо, что онъ не только дастъ Богу сатисфакцію, соразмѣрную своимъ проступкамъ, но и большую, чѣмъ необходимо было бы по требованію справедливости: а въ такомъ случаѣ этотъ излишекъ удовлетворенія долженъ былъ дать ему право на особое расположеніе со стороны Бога. Все это человѣкъ и совершилъ за себя въ Лицѣ Христа Спасителя 3). При этомъ какъ особенность слѣдуетъ отмѣтить здѣсь, что у западныхъ писателей до Амвросія выступаетъ большею частію только первая половина разсматриваемаго представленія и сатисфакція мыслится главнымъ образомъ, какъ покрывшая грѣхи и установившая прежнія отношенія къ Богу. Хотя это представленіе оказывается уже вполне родственнымъ духу Тертуліана, но выраженіе „Satisfacere Deo“ впервые примѣнено ко Христу и приобрѣло значеніе

1) Epistola LXIII, 15: M. XVI, c. 1193.

2) De fide II, IX, 90; M. XVI, c. 579.

3) Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II, s. 177, 180.

техническаго термина въ ученіи объ искупительномъ Дѣлѣ Христа только у св. Кипріана. <sup>1)</sup> Скорби и Страданія Господа имѣли значеніе какъ средство удовлетворенія за насъ.<sup>2)</sup> Это представленіе на западѣ обычно тѣсно переплетается и съ представленіемъ о Жертвѣ именно въ этомъ смыслѣ: для Тертулліана Христосъ есть *pro delictis oblatus*. <sup>3)</sup> получаетъ названіе *summus sacerdos Patris*. <sup>4)</sup> Равно и въ глазахъ Кипріана „Христосъ Господь нашъ *ipse est summus sacerdos Dei Patris* и первый *obtulit* Самъ Себя *sacrificium* Отцу. <sup>5)</sup> Плодомъ этой удовлетворяющей жертвы Богу было прежде всего уничтоженіе гнѣва Божія на человѣка: Христосъ *ignatum Deum homini reconcinat*: <sup>6)</sup> съ этимъ связывалось возвращеніе человѣчества къ тому состоянію, въ которомъ находился Адамъ до грѣхопаденія: человѣкъ получаетъ *statum eum*, которое Адамъ *transgressus amiserat*. <sup>7)</sup> У Иларія Пиктавійскаго это представленіе раскрывается еще чаще. чѣмъ у его предшественниковъ, хотя въ общемъ онъ все-таки, видимо, не рѣшается выступить за предѣлы поставленныхъ ими рамокъ. Особенность его состоитъ только въ томъ, что онъ сильнѣе другихъ писателей выдвигаетъ мысль, что Смерть Спасителя имѣла удовлетворяющее значеніе, какъ принесенная совершенно добровольно ради удовлетворенія закону: смерть была принята Христомъ *voluntarie*, чтобы дать удовлетвореніе (*satisfactura*) перенесеніемъ наказанія. <sup>8)</sup> Къ этой смерти также прилагается наименованія *hostia*, *sacrificium*: Христосъ *obtulit* Себя Смерти *maledictorum*, чтобы уничтожить проклятіе закона, *voluntarie* принеся Самого Себя *hostiam* Богу Отцу. <sup>9)</sup> Но въ этой связи искупленіе все же по прежнему мыслится едва ли не исключительно какъ отпущеніе грѣховъ: здѣсь отпускаются *reccata animae* и изъ милости (*ex venia*) оказывается снисхожденіе къ первому пре-

<sup>1)</sup> *ibid.* s. 177.

<sup>2)</sup> *Cypr. De lapsis.* c. XVII.

<sup>3)</sup> *Advers. Judeos.* c. XIV.

<sup>4)</sup> *De pudicitia.* c. XX.

<sup>5)</sup> *Epistola LXIII,* c. XIV; Русск. перев. ч. I, стр. 347

<sup>6)</sup> *Tertul. De jejuniis* c. XVII.

<sup>7)</sup> *Tertul. De pudicit.* c. IX.

<sup>8)</sup> *Psalm.* 53, 12; М. с. 344

<sup>9)</sup> *ibid.* 53, 13; М. с. 345.



искупленію (*indulgentia primae transgressionis*). 1) Дальнѣйшіи шагъ въ раскрытіи этого представленія сдѣлалъ уже св. Амвросій, котораго мы должны признать въ этомъ случаѣ самымъ типичнымъ изъ всѣхъ западныхъ писателей. Онъ превосходитъ всѣхъ ихъ уже тѣмъ, что гораздо подробнѣе раскрываетъ ученіе о приписанномъ Христомъ удовлетвореніи Богу за грѣхи всего человѣчества. Человѣкъ обязанъ своимъ искупленіемъ обидамъ—*injuriis*, перенесеннымъ Господомъ. 2) Это необходимо было въ виду того, что надъ согрѣшившимъ человѣкомъ тяготѣетъ Божественный приговоръ—*sententia*, — терминъ, который на языкѣ римскаго права, откуда онъ, видимо, заимствованъ, означалъ себѣ и произносимый на основаніи тщательнаго обслѣдованія обвинительнаго матеріала судебный приговоръ, который отличался свойствомъ неопровержимости и какъ почти никогда не допускавшій апелляціи, не могъ быть отмененъ. 3) Въ силу этого приговора человѣкъ, очевидно, долженъ былъ понести наказаніе за свои грѣхи. И вотъ Христосъ Спаситель, чтобы въ Своемъ Лицѣ исполнить приговоръ за все человѣчество (*ut impleretur sententia*), принялъ на Себя смерть, дабы удовлетворить (*satisfieret*) *judicatio*, т. е., очевидно, Божественному приговору; Онъ воспринялъ на Себя плоть чтобы уничтожить проклятіе грѣшиной плоти (*maledictum carnis peccatricis*), и Самъ сдѣлался *pro nobis maledictum*, дабы благословеніе (*benedictio*) поглотило *maledictum*, чистота (*integritas*—возстановленіе въ прежнихъ правахъ) 4)—грѣхъ, снисхожденіе (*indulgentia*)—приговоръ (*sententiam*). Сила тяготящаго надъ человѣкомъ приговора этимъ актомъ была, оче-

---

1) *Commentarius in Matth.* VIII, 5; М. с. 960.

2) *Expositio Evangel. Lucae* II, 41; Ed. V. и М. с. 1568.

3) *Чиларжъ*. Учебникъ институцій римскаго права. Перев. подъ редакціей проф. Юшкевича. 2 изд. Москва. 1906, стр. 438.

4) Терминъ *integritas*, видимо, заимствованъ изъ юридическаго римскаго обихода. Выраженіе *in integrum restitutio* имѣло тамъ значеніе возстановленія въ прежнихъ правахъ, что имѣло мѣсто въ томъ случаѣ, если предвзятительно эти права въ силу какихъ-либо обстоятельствъ претерпѣли то или иное измѣненіе. (*Чиларжъ*. Учебникъ институцій стр. 477). Въ нашемъ случаѣ *integritas*, очевидно, означаетъ собою возстановленіе человѣка въ его прежнихъ существовавшихъ до паденія отношеній къ Богу.

видно, уничтожена: если человекъ былъ восстановленъ въ своихъ прежнихъ правахъ, то этимъ ничего не было сдѣлано *contra sententiam Dei*, такъ какъ предварительно наступило *divinae conditio impleta sententiae*.<sup>1)</sup> Это восстановление въ правахъ характеризуется у св. Амвросія въ общемъ теми же чертами, какъ и у его предшественниковъ. Такъ, оно сопровождается прежде всего прекращеніемъ гнѣва Божія на человекѣ: изъ сыновъ гнѣва (*iraе filios*), какими люди сдѣлались послѣ паденія, они теперь снова превратились въ сыновъ мира и любви (*filii pacis et caritatis*);<sup>2)</sup> затѣмъ упоминается *venia*, оказанная людямъ въ силу слезъ Господа, т. е. открывающаяся въ прощеніи грѣховъ милость Божія<sup>3)</sup> Стѣдуетъ замѣтить, что важная для Иларія мысль, что удовлетворяющее значеніе страданій и Смерти Спасителя зависѣло отъ того, что они были перенесены добровольно, у Амвросія совсѣмъ не примѣняется. Затѣмъ, св. Амвросій отличается здѣсь отъ своихъ предшественниковъ не только большею полнотою раскрытія общаго всѣмъ имъ представленія, но также и большею послѣдовательностью въ развитіи его; а эта послѣдовательность дала ему возможность прійти къ такимъ выводамъ, какихъ мы еще не встрѣчали у прежнихъ западныхъ писателей. Дѣло въ томъ, что, по представленію св. Амвросія, Христосъ принесъ не только удовлетвореніе, покрывшее прошлые грѣхи человечества и восстановившее послѣднее въ прежнихъ отношеніяхъ къ Богу, но, совершивши гораздо болѣе того, что необходимо было для удовлетворенія, снискалъ человекѣу еще особое расположеніе Бога. „Какъ чрезъ жадность (*appetentiam*) къ запрещенному плоду человекъ утратилъ *gratiam*, такъ по-

---

1) *De fuga saeculi* 7, 44; M. XIV, с. 589—590. Выраженіе *conditio* на языкѣ римскаго права означало собою будущее условіе, отъ наступленія или ненаступленія котораго поставляется въ зависимость юридическое послѣдствіе сдѣлкія (Члларжъ, стр. 47). Въ связи съ *conditio* выше разсмотрѣнное понятіе *sententia* пріобрѣтаетъ значеніе условнаго приговора, который можетъ утратить свою силу при соблюденіи явѣстныхъ условій со стороны человекѣа. *Divinae conditio impleta sententiae* и означаетъ собою, очевидно, то наступившее условіе, вслѣдствіе котораго *sententia* утратила свою силу.

2) *Epistola LXXVI*, 7; M. XVI, с. 1261.

3) *De poenitentia* II, VI, 49; M. XVI, с. 509.

средствомъ поста (во Христѣ) надлежало возстановить силу ел.—говорить св. Амвросіи въ полномъ согласіи съ своими западными предшественниками. Но въ другихъ случаяхъ присоединяетъ къ этому нѣчто новое. Вся земная жизнь Спасителя представляется въ видѣ *certamina passionum*, т. е. ряда состязаній въ страстяхъ,—терминъ, обычно употребляемый западными писателями для обозначенія стараній человѣка снискать себѣ заслугу предъ Богомъ. Христосъ совершилъ длинный рядъ дѣлъ—*opera*. Такъ, въ Немъ Прода побѣдилъ Младенецъ (*parvulus*), насколько онъ торжествовалъ въ страстяхъ дѣтей (*in passione infantium*). Онъ алкалъ, жаждалъ, за насъ подвергался ударамъ, за насъ претерпѣлъ недостойныя изъ поношеній, взошелъ на Крестъ, сдѣлался мертвымъ за насъ. И этими своими *operibus*, а также *gloria et honore* увѣнчалъ (*coronavit*) время Своего Пришествія. <sup>1)</sup> Во Христѣ такимъ образомъ *saecula omnis humani generis* была *honorata*. <sup>2)</sup> Уже эта мысль о прославленіи, награжденіи человечества въ связи съ *certamen* Христа у св. Амвросія была новою. Но и это еще не все. „Насколько больше *injuria*, говоритъ нашъ епископъ въ примѣненіи ко Христу, настолько превосходнѣе (*uberius*) должна быть дарована *gratia*“ <sup>3)</sup> для Христа *abundavit una coelestis corona virtutis*. <sup>4)</sup> Отсюда искупительное Дѣло Христа получаетъ новое освѣщеніе: у Амвросія идетъ рѣчь уже не только о возвращеніи человѣку прежней благодати, но и о дарованіи ему благодати преизобильной, которой онъ не имѣлъ даже до своего паденія. Въ дѣлѣ Христа различается какъ возстановленіе того, *quod amissum est*, такъ и дарованіе того, *quod augendum est*; <sup>5)</sup> Христосъ пришелъ не только для того, чтобы возстановить (*reformaret*) *naturae gratiam*, но и чтобы увеличить (*augeret*), такъ что, гдѣ преизобиловалъ грѣхъ, тамъ преизобиловала и благодать. <sup>6)</sup> Еще дальше. Теперь уже самое паденіе и грѣховность человечества приобрѣтаютъ глубочайшій телеологическій смыслъ и оправданіе: вѣдь если бы человѣкъ не палъ,

<sup>1)</sup> De institutione virginis. c. XV, 96; M. XVI, c. 328.

<sup>2)</sup> Epistola LXXVI, 8; M. XVI, c. 1261.

<sup>3)</sup> De fide II, XI, 95; M. XVI, c. 580.

<sup>4)</sup> De institutione virginis XVI, 97; M. XVI, c. 328.

<sup>5)</sup> Epistola LXXI, 8; M. XVI, c. 1242.

<sup>6)</sup> Epistola XLV, 15; M. XVI, c. 1144.

то онъ никогда бы не имѣлъ той преизобильной благодати, которая дарована ему Христомъ. Здѣсь Амвросіи высказываетъ мысли, которыя еще и въ голову не приходили его предшественникамъ. *Beatiore, говоритъ онъ, facit gratia, quam vesta innocentia: 1) fructuosior culpa, quam innocentia; 2) amplius peccatis profuis culpa, quam posuit. 3)*

Теперь мы незамѣтно подошли къ новому ряду мыслей, которыя Амвросіи высказываетъ объ искупительномъ Дѣлѣ Христа. Въ нихъ онъ имѣетъ въ виду не переменѣнныя внѣшнія отношенія, какъ въ предыдущихъ случаяхъ, но внутреннее религиозно-нравственное перерожденіе самой природы человѣка.

Учителемъ западныхъ писателей при рѣшеніи поставленнаго нами вопроса служилъ Иринея Ліонскій. Но не все они въ одинаковой мѣрѣ усвоили взгляды послѣдняго, такъ что въ данномъ случаѣ между ними нельзя констатировать полнаго единодушія. По нашему мнѣнію, западнымъ писателемъ до-никейской эпохи, наиболѣе подпавшимъ вліянію Иринея Ліонскаго, былъ именно Новаціанъ. Его взгляды на обновленіе человѣчества во Христѣ остаются въ сущности тѣ же, какіе мы встрѣчаемъ у Иринея; они только менѣе раскрыты у него, чѣмъ у послѣдняго. Слово Божіе, соединившись съ человѣкомъ, возвысило природу послѣдняго и сообщило ей нѣкоторыя новыя свойства. У Иринея чрезъ соединеніе съ Словомъ человѣческая природа получаетъ свойства нетлѣнія (*incorruptio*) и безсмертія (*immortalitas*)<sup>4)</sup>; и у Новаціана Слово принимаетъ плоть, чтобы чрезъ воспріятіе плоти Сынъ человѣческій могъ взойти туда, откуда снизошло Слово Божіе, Сынъ Божій; человѣчество принимаетъ въ немъ *claritatem illam*, какую по Божеству онъ имѣетъ прежде сложенія міра<sup>5)</sup>. Затѣмъ, у Иринея указывается на усыновленіе человѣчества во Христѣ, чрезъ Котораго мы *adoptionem percipiamus*<sup>6)</sup>; и Новаціанъ также придаетъ очень большое значеніе тому, что Христосъ сдѣлалъ Сыномъ Бо-

1) Enarratio in ps. 37, 47.

2) De Iacob et vita beata I, 6, 21; M. XIV, c. 607.

3) De institutione virginis. XVII, 104; M. XVI, c. 331.

4) Adv. haeres. III, XIX, 1; Русск. перев. стр. 370—371.

5) De Trinitate. c. XIII.

6) Adv. haeres. III, XVI, 3; Русск. перев. стр. 349.

являемъ того, кто не былъ имъ *naturaliter*, по природѣ, кто не могъ быть Сыномъ *ex natura propria*<sup>1)</sup>. Впослѣдствіи изъ всѣхъ западныхъ писателей по этому пути пошелъ, видимо, Иларій, который не только воспринялъ идеи Новаціана, но расширилъ и углубилъ ихъ непосредственнымъ знакомствомъ съ Иринеємъ и Аванасіемъ Великимъ. У него искупленіе въ существенномъ является обожествленіемъ чело-вѣка и приобщеніемъ его къ безсмертію. Слово стало плотью, чтобы плоть, соединившись съ Словомъ, *proficeret in Deum Verbum*<sup>2)</sup>, усовершенствовалось въ качествахъ Слова. Это проявляется прежде всего въ томъ, что въ его плоти было освящено *universi generis humani corpus*<sup>3)</sup>; съ этимъ связывалось дарованіе духа, плодомъ котораго было нетлѣніе плоти: *corruptio carnis* уничтожается вслѣдствіе преобразования *in Dei virtutem et spiritus incorruptionem*<sup>4)</sup>. Во Христѣ Богъ, по уничтоженіи тлѣнія, такъ сказать, перелилъ, преобразовалъ (*transfundit*) чело-вѣка въ природу собственнаго безсмертія (*in immortalitatis suae naturam*<sup>5)</sup>). Въ числѣ дальнѣйшихъ свойствъ обновленной Христомъ плоти Ириней упоминаетъ уничтоженіе, ослабленіе ея немощей, которыя не проявляются въ ней уже съ той силой, какъ въ грѣховномъ чело-вѣкѣ<sup>6)</sup>; извѣстно это свойство Иларію, для котораго образомъ уничтоженія немощей плоти является кровоточивая женщина, посредствомъ прикосновенія ко Христу получившая отъ Него Духа исцѣленія<sup>7)</sup>. Ириней упоминаетъ о дарѣ пророчества и чудотвореній обновленнаго чело-вѣка<sup>8)</sup>; и по мнѣнію Иларія прежде всего на апостоловъ, а потомъ и вообще на всѣхъ обновленныхъ переносится *potestas virtutis Dominicae*, проявляющаяся, напримѣръ, въ случаяхъ исцѣ-

---

1) De Trinitate. c. XXIV, al. XIX.

2) De Trinitate. I, 11.

3) *ibid.* II, 24.

4) *ibid.* III, 16.

5) Ps. I, 10; M. c. 256.

6) Adv. haeres. V, IX, 2; Русск. перев. стр. 595; ср. *Ив. В. Поповъ*. Религіозный идеалъ св. Аванасія Александрійскаго. Свято-Троицкая Сергіева Лавра 1904, стр. 14—15.

7) *Commentarius in Matth.* IX, 6; M. c. 964.

8) Adv. haeres. V, VI, 1; Русск. перев. стр. 589—590; *И. В. Поповъ*, стр. 15.

ленія ими болѣвыхъ, воскрешенія мертвыхъ, очищенія прокаженныхъ, изгнанія демоновъ <sup>1)</sup>. Совокупность всѣхъ перечисленныхъ измѣненій Иринея схватываетъ подъ общимъ понятіемъ образа Божія, утраченнаго человѣкомъ въ паденіи, а во Христѣ не только возстановленнаго, но и усовершеннаго, реализованнаго въ полной мѣрѣ <sup>2)</sup>; для Иларія также чрезъ Христа въ человѣчествѣ *consummatur imago Dei* <sup>3)</sup>; „тѣ, которые въ Адамѣ были образованы *in imagine et similitudinem Dei*, теперь получаютъ *perfectam Christi imaginem et similitudinem*, нисколько не разнствуя *virtutibus* отъ Господа своего; и тѣ, которые были прежде земными, дѣлаются теперь небесными; проповѣдь о приближеніи царства небеснаго (Мѣ. 10, 7) указываетъ на реализацію *imaginem et similitudinem Dei*, которыя воспринимаются теперь *in consortium veritatis*“ <sup>4)</sup>.

Кромѣ Новаціана и главнымъ образомъ Иларія, этого представленія объ обновленіи человѣчества во Христѣ мы не встрѣчаемъ болѣе ни у Тертулліана, ни у Кипріяна, ни у Амвросія, а тѣмъ болѣе у Лактанція; эти писатели образуютъ собою особое болѣе умѣренное теченіе на западѣ, которое, кромѣ нѣкоторыхъ деталей, напоминаетъ Иринея только самой основной мыслью о дѣйствительности обновленія человѣка во Христѣ. Представители этого теченія обращаютъ вниманіе не на то, какъ должно было повліять на человѣчество соединившееся съ нимъ во Христѣ Слово, а на то, что сдѣлалъ для собственнаго обновленія самъ человѣкъ во Христѣ: если тамъ обновленная человѣческая природа теряетъ уже нѣкоторыя свои человѣческія свойства, то здѣсь обновленный человѣкъ мыслится все же въ существенномъ человѣкомъ, хотя при этомъ имѣются въ виду и нѣкоторыя измѣненія въ человѣкѣ, описанныя Иринеемъ. Процессъ такого обновленія обозначается тамъ разными терминами. Св. Кипріанъ знаетъ для этого случая выраженіе *reparare*.

---

<sup>1)</sup> *Commentarius in Matth. X, 4; M. c. 967.*

<sup>2)</sup> *Adv. haeres. III, XVIII; Русск. перев. 362; V, XVI, 2; Русск. пер. 623; подробно объ этомъ. Baur. Vorlesungen über die Christl. Dogmengesch. 1/1 Leipzig. 1865, s. 632.*

<sup>3)</sup> *De Trinitate IX, 49.*

<sup>4)</sup> *Commentarius in Matth. X, 4; M. c. 967.*

„Отець, говоритъ онъ, послалъ Сына, чтобы Онъ могъ *reparare* насъ, и Сынъ захотѣлъ быть посланнымъ и сдѣлаться Служителемъ Человѣческимъ, чтобы насъ сдѣлать сынами Бога. Онъ смирилъ Себя, чтобы поставить прямо народъ, который прежде лежалъ; былъ раненъ, чтобы исцѣлить наши раны: служилъ, дабы находящихся въ рабствѣ вывести на свободу; умеръ съ цѣлю даровать смертнымъ нектаръ“<sup>1)</sup>. Далѣе измѣненія въ человѣкѣ, видимому, не простираются. Тертуллианъ употребляетъ для этого аналогичное по смыслу выраженіе *reformare*. Христосъ родился, чтобы Своимъ рожденіемъ *nativitatem nostram reformaret*, а также Своєю Смертію, возставъ отъ мертвыхъ, разрушилъ нашу смерть<sup>2)</sup>. Въ другихъ случаяхъ слово *reformare* Тертуллианъ подмѣняетъ выраженіемъ *restituere*, *restitutio*, разумѣя подъ нимъ преимущественно возстановленіе человѣка въ состояніи безсмертія какъ по душѣ, такъ и по тѣлу<sup>3)</sup>. Такимъ образомъ, во всѣхъ перечисленныхъ случаяхъ *reparare*, *reformare*, *restituere* означаютъ собственно уничтоженіе вызванныхъ грѣхомъ ненормальностей въ человѣкѣ, возстановленіе сыновнихъ отношеній къ Богу, возвращеніе утраченнаго въ актѣ паденія безсмертія.—Изъ всѣхъ этихъ обозначеній св. Амвросійи чаще употребляетъ *reformare* для опредѣленія сущности совершеннаго Христомъ спасенія людей. Оно въ общемъ не выходитъ у него за предѣлы рамокъ, намѣченныхъ его предшественниками, хотя все же въ зависимости отъ того, что дѣйствіе грѣха у него опредѣляется глубже, пріобрѣтаетъ у него болѣе глубокий физическій и психологическій смыслъ, становится преобразованиемъ въ строгомъ и точномъ смыслѣ этого слова. Жертва Христова, съ одной стороны, очистила и уничтожила грѣхи міра (*omnes homines per passionem Christi esse purgandos*), даже сожгла ихъ<sup>4)</sup>, омыла заразу древняго грѣха (*peccati veteris*)<sup>5)</sup>. Но, съ другой стороны, Христосъ пригвоздилъ ко кресту не только *delicta factorum*, но и *superbitates animorum*<sup>6)</sup>, т.-е. не только снялъ отвѣтственность за

1) Liber de opere et eleemosynis I.

2) Adv. Marc. III, c. IX.

3) De resurrectione carnis. c. XXXIV.

4) De Spiritu Sancto I, prolog. 3; X, 113; M. XVI, c.c. 704; 731.

5) Enarratio in ps. 61, 4.

6) De Spiritu Sancto I, prolog. 3; M. XVI, c. 704.

прежніе грѣхи. но, распявъ страсти, влекущія насъ къ грѣху, далъ способность къ новой жизни. Онъ уничтожилъ въ Своемъ тѣлѣ наши страсти тѣла (*passiones*)<sup>1)</sup>, угасилъ огонь похоти и умѣрилъ ихъ интенсивность (*diversorum passionum incendia temperavit*)<sup>2)</sup>, разрушилъ всю тщету міра (*omnes mundi hujus vanitates*)<sup>3)</sup>. Для него стала теперь доступна безпорочная и чистая жизнь (*vita innoxia et integra*)<sup>4)</sup>. сдѣлалось возможнымъ жить въ возобновленномъ тѣлѣ (*in corpore redivivo*)<sup>5)</sup>. Однако, при этомъ о томъ обожествленіи искупленнаго человѣка, какое мы отмѣтили у Иларія, и о усовершеніи образа Божія, у св. Амвросія въ этой связи вовсе нѣтъ рѣчи.

Такимъ образомъ у св. Амвросія мы можемъ отмѣтить около шести отдѣльныхъ взглядовъ на сущность искупительнаго дѣла Христова. Теперь естественно возникаетъ вопросъ, какъ слѣдуетъ смотрѣть на этотъ параллелизмъ и разнородность понятій о спасеніи: имѣемъ ли мы здѣсь происшедшую подъ воздѣйствіемъ различныхъ вліяній смѣну взглядовъ или же нѣчто совсѣмъ другое. На этотъ вопросъ съ полной увѣренностью можно отвѣтить отрицательно, такъ какъ въ толкованіяхъ на псалмы, которыя появились приблизительно въ одно и то же время, мы встрѣчаемъ совмѣстное существованіе и теоріи *propitiationis* и теоріи *satisfactionis*, равно какъ открываемъ слѣды и остальныхъ характеристикъ нами представленныхъ. Это ясно показываетъ, что всѣ они имѣли для св. Амвросія одинаковую цѣнность. Даже болѣе того: Амвросіи какъ будто бы смѣшиваетъ ихъ и, повидимому, не сознаетъ, не старается отмѣнить разницы между ними.

Какъ Жертва Богочеловѣка, Жертва Христа Спасителя имѣетъ вседовлѣющее значеніе, простирается на все человечество, на всѣ времена. Послѣ Христа каждый человѣкъ уже не долженъ приносить жертвы за *propitiationem suam*; уже не требуется болѣе *propitatio* и *redemptio* отдѣльныхъ лю-

---

1) *ibid.* I, IX, 109; M. XVI, c. 730.

2) *Expos.* ps. 118, XIX, 5.

3) *ibid.* V, 27.

4) *Ennarratio* in ps. 38, 18.

5) *De Spiritu sancto* I, IX, 109; M. XVI, c. 730.



dei (singulorum). Такое безусловное значение Жертвы Христовой объясняется, во-первыхъ, изъ Ея безконечнаго Величія и цѣнности, а, во-вторыхъ, изъ маловажности и несостоятельности сравнительно съ Нею всякой другой чисто человѣческой жертвы. Pretium Крови Христовой уже сама по себѣ оказывается достаточной для искупленія грѣховъ всего міра. Напротивъ того, нѣтъ ни одного человѣка на землѣ, кровь котораго была бы достаточна для redemptionis послѣ того, какъ уже была пролита за всѣхъ безцѣнная Кровь Христа Спасителя: никакая человѣческая кровь не можетъ сравниться съ Кровью Христа. Человѣку остается, такимъ образомъ, только пользоваться плодами Жертвы Христовой <sup>1)</sup>).

У Св. Амвросія есть также еще одно очень важное основаніе, которое дѣлаетъ возможнымъ фактическое и дѣйствительное усвоеніе плодовъ этой Жертвы всѣмъ людямъ: это—ученіе о Христѣ, какъ о Второмъ Адамѣ, какъ о Второмъ и Новомъ Представителѣ всего человѣчества. Собственно эта теорія не является у него новою и оригинальною какъ по своей основной идеѣ, такъ въ главномъ и по способу своего доказательства. Высказанная въ Свящ. Писаніи, въ посланіяхъ св. Ап. Павла (Римл. 5, 14—19; 1 Коринѣ. 15, 21—22), идея мистической духовной связи Христа со всѣмъ человѣчествомъ извѣстна очень многимъ древнимъ писателямъ какъ Востока, такъ и Запада, но только обычно она не достигаетъ степени подробно раскрытой и обоснованной теоріи. Тертуллианъ говоритъ уже о novissimus Adam et primus; онъ указываетъ также и конкретное сходство между ними въ томъ, что какъ первый Адамъ былъ безбрачнымъ до своего изгнанія изъ рая, такъ и Послѣдній Адамъ остался безбрачнымъ навсегда (innuptus in totum); поэтому послѣдній Адамъ является и болѣе совершеннымъ Адамомъ (perfectior Adam) сравнительно съ первымъ <sup>2)</sup>. Впрочемъ, у Тертуллиана незамѣтно попытки подробно воспользоваться этимъ представленіемъ для выясненія способа перехода плодовъ Искупительной Жертвы Христовой на все человѣчество. Изъ восточныхъ писателей мы встрѣчаемъ это представленіе въ

<sup>1)</sup> Enarratio in ps. 48, 15.

<sup>2)</sup> De monogamia c. V.

еще нераскрытомъ видѣ, напримѣръ, у Оригена; въ одномъ заимствованномъ у него также и св. Амвросіемъ мѣстѣ толкованія на 48-й псаломъ онъ, говоря объ Адамѣ, какъ о пятѣ всего человѣчества, говоритъ параллельно и о пятѣ Христовой: подѣ этою пятою онъ понимаетъ всѣхъ слабыхъ и невѣрныхъ, указывая этимъ, очевидно, на связь Христа со всѣми Его послѣдователями; затѣмъ, апостолы, хотя еще и не все человѣчество, прямо называются у него тѣломъ Христовымъ — *σῶμα Χριστοῦ* <sup>1)</sup>. Подробное раскрытіе этого представленія дали намъ собственно Иринеи Ліонскій и св. Афанасій Александрійскій; причѣмъ и тотъ и другой сообщили ему каждый свой особый отпечатокъ. Иринеи сообщилъ ему особый терминъ *recapitulatio*, возглавленіе всего человѣчества во Христѣ <sup>2)</sup>; затѣмъ, единство Христа съ человѣчествомъ представляется у него не генерическимъ, не родовымъ, а совершенно особымъ и исключительнымъ: Христосъ Спаситель въ обстоятельствахъ Своей земной жизни воспроизвелъ, повторилъ до мельчайшихъ подробностей жизнь Адама, такъ сказать, дѣйствительно сталъ Адамомъ и чрезъ это сталъ въ такія же отношенія къ человѣчеству, въ какихъ стоялъ къ Нему первый Адамъ <sup>3)</sup>. Напротивъ, св. Афанасій Великій въ духѣ платонизма мыслить разсматриваемое нами сходство генерическимъ, родовымъ: „Господь приношеніемъ сходственнаго во всѣхъ подобныхъ“ уничтожилъ смерть, „посредствомъ подобнаго тѣла со всѣми пребывая“ <sup>4)</sup>. У двухъ великихъ западныхъ писателей IV-го вѣка мы также встрѣчаемъ уже подробное раскрытіе этой теоріи: приэтомъ любопытно, что въ то время какъ Иларій склоняется болѣе въ сторону св. Афанасія, св. Амвросій гораздо ближе стоитъ къ Иринею.

У Иларія идетъ рѣчь объ *Adam primus* и *Adam secundus*; но они ставятся въ параллель другъ къ другу не со стороны конкретныхъ обстоятельствъ ихъ жизни, но лишь съ точки

---

<sup>1)</sup> Orega. M. XII, c. 1444 BC.

<sup>2)</sup> Напр. Adv. haer. III, XVI, 6; Русск. перев. стр. 353.

<sup>3)</sup> *Ив. В. Поповъ*. Религіозный идеалъ св. Афанасія Александрійскаго стр. 13—14.

<sup>4)</sup> De incarn. IX; M. 25, c. 112; Рус. пер. ч. I, стр. 202; *И. В. Поповъ*, стр. 52.

зрѣнія ихъ самыхъ общихъ качествъ: Адамъ первый бытъ образованъ изъ земли и Адамъ Второй въ моментъ принятія плоти также сходитъ съ неба въ глубь этой земли <sup>1)</sup>. Еще яснѣе выступаетъ генерическое отношеніе между Христомъ и человѣчествомъ: „Христось принять на Себя тѣло *universi generis humani*, дабы какъ всѣ соиздаются въ Немъ чрезъ то, что Онъ восхотѣлъ бытъ тѣлеснымъ, такъ и обратнo Самъ перешелъ во всѣхъ чрезъ Того, что было въ Немъ невидимаго“ <sup>2)</sup>. Христось воспринять на Себя *naturam totius humani generis* <sup>3)</sup>. Это отношеніе между Христомъ и человѣчествомъ Иларій старается сдѣлать нагляднымъ посредствомъ той же самой аналогіи, какую употребляетъ для этой цѣли св. Анастасій. Постѣдній, какъ извѣстно, представлялъ Христа виноградной лозой, а вѣрующіихъ—роздами, еднoсушными Ему по своей тѣлесной природѣ и чрезъ то еднoсушіе принимающими отъ Него воскресеніе и спасеніе <sup>4)</sup>; для Иларія также Христось есть истинная Лоза (*vera vitis*), а человѣчество—ея отрасль (*proprago*): „тѣ, которые чрезъ вѣру въ Воплотившагося Бога удостоятся пребывать *in natura* воспринятаго Богомъ *corporeis*, очищаются до степени вѣчныхъ плодовъ, приносимыхъ Имъ, такъ какъ необходимо, чтобы *proprago*, пребывая *intra vitem*, удерживала *partem verae vitis*“ <sup>5)</sup>.

Совсѣмъ иначе представляетъ себѣ дѣло св. Амвросій. У него мы встрѣчаемъ всѣ основныя мысли Иринея, за исключеніемъ самаго слова *recapitulatio*, котораго онъ, повидимому, не употребляетъ. Христось для него есть Представитель всего человѣчества. Какъ нѣкогда все человѣчество существовало въ Адамѣ, такъ и теперь оно было представлено Христомъ, и Самъ Христось *personam repraesentat Adae* <sup>6)</sup>. Какъ и у Иринея, это представительство понимается у него въ томъ смыслѣ, что Христось воспроизвелъ, представилъ

1) Psalm. LXVIII, 4; М. с. 472.

2) De Trinitate II, 24.

3) Psalm. LI, 17; М. с. 318.

4) Contra arian. II, 74; М. 26, с. 304; Рус. пер. II, 358; De sentent. Dionys. 10; М. 25, с. 496; Рус. пер. I, 454; ср. И. В. Половъ. Религіозный идеаль, стр. 52.

5) Psalm. LI, 16; М. с. 317.

6) Expositio ps. 118, X, 41.

въ Себѣ жизнь перваго Адама и всего человѣчества. Иринеѣ въ этомъ смыслѣ видитъ во Христѣ воспроизведение длиннаго ряда людей (*longam hominum expositionem*) и спасеніе въ сокращеніи (*in compendio*) <sup>1)</sup>; и Амвросіи примѣняетъ къ нему аналогичныя по смыслу выраженія суммы всего и части индивидуумовъ (*et summa universitatis et portio singulorum est*) <sup>2)</sup>. Въ большинствѣ случаевъ и Амвросіи и Иринеѣ указываютъ одни тѣ же частныя параллели между Христомъ и Адамомъ. Такъ, Иринеѣ обращаетъ вниманіе на то, что первый человѣкъ былъ созданъ изъ дѣвственной, невоздѣланной земли (*ἐκ γῆς ἀνεργάστου*), и Христосъ родился отъ Дѣвы (*ἐκ παρθένου*) <sup>3)</sup>; и для Амвросія имѣтъ значеніе, что *ex terra virgine Adam, Christus ex virgine* <sup>4)</sup>. По Иринею, какъ въ началѣ созданія человѣкъ былъ оживленъ и созданъ въ качествѣ *animal rationale* чрезъ посредство *a Deo aspiratio vitae*; такъ и въ концѣ Слово Отца и Духъ Божій, соединившись съ человѣкомъ, сдѣлали Его живымъ и совершеннымъ, воспринявшимъ Совершеннаго Отца, реализовали въ немъ вполне *imaginem et similitudinem Dei* <sup>5)</sup>; Амвросіи, не раздѣлявшій представленія о реализаціи въ совершеннѣйшемъ видѣ образа и подобія только чрезъ Воплощеніе, видоизмѣняетъ параллель Иринея указаніемъ на то, что первый Адамъ былъ созданъ *ad imaginem Dei*, а во Второмъ открылся Самъ *imago*; первый былъ поэтому предпочтенъ всѣмъ неразумнымъ животнымъ, а Второй—всѣмъ живущимъ <sup>6)</sup>. Кромѣ этихъ случаевъ болѣе или менѣе полнаго совпаденія между первымъ Адамомъ и Вторымъ, наши писатели указываютъ цѣлый рядъ по внѣшности тождественныхъ обстоятельствъ жизни, гдѣ тотъ и другой дѣйствуютъ однако совершенно противоположно. Для Иринея важно, что чрезъ древо рая мы сдѣлались должниками Богу и *per lignum* получили отпущеніе грѣха <sup>7)</sup>; и Амвросіи видитъ совпаденіе въ томъ, что *moris* пришла къ намъ *per*

1) *Adv. haeres. III, XVIII, 1*; Русск. перев. стр. 362.

2) *De excessu fratri Satyri. n. 6*; М. XVI, с. 1292.

3) *Adv. haer. III, XVIII, 7*; Русск. перев. стр. 369.

4) *Expositio Evangeliae Lucae IV. 7*; М. XV, с. 1614.

5) *Adv. haeres V, I, 3*; Русск. перев. стр. 579.

6) *Expositio Evangel. Lucae IV, 7*.

7) *Adv. haeres. V, XVII, 3*; Русск. перев. стр. 627.

arbrorem, a vita—per crucem <sup>1)</sup>. Иринеи указываетъ на то, что первый человекъ былъ побѣжденъ въ искушеніи діавола, чѣмъ навлекъ на себя смерть, а Христось, напротивъ, побѣдилъ, давъ намъ возможность возвратиться къ жизни <sup>2)</sup>; и для Амвросія важно, что *in deserto* былъ Адамъ и *in deserto Christus* <sup>3)</sup>, но только *victus est Adam*, тогда какъ Христось *vicit* <sup>4)</sup>. По Иринею Адамъ былъ изгнанъ изъ рай, тогда какъ Воплотившееся Слово привело человека въ общеніе съ Богомъ <sup>5)</sup>; и для Амвросія Адамъ первый изъ райа изгоняется въ пустыню, а Адамъ Второй изъ пустыни возвращается въ рай <sup>6)</sup>. Для Иринея особенно важно то, что непослушаніе перваго человека по поводу древа Христось исправилъ послушаніемъ на деревѣ <sup>7)</sup>, что Христось покрылъ Своимъ послушаніемъ наше непослушаніе <sup>8)</sup>. Св. Амвросіи придаетъ этому меньшее значеніе. „Такъ какъ чрезъ непослушаніе вкралась вина, когда поругаются Божественныя заповѣди, то надлежало *obedientiam* возстановить (*reformare*) прежде всего, дабы уничтожить разсадникъ заблужденія“ <sup>9)</sup>. „Чрезъ разлитое въ насъ наслѣдіе *obediaentiae* должна была создаться причина вѣчнаго спасенія для насъ, для которыхъ прежде чрезъ *inobedientiae haereditatem* *primus ille Adam* сдѣлался причиною смерти“ <sup>10)</sup>. Поэтому „и Господь пришелъ *quasi obediens*, чтобы разорвать веревку *inobedientiae et praevagationis humanae*; такъ что какъ *per* *inobedientiam* вошелъ грѣхъ, такъ точно *per* *obedientiam* онъ былъ уничтоженъ“ <sup>11)</sup>. Въ силу всего вышележаго, Христось, по представленію Иринея, сдѣлался началомъ живущихъ, какъ Адамъ былъ началомъ умирающихъ <sup>12)</sup>; и для Амвросія *pri-*

1) *Expositio Evangel. Lucae IV, 7.*

2) *Adv. haeres. V, XXI, 1; Русск. перев. стр. 635—636.*

3) *Expositio Evangel. Lucae IV, 7.*

4) *ibid. X, 110.*

5) *Adv. haeres. V, I, 3; Русск. перев. стр. 579.*

6) *Expositio Evangel. Lucae IV, 7.*

7) *Adv. haeres. V, XIX, 1; Русск. перев. стр. 631—632.*

8) *Adv. haeres. V, XVII, 1; Русск. перев. стр. 624.*

9) *Enarratio ps. 61, 4.*

10) *ibid. n. 7.*

11) *Epistola LXXIV, c. 1253.*

12) *Adv. haeres. III, XXII, 4; Русск. перев. стр. 389.*

mitiae mortis заключаются in Adam. тогда какъ primitiae resurrectionis in Christo <sup>1)</sup>. Отсюда св. Амвросіи говоритъ о haeres Адама и haeres Христа: „прежде мы были наслѣдниками грѣха, а теперь всѣ сдѣлались наслѣдниками Христа. Первое наслѣдіе было наслѣдіемъ преступленій, а второе есть virtutis haereditas; то насъ связало, а это разрѣшило; первое насъ, обремененныхъ долгомъ, присудило врагу, а второе снискало Христу насъ, искупленныхъ честью Господнихъ Страстей. Злое наслѣдіе Евы пожрало всего человѣка, преславная haereditas Христа освободило totum hominem“ <sup>2)</sup>.

Дѣйствительнымъ участникомъ этого наслѣдія человѣкъ становится въ основанной Христомъ на землѣ Церкви.

### Ученіе о Церкви.

Ученіе св. Амвросія о Церкви должно обращать на себя особенное вниманіе изслѣдователя въ виду своихъ особенностей, которыя пріобрѣли очень большое значеніе въ исторіи западной догматики послѣдующаго времени. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ онъ, правда, довольно крѣпко держится за прежнюю западную традицію; и ниже по мѣрѣ возможности мы должны будемъ отмѣтить всѣ эти точки соприкосновенія. Но онъ мыслить уже Церковь не только какъ внѣшній строго организованный институтъ, однажды на всегда установленный Богомъ и затѣмъ долженствующій существовать неизмѣнно, но въ гораздо большей мѣрѣ какъ внутреннее явленіе, постепенно раскрывающееся и осуществляющееся въ мірѣ въ продолженіе всего времени существованія послѣдняго; изъ разнообразныхъ факторовъ, подъ вліяніемъ которыхъ складывалось это представленіе, мы должны будемъ приписать едва ли не первенствующее значеніе вліянію александрійцевъ. Затѣмъ понятіе о Церкви впервые раскрывается нашимъ авторомъ въ противоположности двухъ понятій—*civitas Dei* и *civitas terrena*. Здѣсь нужно сознаться, что историческіе корни этихъ послѣднихъ понятій не совсѣмъ ясны. Для насъ прежде всего, несомнѣнно, что понятіе *civitas* въ томъ смыслѣ, какъ оно здѣсь упо-

<sup>1)</sup> De resurrection. n. 91; M. XVI, c. 1341.

<sup>2)</sup> Expositio p. 118, XIV, 4.

требуется, не имѣть ничего общаго съ понятіемъ civitas древне-римскаго права: тамъ civitas, какъ и jus civile, имѣютъ довольно узкое національное значеніе <sup>1)</sup> и полноправными гражданами въ этомъ государствѣ являются собственно римляне (cives Romani) въ отличіе отъ всѣхъ остальныхъ покоренныхъ имперіей народностей, не считавшихся cives, а называвшихся peregrini и latini <sup>2)</sup>: здѣсь же у церковныхъ писателей, совершенно напротивъ, понятіе civitas пріобрѣтаетъ весьма широкій міровой смыслъ, соединяющій въ себѣ всѣ разнообразныя отдѣльныя государства и народности. и гражданство его членовъ нисколько не зависитъ отъ ихъ отношенія къ римскому civitas и jus civile.

Намъ извѣстны еще два источника. изъ которыхъ можно было бы попытаться объяснить происхожденіе разсматриваемыхъ нами понятій. Первый изъ нихъ—это стоицизмъ, который при своихъ космополитическихъ тенденціяхъ уже сильно расширяетъ понятіе civitas, πόλις и истиннымъ гражданиномъ признаетъ только своего мудреца. Отъ нихъ такъ истолкованное понятіе πόλις переходитъ къ Филону, въ глазахъ котораго невинный первозданный человѣкъ былъ настоящимъ космополитомъ, а весь міръ служилъ для него домомъ и государствомъ (οἶκος и πόλις) <sup>3)</sup>; иногда πόλις отождествляется у него съ добродѣтелью, гражданами котораго могутъ быть одни только мудрецы, тогда какъ всѣ злые изгоняются изъ него <sup>4)</sup>. Подъ вліяніемъ іудейства стоическое понятіе πόλις у того же Филона уже претерпѣваетъ довольно существенное видоизмѣненіе: истинными гражданами у него являются уже собственно Евреи, насколько они, благодаря предписаніямъ Моисеева закона, могли сдѣлаться истинными мудрецами и свободными отъ заблужденій и страстей <sup>5)</sup>. Изъ христіанскихъ писателей понятіемъ πόλις очень часто пользуется Климентъ Александр. и приблизительно въ томъ же самомъ смыслѣ, какъ стоики и Филонъ,

<sup>1)</sup> Чиларжъ, стр. 37.

<sup>2)</sup> ibid. стр. 67.

<sup>3)</sup> De opifitio mundi § 49; t. I, стр. 46.

<sup>4)</sup> Leg. allegor. III, § 1; t. I, стр. 126: *Ἦ γὰρ πόλις οἰκία τῶν σοφῶν, ἡ ἀρετή.*

<sup>5)</sup> De caritate § 22; t. V, стр. 210.

но съ тою особенностью, что истинное гражданство приурочивается имъ собственно къ жизни на небѣ: „отъ земной педагогiи человѣкъ переходитъ къ состоянію гражданства на небѣ, получая тамъ Отца, о Которомъ узналъ еще на землѣ“<sup>1)</sup>. Но чтобы встрѣчающееся у св. Амвросія и у другихъ западныхъ писателей понятие civitas было заимствовано изъ этого источника, весьма сомнительно въ виду того, что оно отождествляется у нихъ съ понятіемъ о Церкви и, какъ увидимъ ниже, почти постоянно развивается въ связи съ понятіемъ „Сіонъ и Іерусалимъ“, чего у разсмотрѣнныхъ нами писателей, само собою понятно, не могло еще быть.

Другимъ источникомъ, который мы еще можемъ привлечь къ разсмотрѣнію въ данномъ случаѣ, является чисто іудейская и христіанская традиція первыхъ вѣковъ. У того же Климента стоическое понятіе уже комбинируется съ другимъ: истиннымъ градомъ, говоритъ онъ съ прямою ссылкой на стоиковъ, является только небо, такъ какъ всѣ земные города не могутъ быть названы истинными городами,<sup>2)</sup> но тутъ же отождествляетъ этотъ небесный городъ съ Іерусалимомъ, разумѣется, также небеснымъ и Церковью Логоса (*ἡ Ἐκκλησία ὑπὸ Λόγου*).<sup>3)</sup> Историческій генезисъ этихъ понятій можно представить въ такомъ видѣ. Предметомъ самыхъ горячихъ желаній всякаго правовѣрнаго іудея былъ св. градъ, земной Іерусалимъ, около котораго сосредоточивалась вся религіозная жизнь еврейскаго народа. Особенно живою интересъ къ нему возбуждается въ іудейской хиліастической литературѣ послѣднихъ вѣковъ предъ Пришествіемъ Спасителя: тяжелое политическое положеніе св. города заставляло правовѣрныхъ іудеевъ возлагать всѣ свои надежды на обѣщаннаго Богомъ Мессію, Который явится въ міръ во образѣ царя завоевателя, возвратитъ св. городу его прежній блескъ и славу, уничтожитъ и покоритъ его теперешнихъ враговъ и угнетателей и даже предоставитъ ему господство надъ всѣмъ міромъ и человѣчествомъ. Такимъ

1) Paedog. III, XII; M. VIII, 677C: *καὶ πολιτεύεται μὲν ἐν οὐρανοῖς. ἀπὸ γῆς παιδαγωγούμενος, πατέρα δὲ ἐκεῖ λαμβάνει, ὃν ἐπὶ γῆς μανθάνει.*

2) *Λέγουσι γὰρ καὶ οἱ Στωϊκοί, τὸν μὲν οὐρανὸν κυρίως πόλιν. τὰ δὲ ἐπὶ γῆς ἐστὶ αὐτὰ οὐκ ἐστὶ πόλεις.*

3) Stromat. IV, с. XXVI; M. VIII, 1318A.



образомъ еще на іудейской почвѣ развилось представленіе о міровомъ значеніи св. града Іерусалима, Сіона. Иногда эти представленія въ іудейской апокалиптической литературѣ комбинируются съ другими: на мѣсто прежняго земного Іерусалима, сообразно съ блескомъ и значеніемъ возстановленнаго Царства Израиля, Мессія осцуетъ низведенный Имъ съ неба новый небесный Іерусалимъ.<sup>1)</sup> Для христіанскаго сознанія такимъ градомъ явилась оставшаяся послѣ Христа на землѣ Церковь, на которую были перенесены и всѣ предикаты, прилагавшіеся прежде къ царству Мессіи. Это отождествленіе св. града Іерусалима съ Церковью было тѣмъ естественнѣе и понятнѣе, что оно имѣетъ за себя авторитетъ Свящ. Писанія. Такъ, посланіе къ Евреямъ представляетъ принятіе христіанства подъ образомъ приступленія къ Сіонской горѣ и ко граду Божию: *„приступити къ Сіонской горѣ и ко граду Божию живаго, леущаго на облацехъ и тма и ангеловъ, торжествующу и Церкви первоородныхъ“* и т. д. (Евр. 12. 22—23). Затѣмъ эти образы перешли и къ древнимъ писателямъ церковнымъ, какъ это мы наблюдали уже у Климента, и въ частности сочувственное отношеніе они нашли въ христіанской хилиастической литературѣ. По представленію, напримѣръ, Иринея, для царствованія вмѣстѣ съ Христомъ на землѣ святыхъ, по обновленіи неба и земли, на землю сойдетъ новый Горный Іерусалимъ (*novam superiorem Ierusalem ait Domini discipulus Johannes descendere*); къ этому будущему царству примѣняется также и названіе града.<sup>2)</sup> По всей видимости, въ этомъ представленіи и имѣетъ свои историческіе корни интересующее насъ понятіе *civitas*, хотя конечно, и нѣтъ возможности отождествлять ихъ вполне.

Всѣ главнѣйшіе элементы, изъ которыхъ слагается созерцаніе св. Амвросія о Церкви, какъ о градѣ Божіемъ, существовали въ церковномъ сознаніи уже задолго до него, и въ частности у нѣкоторыхъ древне-западныхъ писателей. Воспользовавшись ими, онъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ нѣсколько видоизмѣнилъ ихъ, да, кромѣ того, въ противоположность понятію о градѣ церковномъ или небесномъ вновь

---

1) *Schurer*. Geschichte des jüdischen Volkes. 3 Aufl. B. 2-я Leipzig. 1898 ss. 506—553.

2) *Adv. haeres.* V. c. XXXV, 2; Русск. перев. стр. 683—684.

создаетъ представленіе о *civitas terrena*. Это малосогласующееся съ понятіями римскаго права примѣненіе *civitas* ко всему міру достаточно объясняется изъ политическаго положенія той эпохи. То важное значеніе, какое въ эту эпоху пріобрѣли въ имперіи варвары, должно было перевернуть вверхъ дномъ прежнія представленія о государствѣ; правовыя перегородки прежняго времени постепенно рухнули и всѣ народности должны были раствориться въ единомъ государствѣ. Затѣмъ римская политическая организація, достаточно расшатанная, должна была столкнуться съ все болѣе возрастающей силой новой организаціи, Церкви, которая имѣла обнять своею властью всѣ народности и для которой не имѣло никакого значенія прежнее дѣленіе подвластныхъ на гражданъ и негражданъ; Церковь могла различать только тѣхъ, которые уже успѣли войти въ нее, и тѣхъ, которые еще продолжали оставаться за ея предѣлами въ качествѣ чуждой, а иногда и враждебной ей силы; всѣ остальные различія для нея не могли имѣть болѣе никакого значенія. Совокупность всѣхъ членовъ перваго рода она считала своими собственными гражданами, тогда какъ всѣ фактически или же только по духу чуждые ей трактовались ею какъ члены особаго земнаго государства.

Послѣ этихъ общихъ замѣчаній обратимся къ подробностямъ.

Св. Амвросій отличаетъ отъ Церкви, какъ государства Божія, государство земное, *civitas terrena*. Подъ этимъ понятіемъ онъ не разумѣетъ ни какой-либо опредѣленной политической организаціи, ни вообще язычество; рассматриваемое понятіе имѣетъ въ его глазахъ исключительно моральный смыслъ и служитъ для обозначенія міра вообще, царствующаго въ немъ грѣха, живущаго своей собственной естественной жизнью человѣка. Христіанинъ долженъ удалиться *de hac terrena civitate*, потому что его *civitas* есть *superior Hierusalem*. Христосъ поэтому и вышелъ *de civitate* и пострадалъ внѣ городскихъ воротъ, чтобы мы, выйдя *de hoc mundo*, жили *supra mundum*. Равнымъ образомъ скинія еврейск. стояла внѣ стана, а также сожигались внѣ стана и тѣла животныхъ, приносимыхъ въ жертву за грѣхи народа, послѣ того, какъ кровь ихъ возносилась на жертвенникъ; потому что никто, живя въ порокахъ этого міра, не спасается и

кровь его не приемлется Богомъ, если онъ предварительно не освободится отъ нечистоты тѣла (*de corporis inquinamento*).<sup>1)</sup> Иногда этотъ міръ вълѣдствіе дѣйствующей въ немъ силы грѣха называется царствомъ грѣха (*regnum peccati*).<sup>2)</sup> мѣстомъ зла, мастерской нечестія (*locus malitiae, officina improbitatis*).<sup>3)</sup> Насколько главнымъ виновникомъ грѣха въ мірѣ является діаволь, грѣховный міръ стоитъ въ самыхъ тѣсныхъ отношеніяхъ къ нему: при томъ, подобно тому какъ вся совокупность вѣрующихъ образуетъ собою единое Тѣло Христово, такъ и діаволь вмѣстѣ съ вѣрными ему членами этого міра образуютъ собою одинъ организмъ:<sup>4)</sup> каждый отдельный грѣшникъ есть *portio diaboli*,<sup>5)</sup> затѣмъ существуютъ *membra diaboli*,<sup>6)</sup> а всѣ вмѣстѣ они образуютъ *corpus draconis*.<sup>7)</sup>

Что касается Церкви, какъ противоположности этому граду, то у западныхъ писателей, вѣроятно, въ качествѣ отголоска хилиазма, уже издавна обнаруживается склонность примѣнять къ ней понятіе *civitas* и часто съ прибавленіемъ къ нему слова *Hierusalem*. Авторъ книги *de montibus et Sina* говоритъ объ *Hierusalem de coelo descendentem*, какъ *hanc civitatem sanctam et novam*, имѣя въ виду въ этомъ случаѣ духовную Церковь (*spiritalis Ecclesia*).<sup>8)</sup> Авторъ сочиненія *De pascha computus* также знаетъ *civitatem, id est Ecclesiam*.<sup>9)</sup> Характернымъ для того и другого оказывается то, что хотя *civitas* и отождествляется у нихъ съ земною Церковью, но только съ ея невидимой, духовной стороны; затѣмъ, у нихъ идетъ рѣчь просто о *civitas*. Амвросіи сталъ приписывать этимъ представленіямъ еще большее значеніе, чѣмъ это дѣлалось до него. Отождествляя Церковь съ градомъ, онъ уже говоритъ о *civitas Dei*.<sup>10)</sup> Прежде всего и главнымъ

<sup>1)</sup> Epistola LXIII, 104; M. XVI, c. 1217.

<sup>2)</sup> In ps. 45 enar. 16.

<sup>3)</sup> De fuga saeculi 7, 39; M. XIV, c. 587.

<sup>4)</sup> *Niederhuber*. Die Lehre d. hl. Ambr. vom Reiche Gottes, s. 62.

<sup>5)</sup> Expositio ps. 118, XVI, 13.

<sup>6)</sup> In ps. 36 enar. 27.

<sup>7)</sup> In ps. 37 enar. 9.

<sup>8)</sup> c. X; M. c. 916D.

<sup>9)</sup> M. c. 962A.

<sup>10)</sup> Expositio in ps. 118, XV, 35.

образомъ онъ имѣеть въ виду здѣсь небесную Церковь и говоритъ о Hierusalem in coelo, <sup>1)</sup> civitas in coelo, <sup>2)</sup> filia Sion, civitas illa Hierusalem, quae in coelo est, <sup>3)</sup> coelestis civitas. <sup>4)</sup> Отличительный признакъ этого небеснаго града въ отличіе отъ церкви земной заключается въ его абсолютномъ совершенствѣ и нравственной чистотѣ: civitas Hierusalem, quae in coelo, est perfecta et immaculata; въ него не можетъ войти ничто нечистое (immundum). <sup>5)</sup> Членами его являются прежде всего всѣ небесныя силы. <sup>6)</sup> Въ составъ его входятъ также и люди уже послѣ своей смерти, хотя и не всѣ въ одинаковой мѣрѣ. Такъ, нѣкоторые изъ нихъ, самые совершенные, уже непосредственно послѣ смерти начинаютъ пользоваться всеми его благами; это утверждаетъ св. Амвросій. напримѣръ, относительно Ахолія Фессалоникскаго, который тотчасъ послѣ своей смерти сдѣлался superiorum incola, обладателемъ civitatis aeternae illius Hierusalem, quae in coelo est. Въ чисто христіанскомъ духѣ св. епископъ описываетъ положеніе Ахолія въ этотъ моментъ: послѣдній уже созерцаетъ необозримую величину (mensuram immensam) города, чистое золото, драгоценныя камни, непрерывный свѣтъ безъ солнца; хотя онъ и прежде, живя еще на землѣ, уже зналъ объ этомъ, тѣмъ не менѣе только теперь все явилось передъ нимъ facie ad faciem. <sup>7)</sup> Другіе же послѣ смерти только частично начинаютъ участвовать въ небесномъ градѣ; это участіе сдѣлается для нихъ окончательно совершеннымъ только тогда, когда всѣ воскреснутъ въ нетлѣніи, чести и славѣ и удостоятся видѣть Dei faciem. <sup>8)</sup>

Характеръ этого небеснаго града и связанная съ принадлежностью къ нему блага изображаются нашимъ епископомъ различно. Civitas in coelo характеризуется полнотою благодати: Благодать Духа Св., которой мы насыщаемся теперь

<sup>1)</sup> De virginitate X, 59; M. XVI, c. 281

<sup>2)</sup> ibid. XIV, 86; M. XVI, c. 288.

<sup>3)</sup> Exhortatio virginitatis V, 28; M. XVI, c. 344.

<sup>4)</sup> De virginitate XIV, 90; M. XVI, c. 289.

<sup>5)</sup> ibid. XIV, 85; M. XVI, c. 288; ср. Exhort. virginit. V, 28; M. XVI, c. 344.

<sup>6)</sup> De Spiritu Sancto I, XVI, 158; M. XVI, c. 740.

<sup>7)</sup> Epistola XV, 4; M. XVI, c. 956.

<sup>8)</sup> Epistola XXXV, 13; M. XVI, c. 1081.

лишь незначительными глотками (*brevi haustu*), тамъ разли-  
вается преизобильнѣе (*redundantius*) и бурлитъ (*fervens*) пол-  
нымъ потокомъ семи духовныхъ силъ (*virtutum spiritualium*). <sup>1)</sup>  
Съ этимъ связывается, видимо, хилиастическая черта—пред-  
ставленіе о Небесномъ Иерусалимѣ, какъ о состояніи міра  
(*pacis*) и покоя (*tranquillitatis*). <sup>2)</sup> Наконецъ, въ концепціи о  
небесномъ градѣ мы встрѣчаемъ черту, напоминающую намъ  
Оригена. Постѣдній очень часто раскрываетъ мысль о буду-  
щей жизни, какъ о времени полного откровенія всѣхъ рели-  
гіозныхъ тайнъ: тогда святые вполне постигнутъ вѣчные  
истины и Божественныя установленія въ ихъ подлинной  
сущности безъ всякой внѣшней формы и образовъ: въ от-  
личіе отъ познанія, дарованнаго въ законѣ и Евангеліи, это  
будущее обнаруженіе всѣхъ тайнъ составляетъ собою „такъ  
называемое вѣчное Евангеліе и Заветъ, всегда новый и  
никогда не ветшающій“. <sup>3)</sup> Этого же ожидаетъ отъ жизни  
въ небесномъ градѣ и св. Амвросій. „Существуетъ *civitas*  
*illa Hierusalem in coelo*, въ которомъ изобилуютъ толкова-  
тели Божественнаго закона (*divinae legis interpretes*) и опыт-  
ные въ наставленіи (*disciplinae periti*); чрезъ нихъ отыски-  
вается *Verbum Dei*.“ <sup>4)</sup>—„Теперь мы ходимъ *in imagine*, ви-  
димъ *in imagine*; тогда же станемъ видѣть *facie ad faciem*,  
когда будетъ полное *perfectio*: потому что всякое *perfectio* со-  
стоитъ въ истинѣ (*in veritate*)“. <sup>5)</sup>

Сравнительно рѣже св. Амвросій говоритъ о *civitas Dei*  
примѣнительно къ Церкви земной. Онъ знаетъ въ этомъ  
смыслѣ о *civitas Hierusalem, quae nunc videtur in terris*. <sup>6)</sup> Не-  
сомнѣнно, что въ этомъ случаѣ онъ, подобно своимъ пред-  
шественникамъ, имѣетъ въ виду невидимую духовную сто-  
рону земной Церкви. Это видно изъ того, что, по его мнѣ-  
нію, можно на землѣ сдѣлаться жителемъ (*incola*) *illus civi-*  
*tatis supernae* исключительно только своими нравами (*mori-*  
*bus*), возвышаясь мыслью своею къ небу. <sup>7)</sup> Затѣмъ, слово

<sup>1)</sup> De Spiritu Sancto I, XVI, 158; M. XVI, c. 740.

<sup>2)</sup> Epistola LXX, 13; M. XVI, c. 1237.

<sup>3)</sup> De princ. III, VI, 8; Русск. перев. стр. 300—301.

<sup>4)</sup> De Isaac. vel. anima V, 39; M. XIV, c. 515.

<sup>5)</sup> De officiis ministrorum I, XLVIII, 238; M. XVI, c. 94.

<sup>6)</sup> Expositio Evang. Lucae II, 88; M. XV, c. 1585.

<sup>7)</sup> Epistola XXIX, 21; M. XVI, c. 1059.

Hierusalem въ мистическомъ смыслѣ употребляется имъ собственно для обозначенія умиротворенной души (*animam pacificam*). <sup>1)</sup> Тѣмъ не менѣе у св. Амвросія нѣтъ еще и намеренія на то, чтобы на землѣ можно было сдѣлаться членомъ этого мистическаго Иерусалима помимо и независимо отъ видимой земной Церкви.

Существенно новою сравнительно съ древне-западными писателями у Амвросія является только мысль, что *civitas Dei*, какъ въ своей небесной части, такъ и въ своей земной половинѣ, хотя и невидимой по своему характеру, возникаетъ не сразу, а реализуется лишь съ большей постепенностью. Хотя Церковь по своей идее и вѣчна, насколько *et Ecclesia erat et Sancti erant praedestinati ante saecula*, <sup>2)</sup> но первоначально она была скрытою, чтобы затѣмъ въ predeterminedное Богомъ время проявиться во внѣ: *in praedestinatione Dei* Церковь существовала *semper*, чтобы, когда послѣдуетъ Божественное Соизволеніе, прорваться на ружу (*prospicere*), но Волею Божіею она была сохраняема до извѣстнаго времени (*certo reservatam tempori*). <sup>3)</sup> Начало ея фактическаго обнаруженія на землѣ относится еще ко временамъ пребыванія первыхъ людей въ раю. <sup>4)</sup> Потомъ кругъ ея членовъ начинаетъ расширяться, но такъ, что *Gratia* Церкви съ самаго возникновенія міра процвѣтала только въ святыхъ (*in sanctis*) и лишь въ послѣднее время разлилась въ народъ (*se diffudit in populos*). <sup>5)</sup> Вся ветхозавѣтная исторія есть въ сущности исторія постепеннаго созиданія Церкви на землѣ. Для этой цѣли именно посылаются патріархи, пророки. Архангелъ Гавріиль, но основатель ея собственно только Христосъ въ таинствѣ своего Воплощенія. <sup>6)</sup>

Изъ образовъ для обозначенія Церкви св. Амвросіи пользуется образомъ библейской Девворы, побѣдившей ханаанскаго военачальника Сисару (Кн. Суд. 4, 11—15); въ этомъ случаѣ она *mystice* открыла намъ возникновеніе имѣвшей

---

<sup>1)</sup> *Exhortatio virginitatis* X, 68; M. XVI, c. 356.

<sup>2)</sup> *De fide* III, X, 64; M. XVI, c. 603.

<sup>3)</sup> *De Abraham* II, 10, 74; M. XIV, c. 491.

<sup>4)</sup> *Expositio in ps.* 118, I, 4; 5; *Niederhuber.* s. 86.

<sup>5)</sup> *Epistola* XVIII, 28; M. XVI, c. 980.

<sup>6)</sup> *Expositio Evang. Lucae* II, 89; *cp. de viduis* III, 20; M. XVI, c. 241.

возстать изъ язычниковъ Церкви, которой принадлежитъ триумфъ надъ Царсрой духовнымъ, т.-е. надъ противнымъ : властями (de adversariis potestatibus) <sup>1)</sup>. Другимъ образомъ Церкви служить для него наша прародительница Ева. mater omnium viventium, подобно тому какъ Церковь есть мать живыхъ <sup>2)</sup>. Иногда онь называетъ ее Дѣвою (virgo) за ея чистоту и невинность <sup>3)</sup>, состоящей въ бракѣ (nupta) въ силу своихъ тѣсныхъ отношеній ко Христу, вдовою (vidua) <sup>4)</sup>. вѣроятно, потому, что она не землѣ не имѣетъ уже болѣе для себя Жениха <sup>5)</sup>. Наконецъ, у Амвросія мы встрѣчаемъ также и довольно обычное у церковныхъ писателей и между прочимъ у св. Кипріяна <sup>6)</sup> наименованіе Церкви Домомъ Божиимъ: Церковь есть Домъ Божій, членими котораго служатъ всѣ вѣрующіе, а стѣнами—отдѣлыя общины вѣрующіихъ <sup>7)</sup>.

Самымъ типичнымъ ученіемъ о Церкви на западѣ былъ, конечно, ученіе св. Кипріяна. Въ изображеніи болѣе частныхъ предикатовъ Церкви св. Амвросій лишь изрѣдка съ нимъ соглашается, а въ большинствѣ случаевъ идетъ совершенно противоположнымъ путемъ; но и эти точки соприкосновенія не касаются наиболѣе характерныхъ идей карфагенскаго отца, такъ что о вліяніи его на св. Амвросія говорить не приходится. Къ числу этихъ точекъ соприкосновенія нужно прежде всего отнести понятіе о католичности Церкви. Терминъ catholicus, Ecclesia catholica, употребляемый Кипріяномъ, встрѣчается и у Амвросія; Киприанъ связываетъ съ этимъ терминомъ понятіе о единствѣ и недѣлимости Церкви <sup>8)</sup>, и Амвросій обозначаетъ имъ единое церковное собраніе изъ представителей разныхъ странъ и народностей <sup>9)</sup>. Образующая собою Церковь связь вѣрующихъ

<sup>1)</sup> De viduis VIII, 47; M. XVI, c. 249.

<sup>2)</sup> Expositio Evangel. Lucae II, 86; M. XV, c.c. 1584—1585.

<sup>3)</sup> Exhortatio virginitatis V, 28; M. XVI, c. 41.

<sup>4)</sup> De viduis III, 16; M. XVI, c. 240.

<sup>5)</sup> Pruner. Die Theologie des hl. Ambrosius 1862, s.s. 22—23.

<sup>6)</sup> De unitate Ecclesiae c. VIII.

<sup>7)</sup> In ps. 47 enar., 4; ср. Pruner. op. cit. S. 21.

<sup>8)</sup> Epistola LXIX, 7; Ecclesia, quae catholica et una, scissa non sit, neque divisa (P. n. ч. I, стр. 257).

<sup>9)</sup> Hexaemeron III, I, 3: ex omni valle congregatus est populus catholicus; M. XIV, c. 156.

со Христомъ обнимаетъ собою. по его представленію, всю разумную тварь, потому что вся разумная тварь духовно живетъ благодатию Христа, и Силою ниспосланнаго Имъ для довершенія Своего Дѣла Духа Св. Христось—все и во всемъ. Отсюда Церковь называется небомъ, царствомъ небеснымъ, потому что имѣетъ въ своихъ нѣдрахъ святыхъ, сравниваемыхъ съ ангелами и архангелами, и самихъ ангеловъ. Называется она также и міромъ, потому что къ ней принадлежатъ и земные члены. Какъ состоящая изъ земныхъ членовъ, Церковь наполняетъ собою всю землю, весь orbis terrarum, заключаетъ въ себѣ собраніе народовъ (congregationem gentium), не полагая различія ни между іудеями и греками, ни между варваромъ и скиномъ, ни между рабомъ и свободнымъ <sup>1)</sup>. Съ другой стороны, Церковь Христова безпредѣльна также и по времени своего существованія: существуя отъ вѣка въ Божественномъ предопредѣленіи, она имѣетъ существовать во всѣ времена и есть царство постоянное и вѣчное <sup>2)</sup>.

У св. Кипріана очень настойчиво проводится мысль объ абсолютной необходимости Церкви, какъ внѣшней организаци, для спасенія каждаго человѣка: нигдѣ не можетъ быть спасенія (salus), какъ только въ Церкви <sup>3)</sup>; кто находится внѣ Церкви, тотъ даже не заслуживаетъ имени христіанина <sup>4)</sup>; самые великіе религіозные подвиги, наприм., мученичество, разъ они совершены внѣ Церкви, не могутъ имѣть никакого значенія <sup>5)</sup>. Мысль о томъ, что человѣкъ можетъ достигъ неба исключительно только чрезъ посредство земной церкви, весьма важна также и для св. Амвросія. „Надлежитъ остерегаться, говоритъ онъ, чтобы кто-либо, будучи однажды воспринятъ Христомъ чрезъ крещеніе, не отдѣлялся отъ Его Тѣла, т. е. не извергался изъ Церкви (ne excutiat̄ur ab Ecclesia), ибо это равносильно непрестанной смерти (mortis perpetuae“ <sup>6)</sup>).—„Кто отдѣляется отъ св. алтаря

---

<sup>1)</sup> Expositio in ip. 118, XII, 25; ср. *Niederhuber*. op. c. s. 81.

<sup>2)</sup> De Abraham II, 966; de Tob. 20, 74; ср. *Niederhuber*, s.s. 81—82.

<sup>3)</sup> Epistola 62, 4; Русск. перев. I, стр. 27.

<sup>4)</sup> Epistola 10, 24; Русск. перев. I, стр. 173.

<sup>5)</sup> De unitate Ecclesiae XIV; Русск. перев. , стр. 181.

<sup>6)</sup> In ps. 40 enar. 28.



(a sacris altaribus), тотъ оказывается ушедшимъ на чужбину, подобно блудному сыну; потому что это значитъ отдѣляться отъ Иерусалима, существующаго на небѣ, или, такъ сказать, отъ полноправнаго и тѣснаго обиталища святыхъ (civico quodam et domestico sanctorum domicilio)<sup>1)</sup>. Поэтому и собранія еретиковъ и схизматиковъ, какъ отдѣленныхъ a regno Dei и ab Ecclesia, являются собраніями не Бога, а нечистаго духа<sup>2)</sup>.

Исконнѣ неотъемлемымъ предикатомъ Церкви признавалась ея святость. Но онъ имѣлъ тотъ смыслъ, что Церковь свята лишь по своей идеѣ и потому, что она имѣетъ свою цѣлю приводить людей къ святости; но поэтому именно она и должна терпѣть въ своей средѣ грѣховныхъ членовъ. Въ этомъ смыслѣ у папы Калликста Церковь сравнивается съ Ноевымъ ковчегомъ, въ которомъ животныя чистыя находились вмѣстѣ съ нечистыми<sup>3)</sup>. Что св. Киприанъ былъ вполне съ этимъ солидаренъ, объ этомъ наглядно свидѣтельствуется его отношеніе къ расколу Новаціана. Въ томъ же убѣждаетъ и его понятіе о Церкви, какъ объ институтѣ, установленномъ для спасенія людей; калликстовое сравненіе Церкви съ Ноевымъ ковчегомъ мы встрѣчаемъ и у него<sup>4)</sup>. И по представленію Амвросія къ земной Церкви одинаково принадлежать какъ святые, такъ и грѣшники, которыхъ она должна привести ко спасенію. Членъ Церкви или вовсе не долженъ знать грѣха или, если онъ грѣшитъ, долженъ перестать грѣшить<sup>5)</sup>. Она состоитъ изъ omnibus, образуя стадо Христова (Christi grex): одни изъ ея членовъ пасутся кормомъ, а другіе питаются молокомъ; имъ надлежитъ остерегаться волковъ, скрывающихся въ овечьей одеждѣ, принимающихъ на себя личину воздержанія, но на самомъ дѣлѣ способныхъ возбуждать только мерзость неводержанія<sup>6)</sup>. Въ ней имѣетъ мѣсто не только преуспѣя-

1) De poenitentia II, III, 14; M. XVI, c. 500.

2) Expositio Evang. Lucae. VII, 95; M. XV, c. 1723.

3) Loofs. Leitfaden zum studium der Dogmengeschichte, ss. 207—208.

4) De unitate Ecclesiae VI; Русск. перев. II, стр. 174.

5) Expositio Evang. Lucae VII, 96: ex duobus igitur constat Ecclesia, ut aut peccare nescias aut peccare desistas; Ed. V. и M. XV, c. 1724.

6) De viduis XI, 70; M. XVI, c. 255.

ніе сильныхъ, но и паденіе слабыхъ (*infirmorum lapsus*)<sup>1)</sup>. Въ двухъ книгахъ о покаяніи св. Амвросій особенно горячо возстаетъ противъ Новаціана и его сторонниковъ, понимавшихъ Церковь въ смыслѣ общества исключительно святыхъ и не допускавшихъ снисхожденія къ человѣческимъ немощамъ. Онъ молитвенно проситъ Христа обратиться ко всѣмъ (*ad universos*), собрать добрыхъ и злыхъ, хромыхъ, слѣпыхъ и глухихъ, чтобы всѣми ими наполнить домъ свой<sup>2)</sup>. Церковь должна терпѣть въ своихъ нѣдрахъ грѣховныхъ членовъ; этого требуетъ понятіе о ней, какъ о Тѣлѣ. Церковь есть организмъ или Тѣло Христово; но какъ тѣло состоитъ изъ разныхъ по значенію и дѣятельности членовъ и при всемъ томъ остается единымъ тѣломъ, такъ что каждый изъ его членовъ пользуется помощью другихъ и въ случаѣ страданій одного страдаютъ и всѣ остальные, такъ и въ церковномъ тѣлѣ каждый изъ членовъ, какъ бы малъ и незначителенъ онъ ни былъ, необходимъ для всего тѣла церковнаго; всѣ должны сострадать и служить другъ другу. И если тяжело для тѣла лишиться одного члена, то сколько тяжелѣе для Церкви лишиться одного человѣка! Если чрезъ удаленіе одного члена разстраивается все тѣло, то точно такъ же чрезъ пренебреженіе къ каждому единичному человѣку разстраивается и цѣлостность церковнаго собранія (*sanctae Ecclesiae congregatio*)<sup>3)</sup>.

При всемъ томъ въ нѣкоторыхъ наиболѣе тяжелыхъ случаяхъ Церковь поставляется въ необходимость отсѣкать отъ себя грѣховныхъ членовъ: это отсѣченіе должно совершать только съ большою осторожностью. Оно совершается не само собою въ самомъ фактѣ грѣхопаденія, но чрезъ посредство служителей Церкви: какъ добрый врачъ (*bonus medicus*), пастырь Церкви долженъ удалить изъ цѣлага тѣла Церкви всякую тяжелую язву, дабы зараза не распространилась шире<sup>4)</sup>. Но эта экскоммуникація изъ общества вѣрующихъ для св. Амвросія имѣетъ значеніе не какъ совершенное удаленіе и забвеніе грѣховныхъ членовъ, а какъ

1) Epistola LXXI, 1; M. XVI, c. 1234.

2) De poenitentia I, VII, 30; M. XVI, c.c. 475—476.

3) De officiis ministrorum III, III, 17—19; M. XVI, c.c. 149—150.

4) Expositio in ps 118, VIII, 26.

средство предохраненія отъ опасности всего общества (*totam massam*) вѣрующихъ и, съ другой стороны, въ качествѣ побужденія грѣшника къ исправленію (*ut spiritum eius saluum faceret*); она производится *ad exurgandum*, для цѣлей очищенія, такъ какъ подлежащее очищенію не признается совершенно бесполезнымъ, но не *ad projiciendum*, не для полного отстраненія, когда въ выбрасываемомъ не признаютъ ничего годнаго. Экскомуникація или *sequestratio* имѣетъ тотъ смыслъ, что она даетъ возможность возвратитъ впоследствии грѣшника къ таинствамъ и такимъ образомъ постоянно хранить въ цѣлости все тѣло церковное<sup>1)</sup>. Вотъ почему и должно принимать обратно въ церковное общеніе отлученнаго только съ крайнею осторожностью и во всякомъ случаѣ уже послѣ того, какъ онъ обнаружитъ дѣйствительные плоды исправленія. Церкви, конечно, подобаетъ оказывать милость (*misereri deest*), но надлежитъ также соблюдать и форму справедливости (*forma iustitiae*): остерегаясь, чтобы кто-нибудь, устраненный отъ участія въ общеніи, послѣ кратковременнаго и легкаго покаянія или даже и болѣе сильнаго сокрушенія не исторгаль съ легкостью у священника общенія, котораго подобаетъ искать только послѣ болѣе или менѣе продолжительнаго времени. Развѣ, если священникъ оказываетъ снисхожденіе недостойному, онъ не влечетъ этимъ многихъ къ заравѣ паденія? Мягкость въ оказаніи милости служитъ побужденіемъ ко грѣху<sup>2)</sup>.

Вотъ почти и все, что въ ученіи св. Амвросія о Церкви еще можетъ нѣсколько напомнить намъ Кипріяна. Существенное различіе между ними въ дальнѣйшемъ мы видимъ уже въ томъ, что тогда какъ для св. Кипріяна Церковь имѣетъ главн. образомъ значеніе какъ внѣшній установленный Богомъ для спасенія человѣчества институтъ, въ ученіи св. Амвросія эта сторона почти совсѣмъ не выступаетъ и подъ Церковью онъ разумѣетъ болѣе внутренній организмъ, мистическую связь вѣрующихъ со Христомъ. Мы собственно нисколько не должны удивляться этому, такъ какъ эта черта никогда не оставалась совершенно чуждою западному богословію, а въ прежнее докипріановское время была даже

<sup>1)</sup> De Poenitentia I, XV, 78—80; M XVI, c. 490.

<sup>2)</sup> Expositio in ps. 118, VIII, 26.

господствующею. Самъ Тертуллианъ различаетъ между Церковью, какъ *pignus episcoporum*, и Церковью, какъ *Ecclesia Spiritus*, т. е. какъ явленіемъ Духа, которое существуетъ *per spiritalem hominem* <sup>1)</sup>; равнымъ образомъ Церковь мыслится имъ какъ духовное тѣло Св. Троицы <sup>2)</sup>. И у св. Кипріана также съ понятіемъ о Церкви, какъ о внѣшнемъ институтѣ, почти постоянно связывается представленіе о ней, какъ о внутреннемъ единствѣ вѣрующихъ со Христомъ, какъ о недѣлимомъ мистическомъ Тѣлѣ Христовомъ: онъ постоянно говоритъ объ *unitas corporis* <sup>3)</sup>, о *consentientis populi corpus unum*, о *corporis unitatem concordiae* <sup>4)</sup> Псевдокипріанъ говоритъ объ *Ecclesiam Sanctam*, какъ о *misticum Christi corpus*, внѣ общенія съ которымъ *non est salus* <sup>5)</sup>; Самъ Христосъ есть *caput Ecclesiae*, какъ Источное Начало и Дѣйствующая Причина *corporis ac membrorum ipsius* <sup>6)</sup>. Вотъ эта-то древне-западная черта въ представленіи о Церкви и получаетъ у св. Амвросія исключительное развитіе въ ущербъ понятію о внѣшне-видимой Церкви. Это обстоятельство врядъ ли можно объяснить одними только случайными литературными вліяніями, такъ какъ, какъ мы уже неоднократно имѣли поводъ говорить объ этомъ, св. Амвросій весьма систематично обходитъ внѣшнюю церковную организацію; скорѣе, это соотвѣтствовало его личнымъ вкусамъ. Затѣмъ, кромѣ того, что жизнь до занятія епископской катедры онъ провелъ подъ вліяніемъ совершенно постороннихъ традицій, на него могли вліять и обстоятельства времени: въ аріанскую эпоху, когда внѣшняя организованность Церкви не воспрепятствовала возникновенію самыхъ горячихъ споровъ по самымъ важнѣйшимъ вопросамъ христіанской вѣры, естественно было видѣть залогъ истинности и самый существенный признакъ Церкви въ ея внутренней солидарности и сплоченности: силу этой сплоченности Амвросій самъ наблюдалъ на своей паствѣ во время своихъ неоднократныхъ

<sup>1)</sup> De pudicitia, c. XXI.

<sup>2)</sup> De baptismo c. VI: ubi tres, id est Pater et Filius et Spiritus Sanctus ibi Ecclesia. quae trium corpus est.

<sup>3)</sup> De unitate Ecclesiae c. V; Русск. перев. ч. II, стр. 174.

<sup>4)</sup> ibid. c. XXIII; Русск. перев. ч. II, стр. 189—190.

<sup>5)</sup> Liber de duplici martyr. c. XXXVII; M. c. 908 A.

<sup>6)</sup> ibid. c. XXI; M. c. 893C.

столкновений съ еретиками и гражданскою властью. Какъ бы то ни было, но Церковь прежде всего для Амвросія есть Тѣло Христово. Образъ этой Церкви данъ былъ уже въ раю въ нашихъ прародителяхъ и въ фактѣ созданія первой женщины изъ ребра мужа. Соединеніе (*corula*) Адама и Евы было великимъ таинствомъ (*sacramentum magnum*) во Христа и въ Церковь; ибо извѣстно, что какъ Ева была костью отъ костей своего мужа и плотью отъ плоти его, такъ и мы являемся членами (*membra*) *corporis Christi*, костью отъ костей и плотью отъ плоти Его <sup>1)</sup>. *Totum corpus Ecclesiae* обнимаетъ собою всѣхъ вообще вѣрующихъ, не только существующихъ на землѣ, но и вообще когда-либо существовавшихъ на ней. Здѣсь св. Амвросій различаетъ прежде всего членовъ высшихъ (*membra superiora*), святыхъ, которые уже достигли своего успокоенія на небѣ, и членовъ пока еще только труждающихся на землѣ (*membra unius corporis laborantibus*); между тѣми и другими сохраняется все-таки духовная связь, насколько первые совоздыхаютъ и сострадаютъ послѣднимъ <sup>2)</sup>. Земные члены въ свою очередь имѣютъ различное значеніе и достоинство. Очень картинно и детально св. Амвросій характеризуетъ ихъ положеніе въ цѣломъ организмѣ церковномъ: „всѣ мы составляемъ однимъ *corpus Christi*, Главою котораго является Богъ, а мы служимъ его остальными членами: среди послѣднихъ есть глаза (*oculi*), какъ, на примѣръ, пророки; существуютъ зубы (*dentes*), какъ апостолы, которые брашно евангельской проповѣди влили въ наши внутренности;... руками (*manus*) этого тѣла служатъ тѣ, которые занимаются совершеніемъ добрыхъ дѣлъ (*bonorum operum*): есть и чрево (*venter*), которое образуютъ вѣрующіе, подающіе бѣднымъ силы къ существованію; нѣкоторые являются ногами (*pedes*)“, а еще ниже ихъ стоятъ члены, имѣющіе значеніе пяты (*calcaneum*) <sup>3)</sup>. Иногда, въ соотвѣтствіи съ тѣмъ, что Ева была создана изъ ребра Адама, и жизнь Церкви (*vita Ecclesiae*) представляется подъ образомъ ребра Христова (*costa Christi*), которое вышло изъ Христа, не уменьшивъ Его Тѣла, ибо это *costa*—не тѣлесное (*non corporalis*), а ду-

<sup>1)</sup> Epistola LXXVI, 4; M. XVI, c. 1260.

<sup>2)</sup> Epistola XXXV, 7; M. XVI, c. 1079.

<sup>3)</sup> Epistola XLI, 11; M. XVI, c. 1116.

ховное (*spiritalis*), духъ же раздѣляться не можетъ <sup>1)</sup>. Рядовые же Члены Церкви называются также и просто ея внутренностями (*nos ergo viscera Ecclesiae sumus*), какъ члены ея плоть отъ плоти ея и кость отъ костей ея <sup>2)</sup>.

Какъ тѣло, Церковь должна представлять собою тѣсно сплоченное единство. Однимъ изъ самыхъ главныхъ основаній этого единства на западѣ со времени св. Кипріяна считалось единство и нераздѣлимость церковнаго епископата. „Епископаты одинъ, говоритъ св. Киприанъ, и каждый изъ епископовъ цѣлостно въ немъ участвуетъ; такъ же едина и Церковь, которая, съ приращеніемъ плодородія расширяясь, дробится на множество“ <sup>3)</sup>.—„Церковь основана на епископахъ (*super episcopos*) и всякое дѣйствіе Церкви управляется чрезъ тѣхъ же начальствующихъ“ <sup>4)</sup>.—„*Ecclesia est plebs*, соединенная съ епископомъ (*sacerdoti adunata*), и стадо, связанное къ своему пастырю“ <sup>5)</sup>. У св. Амвросія мы не только не встрѣчаемъ этого аргумента, но въ его представленіи о Церкви, какъ о Тѣлѣ, іерархическій признакъ отсутствуетъ почти совершенно. Не іерархія, а именно *sancta plebs* выдвигается у него на первое мѣсто. „Гдѣ *Ecclesia*, говоритъ онъ, тамъ и *populus gravis*“ <sup>6)</sup>. Не столько народъ поставляется въ зависимость отъ іерархіи, сколько какъ разъ наоборотъ. Св. Амвросій называетъ свою паству, разсматриваемую какъ цѣлое, даже своимъ родителемъ, родившимъ его путемъ избранія для священства, и себѣ присваиваетъ только право называть своимъ сыномъ cadaго изъ членовъ паствы въ отдѣльности <sup>7)</sup>. Въ силу такого выдающагося значенія въ Церкви народа въ его покровительствѣ нуждается каждый кающійся; онъ получаетъ прощеніе грѣховъ, потому что за него молится весь народъ, подобно тому, какъ, видя слезы многихъ изъ народа, Господь воскресилъ сына наинской вдовы <sup>8)</sup>.—Другимъ основаніемъ цер-

<sup>1)</sup> Expos. Evang. Lucae. II, 86; Ed. V. и M. XV, с.с. 1584—1585.

<sup>2)</sup> Expos. Evang. Lucae V, 92; Ed. V. и M. XV, с.с. 1660—1661

<sup>3)</sup> De unitate Ecclesiae c. V; Русск. перев. ч. II, стр. 174.

<sup>4)</sup> Epistola XXVII, 1; Русск. перев. ч. II, стр. 64.

<sup>5)</sup> Epistola LXIX, 7; Русск. перев. ч. I, стр. 257.

<sup>6)</sup> In ps. 39 enar., 23.

<sup>7)</sup> Expositio Evang. Lucae VIII, 73; ср. Förster. Ambrosius. s. 164.

<sup>8)</sup> De poenitentia II, X, 91. 92; M. XVI, с.с. 518—519.

ковнаго единства на западѣ между прочимъ у того же Киприана является единство Бога, Христа, вѣры <sup>1)</sup>; придавалось здѣсь значеніе также любви и единенію вѣрующихъ между собою: для членовъ Церкви обязательны *dilectionis et charitatis foedera* <sup>2)</sup>. Этого рода аргументаціи св. Амвросіи придаетъ исключительно огромное значеніе. Несмотря на все разнообразіе своихъ членовъ и на распространеніе по всей вселенной, Церковь едина по своему существу. Она едина потому, что во главѣ ея стоитъ Одинъ и Тотъ же Богъ и Иисусъ Христосъ. Какъ по единству сущности Отцу, Сыну и Св. Духу принадлежатъ *unitas potestatis*, такъ и царство Ихъ едино <sup>3)</sup> и нераздѣлимо само въ себѣ <sup>4)</sup>. Единство и нераздѣлимость Церкви прежде всего обуславливается такимъ образомъ единствомъ и нераздѣлимостью Св. Троицы, Дѣйствующей въ ней <sup>5)</sup>. Затѣмъ, сами мы станемъ разсматривать Церковь со стороны составляющихъ ее вѣрующихъ, то единство ея оказывается обусловленнымъ единствомъ связывающихъ ихъ нитей и въ частности единствомъ вѣры. Вѣра—основаніе Церкви <sup>6)</sup>; ученіе вѣры—закваска, которою поддерживается жизнь Церкви <sup>7)</sup>. Только сохраняющіе ученіе вѣры въ правильности и неповрежденности принадлежатъ къ Церкви. Напротивъ того, еретики и іудеи, не имѣющіе среди себя Христа, пребываютъ внѣ Церкви и не могутъ находиться въ общеніи съ вѣрующими <sup>8)</sup>. Всякая Церковь или общество, отвергающая истинную вѣру и не признающая основъ апостольской проповѣди, отсѣкается отъ общаго тѣла церковнаго <sup>9)</sup>. Второю связывающею нитью является любовь (*caritas*); св. Амвросіи описываетъ ее гораздо живѣе и сильнѣе выдвигаетъ, чѣмъ Киприанъ, и понимаетъ ее преимущественно въ смыслѣ единенія со Христомъ, а не

1) *De unitate Ecclesiae*. c. XXIII: *Deus unus est, et Christus, et una Ecclesia Eius. et fides una.*

2) *ibid.* c. XVI; Русск. перев. ч. II, стр. 181.

3) *De fide* V. XII, 153; M. XVI, c. 679.

4) *De Spiritu Sancto* III, XX, 156; M. XVI, c. 812

5) *De Abraham* II, 9, 66; ср. *Niederhuber*. ss 83. 84.

6) *Expositio Evang. Lucae* VI, 98; Ed. V. п M. XV, c. 1694.

7) *ibid.* VII. 190 и сл.; M. XV, c.c. 170—1751; ср Ed. V, p. 368.

8) *Expositio Evang. Lucae* VI, 58; M. XV, c.c. 1685—1686.

9) *ibid.*

единодушія между людьми, какъ у Кипріяна. Понятіе *caritas* у него обычно выступаетъ въ связи съ представленіемъ о мистическомъ единеніи вѣрующей души съ Логосомъ. Здѣсь дѣло, вѣроятно, не обошлось безъ вліянія Оригена. Какъ известно, отношенія изображаемыхъ въ книгѣ „Пѣснь Пѣсней“ жениха и невѣсты, связанныхъ между собою крѣпкими узами самой интимной любви, впервые были истолкованы Оригеномъ въ смыслѣ индивидуальнаго таинственнаго общенія Логоса, явившагося во Христѣ, съ душой по подобію Его отношеній къ Церкви. По болѣе частному смыслу этого толкованія, брачныя отношенія между Христомъ и человеческой душой выражаются въ томъ, что, возлюбивъ душу, Христосъ влечетъ ее къ небу, къ Себѣ, возбуждая въ ней взаимную любовь <sup>1)</sup>; какъ возлюбленная Божественнаго Жениха, душа постоянно находится въ чертогахъ Его, пребывающая въ самомъ неразрывномъ единеніи съ Нимъ, приобретающая внутреннюю красоту, нравственное совершенство, очищается отъ всякаго порока <sup>2)</sup>. Въ какой именно мѣрѣ св. Амвросій воспользовался трудами Оригена для своихъ цѣлей, судить трудно, такъ какъ сохранившіеся до нашего времени фрагменты двухъ оригеновыхъ комментариевъ на кн. „Пѣснь Пѣсней“, по всеѣ вѣроятности, представляютъ собою только часть того, что въ дѣйствительности вышло изъ-подъ пера Оригена <sup>3)</sup>. Однако, въ своемъ настоящемъ видѣ эти фрагменты даютъ возможность отвѣтить положительно, что Амвросій свое представленіе о *caritas*, какъ о существѣ и основѣ церковнаго единства, черпалъ именно изъ нихъ. Въ этомъ убѣждаетъ не только тождественность въ главномъ объясненіи кн. Пѣснь Пѣсней, которое легло въ основу сочиненія Амвросія *De Isaac vel anima*, но и согласіе между ними въ нѣкоторыхъ второстепенныхъ деталяхъ; такъ, на примѣръ, подобно Оригену, выраженіе невѣсты: „*ласки твои лучше вина*“ (Пѣснь Пѣсней 1, 1) св. Амвросій понимаетъ въ смыслѣ указанія на Божественную Премудрость и на небесныя таинства <sup>4)</sup>. Только эта восточная мысль, связы-

<sup>1)</sup> Opera. M. XIII, с.с. 40. 41.

<sup>2)</sup> Opera. M. XIII, с. 42.

<sup>3)</sup> См. *Kellner*. Ambrosius, als Erklärer, s. 106; Orig. Opera M. ср. *Kellner*, s. 106.

<sup>4)</sup> Ambr. De Isaac vel anima 3, 9; Ed. V. и M. XIV, с. 506.



ваемая съ кн. Пѣснь Пѣсней, получила у Амвросія какъ будто бы больше мистицизма и субъективизма: „она приобрѣла у него, по выраженію Гарнака, особую окраску, какъ результатъ глубины сердца великаго человѣка и его способности давать теплое выраженіе своей личной любви ко Христу“ <sup>1)</sup>. И именно въ такомъ смыслѣ индивидуальнаго общенія въ любви со Христомъ св. Амвросій примѣняетъ къ Церкви уже и прежде упомянутой образъ мужа и жены и брачныхъ отношеній между ними <sup>2)</sup>. „Ecclesia, которая любитъ Христа, уязвлена любовью (*vulnerata est caritatis*); и эту любовь (*caritatem*) Христосъ возбуждаетъ и воскрешаетъ въ ней, пока она не услышитъ голоса Его и не ощутитъ присутствія Его, потому что къ ищущимъ Христа Онъ не только приходитъ, но приходитъ съ радостію“ <sup>3)</sup>.— „Ecclesia est Tѣло Христово, которое сдерживается узамъ *caritatis*; преступленіе іудеевъ противъ Христа собственно и заключается въ томъ, что они разрушили всякую связь *caritatis*“ <sup>4)</sup>.

Какъ въ обоснованіи единства церковнаго тѣла св. Амвросій весьма замѣтно отличается отъ Кипріана, такъ онъ разногласитъ съ нимъ и во взглядахъ на условія разрушенія этого единства. Кромѣ нарушенія другихъ перечисленныхъ условій единства, Кипріанъ приписываетъ здѣсь главное значеніе разрыву съ епископомъ, неповиновенію епископу. „Епископъ существуетъ въ Церкви и Церковь въ епископѣ и кто не съ епископомъ, тотъ и не въ Церкви“ <sup>5)</sup>; тотъ не можетъ быть со Христомъ, кто дѣйствуетъ противъ епископовъ <sup>6)</sup>; ереси и расколы возникаютъ именно изъ нежеланія повиноваться епископамъ“ <sup>7)</sup>. Св. Амвросій, наоборотъ, замѣвъ этого іерархическаго признака вездѣ указываетъ на извращеніе вѣры и нравственную нечистоту членовъ Церкви. „De civitate Dei изгоняется дѣлатель неправды (*iniquitatis*). Civitas Dei Ecclesia est, а Ecclesia corpus est Christi. Грѣшитъ поэтому противъ неба (*in coelum*) всякій, кто по-

<sup>1)</sup> Dogmengeschichte. 2 Aufl. B. II, s. 12.

<sup>2)</sup> De Isaac vel anima 4, 30. 31; Ed. V. и M. XIV, с. 513.

<sup>3)</sup> *ibid.*

<sup>4)</sup> In ps. 43 enar., 17.

<sup>5)</sup> Epistola LXIX, 7; Русск. перев. I, 257.

<sup>6)</sup> De unitate Ecclesiae XVII; Русск. перев. II, 185.

<sup>7)</sup> Epistola XII, V; Русск. перев. I, 196.

ругаетъ права небеснаго civitatis и оскверняетъ святость непорочнаго тѣла (immaculati corporis) нечистотою своихъ пороковъ“<sup>1)</sup>. Христосъ именно и возлюбилъ Церковь за ея святость и безпорочность (sancta, immaculata, sine ruga)<sup>2)</sup>. Отъ всякаго кандидата Церкви требуется поэтому ревность и тщательность въ жизни<sup>3)</sup>. Вратами Церкви, неодолимыми адомъ, считаются внутренняя чистота и правдивость<sup>4)</sup>; упорство же во грѣхахъ (pertinacia delictorum), господство грѣха (dominatum peccati) въ челоуѣкѣ вырываютъ его изъ Церкви и толкаютъ во врата адовы<sup>5)</sup>.

Единственное, что еще можетъ въ учепіи о Церкви обнаружить намъ въ Амвросіи писателя западной Церкви, есть до нѣкоторой степени его отношеніе къ личности св. ап. Петра. Правда, никакихъ выводовъ изъ этого относительно римскаго епископа, признаваемаго преемникомъ ап. Петра, онъ не дѣлаетъ; онъ не говоритъ ни о какихъ прерогативахъ римскаго епископа и римской Церкви предъ другими епископами и помѣстными церквами. Равнымъ образомъ относительно личности самого св. ап. Петра Амвросій въ отличіе отъ Калликста не истолковываетъ въ римско-католическомъ смыслѣ Мѡ. 16, 18 и слл.<sup>6)</sup>; подъ камнемъ, на которомъ созидается Церковь, онъ разумѣетъ не столько ап. Петра, сколько вообще всякаго вѣрующаго, его вѣру, дѣйствія, настроеніе (mens)<sup>7)</sup>. Ему такъ же, повидимому, не извѣстно или онъ не придаетъ никакого значенія взгляду на ап. Петра Кипріяна, какъ на образъ церковнаго единства: „чтобы показать единство (Церкви), Господу угодно было съ одного же и предначать это единство“<sup>8)</sup>. Тѣмъ не менѣе у св. Амвросія мы встрѣчаемъ не мало выраженій, которыя какъ будто бы предполагаютъ особое положеніе ап. Петра въ ряду другихъ апостоловъ и въ Церкви. Св. ап. Петръ, говоритъ Амвросій, имѣлъ всю вѣру (omnem fidem), за что и получилъ ключи

1) Expositio in ps. 118, XV, 35.

2) Expositio Evang. Lucae II, 88; M. XV, c. 1585.

3) De Iacob. et vita beata I, 5, 19.

4) Expositio Evang. Lucae VI, 98—99; Ed. V. и M. XV, c.c. 1694—1695.

5) ibid.

6) Harnack. Dogmengeschichte 3 Aufl. B. I, s. 451.

7) Expositio Evang. Lucae VI, 98—99.

8) De unitate Ecclesiae c. IV; Русск. перев. ч. II, стр. 173.

Царства Небеснаго, чтобы отворять имъ входъ другимъ, но кто такіе эти другіе, апостолы ли только или же всѣ вообще вѣрующіе, онъ не говоритъ; нѣсколькими же строками выше онъ упоминаетъ о томъ, что Господь требовалъ немалой вѣры и отъ всѣхъ апостоловъ (*neque mediocrem fidem Dominus exigit ab apostolis*) <sup>1)</sup>. Затѣмъ св. Амвросійи иногда выражается, что св. ап. Петръ предпочитается всѣмъ (*omnibus antefertur*) <sup>2)</sup>. что, какъ болѣе совершенному, Христосъ поручилъ ему и управлять болѣе совершенными (*perfectiores*) <sup>3)</sup>, что гдѣ Петръ, тамъ и Церковь, такъ какъ Петръ открылъ небо и заключилъ преисподнюю <sup>4)</sup>; въ ап. Петръ была опора Церкви (*esset Ecclesiae firmamentum*) <sup>5)</sup>. Но, несомнѣнно, во всѣхъ перечисленныхъ случаяхъ пока еще нѣтъ рѣчи о какомъ-либо особенномъ положеніи и правахъ ап. Петра въ Церкви. Такъ выражается св. Амвросійи, когда говоритъ только объ одномъ ап. Петрѣ, не касаясь его отношеній къ другимъ апостоламъ. Если же ему приходится говорить о св. ап. Петрѣ вмѣстѣ съ другими апостолами, то онъ и всѣхъ ихъ, безъ возвышенія одного надъ другими, одинаково называетъ столпами (*salutariae*), на которыхъ основана св. Церковь <sup>6)</sup>; равнымъ образомъ, говоря о другихъ извѣстныхъ апостолахъ, наприм., о св. ап. Павлѣ, не касаясь личности ап. Петра, онъ упоминаетъ о прензобиллованіи его служенія и благодати (*ejus exuberat portio*), объ его превосходствѣ (*praecellit Paulus*). <sup>7)</sup> Правда, ап. Петръ связалъ себя тройнымъ духомъ Божественной любви, <sup>8)</sup> но это все—таки не создало никакихъ особыхъ правъ для него. Господь обѣщавъ неодолимость вратами ада не самому ап. Петру

---

1) *Expositio Evang. Lucae VII, 176. 177; Ed. V, и M. XV, с. 1746.*

2) *ibid X, 175; Ed. V, и M. XV, с. 1848.*

3) *ibid X' 176.*

4) *In ps. 40 enar., 30: ubi ergo Petrus, ibi Ecclesia; ubi Ecclesia, ibi nulla mors... Beatus Petrus, cui non inferorum porta praevaluit, non coeli porta se clausit, sed e contrario destruxit inferni vestibula, patefecit coelestia. In terris itaque positus, coelum aperuit, inferos clausit.*

5) *De virginitate XVI, 105; M. XVI, с.с. 292—293.*

6) *Expositio in ps. 118, V, 38.*

7) *De Ioseph. 13, 76; Ed. V, и M. XIV, с. 669.*

8) *In ps. 53 enar., 17: merito Petrus sacerdos eligitur; qui spiritu charitatis divinae triplici se ligavit.*

лично, а высказанному имъ исповѣданію вѣры; <sup>1)</sup> но это исповѣданіе вѣры св. апостоль въсказалъ не только отъ своего лица, но также и отъ лица остальныхъ апостоловъ; <sup>2)</sup> и потому приматство св. ап. Петра было приматствомъ въ исповѣданіи вѣры, но не приматствомъ степени и даже чести (*primatum confessionis, non honoris, non ordinis*). <sup>3)</sup>

Изложенное въ такихъ чертахъ ученіе Амвросія о Церкви нужно считать характернымъ вообще для западныхъ писателей IV-го вѣка: кромѣ св. Амвросія, мы встрѣчаемъ его въ почти томъ же самомъ видѣ у Иларія. Въмѣсто іерархическаго понятія о Церкви у послѣдняго также выступаетъ представленіе о ней, какъ о тѣлѣ, причемъ для выраженія его Иларію пользуются тѣми же самыми понятіями, какія мы встрѣчаемъ у Амвросія. Христіане „прежде установленія міра избраны *in Christi corpore* и *Ecclesia* есть *corpus Christi*... и *civitas*, построенный на горѣ“, т. е. созданный на Тѣмъ Христовомъ, символически изображаемомъ въ Писаніи подъ именемъ горы; <sup>4)</sup> этотъ градъ (*civitas*) обнимаетъ собою не только людей, но и ангеловъ, такъ какъ между тѣми и другими устанавливается тѣсное общеніе. <sup>5)</sup> Однако для иллюстраціи отношеній св. Амвросія къ Иларію необходимо отмѣтить тѣ особенности, которыя въ данномъ случаѣ замѣтнымъ образомъ ихъ раздѣляютъ. Во-первыхъ, библейскія выраженія о Градѣ и Іерусалимѣ Иларію относить большею частію къ плоти Христовой и уже лишь посредственно примѣняетъ ихъ къ Церкви, какъ основанной на этой плоти. Сіонъ—это *corpus Christi*, въ которомъ мы изъ враговъ превратились въ примиренныхъ и изъ погибшихъ стали вновь приобрѣтенными. <sup>6)</sup>—*Verbum Dei* сдѣлалось *caro*, а это *caro* есть *et Sion et Ierusalem, civitas* *novae pacis* и наша охрана (*speculatorium nostrum*). <sup>7)</sup> У св. Амвросія же мы отмѣтили примѣненіе понятія *Ierusalem* къ вѣрующей душѣ, къ Церкви, но совсѣмъ не встрѣчали его примѣненія къ Тѣлу Христову.

<sup>1)</sup> De incarnat. Domin. Sacram. V, 34; M. XVI, с. 827.

<sup>2)</sup> De incarnat. Domin. Sacram. IV, 33; M. XVI, с. 827.

<sup>3)</sup> ibid. IV, 32; M. XVI, с. 826.

<sup>4)</sup> Psalm. XIV, 5; M. с. 302.

<sup>5)</sup> ibid. 5; M. с. 302.

<sup>6)</sup> Psalm. XIII, 4; M. с. 297.

<sup>7)</sup> Psalm. LII, 18; M. с. 335.

Во—вторыхъ, въ то время какъ у Амвросія люди мыслятся Тѣломъ Христовымъ въ силу *caritatis*, связывающей ихъ со Христомъ, Иларіи, повидимому, раскрываетъ представление о Церкви, какъ о Тѣлѣ, въ тѣсной связи съ изложеннымъ въ своемъ мѣстѣ ученіемъ о генерическомъ подобіи по плоти между Христомъ и всѣмъ человѣчествомъ; человѣчество, образующее собою Церковь, потому именно составляетъ собою Тѣло Христово, что оно принимаетъ то или иное участие въ человѣческой природѣ Христа и приобщается къ Божественнымъ свойствамъ этой послѣдней. Отсюда Иларіи употребляетъ не только такія выраженія, какъ *illa Domini corporis Ecclesia*, но и разъясняетъ, что Іерусалимъ, построенный на горѣ, въ томъ смыслѣ обозначаетъ собою Церковь, основанную на плоти Христовой, что во Христѣ чрезъ принятіе нашего тѣла и плоти мы сами можемъ быть созерцаемы. <sup>1)</sup> Гора, на которой основанъ градъ, есть ничто иное какъ *corpus*, которое Христосъ принялъ *ex nobis* и преобразовалъ (*transfiguravit*) тѣло *humilitatis nostrae* въ сообразное тѣлу *gloriae suae*; ибо *post habitationem Ecclesiae* наше тѣло возвышается до Него, въ Немъ покоится въ высотѣ (*in sublimitate*) Domini, въ Немъ, наконецъ, мы сообщаемся съ хорамъ ангеловъ, насколько и мы составляемъ *Dei civitas*. <sup>2)</sup> Понятію *civitas* въ этомъ случаѣ Иларіи, повидимому, не придаетъ большаго значенія. Наконецъ, въ третьихъ, въ виду того, что *civitas Hierusalem* преяде всего есть плоть Христова и можетъ служить обозначеніемъ для Церкви лишь въ той мѣрѣ, въ какой Ecclesia участвуетъ въ этой плоти, у Иларія уничтожается отмѣченная нами у Амвросія замѣтная грань между Церковью земною и небеснымъ Іерусалимомъ; онъ ожидаетъ человѣка не по отшествіи на небо, но послѣдній принадлежитъ къ нему уже здѣсь на землѣ, насколько ему удалось приобщиться къ свойствамъ плоти Христовой. „Всякій возрожденный (*renatus*) во Христѣ представляетъ собою *Dei templum*, а въ особенности тотъ, въ комъ не царствуетъ болѣе смерть, но господствуетъ жизнь (*vita*); таковой, принося себя въ живую, разумную и угодную Богу

<sup>1)</sup> Psalm. 125, 3; M. cc. 680—681: *mons superimminens et excelsus, in quo ipsi nosmetipsos per assumptionem carnis nostrae corporis speculamur*

<sup>2)</sup> Psalm. XIV, 5; M. c. 302.

жертву, способень стать царемъ грѣха, которому прежде служилъ; тогда изъ этого живого храма, т. е. изъ этой святой обители собственнаго тѣла (*ab hac sancta corporis sui habitatione*) сдѣлавшіеся царями, т. е. переставшіе служить грѣху, могутъ приносить самихъ себя въ даръ Богу (*offerent se ipsos Deo munus*) въ собраніи многочисленныхъ ангеловъ, въ томъ небесномъ Іерусалимѣ“. <sup>1)</sup>

Силою, при посредствѣ которой реализуется выражаемое въ понятіяхъ о Церкви и Тѣлѣ Христовомъ общеніе чело-вѣчества съ Богомъ, является Благодать Божія.

Понятіе о благодати и условія усвоенія плодовъ искупительной Жертвы Христа Спасителя.

Во взглядахъ на существо благодати и на условія дарованія ея чело-вѣку западное богословіе уже съ глубокою древности заняло свою собственную позицію, нѣсколько напоминающую намъ стоиковъ позднѣйшей формации съ характернымъ для послѣднихъ чувствомъ радикальной несостоятельности естественныхъ силъ чело-вѣка въ дѣлахъ религіозной жизни; только Божество могло, по ихъ мнѣнію, вывести чело-вѣка изъ бѣдственнаго состоянія. Сенека, одинъ изъ позднѣйшихъ стоиковъ, въ объясненіе чело-вѣческой нравственности предполагалъ обитаніе въ чело-вѣкѣ св. Духа (*Sacer inter nos Spiritus sedet*), хотя, конечно, онъ имѣлъ въ виду здѣсь не Божественную Ипостась. Духа Божія, а простую космическую силу. <sup>2)</sup> Еще болѣе поздніе стоики, какъ Эпиктетъ и Маркъ Аврелій, уже смотрѣли на добро въ чело-вѣкѣ, какъ на даяніе Божіе, совершенно противоположное естественному расположенію чело-вѣка. <sup>3)</sup> Божественная помощь мыслится уже здѣсь какъ *conditio, sine qua non* чело-вѣческаго добра. Это же самое убѣжденіе о полной религіозной несостоятельности природы и чело-вѣка въ ихъ естественномъ состояніи и представленіе о благодати, какъ объ единственномъ и исключительномъ источникѣ религіознаго добра въ чело-вѣкѣ, отличаетъ и за-

<sup>1)</sup> Psalm. LVII, 30; M. c. 465.

<sup>2)</sup> *Ewald*. Der Einfluss der stoisch—ciceronianisch. Moral auf Darstellung der Ethik bei Ambrosius, s. 60.

<sup>3)</sup> *Zeller* Die Philosophie der Griechen 4 Aufl., s. 257.

падныхъ писателей. У послѣднихъ оно, конечно, должно было получить и другія чисто церковныя основанія: это, во—первыхъ, представленіе о состояніи первозданнаго челоуѣка, по которому всѣ преимущества послѣдняго выводились не столько изъ его естественныхъ силъ и способностей, сколько изъ почивавшаго на немъ особаго супранатуральнаго принципа; а, во—вторыхъ, убѣжденіе въ дѣйствующей въ челоуѣкѣ силѣ грѣха, которая, само собою понятно, должна была дѣлать необходимость для челоуѣка благодати еще болѣе, чѣмъ въ періодъ его райской жизни.

Эта мысль раскрывается западными писателями въ строгомъ разграниченіи и противоположеніи понятій *natura* и *gratia*; первое, на ихъ языкѣ, обозначаетъ собою естественное начало въ челоуѣкѣ, а второе—дѣйствующій въ немъ сверхъестественный принципъ; только лишь соединеніе второго съ первымъ сообщаетъ религіозную цѣнность этому послѣднему. Это мы встрѣчаемъ уже у Тертулліана, который слову *natura* противопоставляетъ выраженіе *vis divinae gratiae*; послѣдняя является сильнѣе, могущественнѣе (*potentior*) природы, подчиняя себѣ принадлежащую намъ отъ природы *liberam arbitrii potestatem*, способную къ измѣненіямъ и превращеніямъ. <sup>1)</sup> Если мы теперь констатируемъ подобное противоположеніе понятій также у св. Амвросія, то это показываетъ, что въ ученіи о благодати ему были дороги тенденціи его западныхъ предшественниковъ. „Мы имѣмъ, говоритъ онъ, серебро *naturae*, имѣмъ *et gratiae*; *natura* есть дѣло Творца (*opus Creatoris*), а *gratia* представляетъ собою даръ Искупителя (*inopus est Redemptoris*)“. Этотъ супранатуральный принципъ дѣйствуетъ скрыто въ естественномъ началѣ, не будучи доступенъ въ отличіе отъ послѣдняго внѣшнему наблюденію: хотя мы и не видимъ Даровъ Христа (*dona Christi*), однако Христосъ даруетъ (*donat*), и дѣйствуетъ тайно (*operatur occulte*) и даруетъ всѣмъ (*et donat omnibus*). Затѣмъ, къ характернымъ особенностямъ этого супранатуральнаго принципа относится то, что, хотя онъ и сообщается всѣмъ, тѣмъ не менѣе лишь немногими сохраняется и не утрачивается (*servare paucorum est et non amittere*); но и всѣмъ онъ

<sup>1)</sup> De anima c. XXI.

сообщается не въ одинаковой, а въ различной мѣрѣ (non omnibus tamen donat omnia). <sup>1)</sup>

Обычно это основное положеніе выдерживается у западныхъ писателей болѣе или менѣе послѣдовательно, если рѣшительно все, въ чемъ проявляется религіозная жизнь человека, объявляется дѣломъ живущей въ человѣкѣ благодати. Наиболѣе классически это выражено у св. Кипріяна, который все, что мы способны дѣлать хорошаго, приписываетъ Богу (Dei est... omne quod possumus); <sup>2)</sup> въ частности дѣйствию благодати приписывается наше религіозное исповѣданіе (confessio). <sup>3)</sup> Но что и Тертуліанъ стоитъ на той же точкѣ зрѣнія, съ очевидностью подтверждаетъ его замѣчаніе, наприм., о томъ, что безъ Бога мы не въ состояніи приобрести знаніе о Немъ, <sup>4)</sup> что только благодать открываетъ намъ смыслъ Писанія (scripturae revelantur), преобразуетъ намъ разумъ (intellectus reformatur); <sup>5)</sup> благодать же необходима для болѣе глубокаго познанія истины; <sup>6)</sup> только она можетъ научить насъ правильной молитвѣ. <sup>7)</sup> Св. Амвросіи также обнаруживаетъ склонность выводить всю религіозную жизнь человѣка изъ дѣйствія благодати: только она раскрываетъ намъ Божественныя тайны (solus Christus auctem aperuit humanam ad cognoscenda mysteria); <sup>8)</sup> все, что мы можемъ помыслить святаго, есть Даръ Божій, Вдохновеніе Божіе и благодать (hoc Dei munus, Dei inspiratio, Dei gratia); <sup>9)</sup> безъ содѣйствія благодати для насъ остаются недоступными заповѣди Бога (mandata Dei); <sup>10)</sup> наша молитва такъ же, какъ и у Тертуліана, считается св. Амвросіемъ дѣломъ благо-

---

<sup>1)</sup> De Ioséph II, 63; Ed. V. и M. XIV, с. 666.

<sup>2)</sup> Ad donat. IV, 6; ср. Loofs Leitfadен zum stud. d. Dogmengeschichte, s. 337.

<sup>3)</sup> Epistola LXXVII, VII; Русск. перв. ч. I, стр. 356.

<sup>4)</sup> De anima c. I.

<sup>5)</sup> De virginibus velandis. c. I.

<sup>6)</sup> Adv. Marc. III, 16; ср. Wörter. Die christliche Lehre über das Verhältniss von Gnade und Freiheit. 2 Theil., s. 416.

<sup>7)</sup> De orat. c. IX; Deus solus docere potuit, quommodo se vellet orari; ср. Harnack. Dogmengeschichte 2 Aufl. B. III, s. 21 примѣч. I.

<sup>8)</sup> In ps. 61 enar., 34.

<sup>9)</sup> De Cain et Abel I, 10, 45.

<sup>10)</sup> Expositio in ps. 118, X, 20.



дати: <sup>1)</sup> наконецъ. необходимая для каждаго христіанина любовь (*caritas*) также оказывается Даромъ Духа Св. (*fructus Spiritus Sancti* <sup>2)</sup>).

При такомъ значеніи благодати процессъ субъективнаго усвоенія человекомъ совершеннаго объективно Христомъ Спасителемъ спасенія, а равно отношеніе самодѣятельности человека къ дѣйствующему въ немъ и спасающему его началу благодати западные писатели представляли въ такомъ видѣ .

Въ то время какъ восточные писатели, исходящіе изъ совершенно другихъ предпосылокъ, утверждали, что инициатива въ субъективномъ усвоеніи спасенія принадлежитъ самому человеку, его доброй волѣ и желаніямъ, а благодать подается ему уже потомъ, на основаніи его личнаго желанія и въ видѣ содѣйствія ему въ его дѣятельности, западные писатели въ силу вышеуказанныхъ соображеній естественно должны были идти совершенно обратнымъ путемъ: Богу принадлежать не только содѣйствіе личнымъ усиліямъ человека, но уже самое начало его обращенія: и если что требуется отъ самого человека, то это—только слѣдовать за Божественнымъ Зовомъ <sup>3)</sup>. Тертуллианъ приписываетъ дѣйствію Божественной благодати уже то, что худое дерево приобретаетъ способность приносить добрые плоды, что камни превращаются въ сыновъ Авраама, приобретая его вѣру, и порожденія ехидновы творятъ плоды покаянія <sup>4)</sup>. Насколько религіозно-нравственное перерожденіе и обращеніе къ Богу обнаруживается въ вѣрѣ, послѣдняя также вполне послѣдовательно приписывается не только человеку, но и Богу: этой вѣры, по словамъ Тертуллиана, достигаютъ только тѣ, кому она дана <sup>5)</sup>. Но благодати принадлежитъ не только возбужденіе вѣры, но и преуспѣваніе въ ней, окончательное утвержденіе воли въ добрѣ: благодать постоянно дѣйствуетъ и преуспѣваетъ до самаго конца (*operante scilicet*

1) In ps. 36 enar., 3; ср. *Wörter* op. cit 2 Th., s. 393

2) Epistola LXXXII, 9: M XVI, c 1278.

3) *Secberg. Lehrbuch der Dogmengeschichte* Erst. Hälfte. Erlangen 1895, s 259.

4) De anima c XXI.

5) De patientia III, VI; *Wörter* 2 Th., s 416

set et proficiente usque in finem gratia Dei) <sup>1)</sup>. У Тертуллиана эта необходимость постоянного дѣйствія въ человѣкѣ спасающей его благодати между прочимъ мотивируется непрерывностью искушенія діавола: если діаволъ всегда дѣйствуетъ и ежедневно устремляется къ неправдѣ, то какъ возможно, чтобы Дѣло Божіе или прекратилось или перестало преуспѣвать (*opus Dei aut cessaverit aut proficere destiterit*) <sup>2)</sup>. Однако для древнихъ западныхъ писателей все-таки остается весьма характернымъ, что они еще не говорятъ о непроборимости въ дѣйствіи благодати; какъ въ началѣ обращенія, такъ и въ дальнѣйшей нравственной дѣятельности благодать дѣйствуетъ совмѣстно съ свободой, которую она ни въ какомъ случаѣ не насилуетъ. Тертуллианъ, очевидно, предполагаетъ это, когда считаетъ покаяніе необходимымъ условіемъ для полученія благодати,—актомъ, въ которомъ „человѣкъ приготовляетъ чистое жилище сердца приходящему къ нему Св. Духу“ <sup>3)</sup>; покаяніе оказывается такимъ образомъ цѣною, которою покупается благодать, а благодать наградою за покаяніе; чрезъ покаяніе человѣкъ заслуживаетъ (*meretur*) благодать оправданія <sup>4)</sup>. Также и по мнѣнію св. Кипріана, мѣра благодати строго сообразуется съ мѣрой нашей собственной вѣры: „мы столько почерпаемъ отъ избытка благодати, сколько имѣемъ вѣры, способной къ ея принятію“ <sup>5)</sup>; страхъ является блюстителемъ непорочности и Господь пребываетъ въ насъ лишь за достойное послушаніе наше <sup>6)</sup>. Насколько перерожденіе злой воли обусловливается дѣйствіемъ благодати, прогрессъ нравственнаго совершенства является вмѣстѣ съ тѣмъ и нарастаніемъ благодати; благодать сообщается человѣку постепенно, все болѣе и болѣе усиливаясь въ своей мѣрѣ. Изъ всѣхъ древнихъ западныхъ писателей этотъ моментъ особенно рельефно выступаетъ у св. Кипріана; при этомъ, такъ какъ человѣческая самодѣятельность въ этомъ случаѣ еще не отрицается, то нарастаніе благодати и возвышеніе нравственнаго состоянія проте-

---

<sup>1)</sup> De virginibus velandis c. I.

<sup>2)</sup> ibid

<sup>3)</sup> De poenitentia c. II; *Wörter* II, s. 423.

<sup>4)</sup> De poenitentia. c. VI; *Wörter* II, s. 424.

<sup>5)</sup> Epistola I, V; Русск. перев. I. стр. 9.

<sup>6)</sup> ibid. I, IV; Русск. пер. I, стр. 9.

каютъ совмѣстно и нераздѣлимо, взаимно обусловливая другъ друга. Съ одной стороны, человѣкъ долженъ полученную благодать не только сохранять, но и увеличивать умноженіемъ своей вѣры <sup>1)</sup>; а съ другой, воля увеличивается въ такой мѣрѣ, въ какой возрастаетъ духовная благодать <sup>2)</sup>.

Св. Амвросій очень часто процессъ спасенія человѣка благодатию характеризуетъ тѣми же чертами. Благодать абсолютно необходима для человѣка въ силу его грѣховности: „такъ какъ вся человѣческая природа (*omnis humana conditio*) подвержена слабости (*obnoxia fragilitati*) и не въ нашей власти по собственной волѣ (*ex voluntate*) исправить нашъ путь, то посему намъ и заповѣдуется, чтобы мы надѣялись на Бога, и онъ Самъ сдѣлаетъ (*spera in Domino et ipse faciet*) <sup>3)</sup>. Эта благодать однаково необходима на всѣхъ ступеняхъ обращенія, какъ въ началѣ, въ срединѣ, такъ и въ концѣ его: никто не въ состояніи созидать безъ Бога (*aedificare sine Domino*), сохранять (*custodire sine Domino*) и начинать безъ Господа (*incipere sine Domino*) <sup>4)</sup>; никто не можетъ сдѣлаться совершеннымъ (*perfectus*) безъ Милости Божіей (*sine favore Dei*) <sup>5)</sup>. Началомъ обращенія человѣка является его вѣра, а эта вѣра, какъ у Тертуліана и Кипріана, называется не плодомъ его собственной самодѣятельности, а даромъ благодати (*fides Dei donum est*) <sup>6)</sup>. Но, какъ и у названныхъ писателей, эта открывающаяся уже въ вѣрѣ благодать не только не исключаетъ, но и предполагаетъ самодѣятельность человѣка. Послѣдняя чаще всего проявляется отрицательно, въ нежеланіи послѣдовать Божественному Зову и проводить угодную Богу жизнь, за чѣмъ слѣдуетъ прекращеніе благодати: Божественное проявляется въ томъ, что блага намъ предпосылаются, а наше—въ томъ, что они измѣняются <sup>7)</sup>; хотя Божественному Милосердію (*divinae mi-*

---

<sup>1)</sup> Epistola LXXVI; *Wörter* II, s. 440.

<sup>2)</sup> Epistola I, 19: tantum tibi ad licentiam datum, quantum gratiae spiritalis augetur; ср. *Wörter* II, s. 441.

<sup>3)</sup> In ps. 36 enar., 15.

<sup>4)</sup> Expositio Evang. Lucae II, 84.

<sup>5)</sup> De Poenitentia II, II, 11; Expositio in ps. 118, I, 18.

<sup>6)</sup> De Poenitentia I, XI, 49.

<sup>7)</sup> De Noe. 3, 6: divinum est igitur quod praemittuntur bona, nostrum quod mutantur; Ed. V. и M. XIV, с. 365.

sericordiae) и свойственно желать, чтобы ни для кого не существовало смерти и всѣ были искуплены, всеже тотъ изгоняется, кто самъ удаляетъ себя отъ Господа (qui se elongat a Domino). тотъ, кто отдѣляетъ себя отъ Господа, самъ отляется имъ (qui se a Domino separat, ipse a Domino separatur) <sup>1)</sup>; Христосъ оставляетъ нерадивыхъ (deserit negligentes) <sup>2)</sup>; но Онъ не только не оставляетъ, а, наоборотъ, еще чаще посылаетъ того, кто самъ ищетъ его и умоляетъ Его должнымъ образомъ <sup>3)</sup>. Далѣе, самодѣятельность въ отношеніи къ благодати должна обнаруживаться также и положительнымъ образомъ, насколько отъ человѣка требуется, чтобы онъ самъ подготовилъ себя къ принятію благодати. Въ этомъ отношеніи св. Амвросій выдвигаетъ ту же самую мысль о покаяніи, какъ о необходимомъ условіи полученія благодати, какую мы выше отмѣтили у Тертуллиана: „гдѣ предписывается наказаніе (poena praescribitur), тамъ должно существовать и покаяніе во грѣхахъ (poenitentia peccatorum): гдѣ же дается отпущеніе (remissio), тамъ открывается благодать (gratia est); покаяніе предшествуетъ (praecedit poenitentia), а благодать слѣдуетъ (sequitur gratia). Но, продолжаетъ св. Амвросій развивать далѣе свою западную точку зрѣнія, и благодать и самодѣятельность человѣка взаимно обуславливаютъ другъ друга, обнаруживаясь нераздѣльно: и poenitentia не существуетъ sine gratia и gratia невозможна sine poenitentia; ибо poenitentia должна предварительно осудить грѣхъ (prius damnare peccatum), дабы gratia могла истребить его (possit abolere); поэтому Іоаннъ и крестилъ in poenitentiam, а Христосъ—ad gratiam“ <sup>4)</sup>. „Черезъ Іоанна—poenitentia, черезъ Христа—gratia; послѣднюю даруетъ quasi Dominus, а первое возвѣщаетъ quasi servus. Поэтому Ecclesia сохраняетъ и первую и вторую (utrumque custodit), такъ что и приобрѣтаетъ благодать (ut et consequatur gratiam) и не отвергаетъ покаянія (et non abiciat poenitentiam); ибо gratia есть даръ Щедродателя (munus largientis est), а poenitentia—спасительное средство для заблуждающагося (delinquentis remedium) <sup>5)</sup>. Открывающаяся

<sup>1)</sup> In ps. 43 near., 25.

<sup>2)</sup> De virginitate XII, 76; M. XVI, c. 285.

<sup>3)</sup> Ibid. XIII, 78; M. XVI, c. 286.

<sup>4)</sup> Epistola XXVI, 7; M. XVI, c. 1044.

<sup>5)</sup> De Poenitentia II, VI, 44; M. XVI, c. 508.

такимъ образомъ въ вѣрѣ благодать на послѣдующихъ ступеняхъ дѣятельности человѣка, какъ у Кипріяна, все болѣе и болѣе умножается; при чемъ это приумноженіе одинаково зависитъ какъ отъ благодати, такъ и отъ воли самого человѣка: Благодать сообщается по мѣрѣ воспримчивости нашей природы <sup>1)</sup>; Милосердіе Божіе изобильнѣе обнаруживается тамъ, гдѣ вѣра оказывается болѣе преданною <sup>2)</sup>; Богъ испытываетъ и взвѣшиваетъ заслуги людей и по мѣрѣ (pro mensuram) послѣднихъ даетъ gratiam <sup>3)</sup>. Но приумноженіе благодати въ свою очередь мыслится дѣломъ благодати насколько человѣку рекомендуется просить объ умноженіи своей вѣры <sup>4)</sup>.

Въ числѣ тѣхъ субъективныхъ условій, которыя являются необходимыми со стороны человѣка для полученія и приумноженія благодати, св. Амвросій называетъ вѣру (fides) и добродѣтель (virtus) или же дѣла милосердія (misericordia); и первая и вторая признаются, повидимому, самоудовольствующими: какъ солнце и луна не нуждаются въ какомъ-либо постороннемъ свидѣтельствѣ, по имѣютъ свидѣтельство о себѣ, о своемъ величіи въ собственномъ блескѣ и свѣтѣ, такъ и вѣра является *interstata testis*, такъ сказать не нуждающимся въ постороннемъ подтвержденіи свидѣтелемъ, въ себѣ самой носитъ свою цѣнность: такъ точно и дѣла (opera) не нуждаются въ огласкѣ, но сами о себѣ арятъ, сами о себѣ возвѣщаютъ <sup>5)</sup>. Будучи важными и необходимыми сами по себѣ, вѣра и дѣла милосердія такъ тѣсно связаны между собою, что оказываются также необходимыми и другъ для друга. Пожалуй, вѣра даже нѣсколько преимуществуетъ предъ добродѣтелью: она наиболѣе рекомендуетъ насъ предъ Богомъ <sup>6)</sup>; безъ нея добрыя дѣла не могутъ быть прочными <sup>7)</sup>; напротивъ, въ соединеніи съ вѣрою они сами приобретаютъ большую цѣнность <sup>8)</sup>, становятся болѣе

<sup>1)</sup> De Spiritu Sancto I, VIII, 93; Wörter

<sup>2)</sup> De virginitate II, 9: misericordia largior, ubi fides promptior

<sup>3)</sup> Expositio ps. 118, XX, 40.

<sup>4)</sup> De Poenitentia I, XI, 48: M. XVI, c. 481

<sup>5)</sup> De Cain et Abel I, 6, 22.

<sup>6)</sup> Expositio Evang. Lucae VII, 100; Ed. V. 32b.

<sup>7)</sup> De officiis ministrorum II, II, 7; M. XVI, c. 105

<sup>8)</sup> In ps. 40 enar., 4.

совершенными <sup>1)</sup>; это потому, что только вѣра можетъ служить надежнымъ основаніемъ для дѣлъ (*fundamentum bonum, stabile fundamentum* <sup>2)</sup>). Впрочемъ, должно существовать также и обратное отношеніе: одной вѣры безъ дѣлъ недостаточно, такъ какъ совершенство требуетъ не только вѣры, но и добрыхъ дѣлъ <sup>3)</sup>. Такимъ образомъ вѣра составляетъ первое условіе нашего спасенія, а дѣла милосердія—второе, но также необходимое <sup>4)</sup>.

Что же такое представляетъ по своему существу та вѣра, о которой говоритъ св. Амвросій? Его западные предшественники, когда въ аналогичныхъ случаяхъ говорятъ о вѣрѣ, то обычно понимаютъ ее въ смыслѣ вѣры въ Божественное откровеніе и ученіе Церкви, вѣра, необходимая для исправленія (*correctio*) человѣка, въ глазахъ, на примѣръ, Тертуллиана есть ничто иное, какъ *regula fidei*, исповѣдующее Единого Бога Всемогущаго, Творца міра, и Его Сына Иисуса Христа, Воплотившагося, Пострадавшаго, Воскрѣсшаго изъ мертвыхъ, Вознесшагося на небеса и Имѣющаго вторично притти судить живыхъ и мертвыхъ <sup>5)</sup>. Несомнѣнно, что въ громадномъ большинствѣ случаевъ и св. Амвросій имѣетъ въ виду вѣру исключительно въ этомъ смыслѣ. Истинная вѣра, по св. Амвросію, есть то же, что и простое довѣріе (*credo*), то же, что предваряетъ разумъ (*rationem praeveniat fides*), не ищетъ доказательствъ и убѣжденія, но принимаетъ слова Божіи по простому довѣрію къ ихъ неложности: ибо, говоритъ св. Амвросій, недостойно, чтобы мы, которые довѣряемъ человѣческимъ сообщеніямъ о другихъ, стали не довѣрять изреченіямъ Бога о Немъ Самомъ. Если говорится, что Авраамъ повѣрилъ Богу и за это былъ оправданъ, то это значитъ, что онъ не искалъ доказательствъ, но добровольно повѣрилъ тому, что было обѣщано Богомъ ему и его будущему потомству <sup>6)</sup>. Другими словами, религіозная вѣра обычно у св. Амвросія есть то же, что и

1) De Cain et Abel II, 2, 8; Ed. V., 384; M. XIV, c. 343.

2) De officiis ministrorum. II, II, 7; In. ps. 40 enar., 4.

3) Expositio Evangel. Lucae VII, 100.

4) In. ps. 30 enar., 4.

5) De virginibus velandis c. I.

6) De Abraham I.

religiosa confessio <sup>1)</sup>, исповѣданіе вѣры. cognitio Divinitatis, познаніе Бога <sup>2)</sup>, согласіе съ eloquis Domini <sup>3)</sup>, т.-е. внѣшнимъ образомъ формулированнымъ ученіемъ св. Писанія и Церкви, безусловное признаніе его истинности и сохраненіе въ неповрежденности; если кто повреждаетъ это ученіе, тотъ этимъ самымъ теряетъ и истинную религіозную вѣру и не можетъ быть цѣлымъ, спасеннымъ <sup>4)</sup>. По справедливому замѣчанію Reuter'a, высшіе и существенные вопросы религіозной вѣры суть въ этомъ случаѣ ничто иное, какъ вопросы догматики <sup>5)</sup>.

Но пока вѣра понималась исключительно внѣшнимъ образомъ, то исключительно внѣшней должна была быть и ея связь съ добрыми дѣлами. Какъ ненадежная стоянка (infida statio) корабля въ порту грозитъ ему опасностью, какъ песчаное основаніе зданія быстро падаетъ, не будучи въ состояніи выдержать всей возложенной на него тяжести, такъ очевидно, и добрыя дѣла не могутъ имѣть значенія, если они находятся въ разногласіи съ тѣми требованіями и истинами, какія предлагаетъ намъ религіозная вѣра; послѣдняя говоритъ намъ, что мы должны дѣлать, показываетъ, какія дѣла имѣютъ цѣнность, а какія нѣтъ; она—своего рода регламентація дѣлъ. Отсюда, осужденію подлежатъ не столько тотъ человѣкъ, который не сдѣлалъ чего-либо по невѣдѣнію, сколько тотъ, кто, зная о томъ, что ему необходимо сдѣлать, не сдѣлалъ <sup>6)</sup>. Положеніе,—конечно, правильное, но нѣсколько одностороннее и показывающее, что центръ тяжести здѣсь заключается не въ самомъ настроеніи, желаніи дѣйствующаго, а въ той или иной опредѣленной формѣ его дѣятельности. Дѣла любви въ такомъ случаѣ не развиваются съ внутреннею необходимостью изъ вѣры, какъ своей психологической основы, но только подъ влияніемъ и контролемъ вѣры принимаютъ опредѣленную форму; между ними, по выраженію Förster'a, остается только

---

1) De fide I, prol. § 4; M. XVI, c. 529.

2) De officiis ministr. II, II, M. XVI, c. 104.

3) De fide II, psal. § 12; M. XVI, c. 562.

4) De fide II, XVI, 141; M. XVI, c. 589.

5) Augustinische Studien, s. 214.

6) De offic. ministrorum II, II, 7; M. XVI, c. 105.

механическое сосуществованіе и утрачивается органическая, необходимая связь и родство <sup>1)</sup>).

До сихъ поръ мы пока еще не открыли у св. Амвросія ничего новаго и существенно отличнаго отъ воззрѣній на благодать первыхъ западныхъ писателей. Но все же иногда онъ развиваетъ не совсѣмъ обычныя на западѣ мысли, которыми предполагаются совершенно иныя отношенія между свободой и благодатію; здѣсь самодѣятельности человѣка отводится еще больше мѣста, чѣмъ прежде. Совершенно напрасно, по нашему мнѣнію, Wörter, авторъ исторіи догмата о благодати, пытается отстаивать безусловное единство созерцанія Амвросія объ отношеніи благодати къ свободѣ, объясняя все это съ точки зрѣнія вышеизложенныхъ основныхъ западныхъ положеній <sup>2)</sup>; многія выраженія Амвросія, несомнѣнно, напоминаютъ намъ восточныхъ писателей. Мы уже имѣли поводъ отмѣтить, что на востокѣ инициатива обращенія приписывалась свободному рѣшенію воли, а благодать вводилась лишь какъ содѣйствующая, вспомоществующая собственнымъ стараніямъ человѣка сила. Для примѣра рассмотримъ взгляды на этотъ вопросъ Оригена и св. Василія Великаго, двухъ восточныхъ писателей, очень хорошо знакомыхъ св. Амвросію. По представленію Оригена, благодать Божія сообщается человѣку лишь тогда, когда онъ самъ почувствуетъ нужду въ ней. Какъ въ случаяхъ искушенія діавола мы сами собственнымъ неводержаніемъ даемъ ему поводъ къ этому, такъ, очевидно, и въ добрыхъ дѣлахъ мы сами своимъ настроеніемъ привлекаемъ къ себѣ благодать, которая уже возводитъ насъ „ко всякому совершенству“ <sup>3)</sup>. Оригенъ въ объясненіи своей мысли ссылается на примѣръ воспитанника, который для того, чтобы учитель исправилъ его недостатки, долженъ предварительно самъ согласиться на это, прійти къ учителю; такъ и Богъ даетъ вмѣсто каменнаго плотяное сердце людямъ „не помимо ихъ желанія, а подъ тѣмъ условіемъ, если они предоставятъ самихъ себя Врачу страждущихъ“; для той же цѣли Оригенъ ссылается на примѣръ евангельскихъ боль

<sup>1)</sup> Ambrosius. Bischof von Mailand, s. 159.

<sup>2)</sup> Die christliche Lehre. . II, ss. 604—605.

<sup>3)</sup> De princip III. II. 2; Русск. перев., стр. 252



ныхъ, которыхъ Христосъ исцѣлялъ по ихъ просьбѣ<sup>1)</sup>. Отношеніе благодати и свободы въ процессъ спасенія у Оригена иногда опредѣляются въ томъ смыслѣ, что человекъ старается, а Богъ устраняетъ препятствія на пути его стараній<sup>2)</sup>; эта благодать подается такимъ образомъ человеку въ видѣ награды, человекъ самъ заслуживаетъ ее<sup>3)</sup>.—Св. Василій Великій выводитъ необходимость благодати главнымъ образомъ изъ понятія о свободѣ, какъ объ абстрактномъ равновѣсіи, которое можетъ быть нарушено въ сторону добра только при помощи Божіей<sup>4)</sup>. Но сообщеніе этой благодати все же предполагаетъ наличность нѣкоторыхъ условій со стороны самого человека. Св. Василій иллюстрируетъ это отношеніе аналогіей отношенія глаза къ солнечному свѣту: какъ солнечный свѣтъ освѣщаетъ не всѣхъ, а только тѣхъ, которые имѣютъ глаза и бодрствуютъ, такъ и истинный свѣтъ (*το ἀληθινον φῶς*); даруетъ своимъ блискъ не всѣмъ, но только живущимъ достойно Его (*τοῖς ἀξίως αὐτοῦ πολιτευένοις*)<sup>5)</sup>. Отсюда слѣдуетъ, что Духъ Св. сообщается только достойнымъ Его и „не въ одинаковой мѣрѣ приемлетъ ими, но раздѣляетъ дѣйства по мѣрѣ вѣры“<sup>6)</sup>.

При сопоставленіи съ этимъ нѣкоторыя мѣста изъ твореній св. Амвросія показываютъ, что иногда онъ могъ говорить о Благодати не языкомъ западнаго писателя, а языкомъ восточнаго богослова. Уже въ одномъ изъ своихъ самыхъ раннихъ произведеній, *De Cain et Abel*, онъ объясняетъ, что человекъ борется съ тлѣтворнымъ вліяніемъ міра своимъ, а не чужими силами и получаетъ за это награду<sup>7)</sup>. Но особенно сильно это представленіе отразилось на написанныхъ подъ вліяніемъ Оригена и Василія Великаго комментаріяхъ на двѣнадцать псалмовъ. Св. Амвросій, говоря здѣсь о покаяніи прор. Давида, пользуется оригенистической аналогіей врача, къ которому, чтобы получить исцѣленіе, необходимо предварительно обратиться самому стра-

1) *De princip.* III, I, 15; Русск. перев. стр. 219—220.

2) *In. Rom.* VII, 16; *Wörter* I, s. 251.

3) *In. Lev. homil.* VI, 3; *Wörter* I, s. 256.

4) *De Spiritu Sancto* XVI, 38; Русск. перев. III, стр. 235—236.

5) *Homil. in. ps.* c. 4; *Wörter* I, s. 315.

6) *De Spiritu Santo* c. IX; Русск. перев. ч. III, стр. 216.

7) *De Cain et Abel* II, 2, 9; 3, 10; ср. *Ed.* V., 385.

ждущему. Прор. Давидъ, желая быть исцѣленнымъ (*curari*), всѣми способами отыскивать себѣ Врача, открываетъ Ему свои раны, взывая: „исцѣли меня, но не во гнѣвъ Твоемъ, потому что мои немощи (*infirmitates meae*) не выдержатъ тяжелаго врачеванія (*medicinam duram*)“. Врачество же Христа (*medicina Christi*) есть исправленіе (*correptio est*) <sup>1)</sup>. Примѣръ прор. Давида, кромѣ того, и вообще показываетъ, что прежде чѣмъ быть исправленнымъ (*corripri*), надлежитъ просить, исповѣдывать, открывать грѣхи свои; чтобы язва не распространилась больше въ организмъ, больному необходимо отправиться самому ко врачу (*aeger offerre se debet*), если послѣдній не находится при насъ (*si aufert Medicus*) <sup>2)</sup>. Христосъ исцѣляетъ только входящихъ къ Нему съ вѣрою въ Него (*venit crediturus in Christum*) <sup>3)</sup>; и вообще Бога могутъ называть своимъ только тѣ, которые сами обнаруживаютъ настроеніе, полное благоговѣнія и почтенія къ Нему (*qui ipsi exhibent plenum reverentiae et pietatis affectum*) <sup>4)</sup>. Кромѣ того, остальные произведенія Амвросія также не свободны въ той или иной мѣрѣ отъ слѣдовъ такого же образа мысли. „Развѣ Господь, спрашиваетъ онъ, не для всѣхъ благъ (*non ergo omnibus bonus est Deus*)?“ и отвѣчаетъ: „конечно, для всѣхъ, насколько Онъ есть Спаситель всѣхъ людей, а особенно вѣрующихъ..., но такъ какъ, еще разъ нашъ писатель повторяетъ аналогію врача, не всѣ требуютъ врачеванія (*non omnes medicinam expetunt*) и многіе избѣгаютъ его (*refugiunt*), дабы отъ врачеванія сила язвы не обострилась, то Богъ исцѣляетъ только желающихъ этого и не насилуетъ нехотящихъ (*volentes curat, non adstringit invitos*); поэтому и получаютъ исцѣленіе (*sanitatem*) только тѣ, которые домогаются врачеванія (*medicinam expetunt*), а тѣ, которые отвергаютъ Врача и не ищутъ Его блага, не могутъ почувствовать того, чего не переживаютъ на опытѣ (*quam non experiuntur, sentire non possunt*)“ <sup>5)</sup>.— „Христосъ приходитъ (къ намъ близко) и издалека (*per prospectum*) простираетъ (къ намъ) руку

<sup>1)</sup> In. ps. 37 enar. 56.

<sup>2)</sup> ibid. 57.

<sup>3)</sup> In. ps. 40 enar., 28.

<sup>4)</sup> In. ps. 43 enar., 14.

<sup>5)</sup> De interpellatione Job et David. III, 2, 4; Ed. V. и M. XIV, с. 839 (IV, 2, 4).

Свою; но не всегда (*non semper*), не ко всѣмъ (*non ad omnes*), а только къ душѣ, способной сказать: „я скинула хитонъ мой“ (Пѣснь Пѣсней 5,3) <sup>1)</sup>. Да и вообще очень многія мѣста, связанные съ книгой Пѣснь Пѣсней, слѣдуетъ отнести сюда же, такъ какъ индивидуальное единеніе Логоса съ душою возможно только подъ условіемъ нравственной чистоты послѣдней. Вѣроятно, на счетъ этого же вліянія слѣдуетъ отнести и изрѣдка употребляемый св. Амвросіемъ терминъ *cooperatur*, „содѣйствуетъ“ относительно благодати, который предполагаетъ отношеніе между свободой и благодатію именно въ духѣ восточныхъ отцевъ: „повсюду сила Господа содѣйствуетъ стараніямъ человѣка“ <sup>2)</sup>.

Кромѣ двухъ вышензложенныхъ, мы встрѣчаемъ въ ученіи о благодати у св. Амвросія еще новыи третій рядъ мыслей, который, такъ какъ онъ въ предшествующей исторіи церковной догматики не встрѣчается, ни у западныхъ, ни у восточныхъ писателей, долженъ быть приписанъ уже лично самому Амвросію. Здѣсь нашъ епископъ выдвигаетъ широкую и полную философскаго смысла концепцію. Хотя необходимость свободы и самодѣятельности человѣка для собственнаго спасенія и въ этомъ случаѣ не оспаривается; но все спасеніе какъ отдѣльнаго человѣка, такъ и всего человечества въ его цѣломъ представляется изліяніемъ незаслуженной человѣкомъ благодати Божіей. Здѣсь впервые въ исторіи церковной литературы св. Амвросій даетъ нѣчто въ видѣ краткой философіи заранѣе предначертанной Богомъ исторіи человечества: все человечество идетъ своимъ естественнымъ путемъ, никакой народъ не насилуется свыше и не принуждается къ добру; но Благодать Господа комбинируетъ эти отдѣльные моменты такимъ образомъ, что каждый послѣдующій избирается для блага своего предыдущаго и каждый изъ предыдущихъ въ появленіи на исторической сценѣ народовъ обращается потому, что на него дѣйствуетъ примѣръ послѣдующаго; но, конечно, Благодать Господа полагаетъ начало процессу, выдвигаетъ моменты. Этотъ третій рядъ мыслей коренится въ существѣ дѣла въ западныхъ

<sup>1)</sup> De virginitate X, 55: nocte exui tunicam meam (R. R. V, 3).

<sup>2)</sup> Expositio Evang. Lucae II, 84: ubique Domini Virtus studiis cooperatur humanis; Ed. V. и M. XV, с. 1583.

представленіяхъ на взаимоотношеніе благодати и свободы, но въ подробностяхъ онъ заключаетъ въ себѣ уже много отличнаго отъ нихъ.

И спасеніе каждаго единичнаго человѣка и спасеніе всего чловѣчества совершается въ силу Божественнаго Предопредѣленія (*praedestinatio*), Хотя св. Амвросій и выдвинулъ это понятіе, но, такъ какъ онъ еще признаетъ необходимость для спасенія чловѣческаго самоопредѣленія и отрицаетъ непреоборимость въ дѣйствіи благодати, то оно не преобрѣтаетъ у него еще того смысла, какой нѣсколько позже сообщили ему блажен. Августинъ. Самый актъ предопредѣленія по спасенію, несомнѣнно, является уже исключительно актомъ Божественной Благодати, служащей источникомъ непоколебимой христіанской надежды въ достижимости спасенія: нѣтъ ничего, что бы мы могли опасаться отрицать за собою и въ чемъ могли бы не довѣрять постоянству Божественныхъ щедротъ, которыхъ уже обнаружилось столь продолжительное и непрерывное изобиліе, что Богъ сначала предопредѣлилъ, затѣмъ, призвалъ и, которыхъ призвалъ, тѣхъ и оправдалъ, а кого оправдалъ, того и прославилъ <sup>1)</sup> Но это *praedestinatio* у св. Амвросія все же еще основывается на актѣ Божественнаго Предвѣдѣнія отношеніи чловѣка къ спасающей его благодати: „не прежде (Богъ) предопредѣлилъ (*praedestinavit*), чѣмъ предвидѣлъ (*praesciret*), но которыхъ заслуги предвидѣлъ (*quorum merita praescivit*), тѣмъ и награды предопредѣлилъ (*eorum praemia praedestinavit*) <sup>2)</sup>.

Какимъ образомъ возможно примиреніе этихъ двухъ разнородныхъ понятій, показываетъ взглядъ св. Амвросія на вѣру и его оцѣнка добрыхъ дѣлъ чловѣка.

Хотя чловѣкъ и совершаетъ добрыя дѣла, но только эти дѣла не имѣютъ для него оправдывающаго значенія. Это объясняется глубокой поврежденностью его природы грѣхомъ: тѣлесная немощь (*carnalis infirmitas*) дѣлаетъ чловѣка неспособнымъ собственными силами совершать добрыя

---

<sup>1)</sup> De Jacob et vita beata I, 6, 26: nihil est igitur quod negare nobis posse vereamur, nihil est in quo de munificentiae divinae diffidere perseverantius debeamus, cujus fuit tam diuturna et jugis ubertas, ut primo praedestinavit, deinde vocaret et quos vocaret hos et justificaret et quos iustificaret hos et clarificavit. Ed. V. и M. XIV, с. 609.

<sup>2)</sup> De fide V. VI, 83; M. XVI, с. 665

дѣла. почему и добрыхъ дѣлъ въ собственномъ смыслѣ у него нѣтъ и быть не можетъ; самъ человекъ не можетъ сдѣлать поэтому ничего, достойнаго небесной награды <sup>1)</sup>. На мѣсто добрыхъ дѣлъ теперь выступаетъ исключительно вѣра: мы оправдываемся не дѣлами, а вѣрою, потому что тѣлесная немощь является препятствіемъ для дѣлъ, а блескъ вѣры освѣняетъ ложь дѣлъ и заслуживаетъ милость ко грѣхамъ <sup>2)</sup>; *fides est, quae liberat per sanguinem Christi* <sup>3)</sup>. Во-вторыхъ, и самое понятіе „вѣра“ употребляется здѣсь не только въ смыслѣ внѣшнимъ образомъ формулированной вѣры, она считается не только суммою догматическихъ истинъ, но и глубокимъ перерожденіемъ и внутреннимъ настроеніемъ души живымъ личнымъ общеніемъ со Христомъ, увѣренностью въ Бога и Его Милосердіи <sup>4)</sup>. Эта вѣра есть *actuosa devotio religiosa mentis intentio Dei Verbo* <sup>5)</sup>. „Какая мнѣ польза, спрашиваетъ св. Амвросій, зная, наприимѣръ, о дѣѣ страшнаго суда и сознавать множество собственныхъ грѣховъ, если не жить въ мнѣ и не говорить во мнѣ Христосъ?“ <sup>6)</sup> Вѣра въ этомъ смыслѣ совпадаетъ съ потребностью въ Божественномъ снисхожденіи къ человѣческимъ немощамъ, съ надеждою на Божественное Милосердіе <sup>7)</sup>, есть сознаніе, что безъ Божественной Помощи человѣческая неправда не можетъ оскудѣть (*deficere*) <sup>8)</sup>. Поэтому никто не можетъ надмеваться и хвалиться своими заслугами и властью, но всѣ должны надѣяться снискать милосердіе чрезъ Господа Иисуса—ибо какая еще другая надежда возможна для грѣшниковъ? <sup>9)</sup>. Само собою понятно, что и вѣра въ этомъ смыслѣ есть не

<sup>1)</sup> *Expositio in ps. 118, XX, 42.*

<sup>2)</sup> *De Jacob et vita beata II, 2, 9: et fortasse illud est, quia non operibus justificamur, sed fide, quoniam carnalis infirmitas operibus impedimento est, sed fidei claritas factorum obumbrat errorem, quae meretur veniam delictorum.*

<sup>3)</sup> *Epistola LXXIII, 11; M. XVI, c. 1254.*

<sup>4)</sup> *Harnack. Dogmengeschichte 3 Aufl. B. III, s. 47.*

<sup>5)</sup> *Expositio Evang. Lucae VII. 83; Ed. V. n. M. XV, c. 1720 (п. 85).*

<sup>6)</sup> *ibid X, 7: expro in ps. 118, IV, 26; in ps. 36 enar., 63.*

<sup>7)</sup> *Expositio in ps. 118; M. XV, c. 1488.*

<sup>8)</sup> *ibid 118; M. XV, c. 1512.*

<sup>9)</sup> *ibid XX, 14; nemo sibi arroget, nemo de meritis, nemo de potestate se jactet, sed omnes speremus per Dominum Iesum misericordiam invenire—quae enim spes alia peccatoribus.*

дѣло самого человѣка, а даръ благодати, озареніе свыше: всякій христіанинъ на предложенный ему вопросъ, почему онъ сдѣлался христіаниномъ, можетъ отвѣчать только такимъ образомъ: *visum est mihi* <sup>1)</sup>; воля человѣка предуготовляется Богомъ и уже тотъ фактъ, что кто ли-бо оказывается способнымъ вѣрить въ Бога, есть не дѣло самого человѣка, а *Dei gratia* <sup>2)</sup>. Но если и при этомъ условіи прежде на западѣ все-таки считали возможнымъ говорить о заслуживаніи человѣкомъ благодати, какъ это иногда допускалъ и св. Амвросій, то теперь онъ раскрываетъ представленіе о благодати, какъ о чистомъ Дарѣ Божіемъ, на который самъ человѣкъ не можетъ заявлять никакихъ притязаній: оправданіе человѣка есть нѣчто дарованное ему (*donatum*) <sup>3)</sup>; онъ, „оправдывается Господомъ не изъ дѣлъ, но изъ вѣры; ибо, какъ исходъ нашей судьбы находится не въ нашей власти, но зависитъ отъ случая, такъ и благодать Господа подается не въ видѣ награды за заслугу, но исключительно по Волѣ Божіей“ <sup>4)</sup>. Это уже нѣчто до сихъ поръ неслыханное на западѣ; по словамъ Гарнака, мы здѣсь имѣемъ „августинизмъ до Августина“, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ „даже больше, чѣмъ августинизмъ“ <sup>5)</sup>.

Превосходною иллюстраціей этого ряда мыслей св. Амвросія служатъ его разсужденія объ отверженіи Израиля и призваніи въ Церковь язычниковъ. Въ судьбѣ народовъ мы имѣемъ не дѣйствіе слѣпого случая, а обнаруженіе особой Божественной тайны (*mysterium oportebat impleri*) <sup>6)</sup>. Первоначально Богъ отвергъ язычниковъ и избралъ евреевъ; это предпочтеніе однако было оказано не по заслугамъ евреевъ, а исключительно по Волѣ Бога: если кто былъ искупленъ (*redemptus est*) изъ народа еврейскаго, то не потому, что

---

<sup>1)</sup> *Expositio Evang. Lucae* I, 10; M. XV, c. 1538.

<sup>2)</sup> *ibid.*

<sup>3)</sup> *Epistola* LXXIII, 11; M. XVI, c. 1254.

<sup>4)</sup> *Exhortatio virginitatis* VII, 43: *quoniam non ex operibus, sed ex fide unusquisque justificatur a Domino. Sicut enim sortis eventus non in nostra est potestate, sed quem casus adtulerit, sic gratia Domini non quasi ex mercedis merito, sed quasi ex voluntate defertur.*

<sup>5)</sup> *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 3 Auf. B. III, s. 48.

<sup>6)</sup> *De interpellat. Iob et David* III, 5, 12; Ed. V. и M. XIV, c. 843 (IV 5, 12).

имѣлъ большое о себѣ мнѣніе (*quia multam habuit aestimationem sui*), но искупленъ даромъ (*redemptus est gratis*), потому что спасеніе благодатию (*gratia*) не есть спасеніе заслугою дѣлъ (*merito operum*) и оправданіе добродѣтелей (*pec justificatione virtutum*), но производится щедростью Дарующаго (*sed liberalitate donantis*), избраніемъ Искупляющаго (*electione redimentis*)<sup>1)</sup>. Тѣмъ не менѣе Израилѣтяне были затѣмъ отвергнуты, но уже не исключительно по Волѣ Божіей, а по своей винѣ, именно за то, что не понимали тайны своего избранія и неправильно превозносились своими дѣлами; Израиль не наслѣдовалъ того, къ чему былъ призванъ, потому что самъ желалъ оправдать себя предъ Богомъ (*quia se justificare cupiebat*), потому что гордился своими дѣлами (*quia operum suorum jactantiam requirebat*), потому что не обнаружилъ вѣры (*quia fidem non detulit*) и не позналъ благодати (*pec gratiam recognovit*); и потому (взамѣнъ Израиля) послѣдовало избраніе (*electio consecuta est*), которое услышало Призывающаго (*vocantem audivit*), восприняло Пришедшаго (*advientem suscipere*)<sup>2)</sup>,—доказательство, что избраніе язычниковъ сообразовалось съ ихъ собственной готовностью и что, слѣдовательно, и въ данной связи мыслей св. Амвросіи, кромѣ благодати, придаетъ значеніе также и второму человѣческому агенту<sup>3)</sup> Впрочемъ, въ отверженіи Израиля и избраніи язычниковъ также открылась и благодать Божія: въ спорѣ двухъ народовъ, кто изъ нихъ можетъ называться низшимъ, Богъ, призвавшій язычниковъ, заключилъ другого и такимъ образомъ по Его Милосердію, дабы весь міръ сдѣлался подчиненнымъ Богу, народъ (еврейскій) отступилъ назадъ въ ряду наслѣдниковъ и былъ преданъ лжи тяжкаго преступленія за то, что не признавалъ за Богомъ предвѣдѣнія тайнъ“<sup>4)</sup>. Благодать открылась здѣсь въ томъ, что отверженіе іудеевъ было не окончательнымъ, а должно было

<sup>1)</sup> In psalm. 43 enar., 47.

<sup>2)</sup> Ibid.

<sup>3)</sup> Ср. *Seeberg*. Lehrbuch der Dogmengeschichte. ss. 258—259.

<sup>4)</sup> De interpellat. Iob et David III, 12: cum enim duo contendunt, si unus superior sit dicitur: conclusit illum alterum—ideoque per suam misericordiam, ut subditus fieret Deo mundus, regressus est quidem populus in heredibus, sed sevi scelleris errore traductus est, ut Deum non crederet occultorum esse praescium. (M. IV, 5, 12).

послужить исправительною школою для нихъ: тѣмъ, которые сами не пожелали быть исцѣленными, Господь сохранилъ благодать возвращенія обратно (*reservat Dominus regressionis gratiam*), такъ что израильтяне, отвергнутые по слѣпотѣ собственнаго сердца (*per cordis proprii caecitatem*), возвращаются снова чрезъ полноту Церкви (*per plenitudinem Ecclesiae revertantur*) <sup>1)</sup>. Избраніе язычниковъ такимъ образомъ было спасеніемъ для іудеевъ (*electio gentium salus Iudaeis*); сначала произошло движеніе, возбужденіе (*commotio*) среди язычниковъ; но чрезъ это возбужденіе (*ex hac commotione*) претерпѣли благодать немалого измѣненія (*non mediocri mutationis gratiam*) и іудеи, остатки которыхъ будутъ спасены <sup>2)</sup>. Богъ въ послѣднія времена (*ultimis temporibus*) воспринялъ и народъ іудеевъ, но не по его заслугамъ (*non secundum illius merita*), а по избранію своей благодати (*sed secundum electionem suae gratiae*) и наложилъ руку на глаза его, чтобы уничтожить слѣпоту (*ut caecitatem aufert*). Онъ на время отложилъ его спасеніе (*distulit sanitatem*), чтобы повѣрилъ послѣднимъ народъ (*ut postremus crederet*), который прежде не считалъ необходимымъ вѣрить и утратилъ преимущество высшаго избранія (*praerogativam superioris electionis amitteret*) <sup>3)</sup>.

Такимъ образомъ Благодать Божія постепенно ведетъ весь человѣческій родъ ко спасенію, пользуясь отверженіемъ евреевъ и избраніемъ язычниковъ, сообразно съ ихъ собственной нравственной настроенностью, въ качествѣ средствъ для достиженія этой конечной цѣли. Сначала были отвергнуты язычники ради Израиля; потомъ Израиль былъ ослѣпленъ ради призванія язычниковъ; и остатки ослѣпленнаго Израиля спаслись по избранію благодати послѣ того, какъ вошла полнота язычниковъ; въ итогѣ вина Израиля принесла пользу язычникамъ, а вѣра язычниковъ освободила народъ израильскій <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> De interpellant. Iob et David III, 5, 12.

<sup>2)</sup> In psalm. 43 enar., 67.

<sup>3)</sup> De Ioseph. 14, 84; M. XIV, c. 672.

<sup>4)</sup> In ps. 61 enar., 29: Repulsae gentes sunt, ut eligeretur Israel: caecatus est postea Israel propter vocationem gentium; et caecati Israel reliquiae secundum electionem gratiae salvae factae sunt, postquam intravit gentium plenitudo. Ita culpa Israel profuit gentibus; fides gentium Israelitem populum liberavit.



До такого понятія о благодати, насколько извѣстно, до св. Амвросія не возвышался никто изъ церковныхъ писателей. Правда, нѣчто аналогичное этому мы встрѣчаемъ у Иларія, у котораго понятіе оправданіе благодатию иногда противопоставляется оправданію изъ дѣлъ. Но, кажется, онъ понимаетъ подъ благодатию главн. образ. Дѣло совершеннаго Христомъ Искупленія человѣчества въ отличіе отъ несостоятельнаго въ дѣлахъ оправданія ветхозавѣтнаго закона. „Развѣ были, спрашиваетъ онъ, такіе люди, для которыхъ не было бы необходимымъ Воплощеніе Христа? Но, отвѣчаетъ онъ далѣе, никто не оправдывается закономъ. Христосъ показалъ тщетность похвалы праведностью закона (*ostendit ergo inane iustitiae se iustantiam*): ибо, такъ какъ жертвоприношенія были беспильны въ дѣлѣ спасенія (*sacrificiis infirmis ad salutem*), для всѣхъ находящихся подъ закономъ необходимо было Милосердіе (*miseriordia erat universis in lege positis necessaria*); тогда какъ, если бы была возможна правда изъ закона, то не была бы необходимой милость чрезъ благодать (*nam si iustitia fuisset ex lege, venia per gratiam necessaria non fuisset*) <sup>1)</sup>. Насколько извѣстно, далѣе этого точка зрѣнія Иларія не проводится. Точно также и отверженіе израиля вмѣстѣ съ призваніемъ язычниковъ не поставляются имъ подъ точку зрѣнія откровенія благодати, а выводятся имъ просто изъ личной настроенности этихъ народовъ. Первому избранію (*primum electionem*) надлежало жить (*vivere oportuisset*): тѣмъ не менѣе въ лицѣ (кровооточивой) женщины спасеніе прежде (*anterior salus*) даруется мытарямъ и грѣшникамъ. Тогда какъ спасеніе предназначалось для одного, оно было такимъ образомъ даровано другому (*ita alter salus, dum aliis defertur, est reddita*). Язычники снискали его своею вѣрою во Христа, которой не обнаружили евреи: такъ что то, что приготавлилось Израилю (*quod israeli parabatur*), отнялъ народъ язычниковъ (*plebs gentium occupavit*) <sup>2)</sup>.

Но если св. Амвросій не имѣлъ здѣсь себѣ предшественниковъ среди церковныхъ писателей, то все-таки несомнѣнно, что въ данномъ случаѣ, какъ и въ вопросѣ о первородномъ грѣхѣ, на него оказали сильное вліянія посланія св. ап.

<sup>1)</sup> Comment. in Matth. IX, 2; М. с. 962.

<sup>2)</sup> *ibid.* IX, 6; М. с. 964.

Павла. Св. Ап. Павелъ изъ всѣхъ священныхъ новозавѣстныхъ писателей былъ самымъ любимымъ писателемъ у Амвросія; это достаточно доказываетъ необычайное множество цитатъ изъ его посланій, изъ которыхъ многія приводятся Амвросіемъ и въ защиту своего ученія объ оправданіи <sup>1)</sup>).

### Объ удовлетвореніяхъ и заслугахъ

Съ ученіемъ о благодати и объ отношеніи къ ней чужеземной свободы у западныхъ писателей связывается еще одна особенность, выясненію которой, въ виду ея огромной важности въ системѣ западнаго богословія, мы удѣляемъ особую главу.

Какъ, извѣстно, на востокѣ понятіе о благодати постоянно раскрывалось въ противоположности къ понятію о заслугѣ. Восточная Церковь держалась постоянно убѣжденія, что нравственное совершенство достигается собственными силами человѣка только въ союзѣ съ благодатію, отвергала въ приобрѣтеніи этого совершенства и связанной съ нимъ небесной награды всякую заслугу со стороны человѣка: все, что человѣку удалось здѣсь достигъ, есть не его исключительное дѣло, но вмѣстѣ и дѣло вспомоществовавшей ему благодати. На западѣ, какъ мы видѣли, напротивъ, понятіе о благодати обсуждалось не въ противоположности къ понятію о заслугѣ, а въ противоположности къ понятію о природѣ, насколько за всѣмъ естественнымъ отрицалась всякая религіозная цѣнность. Такая постановка вопроса, понятно, не могла исключать понятія о заслугѣ тамъ, гдѣ естественныя силы дѣйствуютъ въ союзѣ съ благодатію. А неоднократно уже отмѣченныя нами симпатіи западныхъ писателей къ юридическимъ представленіямъ именно въ эту сторону направили ихъ вниманіе. Отношеніе Бога и человѣка мыслятся ими очень часто въ юридическихъ категоріяхъ: каждая изъ сторонъ имѣетъ свои права и обязанности, которыя должны быть непременно исполнены, по требованію правды.

---

<sup>1)</sup> См. напр., In ps. 43 epist. 10, 11; Expos. in ps. 118, XX, 40. 45. 48. 50. 54. 58

Эти отношенія имѣютъ двѣ главныя формы. смотря по отношенію человѣка къ Волѣ Божіей, которую онъ можетъ то нарушать, то исполнять. Въ первомъ случаѣ мы получаемъ форму, которая носитъ названіе удовлетвореній или сатисфакцій, а во второмъ имѣемъ то, что западные писатели обыкновенно разсматривали, какъ чистую заслугу человѣка предъ Богомъ.

I. Что касается удовлетвореній или сатисфакцій, то ихъ законность и необходимость вытекали для западнаго христіанства изъ характера тѣхъ отношеній, какія установились между Богомъ и человѣкомъ послѣ искупленія послѣдняго вообще и совершенія таинства крещенія, какъ момента фактическаго усвоенія плодовъ этого искупленія. въ частности Эти отношенія иногда характеризуются св. Кипріаномъ, какъ отношенія Законодателя къ получающимъ законъ. Богъ далъ исполненному законъ (*legem dedit sano*) и предписалъ впредь не грѣшнить уже болѣе, чтобы съ грѣшникомъ не случилось чего-либо болѣе худого сравнительно съ прежнимъ: <sup>1)</sup> этотъ законъ называется новымъ закономъ (*lex nova*) въ отличіе отъ прежняго (*lex prior*); даннаго чрезъ Моисея и теперь уже упраздненнаго. <sup>2)</sup> Лактанцій также видитъ въ христіанствѣ новый законъ (*novam legem*), данный Богомъ чрезъ Христа своимъ новымъ послѣдователямъ (*novis cultoribus*). <sup>3)</sup> Въ нѣкоторыхъ случаяхъ отношенія законодательства св. Кипріанъ подмѣняетъ договорными отношеніями между Богомъ и человѣкомъ: христіанинъ связанъ силою договора (*te foederis pactione constrictum*), справедливымъ условіемъ (*iusta conditio*) котораго является или дарованіе человѣку спасенія или же страхъ предъ наказаніемъ (въ случаѣ нарушенія договора). <sup>4)</sup> Св. Амвросій, раскрывающій, подобно своимъ предшественникамъ, ученіе объ удовлетвореніяхъ, обосновываетъ ихъ необходимость аналогичнымъ же образомъ. Если онъ, повидимому, не говоритъ объ отношеніяхъ законодателя, то онъ знаетъ отношенія договорныя, употребляя при этомъ другой терминъ: *contractus, non mediocris contractus.*

<sup>1)</sup> De opere et eleemosynis c. I, Рус. пер. II, стр. 257.

<sup>2)</sup> De testim. I, 9—10; Рус. пер. II, стр. 20.

<sup>3)</sup> Instit. divinae IV, XIII.

<sup>4)</sup> De laude martyrii c. X; Русск. пер. II, стр. 354.

Здѣсь, очевидно, имѣется въ виду „залоговый контрактъ“, носившій на языкѣ римскаго права названіе *pignus*'а, когда что-либо кому-либо отдается въ залогъ, причѣмъ залогодателю предоставляется право иска противъ залогопринимателя въ случаѣ неисполненія послѣднимъ условій договора. <sup>1)</sup> Такъ, Христось принесъ свою Жизнь и принялъ Смерть за всѣхъ; Онъ теперь требуетъ отъ человѣка возвращенія своей собственности (*suum est, quod a te Christus percipit*), и человѣкъ обязанъ исполнить Его законное требованіе. <sup>2)</sup> Въ этой связи св. Амвросій раскрываетъ представленіе о человѣкѣ, какъ о должникѣ въ отношеніи къ Богу: взаимнѣе нашего прежняго долга діаволу мы со времени искупленія сдѣлались должниками Христа; мы такимъ образомъ только перемѣнили кредитора, но не избѣжали Его (*mutavimus creditorem, non evasimus*); за нами причисляется долгъ Ему вмѣстѣ съ процентами (*manet enim debitum, foenus intercidit*); <sup>3)</sup> человѣкъ есть *debitor* въ очахъ Божіихъ. <sup>4)</sup> Правильныя отношенія человѣка къ Богу истолковываются поэтому, какъ уплата долга (*solve, quod debetur*); христіанинъ долженъ обнаружитъ настроеніе хорошаго должника (*boni affectum debitoris*), не прибѣгать къ уверткамъ (*ut versutam non facias*), не уплачивать проценты собственной вѣры по цензу контракта (*censu contracti*). <sup>5)</sup> Если должникъ желаетъ уничтожить долгъ, то онъ долженъ возратить деньги и не прежде считать себя свободнымъ отъ уплаты процентовъ (*non prius evasuat foenoris poenem*), какъ внесетъ все до послѣдней копѣйки (*ad summum*). <sup>6)</sup> „Итакъ, возврати, дѣлаетъ св. Амвросій примѣненіе къ своимъ слушателямъ, что долженъ (*quod debes*): блаженны, для которыхъ Богъ является должникомъ; о, если бы мы могли внести то, что получили (*utinam quod acceperimus possimus exsolvere*). <sup>7)</sup>

Совершенныя послѣ крещенія грѣхи человѣка представляя собою, такъ сказать, нарушеніе обязательствъ договора,

<sup>1)</sup> *Уилларжъ*. Учебникъ институцій. стр. 208—209.

<sup>2)</sup> *De Ioseph* 7, 42; М. XIV, с. 659.

<sup>3)</sup> *Epistola* XLI, 8; М. XVI, с. 1115.

<sup>4)</sup> *De obitu Theodosii* 22.

<sup>5)</sup> *De Poenitentia* II, IX, 80; М. XVI, с. 516.

<sup>6)</sup> *Expositio Evangel. Lucae* VII, 156; Ed. V. и М. XV, с. 1740.

<sup>7)</sup> *ibid* VII, 83; Ed. V. и М. XV, с. 1720.

уничтожаютъ милостивыя отношенія Кредитора и возбуждаютъ Его гнѣвъ. Эту перемѣну отношеній западные писатели характеризуютъ различно и, по своему обыкновению, иногда слишкомъ конкретно. По Тертуллиану, Богъ въ этомъ случаѣ оскорбляется (*Deus offensus*); <sup>1)</sup> св. Кипріанъ говоритъ о Гнѣвѣ Бога (*ira Dei*), <sup>2)</sup> объ оскорбленномъ Богѣ (*Deus offensus*). <sup>3)</sup> о гнѣвѣ и объ оскорбленіи просто (*ira et offensa*). <sup>4)</sup> Иларій также говоритъ объ *ira Dei, iratus Deus*. <sup>5)</sup> но рядомъ съ этимъ упоминаетъ о мщеніи (*ultio*) Гнѣва Божія, <sup>6)</sup> о мщеніи, которое полагается за преступленія (*ultio criminis debita est*). <sup>7)</sup> Для обозначенія совокупности всѣхъ этого рода измѣненій западные писатели знали еще особый терминъ— *indignatio*, очевидно, отъ *indignus*, недостойный. Тертуллианъ понимаетъ его, видимо, въ смыслъ негодованія Бога на человека, признанія его недостойнымъ Своей Милости, а это признаніе влечетъ за собою наказаніе для провинившагося: *in peccatoreм исповѣдь со всѣми ея необходимыми принадлежностями pro Dei indignatione fungatur*. <sup>8)</sup> Также понимаетъ его и св. Кипріанъ: Богъ отвѣчаетъ на преступленія человека полнымъ потокомъ негодованія (*pleno indignationis impetu*): <sup>9)</sup> иногда онъ связываетъ его съ понятіемъ *offensa* и говоритъ объ *indignationis offensa*. <sup>10)</sup> Иларій также говоритъ о возмущеніи Бога въ состояніи негодованія (*in indignatione conturbat*), причѣмъ характерными примѣтами этого состоянія являются наложеніе наказанія, соответствующаго преступку (*ob meritum impietatis poena decreta est*), и возбужденіе въ виновномъ страха и ужаса (*metus et terror affertur*). <sup>11)</sup> Этотъ терминъ въ числѣ другихъ извѣстенъ и нашему епископу. Онъ связывается у него съ представленіемъ о нака-

<sup>1)</sup> De poenitentia c. X; ср. c. V.

<sup>2)</sup> De opere et eleemosynis c. IV.

<sup>3)</sup> De habitu virginum c. II.

<sup>4)</sup> De lapsis c. XXIX; c. XXXVI.

<sup>5)</sup> Psalm. II, 17; М. с. 270.

<sup>6)</sup> ibid. II 17.

<sup>7)</sup> ibid. 20; М. с. 273.

<sup>8)</sup> De poenitentia c. IX.

<sup>9)</sup> De opere et eleemosynis. c. IV.

<sup>10)</sup> De lapsis c. XXXVI.

<sup>11)</sup> Psalm. II, 21; М. с. 273.

занин: Богъ не оставляетъ своихъ отеческихъ чувствъ (vel t patrio quodam affectu haeret) по отношеніи къ человѣку даже in indignatione. когда предаетъ заблуждающагося наказанію (ad poenam tradat errantem. <sup>1)</sup> Иногда съ понятіемъ объ indignatio соединяется мысль о вызываемомъ въ человѣкѣ наказаніемъ страхъ, какъ воспитательномъ средствѣ: Dominus Iesus потому именно indignetur на насъ грѣшныхъ, чтобы обратитъ насъ (terrore convertat) страхомъ indignationis suae: <sup>2)</sup> Онъ indignetur, дабы мы смирились (humiliemur), а мы должны смириться (humiliamur), чтобы сдѣлаться достойными болѣе сожалѣнія, чѣмъ наказанія (ut digni simus magis miseratione, quam poena <sup>3)</sup> Но въ отличіе отъ Иларія св. Амвросій исключаетъ изъ разсматриваемаго понятія всякій слѣдъ признаваемаго Иларіемъ мщенія со стороны Бога человѣку за его грѣхи: indignatio est не актъ мести (non ultionis exsecutio), но скорѣе дѣйствіе разрѣшенія отъ грѣха (magis absolutionis operatio). <sup>4)</sup> Такимъ образомъ подъ indignatio св. Амвросій разумѣетъ проявленіе Любви Божіей, выражающейся въ наказаніи человѣка не съ цѣлю отмстить ему за грѣхи, но исключительно съ цѣлю исправить его. Изъ другихъ относящихся сюда терминовъ онъ употребляетъ только тѣ, которые были употреблены у Тертулліана и Кипріана: это—ira <sup>5)</sup> и offensa <sup>6)</sup>

Божественное Милосердіе однако не оставляетъ чѣловѣка въ его паденіи послѣ искупленія и крещенія. Оно снова даруетъ ему цѣлебныя средства для уничтоженія своихъ грѣховъ и восстановленія первоначально существовавшихъ до грѣха отношеній къ Богу. Обозначенію этой дѣятельности Милосердія на западѣ служилъ цѣлый рядъ технических терминовъ, все, видимо, заимствованныхъ изъ области римской юриспруденціи. Насколько Милосердіе обнаруживается въ предоставленіи человѣку необходимыхъ для заглаженія своихъ грѣховъ средствъ, она называется, на-

<sup>1)</sup> De poenitentia I, V, 21; M. XVI, с. 473.

<sup>2)</sup> ibid. I, V, 22; M. XVI, с. 473.

<sup>3)</sup> De poenitentia I, V, 22; M. XVI, с. 473.

<sup>4)</sup> ibid.

<sup>5)</sup> ibid. I, XII, 53; M. XVI, с. 483.

<sup>6)</sup> ibid. I, V, 22; M. XVI, с. 473.

примѣръ, у Кипріяна, *pietas divina*: 1) снисходящая къ нашимъ немощамъ *pietas divina*, указавши намъ на дѣла правды и милосердія, открыла въ нихъ нѣкоторый путь для сохраненія спасенія (*viam quamdam tuendae salutis aperiret*) 2). Другимъ обозначеніемъ ея служитъ понятіе *clementia, divina clementia*: сколь велика *clementia*, проявляющаяся въ попеченіи о полномъ сохраненіи уже искупленнаго человѣка! 3). Иларій: для обозначенія представленныхъ человѣку благодатію спасительныхъ средствъ употребляетъ еще выраженіе *divina instituta* 4). Насколько же эта благодать разсматривается съ точки зрѣнія отпущенія человѣку грѣховъ, она также носитъ нѣсколько названій: она называется то *indulgentia*, то *venia*, то *misericordia*. Первое изъ этихъ понятій—*indulgentia* очень часто выставляется въ противоположности къ заслугѣ, дающей человѣку право на нѣкоторую притязательность въ отношеніи къ Богу, и обозначаетъ собою Даръ, посылаемый Богомъ человѣку: „никто, говоритъ Тертулліанъ, не *promeretur*, пользуясь *indulgentia*, но единственно посредствомъ послушанія *voluntati* Бога 5),“ т. е. чрезъ совершеніе особой категоріи дѣлъ, дающихъ человѣку право на особую заслугу предъ Богомъ. Точно такъ же и Кипріянь, говоря объ *indulgentia*, очень часто изображаетъ ее Даромъ Божиимъ: христіане знаютъ *divinae indulgentiae munus salubre* 6); *Dei rursus indulgentia largitur* 7). *Venia* у Тертулліана (у Кипріяна почти не встрѣчается) противопоставляется понятію роена и, значить, обозначаетъ собою освобожденіе человѣка отъ наказанія: Богъ, который опредѣлилъ роенамъ по суду (*per iudicium*), обѣщаль и *veniam* чрезъ покаяніе (*per poenitentiam*) 8). У Лактанція *misericordia Dei*, повидимому, отождествляется съ *peccatis venia* 9).—Что касается теперь нашего автора, то у него проявленія Любви Божіей къ согрѣшившему человѣку

1) *Wirth. Der Verdienst—Begriff bei Cyprian. Leipzig. 1901, s. 37.*

2) *De opere et eleemosynis I; Русск. перев. II, стр. 257—258.*

3) *ibid. I; Русск. перев. II, стр. 257.*

4) *Psalm. LIII, 15; M. c. 333*

5) *De exhortatio castitatis c. I.*

6) *De opere et eleemosynis III; Русск. перев. II, стр. 258.*

7) *ibid. II; Русск. перев. II, стр. 258.*

8) *De poenitentia c. IV.*

9) *Instit. divinae VI, c. XXV.*

характеризуется болѣе субъективно, со стороны отпущенія человѣку грѣховъ. чѣмъ объективно, съ точки зрѣнія основанія института благодатныхъ средствъ. Понятіе *clementia* у него, повидимому, совсѣмъ не встрѣчается, а терминъ *pietas* примѣняется къ Богу лишь изрѣдка: Христосъ ожидаетъ нашихъ слезъ (*exspectat lacrimas nostras*), чтобы излить любовь свою (*ut profundat pietatem suam*)<sup>1)</sup>; здѣсь это понятіе въ отличіе отъ Кипріана усвоается уже самому акту отпущенія намъ грѣховъ. Для обозначенія этого послѣдняго онъ, кромѣ того, очень часто употребляетъ выраженія *indulgentia* и *venia*. *Indulgentia*, какъ и его предшественники, обычно противопоставляется имъ понятію о награды: въ земной жизни человѣку доступна *indulgentia pro corona*<sup>2)</sup>; что эта *indulgentia* есть Даръ Божій, котораго человѣкъ можетъ только желать, но котораго онъ не имѣетъ права требовать, на это указываетъ рѣчь объ *indulgentia*, какъ только о предметѣ надежды для кающагося: тѣ, которые тяжелыми страданіями омыли роenas допущенныхъ преступленій, *sperant indulgentiam*<sup>3)</sup>; никто не можетъ должнымъ образомъ совершать *poenitentiam*, кто не *speraverit indulgentiam*<sup>4)</sup>. Понятіе *venia*, напротивъ, очень часто употребляется съ глаголомъ *promereri*: кающійся *veniam promeretur*<sup>5)</sup>; предающіеся покаяннымъ подвигамъ *volunt veniam promereri*<sup>6)</sup>; переносящій сгданія за Имя Христова не можетъ остаться *sine venia*<sup>7)</sup>; смиряющій себя покаяніемъ сберегаетъ себя *veniae*<sup>8)</sup>; всѣмъ обратившимся къ Богу обѣщается (*pollicetur*) *venia*<sup>9)</sup>; общество очистившихся отъ грѣховъ носитъ названіе *veniae societatis emendandae*<sup>10)</sup>.

Чтобы загладить свои грѣхи предъ Богомъ и пріобрѣсти состоящую въ актѣ прощенія грѣховъ *indulgentiam* и *veniam*.

1) De poenitentia I, V, 22; M. XVI, c. 473.

2) De exhort. virginitatis XIV, 91; M. XVI, c. 362.

3) Expositio in ps. 118, XVIII, 1.

4) De poenitentia I, I, 4; M. XVI, c. 466.

5) De fide II, XII, 101; M. XVI, c. 581.

6) De poenitentia II, VIII, 68; M. XVI, c. 513.

7) ibid. I, IV, 19; M. XVI, c. 472.

8) ibid. I, V, 23; M. XVI, c. 473.

9) ibid. II, IV, 26; M. XVI, c. 503.

10) De obitu Valentiniani 10.



самъ человѣкъ съ своей стороны долженъ принести Богу известное удовлетвореніе. Техническимъ терминомъ для обозначенія послѣдняго служитъ *satisfactio*. *Satisfaciamus Deo Domino nostro*, говоритъ Тертулліанъ <sup>1)</sup>. Это понятіе имѣло на западѣ строго—опредѣленный смыслъ: этимъ именемъ тамъ обозначалась сумма опредѣленныхъ дѣйствій, которыя и разсматривались въ качествѣ единственнаго достаточнаго средства для удовлетворенія Богу. Именно, удовлетворяющее значеніе имѣли всѣ дѣйствія человѣка, связанныя съ страданіями послѣдняго: и, какъ выраженіе страданія, смиренія, самоосужденія человѣка, они и были способны примирить его съ Богомъ <sup>2)</sup>. Субстратомъ этихъ сатисфакторныхъ дѣйствій считалось преимущественно тѣло человѣка: въ числѣ ихъ Тертулліанъ, напримѣръ, называетъ посты (*jejunia*), воздыханія (*ingemiscere*), плачь (*lacrymari*): но нѣкоторыя изъ этихъ дѣйствій имѣютъ своимъ субстратомъ и душу: духъ слѣдуетъ подвергать печалямъ (*animum moeroribus dejicere*), дабы печальнымъ упражненіемъ (*tristi tractatione*) измѣнить ту, которая согрѣшила <sup>3)</sup>; сюда же относится молитва <sup>4)</sup> и исповѣданіе грѣховъ (*satisfactio confessione disponitur*) <sup>5)</sup>. Св. Кипріанъ въ числѣ сатисфакторныхъ дѣйствій упоминаетъ молитвы, прошенія и посты: *orationibus et praecibus et jejuniiis* можно *satisfacere* Богу *pro delictis* <sup>6)</sup>; затѣмъ у него указываются дѣла благотворительности (*peccata искупаются elemosynis*), дѣла милосердія (*miser cordiae*), при чемъ имъ оказывается предпочтеніе передъ перечисленными прежде: *orationes* и *jejunia* полезны только въ соединеніи съ *elemosynis* <sup>7)</sup>. Совокупность всѣхъ этого рода дѣйствій у Тертулліана носитъ названіе *disciplinae* <sup>8)</sup>; св. Кипріанъ говоритъ еще о *medicina satisfactionis* или *de satisfactione medicina* <sup>9)</sup>. Сравнивая теперь съ этимъ творенія св. Амвросія, мы и въ нихъ замѣ-

1) De oratione XXIII.

2) Wirth. Der Verdienst-Begriff bei Cyprian, ss. 41—42.

3) De poenitentia IX.

4) De oratione XXII.

5) De poenitentia IX.

6) De opere et elemos. IV; Русск. перев. II, стр. 259—260.

7) ibid. V; Русск. перев. II, стр. 260—261.

8) De poenitentia IX.

9) De lapsis XV.

чаемъ то же самое. Онъ говоритъ о satisfactio, о satisfaciendum<sup>1)</sup>. Сущность сатисфакціи заключается также и для него въ перенесеніи человѣкомъ страданій для Бога: кто желаетъ очистить пороки человѣческой слабости (humanae infirmitatis), тотъ долженъ вынести самую свою слабость (ipsam infirmitatem), такъ сказать, взвалить ее себѣ на плечи, а не сбрасывать<sup>2)</sup>... Будемъ измождать себя (curvemus) до конца, говоритъ св. Амвросій по поводу термина satisfactio, принося Христу не только вѣру, но также постоянство нашихъ страданій (passionum nostrarum perseverantiam) и возрадуемся въ страданіяхъ нашихъ, какъ и Христосъ радовался in passionibus suis<sup>3)</sup>. Что касается затѣмъ тѣхъ частныхъ дѣйствій, которыя способны доставить удовлетвореніе, то Амвросій знаетъ ихъ очень много (plura subsidia): oratio, lacrymae, jejuna,—вотъ debitoris boni census est<sup>4)</sup>. Иногда упоминаются плачь и слезы: fletibus et lacrymis омываются delicta<sup>5)</sup>; иногда—слезы, огорченія, тяжкія наказанія: lacrymis, aegrimis, gravi supplicio разрѣшаются delicta<sup>6)</sup>; наконецъ, иногда наряду съ постомъ упоминается милостыня (eleemosyna)<sup>7)</sup>, съ добрыми дѣлами (bona opera) вообще—исповѣданіе во грѣхахъ (confessio)<sup>8)</sup>. Вся совокупность этихъ дѣлъ у Амвросія также носитъ названіе disciplinae virtutum<sup>9)</sup>.

Продолжая разсматривать институтъ сатисфакторныхъ дѣйствій далѣе, мы замѣчаемъ, что въ немъ имѣетъ значеніе не только самый родъ дѣйствій, но и тѣ побочныя условія, съ которыми они сѣвязываются и при наличности которыхъ только и получаютъ свою удовлетворяющую силу. Такимъ условіемъ у древнихъ западныхъ писателей являются, напримѣръ, строгое количественное *соответствіе* между сатисфакціей и грѣхомъ: чѣмъ тяжелѣе грѣхъ, тѣмъ больше количественно должна быть и сатисфакція и наоборотъ

1) In ps. 37 enar., 32.

2) De poenitentia I, I, 2; M. XVI, c. 465.

3) In ps. 37 enar., 32.

4) De poenitentia II, IX, 81; M. XVI, c. 517.

5) Expositio in ps. 118, XVIII, 1

6) ibid. XIII, 5.

7) Epistola LXIII, 16; M. XVI, c. 1194.

8) ibid. LXX, 23; M. XVI, c. 1240.

9) De Cain et Abel. I, 6, 23; M. XIV, c. 328.

„Сколь много мы согрѣшили (*quam magna deliquimus*), говоритъ св. Кипріанъ, столь сильно (*granditer*) должны и оплакивать: глубокую рану нужно врачевать прилежно и долго; покаяніе не можетъ быть меньше преступленія (*poenitentia minus minor non sit*). <sup>1)</sup> Эта количественная точка зрѣнія на дѣйствительность сатисфакцій строго выдерживается также и у св. Амвросія: чѣмъ больше вина (*major culpa*), тѣмъ большихъ молитвъ она требуетъ: <sup>2)</sup> за болѣе легкіе грѣхи (*pro levioribus delictis*) достаточно только частной молитвы (*satis Deus precatur*), тогда какъ *venia* для болѣе тяжкихъ грѣховъ (*graviorum*) приобрѣтается только молитвами праведниковъ; <sup>3)</sup> большое преступленіе (*grande scelus*) связано съ болѣе сильной сатисфакціей (*grande habet necessariam satisfactionem*), такъ какъ сильнѣе надлежитъ скорбѣть (*satis dolendum*) тамъ, гдѣ больше грѣхъ (*peccatum est fortius*). <sup>4)</sup>

Другимъ необходимымъ для дѣйствительности сатисфакціи условіемъ для Кипріана является ея совершеніе *in Ecclesia catholica* и членомъ *Ecclesiae catholicae* <sup>5)</sup>. Церковь является единственнымъ институтомъ, гдѣ возможна сатисфакція, также и для Амвросія: *in Ecclesia* грѣшникъ не долженъ стыдиться умолять Господа (*Deo supplices*): да и вообще наиболѣе тяжкіе грѣхи могутъ быть омыты только молитвами всей Церкви, какъ совокупности всѣхъ вѣрующихъ. <sup>6)</sup> Наконецъ, необходимымъ для сатисфакціи условіемъ въ древности на западѣ считалось совершеніе ея во время земной жизни: со смертію человѣка у него отнимается возможность совершенія сатисфакторныхъ дѣйствій: *delictum*, по Кипріану, можно омыть, пока согрѣшившій *in saeculo est*, пока исповѣданіе (*confessio*) его можетъ быть допущено (*admitti*) и *satisfactio* чрезъ священниковъ (*per sacerdotes*) сдѣлаться пріятнымъ *apud Dominum*. <sup>7)</sup> Св. Амвросій и здѣсь вполне согласенъ съ нимъ, полагая, что только до тѣхъ поръ, пока человѣкъ живетъ на землѣ, онъ можетъ исправить свои ошиб-

1) *De lapsis* XXXV; Русск. перев. II, стр. 167—168.

2) *De poenitentia* I, IX, 42; M. XVI, с. 479.

3) *ibid.* I, X, 45; M. XVI, с. 480.

4) *De lapsu virginis* VIII, 37; M. XVI, с. 379.

5) *De unitate Ecclesiae* XIV; ср. *Wirth. op. cit.*, s. 45.

6) *De poenitentia*. II, X, 91; M. XVI, с. 519.

7) *De lapsis*. с. XXIX; Русск. перев. II, стр. 164.

ки предъ Богомъ: <sup>1)</sup> приближается день смерти (*dies mortis*) и для человѣка уже не остается болѣе никакого средства къ обращенію (*jam nullum conversionis remedium est*): <sup>2)</sup> Богъ поэтому и продлил жизнь Каина, чтобы онъ имѣлъ возможность покаянiемъ загладить свой грѣхъ. <sup>3)</sup>

Сила совершенной при соблюденiи всѣхъ необходимыхъ условiй сатисфакціи проявляется, во-первыхъ, въ измѣненiи отношенiй разгнѣваннаго Божества къ человѣку и, во-вторыхъ, въ нравственномъ обновленiи и перерожденiи послѣдняго. Что касается Бога, то, по представленiю св. Амвросія, сатисфакція прекращаетъ гнѣвъ Бога на человѣка: *ira Dei discedit*; <sup>4)</sup> и Тертуллианъ говоритъ объ отклоненiи гнѣва Божія въ этомъ случаѣ: молитва *omnem iram Dei avertit* <sup>5)</sup>. Затѣмъ, у св. Амвросія мы встрѣчаемъ терминъ, *ассерторъ*, приниматель, указывающій на то, что Богъ принимаетъ, соглашается принять въ качествѣ удовлетворенiя совершаемая человѣкомъ добрая дѣла <sup>6)</sup>; этому соотвѣтствуетъ встрѣчающееся у Тертуллиана *ассертабилis*, прiемлемый, достойный прiятія: мы должны приносить Богу *orationem Dei propriam et assertabilem*, т. е. такую, какой Онъ Самъ искалъ (*requisivit*) <sup>7)</sup>; а св. Киприанъ знаетъ для этой цѣли еще особое въ его своеобразной формулировкѣ неизвѣстное Амвросію выраженіе: *in asserptum referre*, т. е. записывать, отчислять въ приходъ, поступленіе <sup>8)</sup>. Наконецъ, отношенiя Бога къ сатисфакціямъ выражаются въ томъ, что послѣднія ему угодны, нравятся: св. Амвросій знаетъ такія выраженiя, какъ *delectatur Dominus tali precatione* <sup>9)</sup>, *Domino placere* <sup>10)</sup>; св. Киприанъ также часто говоритъ о *Deus satisfactione placendus* <sup>11)</sup>, *Deo placere, placeat* <sup>12)</sup>.

<sup>1)</sup> Ср. *Niederhuber. Die Eschatologie des hl. Ambrosius. Paderborn 1907. s. 21 ff.*

<sup>2)</sup> *Expositio in ps. 118, II, 14.*

<sup>3)</sup> *De Cain et Abel. II, 10. 35. 38.*

<sup>4)</sup> *De poenitentia I, XII, 53; M. XVI, c. 483.*

<sup>5)</sup> *De oratione, c. ultimum.*

<sup>6)</sup> *De virginitate II, 8; M. XVI, c. 268.*

<sup>7)</sup> *De oratione c. XXVIII*

<sup>8)</sup> *De lapsis c. XXXVI.*

<sup>9)</sup> *Expositio in ps. 118, III, 4.*

<sup>10)</sup> *De institutione virginis XVI, 97; M. XVI, c. 326.*

<sup>11)</sup> *De lapsis c. XVII.*

<sup>12)</sup> *Epistola LXXVII, 4.*

Кромѣ того, св. Амвросій говоритъ объ измѣненіи Богомъ своего рѣшенія относительно грѣшнаго человѣка (*ut mutare videatur suam Deus sententiam*), о забвеніи, незнаеніи Богомъ нанесеннаго Ему оскорбленія (*homo es et vis rogari, ut ignoscas, et putas Deum tibi non roganti ignoscere*) <sup>1)</sup>; подобно этому, и Тертулліанъ представляетъ Бога какъ бы забывающимъ въ моментъ сатисфакціи вину человѣка, не знающимъ ея (*non ignoscit*): <sup>2)</sup> какъ и св. Кипріанъ говоритъ о *clementer ignoscere* относительно Бога, умиловленнаго подвигами грѣшника—<sup>3)</sup>. При описаніи вліянія сатисфакціи на самого человѣка св. Амвросій также усволяетъ себѣ очень многое изъ того, что прежде него уже создала западная церковная традиція. Онъ, напримѣръ, мыслитъ себѣ сатисфакторныя дѣйствія, какъ средства компенсаціи за прежніе грѣхи, благодаря чему послѣдніе разрѣшаются и отмѣняется наказаніе за нихъ: *compensatione caritatis actuinique reliquorum vel satisfactione quacumque peccati poena dissolvitur* <sup>4)</sup>; это мы встрѣчаемъ уже у Тертулліана, который говоритъ о необходимости искупленія отъ грѣховъ *compensatione* добрыхъ дѣлъ <sup>5)</sup>. Затѣмъ для св. Амвросія сатисфакціи являются средствомъ омовенія грѣховъ: *cauquies propria delicta laverunt* <sup>6)</sup>; *postquam eluerimus peccata nostra* <sup>7)</sup>; у Кипріана встрѣчается равносильное по этому смыслу выраженіе объ очищеніи, *purgatio* грѣховъ: о человѣкѣ имѣетъ значеніе *elemosynis et justa operatione* свои грѣхи *purgari* <sup>8)</sup>, *misericordiae meritis peccata purgari* <sup>9)</sup>. Употребляется также Амвросіемъ для данной цѣли и глаголъ *libero* въ смыслѣ освобожденія человѣка силою сатисфакціи отъ грѣховъ: *elemosyna a peccato liberat* <sup>10)</sup>; это также весьма любимое выраженіе для св. Кипріана, для котораго дѣлами милостины можно *animas a morte liberari* <sup>11)</sup>; *elemo-*

1) *De poenitentia* II, VI, 48; M. XVI, c. 509.

2) *De poenitentia* c. VI

3) *De lapsis* c. XXXVI.

4) *Expositio Evangel. Lucae* VII, 156.

5) *De poenitentia* c. VI

6) *Expositio in ps.* 118. XVIII, 1.

7) *Epistola* LXIII, 16 M. XVI, c. 1190.

8) *De opere et elemos.* c. XIV; Русск. перев. II, стр. 267.

9) *ib.* c. V; Русск. перев. II, стр. 260.

10) *Epistola* LXIII, 16; M. XVI, c. 1194.

11) *De opere et elemos.* c. V; Русск. перев. II, стр. 260.

synis a prima morte animae liberantur. <sup>1)</sup> Иногда Амвросій съ понятіемъ о сатисфакціяхъ связываетъ представленіе объ искупленіи (redemptio) человѣка отъ грѣховъ и проводитъ мысль, что отдѣльныя сатисфакторныя дѣйствія являются цѣною (pretium) этого искупленія: pretio милосердія (misericordiae) можно искупить (redimas) peccata <sup>2)</sup>; redimi te, говоритъ онъ богачу, operibus tuis, redimi te pecunia <sup>3)</sup>; эти представленія одинаково были свойственны какъ Тертулліану, такъ и Кипріану: какъ можно, говоритъ Тертулліанъ, не уплативъ цѣны (pretium), протягивать руки къ наградѣ (ad mercedem), ибо, согласно установленію Бога, velia можетъ быть списываема только pretio; этой компенсанціей покаянія должна быть приобрѣтаема безнаказанность <sup>4)</sup>; для св. Кипріана, человѣкъ peccata sua elemosynis redimisset, elemosynis можно vitam de periculis redimi <sup>5)</sup>: Тертулліанъ иногда говоритъ о сатисфакторныхъ дѣйствіяхъ, какъ о своего рода препоручительствѣ грѣшника Богу, какъ о рекомендаціи искренности покаянія (commendatio): patientia тѣла precationes commendat <sup>6)</sup>; св. Амвросій также знаетъ это понятіе: различными видами добродѣтелей должно commendare se Богу <sup>7)</sup>; commendatio meritorum освобождать отъ наказанія (solutione poenarum) <sup>8)</sup>: Но гораздо сильнѣе и чаще у Амвросія проводится мысль о покрытіи сатисфакціями грѣховъ: добрыми дѣлами можно tegere peccatum <sup>9)</sup>; а такъ какъ между грѣхомъ и удовлетвореніемъ должно сохраняться строго-количественное отношеніе, то надлежитъ заботиться, ne plura peccata sint, quam opera virtutum <sup>10)</sup>; кающійся долженъ не только diluere lacrymis peccatum suum, но и factis operire et tegere delicta, что бы ему не былъ вѣнъ грѣхъ (non ei imputetur peccatum) <sup>11)</sup>; будемъ же

<sup>1)</sup> De opere et elemos. c. VI; Русск. перев. II, стр. 261.

<sup>2)</sup> De officiis ministrorum I, XXX, 150; M. XVI, c. 67.

<sup>3)</sup> De Helia et jejuniis c. 4

<sup>4)</sup> De poenitentia c. VI.

<sup>5)</sup> De opere et elemos. V; Русск. перев. II, стр. 260—261.

<sup>6)</sup> De patientia c. XIII.

<sup>7)</sup> De viduis XIII, 75; M. XVI, c. 258.

<sup>8)</sup> Expos. in ps. 118, XVIII, 2.

<sup>9)</sup> Apologia prophetae David 6, 24; M. XIV, c. 860.

<sup>10)</sup> ibid.

<sup>11)</sup> De poenitentia II, V, 35; M. XVI, c. 506.

поэтому, говорить епископъ, покрывать (*tegamus*) свои грѣхи дѣлами (*factis*) и очищать слезами (*mundemus fletibus*<sup>1)</sup>; *bonis operibus et confessionibus tegamus наши заблужденія*<sup>2)</sup>; обиліемъ (*abundantia*) *bonorum operum tegantur грѣхи*<sup>3)</sup>; *caritas* покрываетъ (*operit*) множество грѣховъ<sup>4)</sup>. Вмѣстѣ съ этимъ сатисфакціи являются для Амвросія, какъ и для другихъ писателей, средствомъ освобожденія отъ вѣчныхъ наказаній, которымъ иначе человѣкъ долженъ былъ бы подлежать за свои грѣхи: Богъ ожидаетъ нашихъ вздоховъ (*gemitus*), но временныхъ (*temporales*), чтобы освободить отъ вѣчныхъ (*ut remittat perpetuos*)<sup>5)</sup>.

Отпущеніе грѣховъ, которое человѣкъ пріобрѣтаетъ себѣ сатисфакціями, не имѣетъ характера заслуги. По крайней мѣрѣ, св. Амвросій очень сильно настаиваетъ на томъ, что это вмѣненіе сатисфакторныхъ дѣйствій является исключительно дѣломъ Божественной Любви. Плоды сатисфакцій не имѣютъ характера награды, которой человѣкъ имѣлъ бы право требовать отъ Бога. Находящимся въ рабствѣ грѣховъ, говоритъ онъ, надлежитъ быть болѣе почтительными (*reventiores*), а не узурпаторами (*non usurpatores esse debere*)<sup>6)</sup>.— „Должно и совершать покаяніе (*agendam poenitentiam*) и вѣрить въ воздаяніе милости (*tribuendam veniam credere*); не такъ однако, чтобы мы надѣялись получить *veniam* въ силу вѣры (*ex fide*), но не въ качествѣ должнаго намъ (*non tamquam ex debito*); иное есть заслужить (*mereri*) и иное считать себя достойнымъ (*praesumere*): вѣра испрашиваетъ себѣ какъ бы въ силу договора (*tamquam ex syngrapha*), а *praesumptio* свойственно болѣе надменному, чѣмъ просящему“<sup>7)</sup>. И вообще западная традиція довольно рѣзко отграничивала сатисфакторныя дѣйствія отъ дѣйствій, которымъ приписывалось значеніе заслуги въ собственномъ смыслѣ. Напримѣръ, для Кириана отпущеніе грѣховъ, какъ дѣйствіе удовлетворенія,

1) *ibid* II, V, 36; M. XVI, c. 506.

2) *Epistola* LXX, 23; M. XVI, c. 1240.

3) *ibid* 24; M. XVI, c. 1240.

4) *Epistola* LXXVIII, 7; M. XVI, c. 1269.

5) *De poenitentia* I, V, 22; M. XVI, c. 473.

6) *De poenitentia* II, XI, 107; M. XVI, c. 524.

7) *ibid* II, IX, 80; M. XVI, c. 516.

является только какъ бы наградою, *quasi praemium*, но не просто *praemium* <sup>1)</sup>.

II. Совершенно другую категорію дѣлъ представляютъ собою дѣйствія, которыя на языкѣ западныхъ писателей носятъ названіе заслугъ (*meritum, merita*). Собственно *meritum* не имѣетъ у нихъ значенія исключительно добраго дѣла: оно вообще обозначаетъ собою дѣйствія человѣка, требующія въ той или иной формѣ мздовоздаянія. Съ этой точки зрѣнія *merita* называются одинаково какъ худыя, такъ и добрыя дѣла. Подобно Тертулліану и Кипріану <sup>2)</sup>, такъ опредѣляютъ понятіе *meritum* и св. Амвросій: для *meritorum* человѣка, говоритъ онъ, послѣ смерти остаются (manere) или награды или наказанія (*aut praemia aut supplicia*). <sup>3)</sup> Но очень большое значеніе у нихъ приобрѣтаетъ понятіе *meritum* въ его положительномъ смыслѣ, какъ средство приобрѣтенія награды.

Сатисфакторному институту на западѣ противопоставляется институтъ мериторный, который, какъ и первый, носитъ договорно—юридическій характеръ. Если тамъ страхомъ наказанія Богъ побуждаетъ къ принесенію удовлетвореній, то здѣсь обѣщаніемъ награды Онъ привлекаетъ къ добрымъ дѣламъ. Въ этой связи необходимость добрыхъ дѣлъ мотивируется исключительно обѣщаніемъ награды за нихъ. Богъ наградами, говоритъ св. Амвросій, призываетъ насъ къ добродѣтели. <sup>4)</sup> По его мнѣнію, безъ этой надежды на награду даже не мыслима нравственная жизнь: отсутствіе надежды (*desperare*) служитъ причиною нерадѣнія, тогда какъ надежда является побужденіемъ къ труду (*incentivum laboris*). <sup>5)</sup>

Съ этой точки зрѣнія подъ понятіе *meritum* подводится всякое вообще доброе дѣло. Значеніе добрыхъ дѣлъ состоитъ въ томъ, что они, если только они перевѣшиваютъ злыя дѣла, способны освободить отъ наказанія за послѣднія и даже дѣлать человѣка, если перевѣсъ будетъ значительнымъ, достойнымъ вмѣсто наказанія небесной награды. „Богъ воздаетъ каждому, говоритъ св. Амвросій, *secundum opera*, при

<sup>1)</sup> Ep. LVII, 7; de hab. virg. 23; ср. *Wirth* op. cit, s.s. 51—52

<sup>2)</sup> *Wirth*, s. 27.

<sup>3)</sup> De officiis I, XV, 57; M. XVI, c. 40

<sup>4)</sup> De viduis XIII, 79; M. XVI, c. 260

<sup>5)</sup> Expositio in ps 118, III, 3



темъ принимается во вниманіе качество дѣлъ (*qualitatem operum*); такъ что Онъ или назначаетъ *praemia* за заслуги отдѣльныхъ дѣйствій (*merita singulorum*), въ случаѣ, если послѣднихъ будетъ большинство и они будутъ лучшаго качества (*complurium et meliorum*); или же, напротивъ, мы отягощаемся и числомъ и горечью заслугъ (*et numero gravemur et acerbitate meritorum*). <sup>1)</sup>—„Каждыйъ человекъ имѣетъ и хорошія заслуги (*bona merita*), имѣетъ и пороки и грѣхи (*vitia atque peccata*); и тѣ и другіе взвѣшиваются какъ бы на вѣсахъ (*in trutina*): если грѣхи перевѣшиваютъ надъ *bonis factis*, то люди идутъ на судъ (*praecedunt ad iudicium*), ибо *peccata* погружаютъ какъ бы въ глубину (*in profundum*), погружаютъ именно или своею тяжестью и горечью, или множественностью.“ <sup>2)</sup>—„На вѣсахъ (*in statera*) взвѣшиваются людскія дѣла (*facta*) и, если добрыя дѣла перевѣшиваютъ надъ злыми, послѣдуетъ воздаяніе награды (*remuneratio praemiorum*), если же грѣхи превышаютъ надъ добродѣтелями, то виновникъ связывается еще болѣе плачевнымъ наказаніемъ (*tristior reum poena constringat*). <sup>3)</sup>

Но кромѣ такого широкаго пониманія заслуги, подъ которую подводится всякое вообще доброе дѣло, у западныхъ писателей мы встрѣчаемъ еще ученіе о строго опредѣленной категоріи дѣлъ, которыя по преимуществу способны дѣлать человека заслуженнымъ передъ Богомъ.

Заслуживающій предъ Богомъ характеръ имѣютъ главнымъ образомъ тѣ дѣйствія, которыя не обязательны для каждаго христіанина, но только рекомендуются Богомъ въ качествѣ желательныхъ и совершаются вѣрующими исключительно по ихъ доброй волѣ для цѣлей большаго угожденія Богу. Тертуллианъ различаетъ между *praesertum* и *consilium*, причемъ подъ *praesertum* онъ имѣетъ въ виду дѣйствія перваго рода, а подъ *consilium*—второго; <sup>4)</sup> иногда онъ различаетъ *praesertum*, какъ общеобязательную заповѣдь закона, и *voluntas*, какъ выраженіе необязательной Воли Бога, послушаніе (*obsequium*) которой доставляетъ заслугу. <sup>5)</sup> 'Св.

<sup>1)</sup> In ps. 61 enar., 35.

<sup>2)</sup> Apologia prophetae David 6, 24.

<sup>3)</sup> Expositio in ps. 118, XX, 40.

<sup>4)</sup> De exhortatio castitatis c. IV.

<sup>5)</sup> ibid. c. I.

Киприанъ знаетъ такія заповѣди, которыми Богъ приказываетъ (*jubet*), и такія, которыми Онъ только увѣщаетъ (*hortatur*); въ первыхъ Онъ налагаетъ ярмо необходимости (*iugum necessitatis*), а во вторыхъ сохраняетъ за человѣкомъ свободное рѣшеніе Его воли (*maneant voluntatis arbitrium liberum*).<sup>1)</sup> По примѣру этого, и св. Амвросій различаетъ въ Писаніи и въ ученіи Церкви двоякаго рода предписанія: общеобязательныя и необязательныя. Первыя онъ иногда обозначаетъ словомъ *praescriptum*, а подъ вторыми разумѣетъ добровольно данный Богу обѣтъ (*votum*); послѣдній не служитъ предметомъ Божественнаго приказанія (*non iubetur*), но указывается въ формѣ желанія (*desideratur*) и является поэтому болѣе дѣломъ добровольнаго избранія, чѣмъ рабства (*electionisque magis est, quam servitutis*).<sup>2)</sup> Въ другихъ случаяхъ Амвросій употребляетъ тертулліановское дѣленіе на *praescriptum* и *consilium*, а также *lex* и *gratia*: *praescriptum* назначается для подвластныхъ (*in subditis fertur*), а *consilium* дается друзьямъ (*amicis*); гдѣ *praescriptum*, тамъ и *lex*, а гдѣ *consilium*, тамъ *gratia*; *praescriptum* налагается (*imponitur*), а *consilium* только лишь предлагается (*praeponitur*).<sup>3)</sup> Поэтому *praescriptum* есть *forma praescriptiva* закона, а *consilium*—*forma voluntaria*. Это различіе приравнивается къ евангельскому повѣствованію о богатомъ юношѣ (Мѡ. 19, 16—22): „не станетъ ли для тебя понятной разница (*distantia*) *praescripti* и *consilii*, если вспомнишь о томъ, кому въ Евангеліи прежде *praescribitur* не совершать убійства, не допускать прелюбодѣянія и не давать ложнаго свидѣтельства? ибо *praescriptum* существуетъ тамъ, гдѣ полагается наказаніе за грѣхъ (*poena peccati*). Но, когда юноша заявилъ, что исполнилъ *praescripta legis*, ему дается *consilium* продать все имѣніе и послѣдовать за Господомъ; это внушается ему не въ качествѣ предписанія (*non praescripto imperantur*), но предлагается въ видѣ совѣта (*pro consilio deferentur*); такъ что существуетъ двоякая *forma mandati*: одна *praescriptiva*, а другая—*voluntaria*“<sup>4)</sup> Исполнившіе первую форму заповѣди не имѣютъ еще никакой особой заслуги предъ

1) De lib. virg n. c. XXII.

2) Exhortatio virginibus III, 17; M. XVI, c. 341.

3) De viduis XII, 72; M. XVI, c. 256.

4) De viduis XII, 73; M. XVI, c. 256.

Богомъ и могутъ только говорить: *яко рибѣ несличили се съ ,* *вся еже должны бѣхомъ сотворити сотворихомъ* (Мк. 17, 10); тогда какъ исполнившій *consilium* ожидаетъ себѣ награды, какъ причитающейся ему (*quasi reposita exspectat praemia*). <sup>1)</sup> Иногда понятія *praesertim* и *consilium* употребляются Амвросіемъ вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими побочными понятіями и связываются съ наставленіями св. Ап. Павла относительно безбѣрачія и друг. (1 Кор. 7, 6). „Когда св. Ап. Павелъ говоритъ о дѣвствѣ, то онъ даетъ не *praesertim*, но *consilium*; ибо, что выше закона (*supra legem est*), то не *praescribitur*, но скорѣе увѣщавается даннымъ совѣтомъ (*magis dato suadetur consilio*); и здѣсь не настаивается на авторитетѣ (не *auctoritas praesumitur*), но показывается благодать (*demonstratur gratia*).“ <sup>2)</sup> — „Въ *consilio* заключается милость (*mititas*), а въ *praescepto* — принужденіе (зверька, *deus est*); *consilium* призываетъ добровольно соглашающихся (*voluntatis*), а *praesertim* связываетъ противъ воли (*involunt*)“ <sup>3)</sup>.

Исполненіе добровольно избранныхъ *consilia* представлялось на западѣ особенно удобнымъ Богу и важнымъ для человека. Для обозначенія этого рода дѣлъ западная церковная литература выработала очень много характерныхъ образовъ и сравненій. св. Кирианъ сравниваетъ эти дѣла съ пріятнымъ для Бога зрѣлищемъ (*spectaculum*). если язычники, говоритъ онъ, дорожатъ, когда на ихъ зрѣлищахъ, для которыхъ не жалѣютъ затратъ, присутствуютъ проконсулы и императоры, то во сколько разъ важнѣе и славнѣе имѣть *Deum* и *Christum spectatorem!* на это зрѣлище собираются также и *coelorum virtutes*, *Angeli omnes*: <sup>4)</sup> причемъ оно доставляетъ наслажденіе Богу (*nostri spectaculo perfruat*). <sup>5)</sup> Изрѣдка употребляетъ это сравненіе и св. Амвросіи, который о дѣлахъ добродѣтели говоритъ какъ о *theatrum*, о зрѣлищѣ, *qui spectantur ab Angelis* <sup>6)</sup>. Затѣмъ, Кирианъ знаетъ также образъ сраженія (*certamen*), который обычно употре-

1) *ibid.* XI 74; М. XVI, с с. 256—257

2) *Epistola* LXII, 35; М. XVI, с. 1199.

3) *ibid.* 38; М. XVI, с. 197.

4) *Epistola* LVI VIII; Русск. перев. I, стр. 224—225.

5) *De opere et eius modis*. с. XXI, Русск. перев. II, стр. 272—273.

6) *Epistola* LXIII, 71; М. XVI, с. 1209.

блается у него вмѣстѣ съ предыдущимъ (*spectaculum*): <sup>1)</sup> Богъ *spectet nos certantes* <sup>2)</sup>. Это есть также самый любимый и употребительный образъ у св. Амвросія Онъ имѣеть въ виду здѣсь борьбу со всякими искушеніями, которыя преднамѣренно посылаются Богомъ для испытанія силъ человѣка: Кто желаетъ дать *praemium*, Тотъ долженъ прежде *spectare certamen*, потому что никто не коронуется (*coronatur*) *sine certamine*; <sup>3)</sup> *certamina* дѣлають побѣдителя достойнымъ вѣнца <sup>4)</sup>. Съ образомъ *certamen* св. Кипріанъ обычно связываетъ представление о борьбѣ, состязаніи, ристалищѣ: совершающія достойныя награды дѣла суть *in hoc operis agone currentes* и, если окажутся побѣдителями (*vincentes*), получаютъ *coronam* <sup>5)</sup>; они подвизаются *in agone justitiae* <sup>6)</sup>, который есть *agon sublimis et magnus et gloriosus* наградою *coronae coelestis* <sup>7)</sup>. И св. Амвросій любитъ комбинировать это представление съ предыдущимъ. „Сколь недостойно, восклицаетъ онъ, утверждать, что, хотя у людей и имѣеть силу *certaminis gratia*, а у Бога не имѣеть! Ибо часто и въ этомъ мірскомъ *certamine athletarum* народъ имѣеть обыкновеніе увѣнчивать (*coronare*) побѣжденныхъ (*victos*) вмѣстѣ съ побѣдителями, если *certamina* первыхъ признаются достойными одобренія; особенно же тѣхъ, о которыхъ извѣстно, что они лишились побѣды вслѣдствіе несчастья или же обмана. Какимъ же образомъ Христосъ попуститъ оставить безъ милости *athletas suos*, которые подпали тяжелымъ наказаніямъ“ (рѣчь идетъ объ обратномъ принятіи въ Церковь падшихъ) <sup>8)</sup>. Какой *athleta*, не надѣясь получить *coronam*, выходитъ на ристалище (*in stadium*), или какой побѣдитель (*victor*), требующій еѣ, станетъ погрѣшать!“ <sup>9)</sup>—Наконецъ, Кипріанъ приписываетъ мериторнымъ дѣйствіямъ значеніе пріятной Богу жертвы: специально о мученикахъ онъ говоритъ какъ о *sacrificium Deo et pretiosum*

<sup>1)</sup> De lapsis c. XXXVI; Русск. перев. II, стр. 169.

<sup>2)</sup> Epistola LVI, 8; Русск. перев. I, стр. 224.

<sup>3)</sup> Expositio in ps. 118, XVIII, 5.

<sup>4)</sup> De obitu Theodosii 20

<sup>5)</sup> De opere et eleemosyn. XXVI; Русск. перев. II, стр. 277—278.

<sup>6)</sup> *ibid.*

<sup>7)</sup> Epistola LVI, 8; Русск. перев. I, стр. 224—225.

<sup>8)</sup> De Poenitentia I, IV, 19; M. XVI, c. 472.

<sup>9)</sup> Expositio in ps. 118, III, 4.

et gloriosum et plurimum, потому что мученики, какъ *hostiae Deo*, приносятъ самихъ себя *sanctas atque immaculatas victimas*; <sup>1)</sup> но затѣмъ и вообще *bona facta* разсматриваются имъ какъ *sacrificia Dei* <sup>2)</sup>. Это отождествленіе дѣлъ съ характеромъ заслуги съ жертвой встрѣчается и у св. Амвросія: кто долгое время упражнялся (*se exercuit*) и сражался за Христа (*Christo militavit*), тотъ *pro Christo se obtulit* <sup>3)</sup>.

Западная традиція уже давно знала цѣлый классъ дѣятелъ съ характеромъ заслуги въ узкомъ смыслѣ слова. Св. Киприанъ указываетъ три вида такой дѣятельности: мученики (*martyres*), дѣвственницы (*virgines*) и вообще праведники (*iusti*); <sup>4)</sup> послѣднимъ именемъ называются совершающіе *opera iustitiae*, <sup>5)</sup> *opera iusta*, т. е. вообще въ цѣляхъ приобретенія заслуги передъ Богомъ совершающіе угощія Ему дѣла, напримѣръ, милостыню <sup>6)</sup>. Не всѣ эти дѣла одинаковы въ его глазахъ по своему достоинству: первое мѣсто занимаютъ мученики, а второе—дѣвственницы: *primus martyrum fructus est, а secundus—дѣвственницъ, которыхъ ожидаетъ и merces secunda* <sup>7)</sup>. Мученичество вообще окружено у Киприана самымъ величественнымъ ореоломъ: въ немъ заключается послѣдняя степень совершенства жизни (*consummatio vitae in martyrio*) <sup>8)</sup>. Послѣднее мѣсто въ перечисленномъ порядкѣ занимаютъ такимъ образомъ *opera iustitiae*. Необходимымъ условіемъ для значимости всѣхъ перечисленныхъ дѣлъ служитъ ихъ связь съ *Ecclesia catholica*: внѣ Церкви даже мученичество не можетъ имѣть никакого значенія <sup>9)</sup>. Св. Амвросію придерживается во многомъ тѣхъ же взглядовъ. „Благодать Церкви является временемъ благопріятнымъ для приобретения заслугъ“. (*Ecclesiae gratia meritorum vindemia est*) <sup>10)</sup>. Затѣмъ, какъ существуетъ много заслугъ, такъ существуетъ

<sup>1)</sup> Epistola LXXVII, 3; Русск. перев. I, стр. 353—354.

<sup>2)</sup> De oratione Dominica c. XXXIII; Русск. перев. II, стр. 215.

<sup>3)</sup> Epistola LXXI, 9; M. XVI, c. 1243.

<sup>4)</sup> De hab. virgin. c. XXI.

<sup>5)</sup> De mortalitate c. II.

<sup>6)</sup> De oratione Dominica c. XXXII; ср. *Wirth*, s. 59

<sup>7)</sup> De habitu virginum. c. XXI.

<sup>8)</sup> De laude martyrii c. II; Русск. перев. II, стр. 349.

<sup>9)</sup> De unitate Ecclesiae c. XIV; Русск. перев. II, стр. 181.

<sup>10)</sup> Epistola XVIII, 28; M. XVI, c. 980.

и множество приобретающих эти заслуги дѣль (*non una forma meritorum, ideo non una forma factorum*) <sup>1)</sup>; въ этомъ мѣрѣ возможны *multa certamina* <sup>2)</sup>. Что же касается теперь этихъ дѣль, то Амвросіи нигдѣ не причисляетъ ихъ вмѣстѣ; тѣмъ не мѣнѣе, несомпѣнно, что нѣкоторымъ изъ добрыхъ дѣль онъ придаетъ особенно важное значеніе. Это нужно сказать, на примѣръ, о дѣвственницахъ, о дѣвственной жизни, потому что дѣвственницамъ предоставлено лучшее мѣсто (*meliores locum*) и онѣ имѣютъ награды болѣе славныя сравнительно съ другими (*in coelo praemia ceteris praestantiora*) <sup>3)</sup>. Наряду съ этимъ мы встрѣчаемъ также и высокую оцѣнку мученическихъ подвиговъ: существуетъ не *una*, но *duplex gratia*, какъ среди людей встрѣчаются не только вѣрующіе, но и страдающіе за Господа Іисуса; конечно, и тотъ, *qui credit*, имѣетъ *sua* *gratiam*, но тотъ, вѣра котораго увѣнчивается страданіями (*passionibus coronetur*), имѣетъ другую (*alteram*); св. Ап. Петръ, прежде чѣмъ пострадалъ, не былъ *sine gratia*; но, когда пострадалъ, приобрѣлъ другую; и многіе другіе, хотя не имѣютъ *gratiam* страданій за Христа (*ut pro Iesu paterentur*), но имѣютъ *gratiam* вѣры (*ut in Iesum crederent*) <sup>4)</sup>. Однако св. Амвросіи въ данномъ случаѣ тѣмъ отличается отъ прежнихъ западныхъ писателей, что, какъ сильно онъ ни возвышаетъ дѣвственную жизнь и мученичество, все-таки выше всего онъ ставитъ не подвиги мученичества, какъ Кипріанъ, а впервые на западѣ указываетъ на служеніе священниковъ и жизнь монаховъ, какъ на связанное съ самой высокой степенью заслуги. „Кто станетъ спорить, что въ сферѣ болѣе рачительнаго благочестія христіанъ (*in addentiore christiano-rum devotione*) оказываются наиболѣе замѣчательными *haec duo: clericorum officia et monachorum iustituta*; и тѣ и другіе представляютъ собою настоящихъ борцовъ и атлетовъ, которые водворяютъ на землѣ жизнь ангеловъ и ведутъ борьбу съ *nequitus spiritalibus*“ <sup>5)</sup>.— Изъ другихъ дѣль св. Амвросіи упоминаетъ о *meritum jejuni* <sup>6)</sup>.

1) De virginitate II, 9; M. XVI, c. 268

2) Exhortatio virginitatis XIII, 89; M. XVI, c. 362

3) Exhortatio virginitatis III, 17; M. XVI, c. 341.

4) De poenitentia I, XI, 50; M. XVI, c. 482.

5) Epistola LXIII, 71; M. XVI, c. 1209.

6) *ibid* 16; M. XVI, c. 1194.

Приобрѣтенныя такими дѣлами заслуги, по представленію западныхъ писателей, имѣють для Бога абсолютное значеніе: человекъ имѣеть право требовать себѣ награды за нихъ, а Богъ не можетъ отказать ему въ этой наградѣ. Мериторныя дѣйствія въ ихъ конкретномъ объясненіи представляютъ собою, такъ сказать, деньги, отдаваемые взаимы Богу, а Богъ представляется при этомъ должникомъ человека. *Patientia*, по взгляду Тертулліана, имѣеть Бога своимъ *Debitorum* <sup>1)</sup>. По выраженію св. Кипріана, человекъ сужаетъ Бога подачей милостыни бѣднымъ (*Deus eleemosynis pauperum foeneratur*) <sup>2)</sup>. И Богъ, дѣйствительно, раздаетъ награды согласно съ заслугами каждаго; по словамъ Кипріана, у Него никогда не бываетъ недостатка въ наградѣ за наши заслуги (*iniquam Dominus nostris ad praemium deerit*) <sup>3)</sup>. Этотъ актъ Божественнаго вознагражденія за заслуги у того же Кипріана обозначается особымъ терминомъ *dignatio*, состоящее въ признаніи Богомъ за человекомъ права на награду и соответствующаго этому праву достоинства <sup>4)</sup>; Богъ служащихъ Ему *filios facere dignatus est* <sup>5)</sup>; въ частности мучениковъ *divina dignatio honoravit* <sup>6)</sup>. У св. Амвросія мы встрѣчаемъ почти тѣ же самые образы и основныя понятія: Богъ является *Debitor*омъ для того, кто поступаетъ согласно съ Его Волею <sup>7)</sup>; насколько Богъ долженъ даровать человеку за его заслуги спасеніе, Онъ называется *Debitor salutis* <sup>8)</sup>; и въ день суда праведникъ, дѣйствительно, получитъ *salutem a Domino*, котораго имѣлъ на землѣ *suae Debitorum misericordiae* <sup>9)</sup>. Вместе съ этимъ св. Амвросій знаетъ также и другой аналогичный по смыслу образъ: совершая богоугодныя дѣла, мы оказываемся наемниками (*mercenarii*) Господа и окупаемъ отъ Него награды за собственный трудъ (*mercedem*

1) *De patientia* c. XV.

2) *De opere et eleemosynis* c. XVI; Русск. перев. II, стр. 269.

3) *ibid* c. XXVI; Русск. перев. II, стр. 278.

4) *Wirth. op cit.*, ss. 133—134.

5) *Epistola* LVI, 8; Русск. перев. I, стр. 224—225.

6) *Epistola* LXXVII, I; Русск. перев. I, стр. 351.

7) *Expositio Evang. Lucae* VII, 83.

8) *De officiis ministrorum*. I, XI, 39; M. XVI, c. 34.

9) *ibid*. M. XVI, c. 35.

laboris nostri) <sup>1)</sup>. При такихъ условіяхъ человѣку приписывается извѣстная притязательность предъ Богомъ на награду: онъ можетъ *postulare*, требовать этой награды, какъ и прор. Давидъ *postulet remunerationem a Domino Deo* за свои труды: затѣмъ, онъ можетъ *usurpare*, похищать эту награду и это право составляетъ собою прерогативу вѣры и правды (*praerogativa est fidei atque justitiae*) <sup>2)</sup>. Богъ же съ своей стороны не медлитъ въ присужденіи достойному соотвѣтствующей награды: Онъ есть раздатель награды (*dispensator mercedis*). Виновникъ дара (*Auctor muneris*) <sup>3)</sup>. Какъ и у Кипріана, этотъ актъ Божественной награждающей правды носить у св. Амвросія названіе *dignatio*, хотя послѣднее и употребляется имъ весьма рѣдко; оно, видимо, и у него имѣетъ значеніе оказанія сообразной съ заслугами почести: *divina dignatio* приведетъ дѣвственницъ къ покою великой субботы (*ad illam magni requiem sablati*) и *dignetur*, т. е. признаетъ достойнымъ помѣстить ихъ на горѣ наслѣдія своего (*in monte haereditatiuae*) <sup>4)</sup>

Предшествовавшая Амвросію западная традиція, утверждая строго количественное отношеніе между наградой и за слугой, весьма опредѣленно различала награды земныя и награды небесныя. Награда за заслуги, по воззрѣнію Кипріана, подается праведникамъ уже на землѣ: имъ подаются уже здѣсь разныя блага, которыхъ они просятъ у Бога; онъ указываетъ, напримѣръ, на воскресеніе Тавионы въ награду за ея добродѣтель <sup>5)</sup>; милостыня избавляетъ жизнь отъ опасностей и освобождаетъ душу отъ смерти <sup>6)</sup>. Но полное вознагражденіе осуществляется все-таки уже на небѣ. Изъ разныхъ небесныхъ наградъ св. Кипріанъ называетъ пурпуровую корону мучениковъ (*purpuream pro passione*) и бѣлую корону въ награду за добрыя дѣла (*coronam candidam pro operibus*) <sup>7)</sup>. Мученикамъ принадлежитъ наивысшая степень награды: въ отличіе отъ другихъ они получаютъ ее тотчасъ

<sup>1)</sup> Epistola XIX, 3; M. XVI, c. 983.

<sup>2)</sup> Expositio in ps. 118, III, 3.

<sup>3)</sup> Exhortatio virginitatis IX, 56; M. XVI, c. 353.

<sup>4)</sup> Exhortatio virginitatis VII, 48; M. XVI, c. 350.

<sup>5)</sup> De opere et elemosyn. IX; Русск. перев. II, стр. 261—262.

<sup>6)</sup> *ibid.* VIII; Русск. перев. II, стр. 261.

<sup>7)</sup> *ibid.* c. XXVI; Русск. перев. II, стр. 278.



послѣ своей кончины (*statim*) <sup>1)</sup>: *inter omnia* титло крови (*sanguinis titulus*) оказывается прекраснѣе (*pulchrior*) и вѣнецъ наилучше (*integrior corona*) <sup>2)</sup>; имъ принадлежитъ  *magna laus, nobilis corona, majora praemia* <sup>3)</sup>. Затѣмъ св. Киприанъ говоритъ вообще о многихъ обителяхъ (*habitacula multa*) <sup>4)</sup>, о многихъ и лучшихъ обиталищахъ (*habitacula plurima et meliora*) <sup>5)</sup>; въ частности въ числѣ различныхъ наградъ онъ упоминаетъ  *palma*, какъ награду вообще за дѣла <sup>6)</sup>,  *palma certaminis* мучениковъ <sup>7)</sup>,  *vita aeterna* <sup>8)</sup>,  *gloria* относительно мучениковъ <sup>9)</sup>,  *paradisus* <sup>10)</sup>. Что касается теперь св. Амвросія, то въ данномъ случаѣ онъ представляетъ ту особенность сравнительно съ Киприаномъ, что совершенно отрицаетъ существованіе земныхъ наградъ, относя послѣднія исключительно къ потустороннему міру. Онъ систематично проводитъ представленіе о земной жизни, какъ о времени подвиговъ, и о небѣ, какъ о мѣстѣ мздовоздачія. Земля есть мѣсто упражненія для человѣка, а небо—вѣнца (*terra ergo exercitium est hominis coelum corona*) <sup>11)</sup>; плачь—участъ настоящаго (*praesentium*), а награда (*merces*) принадлежитъ будущему. <sup>12)</sup>—„Здѣсь мы состязаемся (*luctamur*), а въ другомъ мѣстѣ (*alibi*) будемъ награждены... Пока мы находимся въ этой жизни,  *certamen* не прекращается, а  *corona* ожидаетъ насъ впереди; ибо никто не можетъ получить одобренія, кромѣ оставшагося непоколебимымъ до самаго конца; такъ что только впоследствии (*postea*) можетъ  *coronari* тотъ, кто  *legitime certaverit* <sup>13)</sup>. Св. Амвросій указываетъ на примѣръ св. Ап. Павла, который, будучи сосудомъ избранія, не прежде однако требовалъ себѣ награды (*non ante sibi coronam vindicavit*), пока не завершилъ

1) *Epist. ad Fortunat. de exhort. martyr.* XIII; Русск. перев. II, стр. 336.

2) *De laude martyrii* с. IX; Русск. перев. II, стр. 354.

3) *ibid.* XXI; Русск. перев. II, стр. 362—363.

4) *ibid.* XXVII; Русск. перев. II, стр. 336.

5) *De habitu virgin.* с. XXIII.

6) *De opere et eleemos.* XXVI; Русск. перев. II, стр. 277.

7) *Epistola* LXXVII, 5; Русск. перев. I, стр. 354.

8) *De opere et eleemos.* XXI; Русск. перев. II, стр. 272—273.

9) *Epistola* LVI, 8; Русск. перев. I, стр. 224.

10) *Epist. ad Fortunat. de exhort. martyr.* XIII; Русск. перев. II, стр. 336.

11) *Epistola* XLIII, 6; М. XVI, с. 1131.

12) *De virgin.* III, V, 21; М. XVI, с. 226.

13) *Exhortat. virginitatis* XIV, 91; М. XVI, с.с. 362—363.

весь свои подвиговъ (*certamen omne consummaret*) <sup>1)</sup>. Эта ожидающая праведника на небѣ награда соразмѣряется со степенью его заслуги: различнымъ добродѣтелямъ (*diversis virtutibus*) предназначена различная награда (*merces diversa proposita est*); болѣе высокому подвигу отдается предпочтеніе (*quae meliora praeferrantur*) <sup>2)</sup>. Изъ различныхъ видовъ небесной награды св. Амвросій называетъ *vitam perpetuam*, какъ воздаяніе за добрыя дѣла <sup>3)</sup>; затѣмъ онъ упоминаетъ о двѣнадцати источникахъ и семидесяти пальмовыхъ деревьяхъ (*duodecim fontes, et septuaginta arbores palmarum*), ожидающихъ на небѣ дѣвственницъ <sup>4)</sup>; мы уже видѣли, что онъ неоднократно называетъ *coronam*; сюда же слѣдуетъ отнести представленіе о раѣ (*paradisus*) и о царствѣ небесномъ (*regnum*), при чемъ подъ послѣднимъ разумѣется болѣе высокая степень награды сравнительно съ первымъ <sup>5)</sup>; на небѣ каждаго имѣетъ *propriam mansionem* <sup>6)</sup>. За какія заслуги подается самая высшая степень награды, остается не совсѣмъ яснымъ. Нѣкоторыя данныя говорятъ за то, что онъ отдаетъ предпочтеніе епископамъ и вообще служителямъ Церкви: мы также уже выше видѣли, что, по его представленію, Фессалоникскій епископъ Ахили тотчасъ же послѣ своей смерти (*solutis vinculis corporis*) занимаетъ мѣсто среди ангеловъ и получаетъ *vitae aeterna praemia* <sup>7)</sup>. Затѣмъ, замѣтное предпочтеніе нашъ епископъ отдаетъ вообще всѣмъ, оказавшимъ какія-либо важныя услуги Церкви. Особенно охотно онъ приписываетъ это благочестивымъ христіанскимъ императорамъ: онъ говоритъ о блаженствѣ императоровъ Граціана и Валентиніана II-го тотчасъ послѣ ихъ смерти <sup>8)</sup>; равнымъ образомъ, по его словамъ, Феодосій непосредственно послѣ своей кончины *gloriatur* <sup>9)</sup> и дѣлается обитателемъ *supernae illius civitatis* <sup>10)</sup>.

<sup>1)</sup> *ibid* XIV, 92; M. XVI, с. 363.

<sup>2)</sup> *De viduis* XI, 71; M. XVI, с. 256.

<sup>3)</sup> *De officiis ministrorum*. I, XXX, 150. M. XVI, с. 67.

<sup>4)</sup> *De exhort. virginitatis* VII, 48; M. XVI, с. 350.

<sup>5)</sup> *Epistola* LXXI, 8, 9; M. XVI, с.с. 1242—1243.

<sup>6)</sup> *De obitu Valentiniани* 76.

<sup>7)</sup> *Epistola* XV, 2; M. XVI, с. 956.

<sup>8)</sup> *De obitu Valentiniани* 71; 75.

<sup>9)</sup> *De obitu Theodosii* 39.

<sup>10)</sup> *ibid.* 56.

До сихъ поръ мы имѣли въ виду только тѣ случаи, когда приносятся сатисфакціи и пріобрѣтаются заслуги тѣмъ самымъ лицомъ, которое само для себя желаетъ получить отпущеніе грѣховъ или же удостоиться награды. Но, кромѣ такого, такъ сказать, прямого способа оправданія, западная традиція знаетъ еще и косвенный, состоящій во вмѣненіи нуждающимся чужихъ заслугъ. Основаніемъ для этого представленія служили тѣ возможные случаи, когда праведникъ пріобрѣталъ такое количество заслугъ, что ихъ не только было достаточно для полученія самой высокой степени награды, но отъ нихъ оставался даже и нѣкоторый излишекъ, который прямо уже не могъ быть награжденъ за отсутствіемъ соответствующей награды. Этотъ излишекъ и могъ быть награждаемъ, такъ сказать, посредственно, путемъ вмѣненія его другимъ нуждающимся въ Немъ такъ для избавленія отъ грѣховъ, такъ и для полученія награды<sup>1)</sup>. Западно-христіанская древность приписывала особенно важное значеніе въ этомъ случаѣ мученикамъ, которые и считались главными ходатаями за грѣшниковъ: они, если не умирали (исповѣдники), могли ходатайствовать уже на землѣ и на основаніи ихъ ходатайствъ Церковь принимала обратно въ свое лоно отпадшихъ<sup>2)</sup>; но еще больше они ходатайствуютъ по отшествіи на небо и будутъ ходатайствовать въ день Суда<sup>3)</sup>. Однако ихъ ходатайства не имѣютъ по отношенію къ Богу принудительной силы и удовлетворяются только по согласію Его собственной Воли (*in danti arbitrio est*); Богъ можетъ исполнить просьбу, но можетъ и не исполнить ея<sup>4)</sup>. Это представленіе о вмѣненіи чужихъ заслугъ раздѣляетъ и св. Амвросій; основаніемъ такого вмѣненія и онъ считаетъ ходатайства святыхъ. Путемъ вмѣненія чужихъ заслугъ грѣшникъ можетъ избавиться отъ наказанія за грѣхи, при чемъ это можетъ совершаться какъ на землѣ, такъ и на небѣ, послѣ смерти грѣшника. Право ходатайствовать за грѣшниковъ на землѣ св. Амвросій приписываетъ иногда нѣкоторымъ отдѣльнымъ святымъ личностямъ, подобно тому,

---

1) *Wirth*, op. cit., s. s. 138—140.

2) *De lapsis* XVIII; *Wirth* s. 141.

3) *ibid.* XVII; *Wirth*, s. 142.

4) *De lapsis*. IX.

какъ прор. Моисей ходатайствовалъ за вѣранный ему народъ <sup>1)</sup>. Но чаще онъ говоритъ о молитвѣ всей Церкви, какъ массы вѣрующихъ, заслуги и страданія которыхъ во всей совокупности могутъ быть достаточными для покрытія чужихъ грѣховъ. „Вся Церковь (*tota Ecclesia*) должна брать на себя бремя (*onus*) грѣшника и сострадать ему плачемъ, молитвой и скорбями: и такъ сказать, его закваской приводить въ броженіе всю себя (*fermento ejus se totam conspergat*), дабы такимъ путемъ чрезъ всѣхъ (*per universos*) излишнее въ комъ-либо совершающемъ покаяніе (*ea, quae superflua sunt, in aliquo poenitentiam agente*) очищалось, такъ сказать, плотной примѣсью поголовнаго милосердія или состраданія (*virilis misericordiae aut compassionis velut collativa quodam admixtione purgantur*) <sup>2)</sup>. Грѣшнику для полученія прощенія грѣховъ необходимо *patrocinium sanctae plebis* <sup>3)</sup>. Въ потусторонней жизни каждаго новаго умершаго встрѣчаютъ ангелы и души святыхъ и ходатайствуютъ за него предъ Богомъ <sup>4)</sup>. Посредствомъ вмѣненія въ силу этого ходатайства чужихъ заслугъ можно, какъ сказано, получить награду и даже самую высшую степень ея, если у умершаго чего-либо не доставало для этого: въ своемъ *consulatio de obitu Valentiniani* св. Амвросій созерцаетъ импер. Граціана, по братской любви ходатайствующаго (*pietate fraterna quasi advocatus adsistat*) за своего брата Валентиніана II, скончавшагося некрещеннымъ <sup>5)</sup>; вслѣдъ за этимъ ему предносится образъ Валентиніана, наслаждающагося полнымъ блаженствомъ по заслугамъ Граціана, который ввелъ его во всѣ тайны неба и въ силу крещенія <sup>6)</sup>

## Церковныя таинства и способы общенія членовъ Церкви.

Видимыми посредниками въ сообщеніи вѣрующимъ Даровъ благодати являются іерархическіе служители Церкви —

<sup>1)</sup> De poenitentia I, IX. 42; M. XVI, c. 479

<sup>2)</sup> *ibid.* I, XV, 81; M. XVI, c. 490,

<sup>3)</sup> *ibid.* II, X, 91; M. XVI, c. 519.

<sup>4)</sup> De obitu Valentiniani 77.

<sup>5)</sup> *ibid.* 71.

<sup>6)</sup> *ibid.* 74; 75.

священники и епископы. Они получают для этого особое поставление отъ Бога (*Dominus ordinavit*)<sup>1)</sup>. Они предназначены быть духовными руководителями народа, сообщать ему слово Божіе<sup>2)</sup>, сохранять стадо вѣрующихъ отъ нападенія еретиковъ<sup>3)</sup>, ходатайствовать за него предъ Богомъ и служить посредниками, чрезъ которыхъ Богъ вступаетъ въ сношеніе съ своимъ народомъ<sup>4)</sup>. Въ послѣднемъ случаѣ іерархическія лица, по взгляду св. Амвросія, являются чисто пассивными проводниками благодати, изливаемой на человека; въ собственномъ смыслѣ совершителями таинствъ являются не они, а чрезъ ихъ посредство Богъ, и нельзя приписывать Дѣло Божіе человѣческой помощи (*humanae opis*); таинства суть Божіи Дары<sup>5)</sup>; хотя Богъ и все даровалъ своимъ ученикамъ; но тамъ, гдѣ дѣйствуетъ Благодать Божественнаго Дара (*divinae muneris gratia*), не открывается власти человѣческой (*nulla in his hominis potestas est*)<sup>6)</sup>. Взгляды св. Амвросія на взаимоотношеніе въ іерархическомъ служеніи Божественнаго и человѣческаго факторовъ не имѣютъ большаго значенія въ исторіи западной догматики. По этому вопросу къ его времени на западѣ уже болѣе или менѣе опредѣлилось два разныхъ теченія: старое, уже окончательно установившееся, и другое, которое хотя и давно было высказано, но пока еще не получило полного раскрытія и признанія. Согласно первому взгляду, благодать священства стоитъ въ непосредственной зависимости отъ личнаго нравственнаго достоинства іерархическаго служителя; грѣховные члены іерархіи теряютъ свои іерархическія права и достоинство. Его отстаивалъ еще св. Кипріанъ: для него духовныя, касающіяся религіозныхъ предметовъ дѣйствія епископа-грѣшника недѣйствительны<sup>7)</sup>; народъ поэтому самъ обязанъ отдѣлится отъ грѣшника-предстоятеля (*a peccatore*

1) *Expos. Evang. Lucae* II, 50.

2) *ibid.* VIII, 73.

3) *ibid.* II, 50; *Epistola* XLII, 1; M. XVI, с. 1124.

4) *Expositio in ps.* 118, XX, 34.

5) *De Spiritu Sancto* I, prol. 18; M. XVI, с.с. 708—709.

6) *De poenitentia* I, VIII, 35; M. XVI, с. 477.

7) *Epistola* LXV, 4; LXVII, 3; ср. *Harnack. Dogmengesch.* 3 Aufl. B. I, s. 409 и пр. 3.

praeposit) и не принимать участіи въ жертвахъ святотатственнаго священника (nec se ad sacrilegi sacerdotis sacrificia miscere) <sup>1)</sup>. Другое теченіе обозначилъ собою римскій епископъ Калликстъ, который, по свидѣтельству Ипполита, требовалъ несмѣняемости епископа даже въ случаяхъ смертныхъ грѣховъ по сѣдняго <sup>2)</sup>. Но своего главнаго защитника и теоретика оно нашло впоследствии въ лицѣ блаженъ Августина, который, какъ мы еще будемъ имѣть возможность рассмотреть это подробнѣе, раскрывалъ ученіе о несмываемомъ никакими личными грѣхами характерѣ священства. Св. же Амвросій продолжаетъ стоять на сторонѣ Кириана: „sacerdos болѣе испрашиваетъ (impetrat) тогда, когда добродѣтель оказывается сильнѣе (cum virtus praevalet)“ <sup>3)</sup>.—Этимъ и обуславливается необходимость для священниковъ особенно заботиться о своей личной нравственности; только при этомъ условіи они могутъ навсегда сохранить за собою свой даръ. Я люблю, говоритъ св. Амвросій, васъ—пресвитеровъ или діаконѣвъ, которые, если въ чемъ—либо будутъ преуспѣвать никогда не испытываютъ на долгое время недостатка въ своемъ дарѣ (nequaquam se patiuntur a suo divitius abesse nunquam); поэтому будемъ всегда слѣдовать за Иисусомъ, не переставая: и если мы всегда слѣдуемъ, то никогда не оскудѣваемъ (nunquam deficimus) въ своемъ дарѣ; ибо Онъ подастъ силы (vires) слѣдующимъ за Нимъ; въ тогѣ, чѣмъ ближе будешь къ добродѣтели (propior virtuti fueris), тѣмъ будешь сильнѣе (eo fortior eris) <sup>4)</sup>. Выраженіе divitius, употребляемое здѣсь св. епископомъ (a suo divitius abesse nunquam), видимо, даетъ основаніе предполагать, что, хотя грѣхи и лишаютъ священниковъ дара іерархической благодати, но это лишеніе бываетъ только временнымъ, болѣе или менѣе продолжительнымъ; вѣроятно, исправленіе грѣшнаго священнослужителя eo ipso возвращаетъ ему удаленную грѣхами благодать.

<sup>1)</sup> Epistola LXVIII, 3; Русск. перев. I, стр. 259.

<sup>2)</sup> Philos. c. I: *Καλλιστος ἐδογματίσεν ὅπως εἰ ἐπίσκοπος ἀμάρτοι τι, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν καὶ αἰθεῖσθαι*. Harnack Dogmengeschichte 3 Aufl. B. I, S. 40) и и, и, и. I.

<sup>3)</sup> Epistola LXXXIV, 1.

<sup>4)</sup> Epistola LXXXV, 2; M. XVI, c. 1282.

Толке, вѣроятно, имѣеть значеніе и отношеніе къ условіи дѣйствительности совершаемыхъ священниками таинствъ церковныхъ. Слово „таинство“ (sacramentum, mysterium) сохрѣпаетъ еще у св. Амвросія такой же широкой смыслъ, какой оно имѣло на западѣ и прежде. Помимо таинствъ въ собственномъ смыслѣ этого слова, понятіе sacramentum, какъ мы видѣли, онъ охотно применяетъ къ акту Божіею пощениа; онъ нерѣдко говоритъ также о небесныхъ таинствахъ, небесныхъ мистеріяхъ, которыя раскроются предъ нами въ будущей жизни. Въ общемъ отдѣль о таинствахъ въ его твореніяхъ раскрытъ болѣе или менѣе слабо; онъ даетъ намъ матеріаль для характеристически ея взглядовъ только относительно таинствъ крещенія, помазанія и причащенія.

*Крещеніе*—baptismatis sacramentum<sup>1)</sup> Амвросій не только принимаетъ какъ его существо вмѣстѣ съ физическою водою, такъ и его внутреннее дѣйствіе на человека. Въ таинствѣ крещенія принимаютъ участіе два дѣятеля: вода и Духъ Св. Необходимость крещенія водою и Духомъ мотивируется различно. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ св. Амвросій напоминаетъ здѣсь Тертулліана. Послѣдній мотивируетъ необходимость присутствія въ крещеніи воды и Духа двойственностью состава человѣческой природы: тѣла и духа; и само „spiritus dēi agunt“ дѣйствуютъ сообща въ совершеніи грѣха (in eis se committunt bapt. gratiam) съ тѣмъ только различіемъ, что духъ въ этомъ случаѣ повелѣваетъ, а тѣло исполняетъ его повелѣніа: теперь, въ крещеніи Духъ Божій долженъ очистить отъ грѣха духъ человека, а вода—его плоть<sup>2)</sup>. У Амвросія мы встречаемъ тотъ же самый мотивъ: такъ какъ человекъ состоитъ изъ души и тѣла, то видимое и очищается видимымъ, а невидимое—невидимымъ, тѣло—водою, а душа—Духомъ Св.; необходимость же вмѣстѣ очищать и тѣло и душу объясняется тѣмъ, что грѣхи одинаково принадлежатъ какъ душѣ, такъ и тѣлу, и что, слѣдовательно, общимъ для нихъ должно быть также и очищеніе отъ грѣховъ (purificatio communis)<sup>3)</sup>. Но рядомъ съ этимъ у св. Амвросія мы встречаемъ и другой аргументъ—изъ таинственного значенія таинства крещенія

1) In ps. 36 cap. 63.

2) De b. ptism. c. IV.

3) Expositio Evāng. Lucae II, 79.

щенія. Этотъ аргументъ напоминаетъ намъ уже каппадокійцевъ и ближе всего св. Василія Велик. По представленію св. Василія, въ крещеніи мы должны сначала умереть для прежней плотской, грѣховной жизни, а потомъ возстать для новой—святой и духовной. Посему Господь и положилъ намъ завѣтъ крещенія, являющійся образомъ смерти и жизни (*Θανάτου τύπον καὶ ζωῆς περιεχοῦσαν*); образомъ смерти служитъ вода, а залогъ жизни воспринимается отъ Духа. Вода имѣетъ образъ смерти, принимая при погруженіи крещаемое тѣло какъ бы въ гробъ (*ὡβλερ ἐν ταφῇ τὸ ὄμμα περιδεξάμενον*), а Духъ подаетъ намъ животворящую силу (*ζωοποιόν δόρατιν*), обновляющую нашу душу изъ грѣховной мертвенности въ первоначальную жизнь. Такъ точно и у св. Амвросія *in illo aquarum elemento мы sepelimur а renovati per Spiritum resurgemus*; дары воды и Духа различны: aqua является образомъ смерти (*imago mortis*), а въ Духѣ мы владѣемъ залогомъ жизни (*in Spiritu pignus est vitae*); *per aquam* умираетъ *corpus peccati*, такъ какъ она заключаетъ тѣло какъ бы въ гробъ (*quae quasi quaquam tumulo corpus includit*); и *per virtutem Spiritus* обновляемся *а morte peccati*, становимся возрожденными въ Богъ (*renati in Deo*); <sup>1)</sup> вода является так. образ. свидѣтелемъ погребенія (*testis est sepulturae*), а Духъ—свидѣтелемъ жизни (*testis est vitae*) <sup>2)</sup>. Съ этимъ св. Василіемъ связываетъ и другой аргументъ—изъ сопоставленія крещенія со смертію Христа. Для совершенства жизни, говоритъ онъ, необходимо подражать Христу во всемъ, т. е. не только показаннымъ Имъ въ своей жизни примѣрамъ добродѣтели, но и Его смерти; мы и подражаемъ погребенію Христову чрезъ крещеніе (*μιμούμενοι τὴν ταφὴν τοῦ Χριστοῦ διὰ τοῦ βαπτίσματος*), потому что тѣла крещаемыхъ въ водѣ какъ бы погребаются <sup>3)</sup>. Св. Амвросій видитъ также въ крещеніи образъ погребенія и смерти со Христомъ отъ элементовъ этого міра (*consepulti in baptismo et mortui cum Christo ab elementis hujus mundi*) <sup>4)</sup>. Поэтому онъ говоритъ о полученіи нами въ крещеніи подо-

<sup>1)</sup> Ambr. De Spiritu Sancto I, | Basil. De Spir. Sancto XV, 35; M. XXXII VI, 76; M. XVI, с.с 722—723. | с. 129 CD; Р. Пер. ч. III, стр. 230—231.

<sup>2)</sup> De Spiritu Sancto I VI, 77; M. XVI, с. 723.

<sup>3)</sup> De Spiritu Sancto XV; M. XXXII, с. 129 B; Русск. пер. ч. III, стр. 230.

<sup>4)</sup> Expositio Evang. Lucae VII, 36—38.



бія Христова (similitudinem Christi), такъ какъ въ крещеніи мы погребаемся по подобію Его смерти (Cujus morti similitudini consepulti) и получаемъ образъ Его жизни (imaginem vitae) <sup>1)</sup>.

Хотя въ силу вышеизложенныхъ соображеній вода и является существенно-необходимымъ элементомъ при совершеніи крещенія, тѣмъ не менѣе она имѣетъ здѣсь сакраментальную, освящающую силу не сама по себѣ, а получаетъ ее отъ Духа; сама по себѣ она сохраняетъ при этомъ всѣ свои естественныя свойства. Въ этомъ отношеніи мы опять должны констатировать прямую зависимость Амвросія отъ св. Василія, какъ это показываетъ нижеслѣдующее сопоставленіе.

<p>Si qua in aqua gratia, non ex natura aquae. sed ex praesentia est Spiritus Sancti.</p>	<p>Εἰ τίς ἐστὶν ἐν τῷ ὕδατι χάρις, οὐκ ἐκ τῆς φύσεως ἐστὶ τοῦ ὕδατος, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ Πνεύματος παρουσίας <sup>2)</sup>.</p>
---	--

Впрочемъ, такихъ же взглядовъ держались на западѣ и до Амвросія, такъ что его ученіе не могло показаться тамъ новымъ. Тертуллианъ, напр. объясняетъ освящающую силу воды изъ присутствія въ ней Духа св. (de Sancto sanctificata natura aquarum et ipsa santificare concepit): онъ вспоминаетъ, что уже въ самомъ началѣ міротворенія Духъ Божій носился вверху воды, сообщая ей животворящую силу <sup>3)</sup>.

Кромѣ погруженія въ воду, необходимымъ моментомъ при совершеніи крещенія является произнесеніе извѣстной крещальной формулы. Столь же энергично, какъ и св. Василій Вел. въ своей полемикѣ противъ аріанъ, св. Амвросій требуетъ, чтобы такая формула заключала въ себѣ исповѣданіе вѣры въ св. Троицу, и крещеніе совершалось во имя Отца и Сына и св. Духа. Эта формула должна служить самымъ надежнымъ критеріемъ при сужденіи о дѣйствительности или недѣйствительности крещенія: крещеніе, совершаемое безъ нея, и при томъ лицами, повреждающими православное ученіе о

<sup>1)</sup> De fuga saeculi 9, 57; Ed. V. и M. XIV, с. 596.

<sup>2)</sup> Ambr. De Spir. Sancto I, VI, 77. | Basil. De Spir. Sancto. M., XXXII, 132 A

<sup>3)</sup> De baptismo с. IV, и III.

св. Троицѣ, наприм, аріанами, не можетъ имѣть значенія дѣйствительнаго таинства <sup>1)</sup>).

Внутреннія дѣйствія крещальной благодати опредѣляются св. Амвросіемъ весьма различно. Здѣсь онъ большею частью только повторяетъ то, что мы встрѣчаемъ у другихъ западныхъ писателей. Общимъ всѣмъ имъ было убѣжденіе, что чрезъ крещеніе человѣкъ фактически возстановливается въ своемъ первоначальномъ состояніи, въ какомъ онъ находился до момента паденія. Это возстановленіе выражается прежде всего въ измѣненіи свойствъ поврежденной грѣхомъ природы человѣка. Скверна первороднаго грѣха уничтожается: крещаемые, по выраженію Кипріяна, силою благодати спасительной купели снимаютъ съ себя ветхаго человѣка и, обновленные Духомъ св. при вторичномъ рожденіи (*iterata nativitate*), очищаются отъ нечистоты древней заразы (*a sordibus contagionis antiquae*) <sup>2)</sup>. вмѣстѣ съ наслѣдственнымъ грѣхомъ отпускаются, конечно, и личные грѣхи (*remissio peccatorum*) <sup>3)</sup>. Св. Амвросіи также соединяетъ съ крещеніемъ уничтоженіе первородной скверны, употребляя для этого образы совлеченія и облеченія. Каждый крещаемый снимаетъ (*exuat*) то, въ чемъ рожденъ (*quod natus est*), и надѣваетъ (*induat*) то, въ чемъ возрожденъ (*quod renatus*) <sup>4)</sup>; тѣло, которое прежде, служа приманкою грѣха, было ядомъ (*venenum*), становится теперь противоядіемъ (*antidotum*) <sup>5)</sup>. Въ этомъ смыслѣ епископъ объясняетъ фактъ омовенія Спасителемъ ногъ своимъ ученикамъ: „св. ап. Петръ былъ чистъ (*mundus*), но все же долженъ былъ омыть свои ноги (*plantam*); ибо онъ имѣлъ по наслѣдству грѣхъ перваго человѣка (*primi hominis de successione peccatum*), когда его ниспровергъ змій (*supplantavit*) и побудилъ къ заблужденію; посему и омываются ноги его, чтобы уничтожить наслѣдственные грѣхи (*haereditaria peccata*)” <sup>6)</sup>. Но вмѣстѣ съ

---

1) Ambr. Expos. Evang. Lucae II, 79, X, 48; Bas. De Spir. Sancto. M XXXII, 129B; 132D

2) De habitu virginum c. XXIII.

3) Tertul. Adv. Marc. I, 28; Harnack. B. I, s. 432.

4) In ps. 36 enar. 63.

5) In ps. 37 enar. 4.

6) De mysteriis VI, 32.

наслѣдственными грѣхами крещеніе омываетъ и всѣ наши личные грѣхи: оно означаетъ *remissio peccatorum omnium* <sup>1)</sup>. Крещаемый такимъ образомъ становится новою тварью (*nova creatura*) <sup>2)</sup>. вмѣстѣ съ перерожденіемъ грѣховной природы человѣка западные писатели связывали съ понятіемъ о крещеніи возвращеніе ему Божественной благодати; но, насколько существованіе по образу и подобию Божію обуславливалось у нихъ присутствіемъ благодати, то крещеніе разсматривалось ими и какъ возвращеніе человѣку подобія Божія, какъ полной реализаціи въ немъ образа Божія. „человѣкъ теперь возстановливается (*restituatur*), по словамъ Тертуліана, *ad similitudinem* Бога, тогда какъ прежде онъ былъ только *ad imaginem Dei*, ибо *imago* созерцается въ отображеніи (*in effigie*), а *similitudo*—въ вѣчности (*in aeternitate*); онъ снова получаетъ того Духа Божія (*illud Dei spiritum*), котораго утратилъ при паденіи“ <sup>3)</sup>. Насколько же первоначальное безсмертіе человѣка имѣло свою причину въ пребывавшемъ на немъ Духѣ Божіемъ, возвращеніе въ крещеніи Духа является вмѣстѣ и возвращеніемъ утраченнаго безсмертія. Тертуліанъ говоритъ о *consecutio* въ крещеніи *aeternitatis*; <sup>4)</sup> Новаціанъ усматриваетъ въ крещеніи возвращеніе плоти не только *ad statum innocentiae*, но, по отложеніи вины, и къ *immortalitate* <sup>5)</sup>. По странной случайности Амвросій, кажется не приурочиваетъ возвращеніе человѣку богоподобія къ таинству крещенія, хотя въ общемъ представленіе Тертуліана по духу вполне гармонируетъ съ его собственными взглядами; онъ также связываетъ съ крещеніемъ возвращенія благодати: крещаемый становится наслѣдникомъ не естественнаго порядка, но благодати (*fiat n. n. familiae haeres, sed gratiae*) <sup>6)</sup>. Въ силу этого крещеніе называется у св. Амвросія небеснымъ рожденіемъ, правомъ божественнаго рожденія (*jus divinae generationis*) <sup>7)</sup>. Полученіе безсмертія также отно-

1) De poenitentia I, VIII, 36; De Cain et Abel II, 3, 10, De Isaac veteri anima 8, 76.

2) De fuga saeculi 9, 57.

3) De baptismo c. V.

4) Adv. Marc. I, 28.

5) De Trinitate c. X.

6) In. ps 36 enar. 63.

7) Expositio Evang. Lucae V, 23; M XV, c. 1642.

сится къ дѣйствіямъ крещальной благодати: крещаемый можетъ найти для себя постоянную обитель вѣчной жизни (*perpetuum domicilium habitationis aeternae*) <sup>1)</sup>.

Крещеніе, разумѣется, совершенное правильнымъ образомъ, по ученію св. Амвросія, не можетъ быть повторяемо: кого омоетъ Ecclesia, того нѣтъ необходимости омывать вторично (*iterum lavare*) <sup>2)</sup>. Догматическимъ основаніемъ этого у него, какъ и у св. Василія, служитъ единократность и неповторяемость смерти Христовой, которую изображаетъ крещеніе:

Unum baptisma, quia mors una pro mundo.	<i>Ἐν οὐδαμὲν τὸ σωτήριον βάπτισμα, ἐπειδὴ εἷς ἐστὶν ὁ ὑπὲρ τοῦ κόσμου θάνατος</i> <sup>3)</sup> .
--	--

Что же касается теперь времени совершенія таинства крещенія, то, по общепринятой церковной практикѣ того времени, оно имѣло мѣсто уже въ болѣе или менѣе сознательномъ возрастѣ человѣка, очень часто въ зрѣломъ, а иногда даже и предъ самой смертью. Практика крещенія младенцевъ, несомнѣнно, также существовала уже и въ христіанской древности, хотя нѣкоторые, правда, очень немногіе церковные писатели, особенно Тертуллианъ, находили излишнимъ крещеніе для младенцевъ въ виду ихъ непорочности и нравственной чистоты <sup>4)</sup>. Св. Амвросій одинаково защищаетъ какъ практику крещенія взрослыхъ, такъ и практику крещенія младенцевъ (*omnis aetas sacramento idonea*); въ этомъ поддерживааетъ его убѣжденіе, что грѣховная скверна присуща всякому возрасту, такъ что чистымъ отъ нея не можетъ быть никто (*si ut ab infantia peccatum, ita ab infantia circumcisio, omnis aetas peccato obnoxia*) <sup>5)</sup>.

Кромѣ обычной формы крещенія водою и Духомъ, христіанская древность, какъ на востокѣ, такъ и на западѣ, знала еще крещеніе кровію, которое считалось равносильнымъ, по своему дѣйствию крещенію водою; особенно распространень былъ этотъ взглядъ въ эпоху гоненій, когда многіе христіане, не успѣвъ принять крещеніе, становились му-

<sup>1)</sup> In ps. 36 enar. 63

<sup>2)</sup> Expos. Evang. Lucae V, II, 7c; M. XV, c. 1789.

<sup>3)</sup> Ambr. De Spir. Sancto I, III, 45 I Basil. De Sp. Sancto M. XXXII, 129 c

<sup>4)</sup> De baptismo c. XVIII.

<sup>5)</sup> De Abraham II, II, 81; Ed. V. и M. XIV, c. 495.

чениками. Св. Амвросій относится съ уваженіемъ къ этому убѣжденію древности и считаетъ мученичество равносильнымъ крещенію: *aliud baptisma—baptismum passionis* <sup>1)</sup>. Особенно побуждала его къ этому насильственная смерть отъ руки узурпатора еще некрещеннаго его любимца Валентиніана II-го, на котораго, въ виду его заслугъ предъ Церковью, онъ смотрѣлъ какъ на христіанскаго мученика. Именно, по поводу его смерти и желая утѣшить сестеръ почившаго, очевидно, безпокоившихся за конечную судьбу за гробомъ своего некрещеннаго брата, миланскій епископъ доказываетъ тождество мученичества и крещенія: если готовящіеся къ св. крещенію примутъ мученичeskій вѣнецъ прежде, чѣмъ успѣютъ приступить къ самому таинству, то ихъ крещеніе собственной кровью пріобрѣтаетъ для нихъ силу крещенія водою и Духомъ <sup>2)</sup>. Въ другихъ мѣстахъ онъ разъясняетъ, что мученическая смерть имѣетъ настолько великую силу, что, какъ и крещеніе, уничтожаетъ прежнюю вину (*superat peccata*), избавляетъ человѣка отъ всего заслуженнаго грѣхами (*meritum delictorum*) <sup>3)</sup>. Впрочемъ, въ утѣшеніе родственниковъ высокаго покойника, св. Амвросій приводитъ еще и соображеніе другого рода, довольно любопытное съ точки зрѣнія его взглядовъ на дѣйствительность таинствъ: оказывается, что уже одно намѣреніе и домоганіе таинства (*voluntas et petitio*) способно имѣть значеніе, равносильное благодати дѣйствительно принятаго таинства, если послѣднему воспрепятствуютъ независяція отъ воли обстоятельства, какъ это и случилось съ Валентиніаномъ II-мъ <sup>4)</sup>.

*Покаяніе.* Здѣсь, какъ и въ крещеніи, также различается внѣшняя форма совершенія таинства и характеръ сообщаемой имъ благодати.

Форма совершенія таинства у Амвросія остается прежнею. Въ этомъ случаѣ прежде всего слѣдуетъ отмѣтить, что въ то время, какъ на востокѣ публичное покаяніе, которое практиковалось тамъ наряду съ покаяніемъ тайнымъ въ первые вѣка, начиная съ IV-го в. стало постепенно выхо-

1) *Expositio in ps.* 118, III, 14.

2) *De obitu Valentiniani consolatio* 53.

3) *De Isaac vel anima* 8, 77.

4) *De obitu Valentiniani consolatio* 51.

дять изъ употребленія <sup>1)</sup>, св. Амвросій попережнему различаетъ еще два вида покаянія: публичное (*publice agitur*) и частное; послѣднее полагается въ случаяхъ легкихъ грѣховъ (*delictorum leviorum*), а первое предназначается для грѣховъ болѣе тяжелыхъ (*graviorum*) <sup>2)</sup>. Иногда Амвросій для разграниченія сферы покаянія публичнаго и частнаго и различенія грѣховъ легкихъ и тяжкихъ пользуется понятіями *crimen* и *delictum*, какъ ихъ различало древне-римское право. Послѣднее знало двѣ группы правонарушеній: *crimina publica* и *delicta privata*; подъ первыми разумѣлись преступленія противъ общества и государства, которыя, какъ болѣе тяжкія, сопровождались публичнымъ наказаніемъ; подъ послѣдними же разумѣлись нарушенія личныхъ или имущественныхъ интересовъ частныхъ лицъ; какъ касавшіяся только отдѣльныхъ личностей, они и преслѣдовались лишь по иску самихъ потерпѣвшихъ <sup>3)</sup>. Подобно этому, и Амвросій среди кающихся различаетъ, во-первыхъ, какъ болѣе тяжкихъ грѣшниковъ, такихъ, которые омывають *gravibus aegumnis roenas commissorum criminum*, и, во-вторыхъ, тѣхъ, которые *lletibus et lacrymis* очищаютъ *propria delicta* <sup>4)</sup>. Къ сожалѣнію, св. Амвросій не даетъ намъ полного перечня легкихъ и тяжкихъ грѣховъ; но то, что мы вообще знаемъ о случаяхъ публичнаго покаянія, въ общемъ совпадаетъ съ понятіями римскаго права о *crimina* и *delicta*: Тертуллианъ къ *graviora peccata* причисляетъ убійство, идолослуженіе, богохульство, блудъ и др. <sup>5)</sup>.

Формою покаянія въ томъ и другомъ случаѣ служили всѣ тѣ дѣйствія, которыя на языкѣ западныхъ писателей носили названіе сатисфакцій. Но епископъ говоритъ подробно собственно о публичномъ покаяніи, тогда какъ подробности частнаго покаянія предоставлялись, вѣроятно, личному усмотрѣнію кающихся. Публичное покаяніе опредѣляется какъ внутреннее оплакиваніе совершенныхъ грѣховъ, соединенное съ извѣстными внѣшними подвигами. Прежде всего тре-

1) *Loofs*. Leitfaden zum studium Dogmengeschichte, s.s. 338—340.

2) *De poenitentia* II, X, 95.

3) *Уилларжъ*. Учебникъ институцій римскаго права, стр. 235.

4) *Expositio in ps.* 118. XVIII, 1.

5) *De pudicitia* c. XIX.

буется чистосердечное раскаяніе, внутреннее расположеніе и самоосужденіе грѣшника, сознание въ собственной грѣховности. Образцомъ для кающихся въ этомъ отношеніи является пророкъ Давидъ, который никогда не забывалъ и не отрицалъ собственныхъ грѣховъ, но, постоянно имѣя ихъ предъ своимъ взоромъ, самъ возвѣщалъ всемъ о своихъ неправдахъ <sup>1)</sup>. Но искренность внутренняго расположенія и раскаянія должна свидѣтельствоваться постоянными молитвами къ Богу, скорбями и слезами, истязаніями тѣла, погломъ <sup>2)</sup>; а также дѣлами милосердія <sup>3)</sup>. Свое внѣшнее выраженіе покаяніе должно имѣть, наконецъ, въ полномъ удаленіи отъ участія въ церковныхъ таинствахъ: пока человекъ не освободился отъ тяготѣющихъ на немъ грѣховъ, пока плоть его воюетъ съ разумомъ, онъ не можетъ приносить плодовъ благодати, терпѣнія и мира; для него лучше въ такомъ случаѣ совсѣмъ не приступать къ таинствамъ, чѣмъ приступать къ нимъ недостойно и этимъ во время самаго покаянія допускать тяжкіе грѣхи, въ свою очередь требующіе покаянія <sup>4)</sup>.

Кромѣ покаянныхъ подвиговъ, какъ доказательства искренности раскаянія, другимъ необходимымъ моментомъ покаянія является священническое или епископское разрѣшеніе отъ грѣховъ. Обращаемъ на это обстоятельство особое вниманіе въ виду того, что главнымъ образомъ только здѣсь мы констатируемъ у св. Амвросія наиболѣе сильныя слѣды іерархическаго понятія о Церкви. Онъ обосновываетъ прежде всего необходимость такого разрѣшенія: безъ него грѣшникъ не можетъ надѣяться и на прощеніе на небѣ; тамъ, гдѣ грѣхи совершены, они должны быть и отпущены; грѣхи, связанные на землѣ, остаются связанными и на небѣ, а разрѣшенные на землѣ, разрѣшаются и на небѣ <sup>5)</sup>. Право такого разрѣшенія принадлежитъ основанной Христомъ на землѣ Церкви. Это съ необходимостью слѣдуетъ изъ другого права той же Церкви, именно—изъ ея права связывать

---

1) In ps. 37 vers. 51.

2) *ibid.* 59.

3) *ibid.*

4) De poenitentia II.

5) In ps. 39 vers. 37.

грѣхѣ: Господь одинаково предоставилъ Церкви *jus et solvendi et ligandi*; отрицающіе у нея *jus solvendi* не могутъ сохранить и *jus ligandi*, равно какъ неимѣющій *jus ligandi* не можетъ имѣть и *jus solvendi*. Церковь имѣетъ какъ первое, такъ и второе (*utrumque*) въ отличіе отъ ереси, которая не имѣетъ ни того, ни другого <sup>1)</sup>. Но представителями Церкви въ ея правахъ вязать и рѣшить являются священники и епископы. Христосъ впервые далъ власть вязать и рѣшить св. ап. Петру и другимъ апостоламъ, а отъ нихъ эта власть перешла и къ пастырямъ Церкви <sup>2)</sup>; послѣдніе получаютъ Духа св., который и дѣлаетъ ихъ священниками для отпущенія грѣховъ людямъ <sup>3)</sup>. Это право предоставлено исключительно имъ однимъ (*jus hoc solis permissum sacerdotibus est*) <sup>4)</sup>. Отсюда уже мы извлекаемъ очень важный критерій для сужденія о дѣйствительности или недѣйствительности таинства покаянія; если для крещенія такимъ критеріемъ служить неповрежденность вѣры въ Св. Троицу, то для покаянія имъ оказывается законность дающей разрѣшеніе іерархіи: Ecclesia можетъ вязать и рѣшить, потому что она имѣетъ истинныхъ священниковъ (*veros sacerdotes*), а ересь, не имѣющая священниковъ Божіихъ (*sacerdotes Dei*), не имѣетъ и этого права <sup>5)</sup>. Впрочемъ, и въ актѣ священническаго разрѣшенія „церковный актъ совсѣмъ не тождественъ съ божественнымъ прощеньемъ“ <sup>6)</sup>. Согласно своему общему представленію о значеніи личности священника при совершеніи таинствъ, св. Амвросій священническому акту разрѣшенія отъ грѣховъ придаетъ значеніе не столько сакраментальное въ буквальномъ значеніи этого слова, сколько внѣшне-символическое. Въ дѣйствительности грѣхи можетъ отпустить только одинъ Богъ, и если Онъ далъ эту власть (*dimittendi potestatem*) своимъ священникамъ, то это означаетъ только то, что Онъ Самъ чрезъ священниковъ отпускаетъ грѣхи <sup>7)</sup>; священни-

1) De poenitentia I.

2) In ps. 39 enar. 37 и 38.

3) Expos. in ps. 118, X, 17.

4) De poenitentia I.

5) *ibid.*

6) *Förster*. Ambrosius, Bischof von Mailand. s. 163.

7) Expos. Evang. Lucae V, 13; M. XV, c. 1639.



ческий актъ является только удостовѣреніемъ того, что актъ божественнаго прощенія состоялся.

По своему внутреннему значенію покаяніе настолько близко къ таинству крещенія, что составляетъ съ нимъ одно таинство (*unum in utroque mysterium est*): оно даетъ *remissio peccatorum*, совершенныхъ послѣ крещенія <sup>1)</sup>. При этомъ св. Амвросій отстаиваетъ практику весьма снисходительнаго отношенія къ тяжкимъ грѣшникамъ. Христіанскій западъ того времени зналъ двойное отношеніе къ грѣшникамъ. Болѣе древней практикой являлась и болѣе строгая. Среди классическихъ писателей запада эта практика нашла себѣ защитника въ лицѣ монтанистически настроеннаго Тертуліана, который подраздѣлялъ грѣхи на отпускаемые и неотпускаемые (*remissibilia* и *irremissibilia*) <sup>2)</sup>; хотя Церковь для послѣдняго рода грѣховъ и требовала покаянія, тѣмъ не менѣе она не рѣшалась собственною властью разрѣшать ихъ, побуждая лишь кающагося надѣяться на правду и милость божественнаго приговора <sup>3)</sup>. Во времена св. Амвросія такихъ же взглядовъ держались еще не исчезнушіе на западѣ послѣдователи Новаціана, противъ которыхъ и направлены его книги *De poenitentia*. Св. Кипріанъ, напротивъ, является предъ нами защитникомъ противоположнаго образа мыслей: требуя отъ служителей Церкви крайней осторожности въ дѣлѣ обратнаго принятія въ Церковь тяжкихъ грѣшниковъ, которыхъ надлежало предварительно тщательно испытывать со стороны обстоятельствъ ихъ паденія и чистосердечности раскаянія, онъ все же допускаетъ возможность очищенія почти отъ всѣхъ грѣховъ (*peccata omnia passione purgasse*) <sup>4)</sup>; исключеніе составляютъ грѣхи противъ Духа Св. <sup>5)</sup>. Св. Амвросій не только примыкаетъ къ направленію Кипріана, но въ большинствѣ случаевъ признаетъ возможность прощенія всѣхъ вообще грѣховъ безъ всякаго исключенія: вѣрующій пусть не страшится погибнуть ни въ случаѣ какого бы то ни были состоянія, ни въ силу какого бы

<sup>1)</sup> *De poenitentia* I, VIII, 36; M. XVI, c. 477.

<sup>2)</sup> *De pudicitia* c. II.

<sup>3)</sup> *ibid.* c. III.

<sup>4)</sup> *Epistola* LV, 20.

<sup>5)</sup> *Epistola* XVI, 2; ср. Wirth. *op. cit.* s. 45.

то ни было паденія (ex quocumque statu, ex quocumque lapsu) <sup>1)</sup>.— „Нѣкоторые утверждаютъ, говоритъ нашъ епископъ, что можно оказывать милость въ отношеніи только болѣе легкихъ грѣховъ (relaxare veniam levioribus), тогда какъ болѣе тяжкія преступленія (gravioribus criminibus) исключены изъ этого...; но (подобнаго) различія (distinctionem) не дѣлаетъ Богъ, Который обѣщалъ свое милосердіе (misericordiam suam) всѣмъ и препоручилъ своимъ священникамъ власть оказанія милости безъ всякаго исключенія (sine ulla exceptioe) <sup>2)</sup>. Даже и Іуда предатель могъ бы заслужить прощеніе у Бога за свое преступленіе, если бы только покался предъ Христомъ, а не предъ іудеями <sup>3)</sup>. Основаніемъ такой надежды на безконечность Всепрошенія Божія служитъ вѣра во Всемогущество Бога: Богъ можетъ простить и такіе грѣхи, которые кажутся человѣку непростительными, потому что невозможное для человѣка возможно для Бога <sup>4)</sup>.

На родствѣ по благодатнымъ дарамъ таинства покаянія съ крещеніемъ основывается неповторяемость покаянія, если только оно совершено правильно; впрочемъ, эта неповторяемость относится только лишь къ покаянію публичному, тогда какъ частное покаяніе можетъ быть совершаемо даже ежедневно (quotidiani) <sup>5)</sup>.

*Причащеніе*—Christi corporis et sanguinis sacramentum <sup>6)</sup>. Догматическое ученіе объ этомъ таинствѣ у нашего епископа раскрыто слишкомъ слабо и фрагментарно; но то, что мы встрѣчаемъ въ этомъ случаѣ у него, говоритъ большею частью объ его солидарности съ другими западнымъ писателями.

Мы встрѣчаемъ у него прежде всего взглядъ на таинство Евхаристіи, какъ на повтореніе Крестной Жертвы Христа Спасителя, совершаемое въ цѣляхъ воспоминанія ея. Этотъ взглядъ на значеніе евхаристическихъ приношеній впервые подробно раскрытъ на западѣ въ твореніяхъ св. Кипріана,

---

<sup>1)</sup> De poenitentia I, XI, 51; M. XVI, c. 482.

<sup>2)</sup> ibid. I, III, 10; M. XVI, c. 469.

<sup>3)</sup> ibid. II, IV, 27; M. XVI, c. 504.

<sup>4)</sup> ibid. II, II, 12; M. XVI, c. 499.

<sup>5)</sup> ibid. II, X, 95; M. XVI, c. 520.

<sup>6)</sup> Epistola LXIV, 8; M. XVI, c. 1222.

для котораго все таинство есть *sacramentum sacrificii Dominici* <sup>1)</sup>; во всѣхъ своихъ жертвоприношеніяхъ (*in sacrificiis omnibus*) мы творимъ память Его Страданій (*Passionis Ejus mentionem facimus*), ибо намъ надлежитъ дѣлать не иное что, какъ то, что Самъ Онъ творилъ <sup>2)</sup>. Равно и по ученію Амвросія, когда мы *offeramus pro populo sacrificium*, то слѣдуемъ *Principem sacerdotum*, пришедшему къ намъ и принесшему *pro nobis* Кровь Свою; это подражаніе должно замѣнить намъ Жертву Христову, Которая болѣе не приносится на землѣ Христомъ: хотя Христосъ теперь и не является приносимымъ (*etsi nunc Christus non videtur offerre*), но все же Онъ *Ipse offertur* на землѣ, когда *Christi corpus offertur* <sup>3)</sup>: въ этомъ смыслѣ постоянного повторенія въ Евхаристической Жертвѣ Жертвы Христовой, говорится, что на церковномъ алтарѣ *Christus hostia est* <sup>4)</sup>. Этимъ, конечно, предполагается уже и реальное присутствіе Христа въ Евхаристіи <sup>5)</sup>.

Въ этомъ случаѣ евхаристическіе хлѣбъ и вино, понятно, получаютъ значеніе Тѣла и Крови Христовой. Образъ, какимъ хлѣбъ и вино получаютъ свойства Тѣла и Крови, Амвросіи описываетъ чертами, очень близко напоминающими намъ Тертуллиана. Послѣдняго иногда считаютъ представителемъ „символическаго“ воззрѣнія на Евхаристію <sup>6)</sup>, но слово „символь“, если ужъ его употреблять, имѣетъ здѣсь особый, отличный отъ нашего смыслъ; оно не означаетъ вещи, которой на самомъ дѣлѣ предъ нами нѣтъ, но которая замѣщается, представляется другою въ какомъ-нибудь отношеніи сходною съ нею вещью, какъ это бываетъ въ нашихъ символахъ; наоборотъ, въ патристической литературѣ понятіе „символь“ означаетъ какую-либо чувственнымъ образомъ постигаемую вещь, въ которой, какъ во внѣшней оболочкѣ, присутствуетъ другая, невидимая, но тѣмъ не

1) *Epistola* LXIII, 4.

2) *ibid.* 17; ср. *Harnack*. 3 Aufl. B. I, s. 428 и прим. 2, *Loofs*. *Leitfaden* S. 214.

3) *In ps.* 38 *enar.* 25.

4) *Epistola* XXII, 13; *M.* XVI, c. 1023.

5) См. объ этомъ подробно *Stan. Lisiscki* *Quid s. Ambrosius de ss. Eucharistia docuerit* p. 17 и сл.

6) *Baur*. *Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte*. Erst. B., Erst. Abth. s. s. 684—685.

менѣе дѣйствительно существующая вещь <sup>1)</sup>. Именно на такой точкѣ зрѣнія стоитъ Тертулліанъ, да и многіе другіе отцы и учителя Церкви, приписывая хлѣбу и вину свойства Тѣла и Крови Христовыхъ. Онъ употребляетъ здѣсь главнымъ образомъ два термина: 1) *repraesentatio*, представительство, присутствіе позади кого-нибудь или чего-нибудь: хлѣбомъ Христосъ *ipsum corpus suum repraesentat* <sup>2)</sup>; 2) *figura*, фигура, наружный обликъ, видъ: Спаситель *corporis suam figuram* далъ хлѣбу <sup>3)</sup>. Согласно съ вышележащимъ, эти два термина имѣютъ тотъ смыслъ, что подъ фигурою хлѣба и вина въ Евхаристіи невидимо присутствуютъ Тѣло и Кровь Спасителя: *corpus* Его считается, мыслится (*censetur*) нами присутствующимъ въ хлѣбѣ (*in pane*) <sup>4)</sup>. Этимъ имѣлось въ виду въ противоположность къ основнымъ тезисамъ гностицизма доказать возможность соединенія въ неразрывное цѣлое чувственной оболочки и духовнаго начала <sup>5)</sup>. Св. Амвросіи для обозначенія превращенія хлѣба и вина въ Тѣло и Кровь впервые ввелъ на западѣ термины *conversio*, *mutare*, *transfiguratio* <sup>6)</sup>, преображеніе, перемѣна одного вида на другой (*offerat transfigurandum corpus altaribus*) <sup>7)</sup>; но его дальнѣйшія разсужденія даютъ основаніе думать, что онъ имѣетъ здѣсь въ виду въ существенномъ то же, что и Тертулліанъ. Заслуживаетъ вниманія уже то замѣчаніе епископа, что въ моментъ причащенія мы воспринимаемъ Господа не въ самомъ хлѣбѣ, а только лишь своимъ умомъ (*mentis hospitio*) <sup>8)</sup>. Ясный свѣтъ на это проливаетъ сочиненіе *de mysteriis*. Насколько относительно евхаристическихъ приношеній въ моментъ совершенія таинства имѣетъ значеніе *mutare* <sup>9)</sup>, хлѣбъ и вино принимаютъ новыя свойства, какихъ они прежде не имѣли: до евхаристическаго благословенія

<sup>1)</sup> ср. *Harnack. Dogmengeschichte* 3 Aufl. I B., s. 436.

<sup>2)</sup> *Adv. Marc.* I, 14.

<sup>3)</sup> *ibid.* III, 19.

<sup>4)</sup> *De oratione* c. VI.

<sup>5)</sup> *Harnack. Dogmengeschichte* I B., s. 436.

<sup>6)</sup> ср. *St. Lisięcki* *op. cit.* p. 23 и сл.

<sup>7)</sup> *De incarnat. Domin. sacram* IV, 23; M. XVI, c. 824; *de fide* IV, X, 124 M. XVI, c. 641.

<sup>8)</sup> *Expositio in ps.* 118, VIII, 48.

<sup>9)</sup> *De mysteriis* IX, 52.

alia species nominatur, а послѣ благословенія уже corpus обозначается (significatur); до благословенія aliud dicitur, а послѣ sanguis именуется (nuncupatur) <sup>1)</sup>. Не все-таки, видимо, и прежнія свойства хлѣба и вина сохраняются,—такъ что вмѣстѣ съ ними мы принимаемъ духовное тѣло и духовную кровь: in illo sacramento присутствуетъ Christus, потому что здѣсь предлагается corpus Christi: однако это тѣло представляетъ собою не плотскую пищу, а духовную (non ergo corporalis esca, sed spiritalis) и евхаристическое Тѣло Христово есть тѣло духовное (corpus enim Dei corpus est spiritale), corpus Божественнаго Духа (divini Spiritus), потому что Spiritus Christus <sup>2)</sup>.

Внѣшнимъ актомъ, посредствомъ котораго хлѣбъ и вино получаютъ значеніе крови и плоти, является евхаристическое благословеніе и освященіе (benedictio, consecratio): то, что образовала (formavit) natura, освятило (consecravit) benedictio, такъ какъ сила benedictionis больше, чѣмъ сила naturae, benedictioni даже ipsa natura измѣняется (mutatur) <sup>3)</sup>. При этомъ въ актѣ евхаристическаго благословенія очень ясно различаются, какъ два отдѣльные момента, благословеніе человѣческое (humana benedictio) и освященіе Божественное (consecratio divina). Если благословеніе человѣческое имѣло столь великую силу (tantum valuit), что способно было измѣнять природу (ut naturam converteret), то еще сильнѣе освященіе Божеское, въ которомъ дѣйствуютъ verba ipsa Domini Salvatoris; именно, словомъ послѣдняго (sermone Christi) окончательно совершается (conficitur) таинство; слово, создавшее изъ ничего существующее, можетъ все измѣнить въ то, чѣмъ оно прежде не было, такъ какъ не легче (non minus) дать вещамъ новую природу, чѣмъ измѣнить уже существующую (novas rebus dare, quam mutare naturas <sup>4)</sup>).

Изъ разнообразныхъ плодовъ евхаристической жертвы, которые перечисляются уже въ древнихъ патрологическихъ памятникахъ, св. Амвросій знаетъ только одинъ, который къ

---

<sup>1)</sup> ibid. IX. 54.

<sup>2)</sup> De mysteriis IX, 58.

<sup>3)</sup> ibid. IX, 50.

<sup>4)</sup> ibid. IX, 52.

тому же не является исключительнымъ дѣйствіемъ Евхаристіи: какъ крещенію и покаянію, такъ и Евхаристіи онъ усволяетъ *peccatorum remissio* <sup>1)</sup>. У него мы не встрѣчаемъ того реалистическаго пониманія плодовъ этого таинства, которое получило силу у его старшаго современника Иларія. Для послѣдняго Евхаристія есть главн. образ. средство соединенія по плоти вѣрующихъ со Христомъ. Насколько все вѣрующее человѣчество мыслится единымъ тѣломъ со Христомъ, Евхаристія считается однимъ изъ важнѣйшихъ средствъ включенія и закрѣпленія вѣрующихъ въ составъ этого тѣла: въ евхаристической пицѣ мы приготовляемся къ общенію съ Богомъ (*ad Dei consortium partecipamus*); и черезъ общеніе святой плоти мы снова помѣщаемся въ цѣлое святаго тѣла (*per communionem sancti corporis in communione deinceps sancti corporis collocandi*) <sup>2)</sup>.

---

Другой видъ церковныхъ отношеній составляютъ различныя формы отношеній между членами Церкви и являются либо отношеніями Церкви земной къ небесной и наоборотъ, либо отношеніями между собою земныхъ членовъ Церкви.

Изъ отношеній перваго рода самое важное значеніе имѣютъ отношенія къ Пресв. Дѣвѣ Маріи. Въ ученіи о Пресв. Дѣвѣ Маріи историческое значеніе нашего писателя необычайно велико. Въ исторіи догматовъ Гарнака онъ вмѣстѣ съ блажен. Иеронимомъ носитъ названіе „патрона“ Богоматери <sup>3)</sup>, что звучитъ, впрочемъ, нѣсколько странно. Его значеніе въ этомъ случаѣ открывается изъ сравненія съ другими писателями, прежде него прославившимися ученіемъ о Богородицѣ. Такими писателями были особенно Иринеи и Тертуліанъ. Иринеи раскрывалъ свое ученіе о достоинствѣ Богоматери въ тѣсной связи съ своимъ ученіемъ о новомъ возглавленіи (*recapitulatio*)\*человѣчества Христомъ; развивая представленіе о Христѣ, какъ о Новомъ Адамѣ, онъ и о Дѣвѣ Маріи училъ, какъ о новой матери новаго человѣчества;

---

<sup>1)</sup> De poenitentia II, III, 18: M. XVI, c. 501.

<sup>2)</sup> Psalm. LXIV, 14; M. c. 421.

<sup>3)</sup> Dogmengeschichte 3 Aufl. II, B., s.s. 448—449.

говоря, что Христосъ восполнилъ недостатки перваго Адама, онъ и о Пресв. Дѣвѣ утверждалъ, что она исправила древнее заблужденіе Евы. Между Евой и Дѣвой Маріей существуютъ такія же обратныя отношенія, какія установились между Христомъ и Адамомъ. Такъ, какъ Ева была обольщена словомъ ангела (*per angelī sermonem*), чтобы отойти отъ Бога, преступивъ Его слово, такъ Дѣва Марія *per angelicū sermonem* получила благовѣстіе, чтобы носить Бога, повинуваясь Его слову; какъ та оказала непослушаніе Богу, такъ эта была послушна Ему, дабы Дѣва Марія сдѣлалась заступницею (*fieret advocata*) дѣвы Евы; и какъ чрезъ дѣву родъ человѣческій былъ связанъ узами смерти, такъ чрезъ Дѣву онъ и спасается, потому что непослушаніе дѣвы уравновѣшено послушаніемъ Дѣвы же <sup>1)</sup>. Дѣва Марія имѣла так. образ. большое значеніе въ дѣлѣ спасенія человѣчества (*causa facta est salutis*) <sup>2)</sup>. Но такъ какъ у Иринея высокое значеніе Дѣвы Маріи для человѣчества выводится исключительно изъ противоположности ея личныхъ качествъ и обстоятельствъ жизни качествамъ и обстоятельствамъ жизни Евы, то „активное“ ея участіе въ спасеніи человѣчества этимъ выражается пока довольно слабо. Ученіе о пресв. Дѣвѣ Маріи Тертуллиана въ нѣкоторыхъ пунктахъ обнаруживаетъ тѣсную зависимость отъ ученія Иринея. Для него Дѣва Марія есть также новая Ева и по тѣмъ же самымъ соображеніямъ, что и у Иринея: Ева была дѣвою, которую обольстило смертоносное слово (*verbum aedificatorium mortis*); надлежало поэтому созидающему жизнь Слову Божію (*Dei Verbum extructorium vitae*) войти въ Дѣву, дабы спасеніе произошло чрезъ тотъ же полъ (*per eundem sexum*), чрезъ который вошла гибель; Ева повѣрила змѣю, а Марія—Гавріилу, такъ что то, въ чемъ первая согрѣшила вѣрою діаволу (*credendo deliquit*), было уничтожено вѣрою же (*credendo delevit*); первая родила діавола братоубійцу, а Вто́рая зачала Того, Кто спасъ Израиля, своего брата по плоти <sup>3)</sup>. Далѣе взглядъ Тертуллиана на естественное половое рожденіе, какъ на источникъ грѣха, побуждаетъ его особенно защищать Дѣвство

<sup>1)</sup> Adv. haer. V, XIX, 1; Русск. перев. стр. 631—632.

<sup>2)</sup> *ibid.* III, XXII, 4; Русск. перев. стр. 358—359.

<sup>3)</sup> De Carne Christi c. XVII.

Богоматери не только до Рождения, но и въ самый моментъ зачатія и рождения: только *virgo* могла быть нашимъ возрожденіемъ (*regeneratio nostra*) <sup>1)</sup>: хотя она и дѣйствительно родила Сына, но не отъ содѣйствія мужа, такъ что она оставалась Дѣвою въ отношеніи къ человѣку и не была Дѣвою въ отношеніи къ тому, Кого родила <sup>2)</sup>. вмѣстѣ съ этимъ утверждается личная безгрѣшность Богоматери: *virgo* была духовно освящена Христомъ отъ всякой скверны (*spiritualiter ab omnibus inquinamentis sanctificata per Christum*) <sup>3)</sup>. Св. Амвросій раздѣляетъ представленіе о Дѣвѣ Маріи, какъ о Второй Евѣ, хотя эта мысль иллюстрируется у него новыми примѣрами: первая Ева изгнала человѣка изъ рая, а Вторая Ева восхитила его на небо <sup>4)</sup>. Подобно Тертуллиану, онъ отстаиваетъ личную безгрѣшность Богоматери: силою благодати она осталась нетронутою грѣхомъ (*per gratiam ab omni intergra labe peccati*) <sup>5)</sup>. Но онъ не ограничивается тѣмъ, что мы нашли у Тертуллиана, и обсуждаетъ разсматриваемый нами вопросъ гораздо подробнѣе. Прежде всего онъ подчеркиваетъ мысль о Приснодѣвствѣ Богоматери. Она была Дѣвою до Рождения Христа Спасителя и въ самомъ актѣ Рождения, потому что зачала и родила Сына „безъ всякой примѣси мужского сѣмени“ (*sine ulla virilis seminis admixtione*) <sup>6)</sup>; ей принадлежитъ *intergritas* <sup>7)</sup>. Затѣмъ, Марія осталась Дѣвою послѣ Рождения Сына и вообще навсегда. Она есть Дѣва, не нарушившая своего дѣвства (*incorrupta virgo*) <sup>8)</sup>. Въ этомъ смыслѣ св. Амвросій уже примѣняетъ къ ней пророчество Іезекіиля о святыхъ воротахъ будущаго храма, черезъ которыя пройдетъ только Господь Богъ Израилевъ и которыя останутся закрытыми для всѣхъ остальныхъ (гл. 44, ст. 2). Въ его истолкованіи ворота прообразовали собою Марію, черезъ которую вошелъ въ міръ только Христосъ

<sup>1)</sup> *ibid.* с. XX.

<sup>2)</sup> *ibid.* с. XXIII.

<sup>3)</sup> *ibid.* с. XX

<sup>4)</sup> *De institutione virginis* V, 32. 33; M. XVI, с.с. 313—314.

<sup>5)</sup> *Expositio in ps.* 118, XXII 30.

<sup>6)</sup> *De instit. virginis* XVI, 9; M. XVI, с. 329; ср. *Niederhuber. Die Lehre vom Reiche Got.*, s. 26.

<sup>7)</sup> *Exhortatio virginitatis* XIV, 93; M. XVI, с. 364.

<sup>8)</sup> *Expositio in ps.* 118, XXII, 30.



Спаситель; пройдя чрезъ нихъ, Христосъ не открылъ ихъ, такъ что Марія осталась Дѣвою (*virgo*), сохранила нерушимую печать своей безпорочности (*inviolata integritatis signacula*) <sup>1)</sup>; ворота остались заключенными навсегда и никѣмъ болѣе не открывались <sup>2)</sup>. Равнымъ образомъ примѣнительно къ этой мысли объясняется и выраженіе Евангелиста, что Іосифъ не зналъ Маріи „дондеже роди Сына Своего Первенца“ (Мѡ. 1, 25). Этими словами св. Евангелистъ вовсе не говоритъ, какъ нѣкоторые утверждали уже въ то время, о томъ, что послѣ Рожденія Спасителя Марія уже по законамъ естественнаго рожденія имѣла сыновей <sup>3)</sup>, такъ какъ „дондеже“ (*donec*) указываетъ только на то, что чего-нибудь не было до извѣстнаго момента времени, но вовсе не предполагаетъ, что это „что-нибудь“ должно было непременно случиться послѣ наступленія даннаго момента: въ аналогичномъ смыслѣ, напр., у псалмопѣвца Богъ Отецъ говоритъ Сыну: „сѣди одесную Мене дондеже положу враги твоя подножію ногъ твоихъ“ (Пс. 109, 1), хотя отсюда не слѣдуетъ, чтобы Сынъ Божій пересталъ сидѣть одесную Бога Отца послѣ торжества надъ своими врагами; напротивъ, какъ истинный Богъ, Онъ вѣчно пребываетъ со Отцемъ <sup>4)</sup>. Братья Христовы, о которыхъ говорится въ Евангелии, на самомъ дѣлѣ не были сыновьями Маріи. Они могли быть сыновьями Іосифа и даже могли называться Христомъ братьями въ смыслѣ принадлежности къ одному и тому же роду и даже народу (*gentis et generis, populi quoque consortium*); въ этомъ смыслѣ имя братьевъ Христовыхъ можетъ быть примѣнено ко многимъ <sup>5)</sup>. Ради такого высокаго достоинства Богоматери св. Амвросій называетъ ее дворцомъ (*aula*), освященнымъ для обитанія Бога, святилищемъ незапятнанной чистоты (*immaculatae castitatis sacrarium*), храмомъ Божиимъ (*Dei templum*) <sup>6)</sup>: въ этихъ своихъ качествахъ она служитъ

<sup>1)</sup> De instit. virgin. VIII, 52, 53; M. XVI, c.c. 319—320.

<sup>2)</sup> ibid. VIII, 55; M. XVI, c. 32; ср. *Niederhuber*. Die Lehre hl. Ambr. vom Reiche Gottes. s.s. 262—263.

<sup>3)</sup> De Noe 17, 61—62; Ed. V. и M. XIV, c. 391 (n. 63).

<sup>4)</sup> De institut. virginis V, 38; M. XVI, c. 315.

<sup>5)</sup> ibid. VI, 43; M. XVI, c. 317.

<sup>6)</sup> ibid. XVII, 105; M. XVI, c. 331.

вѣчнымъ образцомъ для всѣхъ христіанскихъ дѣвственницъ: *vita Marii* является для насъ какъ бы воплощенною въ конкретномъ образѣ дѣвственностью (*tamquam in imagine descripta virginitas*), и въ ней, какъ въ зеркалѣ, сіяетъ образъ чистоты и форма добродѣтели (*species castitatis et forma virtutis*) <sup>1)</sup>. Затѣмъ, Амвросіи не только высоко ставитъ достоинство Богоматери, но приписываетъ ей даже извѣстную степень активнаго участія въ дѣлѣ спасенія людей <sup>2)</sup>: къ ней онъ примѣняетъ обѣтованіе, данное Евѣ, стереть главу змія (Быт. 3, 15), такъ какъ ей уже принадлежитъ часть побѣды надъ діаволомъ <sup>3)</sup>; о ней поэтому говорится, что она освободила Еву <sup>4)</sup> и вообще совершила спасеніе міра (*operata est mundi salutem*) <sup>5)</sup>.—Наконецъ, св. Амвросій уже прямо призываетъ вѣрующихъ *ad cultum*, къ почитанію св. Маріи и на всякое сомнѣніе въ Ея Приснодѣвствѣ, на всякое проявленіе непочтенія въ отношеніи къ ней смотритъ какъ на нечестіе, святотатство (*sacrilegium*), которое не можетъ быть оставлено безъ осужденія (*indamnatum*) <sup>6)</sup>. Однако, почитаніе Маріи не должно переходить въ обоготвореніе ея, въ божественное поклоненіе ей: Она была только храмомъ Божиимъ, но не Богомъ храма; божественное поклоненіе должно воздавать только одному Богу, Троичному въ лицахъ <sup>7)</sup>.

За почитаніемъ Богородицы слѣдуетъ почитаніе святыхъ и ангеловъ. Особеннымъ почитаніемъ, какъ и въ первые вѣка, пользовались еще свв. мученики: при этомъ почиталась не только ихъ священная память, но и ихъ останки (*reliquiae*). Въ одномъ письмѣ къ сестрѣ Марцеллинѣ св. Амвросій описываетъ открытіе имъ мощей миланскихъ мучениковъ Гервасія и Протасія, удивляясь, какъ чуду, тому, что эти останки были нетлѣнны: сохранившіяся въ цѣлости кости, присутствіе среди нихъ крови говорили ему, что мученики были мужами, возвеличенными Богомъ. <sup>8)</sup> Ихъ тѣла

1) *De virginibus* II, II, 6; M. XVI, c. 208.

2) *Harnack. Dogmengeschichte*. 3 Aufl. II B., s. 449.

3) *De obitu Theodosii* 44.

4) *ibid.*

5) *Epistola XLIX*, 2.

6) *De institutione virginis* V, 35; M. XVI, c. 314.

7) *De Spiritu Sancto* III, XI, 80; M. XVI, c. 795.

8) *Epistola XXII*, 2; M. XVI, c.c. 1019—1020.

называются трофеями возвышеннаго духа, нетѣніе гбѣль представляется дѣломъ рукъ Божіихъ; нетѣніиыя моцн сраиваются съ упоминаемыми псалмопѣвцемъ небесами, проповѣдующими о славѣ Божіей. <sup>1)</sup> Они оказываютъ Церкви защиту, <sup>2)</sup> помощь и потому называются патронами. <sup>3)</sup> Они принимаютъ участіе въ жизни Церкви и, пребывая на небѣ, сострадаютъ живущимъ на землѣ, ожидая вмѣстѣ съ ними окончательнаго освобожденія твари отъ причиненныхъ грѣхомъ воздыханій. <sup>4)</sup> Расположеніе небесныхъ святыхъ къ своимъ земнымъ братьямъ находитъ свое выраженіе въ различныхъ благодѣянійхъ первыхъ ко вторымъ, такъ какъ святые и на небѣ остаются нашими ближними: эта близость святыхъ къ людямъ должна побуждать и послѣднихъ къ добродѣтели и дѣламъ милосердія, такъ какъ только при такомъ условіи святые сохраняютъ свою близость къ намъ. <sup>5)</sup> Память всѣхъ такихъ святыхъ и мучениковъ, прославленныхъ Богомъ и извѣстныхъ своимъ покровительствомъ Церкви, торжественно празднуется Церковью: это празднество состояло въ посвященіи памяти воспоминаемаго особаго торжественнаго слова о его добродѣтеляхъ въ качествѣ примѣра для подраженія вѣрующимъ и въ совершеніи Евхаристической Жертвы. <sup>6)</sup>

Съ почитаніемъ святыхъ у Амвросія связывается почитаніе ихъ священныхъ останковъ и вообще священныхъ предметовъ. Одно изъ первыхъ мѣстъ въ этомъ отношеніи занимаетъ почитаніе св. креста, какъ орудія Смерти Христовой и орудія спасенія человѣчества: онъ называется знаменіемъ спасенія, <sup>7)</sup> пальмою вѣчной жизни, <sup>8)</sup> мечемъ, которымъ усѣчена глава діавола. <sup>9)</sup> Сила креста Христова вообще настолько велика, что даже то обстоятельство, что этотъ крестъ

1) *ibid.* 4; M. XVI, c.c. 1020—1021.

2) *ibid.* 10; M. XVI, c. 1022.

3) *ibid.* II, M. XVI, c. 1023.

4) *Epistola* XXXV, 6. 7.

5) *De viduis* IX, 54; M. XVI, c.c. 250—251; *Niederhuber*. *Die Lehre d. h. Ambrosius vom Reiche Gottes*, s. 228.

6) *De virginibus* I, II, 5; M. XVI, c.c. 189—190.

7) *De obitu Theodosii* 43.

8) *ibid.* 43.

9) *ibid.* 44.

долгое время былъ скрытъ и неизвѣстенъ людямъ, въ глазахъ Амвросія является дѣломъ самого діавола, который при отсутствіи креста пытался вновь покорить человѣчество. 1) Крестъ Христовъ, найденный царицей Еленой на горѣ Голгофѣ, имѣетъ чудодѣйственную силу; корона, сдѣланная Еленой для Константина изъ найденныхъ при Крестѣ Христовомъ гвоздей и перешедшая затѣмъ къ другимъ императорамъ, сдѣлалась въ исторіи началомъ вѣры, благочестія и положила конецъ гоненіямъ на Церковь, давъ ей защиту. 2) Впрочемъ, почитаніе должно относиться не къ самому веществу креста, что было бы языческимъ заблужденіемъ и печестіемъ, а къ Распятому на крестѣ. 3) Такой же смыслъ имѣетъ и почитаніе изображеній праведниковъ и святыхъ. Оно имѣетъ для себя психологическую основу. Человѣку вообще свойственно стремиться видѣть праведнаго человѣка и его образъ; это естественное стремленіе свойственно также и Церкви, подобно тому, какъ прообразовавшая ее евангельская жена сама поспѣшила въ домъ фарисея, чтобы видѣть и слышать присутствовавшего тамъ Господа и помазать масломъ Его ноги. Но при этомъ слѣдуетъ смотрѣть не столько на его внѣшность, сколько на то внутреннее содержаніе, которое скрывается за этою внѣшностью, на настроеніе, добродѣтель праведника. Вѣдь и почитающіе образъ императора почитаютъ не самый образъ, а его первообразъ, точно такъ же, какъ небрежно относящіеся къ императорской статуѣ оскорбляютъ самого императора. 4)

Отношеніе между земными членами Церкви характеризуется постоянными молитвами другъ о другѣ, взаимной поддержкой, узами любви и доброжелательства, радостью святости однихъ и оплакиваніемъ грѣховъ другихъ, дѣлами христіанской благотворительности. 5) Особый видъ этихъ отношеній составляютъ отношенія къ умершимъ членамъ. Амвросій рекомендуетъ молитвы за нихъ (*orationes*) и приношеніе въ память ихъ евхаристическихъ Даровъ (*oblationes*);

1) *ibid.* 44.

2) *ibid.* 47, 48.

3) *ibid.* 46; ср. *Niederhuber*. Die Lehre d. hl. Ambrosius vom Reiche Gottes s.s. 251—252.

4) *Expositio in ps.* 118, X, 25.

5) *ibid.* VIII, 54; *Expositio Evang. Lucae* II, 30.

тъ и другіе необходимы для души умершаго, препоручаютъ, рекомендуютъ ее Богу (*Domino commendandum arbitror*). <sup>1)</sup> () себѣ самомъ Амвросіи свидѣтельствуесть, что онъ ни одного дня не оставлялъ безъ своихъ молитвъ умершихъ императоровъ Граціана и Валентиніана II, принося за нихъ жертвы. и выражаетъ надежду, что, если его молитвы будутъ имѣть силу, то императоры получатъ блаженство за гробомъ. <sup>2)</sup> Но, совершаемыя всегда, молитвы и жертвы за умершихъ считались особенно необходимыми въ извѣстные связанные съ днемъ ихъ смерти дни: такими днями считались седьмой день послѣ смерти, такъ какъ число „семь“ служило символомъ будущаго покоя, <sup>3)</sup> сороковый день по примѣру патріарха Іосифа, <sup>4)</sup> тридцатый день послѣ смерти по примѣру евреевъ, которые оплакивали смерть Моисея въ теченіе тридцати дней: <sup>5)</sup> два послѣднихъ дня такъ образомъ рекомендуются Амвросіемъ не по ихъ значенію для умершаго, а просто изъ уваженія къ авторитету Откровенія. <sup>6)</sup> Молитвы и приношенія за умершихъ были двоякаго рода: частныя (*privatum*) и общественныя (*publicum*), въ которыхъ участвовала вся Церковь; при чемъ частныя поминовенія, по взгляду Амвросія, сами по себѣ не приносятъ большой пользы и непременно должны соединяться съ молитвами общецерковными, въ которыхъ собственно и заключается вся сила. <sup>7)</sup>

Эсхатологія: послѣднія времена міра. явленіе антихриста, Второе Пришествіе Спасителя.

Всѣ перечисленныя средства установлены Богомъ для цѣлей спасенія человѣчества въ вѣчности. Но прежде чѣмъ войти въ обладаніе послѣднимъ, человѣкъ, согласно предложенной Волѣ Бога, долженъ подвергнуться физической

---

1) *Epistola XXXIX, 4; M. XVI, c. 1099.*

2) *De obitu Valentiniani consolatio 78.*

3) *De fide resurrectionis 2.*

4) *De obitu Theodosii consolatio 3*

5) *ibid. 3.*

6) *Niederhuber Die Lehre d. hl. Ambr. vom Reiche Gottes, s. 276; cp s. 274, 275, 277.*

7) *De excessu fratris sui Satyri 5.*

смерти и уничтоженію. Это неизбежное въ человѣческомъ родѣ явленіе служитъ предметомъ особаго вниманія св. Амвросія.

По своему существу физическая смерть представляетъ собою отдѣленіе (*segregatio*), <sup>1)</sup> разъединеніе души и тѣла (*animae corporisque secessio*), <sup>2)</sup>—отшествіе отъ этой жизни (*vitae hujus excessus*); <sup>3)</sup> тѣлесная сторона человѣческой природы при этомъ разлагается на свои четыре основные элемента; <sup>4)</sup> духовная же природа и по отдѣленіи отъ тѣла продолжаетъ существовать невредимой. <sup>5)</sup> Какъ обособленіе отъ матеріи, связанное съ неуничтожаемостью духовнаго начала, смерть въ человѣческомъ родѣ не только не представляетъ собою зла, а, напротивъ, является положительнымъ благомъ для человѣка. Въ обоснованіе этого взгляда св. Амвросій приводитъ много разнообразныхъ соображеній. Такъ, у него мы встрѣчаемъ свойственный классической дохристіанской древности взглядъ на земную жизнь, исполненную тревоженій и горестей, какъ на зло, отъ котораго избавляетъ насъ тѣлесная смерть, представляющая поэтому собою благо. Нѣкоторые считаютъ умершихъ, говоритъ онъ, „лишенными пріятности жизни. Но какая пріятность (*jucunditas*) возможна среди тѣхъ горестей и скорбей нашей жизни, которыя возникаютъ или изъ слабости (*ex infirmitate*) самого тѣла, или же происходятъ изъ неблагопріятнаго стеченія внѣшнихъ обстоятельствъ. Какихъ благъ, слѣдовательно, могутъ быть лишены тѣ, кои вырываются изъ власти этихъ неудачъ“. <sup>6)</sup> Смерть не можетъ быть поэтому зломъ для насъ, насколько она представляетъ собою убѣжище отъ всякихъ горестей и золь (*aegumnam omnium, malorumque perfugium*), надежнымъ состояніемъ беззаботности (*fida statio securitatis*) и пристанью покоя (*portus quietis*). <sup>7)</sup> Не смотря однако на эту пессимистическую точку зрѣнія, св. Амвросій отрицаетъ за человѣ-

---

<sup>1)</sup> De fide resurrectionis 35.

<sup>2)</sup> De bono mortis 23.

<sup>3)</sup> De fide resurrectionis 36.

<sup>4)</sup> De Isaac vel anima 7, 59; De Abraham II, 9, 64.

<sup>5)</sup> De excessu fratris sui Satyri 70.

<sup>6)</sup> De fide resurrectionis 18.

<sup>7)</sup> Ibid. 22; de bono mortis 2, 5.

комъ право на самоубійство: 1) исключеніе, повидному, дѣлается только для дѣвственницъ, которымъ дозволяется лучше пожертвовать своею жизнью, чѣмъ лишиться дѣвства. 2)—Наряду съ этой точкой зрѣнія мы встрѣчаемъ и соображенія, получившія большое значеніе собственно уже въ христіанскія времена. Сюда относится прежде всего взглядъ на небо, какъ на родину и мѣсто постоянного пребыванія безсмертнаго человѣческаго духа: на этой землѣ мы появляемся только временно, въ качествѣ странниковъ и пришельцевъ. 3) Затѣмъ, иногда высказывается взглядъ на земную жизнь, какъ на временное наказаніе человѣка: физическая смерть, какъ прекращеніе наказанія, можетъ быть потому только благомъ:  *mors*  есть приобрѣтеніе ( *lucrum* ), а  *vita* —наказаніе ( *poena* ): 4) эта мысль напоминаетъ взглядъ Оригена на земную жизнь, какъ на мѣсто и время наказанія и очищенія души отъ грѣховъ: 5) но у Оригена это представленіе стоитъ въ связи съ его ученіемъ о домірномъ существованіи и паденіи душъ, 6) чего нѣтъ у Амвросія. Далѣе, уже въ отдѣлѣ объ антропологии св. Амвросія мы имѣли возможность видѣть, что у него, какъ и у многихъ другихъ церковныхъ писателей, особенно восточныхъ, проводится платоническій взглядъ на тѣло, какъ на своего рода темницу для души и оковы, которыя препятствуютъ ей созерцать нематеріальную истину: поэтому смерть, освобождая душу изъ этой темницы, даетъ ей возможность удобнѣе постигать истину. Освободившись отъ оковъ собственныхъ чувствъ, душа уже свободнымъ взоромъ ( *libero obtutu* ) начинаетъ созерцать то, чего прежде, находясь въ тѣлѣ, не видѣла. 7) Въ этомъ случаѣ смерть напоминаетъ собою миланскому епископу сонъ: во время сна души, при покоѣ тѣла, поднимаются къ горнему ( *ad altiora* ) и сообщаютъ тѣлу видѣнія ( *visiones* ) вещей отсутствующихъ ( *absentium* ) или

1)  *De virginibus*  III, VII, 32;  *M. XVI* , с. 229.

2)  *ibid.*  III, VII 32  *et squ.* ;  *Niederhuber. Die Eschatologie des h. Ambrosius. s. 2.*

3)  *De fide resurrectionis*  33.

4)  *ibid.*  40.

5)  *Böhlinger. Clemens und Origenes. 2 Aufl. Zürich 1869, s. 220.*

6)  *De princip. I, VII, 4; Русск. перев. стр. 76—78; II, IX, 5—8; Русск. перев., стр. 155—160.*

7)  *De fide resurrectionis*  21.

даже небесныхъ (coelestium): <sup>1)</sup> познание посмертное даде выше познаній, получаемыхъ нами въ сновидѣніяхъ: въ сновидѣніяхъ мы еще остаемся во власти тѣлесныхъ оковъ (vinculis adhuc corporeis inhaerentes), между тѣмъ какъ по отдѣленіи души отъ тѣла для чистаго и эфирнаго чувства не можетъ быть никакихъ препятствій тѣлеснаго мрака. <sup>2)</sup>— Наконецъ, смерть имѣетъ свое оправданіе въ томъ, что она овладѣваетъ человѣкомъ только временно; человѣческая природа нѣкогда должна воскреснуть въ своемъ прежнемъ видѣ. <sup>3)</sup>

Вторичное соединеніе души съ тѣломъ произойдетъ уже при кончинѣ міра въ день всеобщаго воскресенія. Но последнее, согласно общему вѣрованію Церкви, наступитъ не сразу, а явится завершеніемъ довольно продолжительнаго эсхатологическаго процесса. Ему должны предшествовать перемѣны въ природѣ и человѣческой жизни, появленіе антихриста вмѣстѣ съ связанными съ нимъ нѣкоторыми другими обстоятельствами и Второе и Славное Пришествіе Христова.

Многіе церковные писатели прежняго времени, особенно тѣ изъ нихъ, которые обнаруживали въ той или иной мѣрѣ склонность къ хилиазму, говоря о послѣднихъ временахъ міра, имѣли въ виду главн. образ. внѣшнія измѣненія въ немъ. По примѣру хилиастовъ, многіе изъ нихъ держались мнѣнія, что міръ будетъ существовать 6,000 лѣтъ, по числу дней творенія, а по истеченіи этого періода наступитъ его кончина: на западѣ этого мнѣнія держались Иринеи, <sup>4)</sup> Ипполитъ, <sup>5)</sup> по всей вѣроятности, Киприанъ <sup>6)</sup> и Лактанцій. <sup>7)</sup> Признаками кончины міра считали великія политическія перемѣны въ жизни народовъ. Общимъ мнѣніемъ было то, которое считало, что господствовавшая надъ міромъ римская

---

<sup>1)</sup> *ibid.* 21.

<sup>2)</sup> *De excessu frat. sui Satyri* 73.

<sup>3)</sup> *De fide resurrectionis* 47.

<sup>4)</sup> *Adv. haeres.* V, XXVIII, 3; Русск. перев. стр. 659—660.

<sup>5)</sup> *Fragmenta in Daniel.* M. X, с. 645 АВ; Русск. перев. Вып. I. стр. 132—133.

<sup>6)</sup> *Ad Fortunat. Praefat.* 2. 11; *Testim.* I, 20; ср. *Atzberger Geschichte der christliche Eschatologie.* Freiburg 1896, s. 543.

<sup>7)</sup> *Instit. divinae* VII, XIV.



имперія будетъ уничтожена и уступить свое мѣсто другому царству. При этомъ главную опасность для римской имперіи обыкновенно ожидали съ востока, что вполне соответствовало положенію Рима II и III вв., вынужденнаго оберегать главн. образ. свои восточныя границы. На основаніи видѣнія прор. Даніила 4 звѣрей, служившихъ образами четырехъ преемственно слѣдовавшихъ другъ за другомъ міровыхъ державъ, при чемъ у послѣдняго самаго страшнаго звѣря было 10 роговъ (Дан. 7, 1—7). Приней <sup>1)</sup> и Ппполитъ <sup>2)</sup> говорятъ о раздѣленіи римской имперіи на 10 мелкихъ царствъ, которыя постоянно будутъ враждовать между собою. Лактанцій также знаетъ объ этомъ раздробленіи міровой имперіи на десять царствъ <sup>3)</sup> съ переходомъ гегемоніи надъ вселенною къ восточнымъ правителямъ: римская имперія истребится, западъ подвергнется рабству, а востокъ получитъ власть повелѣвать. <sup>4)</sup>

У св. Амвросія мы еще находимъ незначительныя слѣды этого древняго представленія: онъ еще продолжаетъ связывать кончину міра съ паденіемъ римской имперіи. Иногда неблагоприятныя политическія обстоятельства, въ какихъ находилась тогда имперія, внушаютъ ему мысль о близости паденія имперіи и кончины міра; здѣсь онъ напоминаетъ намъ древнихъ христіанъ, жившихъ мыслью о близости Второго Пришествія и окончательнаго мздовоздаянія: онъ считаетъ себя и своихъ современниковъ живущими на закатѣ міра (*in occasu mundi*); онъ убѣжденъ, что ихъ еще живыми застанетъ конецъ міра (*mundi finis invenit*); въ этомъ укрѣпляютъ его междоусобія среди готтовъ и нападеніе послѣднихъ на границы имперіи: равно къ этой же мысли приводить его и вызванные войною голодъ (*fames*), моровая язва (*lues*) на скотѣ и людяхъ, въ которыхъ онъ видитъ предсказанныя Спасителемъ *quaedam aegritudines mundi*. <sup>5)</sup> Нападенія варваровъ означаютъ для него *excidium totius orbis terrarum* и *mundi finis*. <sup>6)</sup> Но Амвросій, при измѣнившейся политической

<sup>1)</sup> Adv. haeres. V, XXX, 2; Русск. перев. стр. 663—664.

<sup>2)</sup> Fragm. in Daniel. t. X, с. 644; Русск. перев. Вып. I. стр. 123.

<sup>3)</sup> Instit. divinae VII, XVI.

<sup>4)</sup> *ibid.* VII, XV.

<sup>5)</sup> Expositio Evang. Lucae X, 10.

<sup>6)</sup> De excessu frat. Satyri 30.

конъюнктуру, уже не ждетъ, какъ прежде, рѣшительнаго удара для имперіи съ востока: для него ясно, что именно готтамъ Богъ назначилъ положить конецъ имперіи: именно въ лицѣ готтовъ онъ видитъ предсказанныхъ прор. Іезекілемъ Гога и Магога (Іезек. 33, 2).<sup>1)</sup> Вмѣстѣ съ этимъ въ его эсхатологій мы замѣчаемъ сильную спиритуалистическую струю: онъ имѣетъ въ виду преимущественно религіозно-нравственныя измѣненія въ мірѣ, какъ признакъ его кончины. Подобно писателямъ александрійской школы, міръ съ религіозно-нравственной стороны у него представляется процессомъ, который лишь постепенно достигаетъ полного развитія лежащихъ въ немъ зародышей: это состояніе мірового совершенства носитъ у него особое названіе — *consummatio*. Въ исторіи міра одинаково развиваются и достигаютъ высшаго обнаруженія какъ добро, такъ и зло: св. Амвросій говоритъ поэтому о *consummatio mundi* какъ въ отношеніи добра, такъ и въ отношеніи зла. „*Consummationes* бываетъ много: существуетъ *consummatio* въ воскресеніи для спасенія; *consummatum* дѣломъ (*opus*) называется всякое вообще законченное, совершенное дѣло (*perfectum opus*): злоба (*malitia*) также можетъ быть названа *consummata* въ смыслѣ полной злобы, которая имѣетъ все необходимое для искусства вредить (*cui nihil desit ad studium et artem nocendi*); возможно *consummatio* человѣка и многія другія *consummationes* для всякой вещи, пока она не достигнетъ состоянія совершенства (*donec ad perfectum veniat*); по своему существу *consummatio* какого-либо явленія представляетъ собою его конецъ или цѣль (*finis*); *consummatio saeculi* есть *finis saeculi*<sup>2)</sup>. Второе Пришествіе Христова будетъ совпадать съ *consummatio* міра въ добрѣ: дни Второго пришествія носятъ названіе дней правды (*dies justitiae*), когда Христосъ откроется въ полномъ блескѣ своего Величія (*pleno majestatis suae lumine revelabitur*).<sup>3)</sup> Внѣшними признаками наростанія добра въ мірѣ служить распространеніе по всему міру Евангелія предъ явленіемъ Спасителя<sup>4)</sup>, а такъ же, какъ и у Оригена, обращеніе Іудеевъ

<sup>1)</sup> De fide II, XVI, 137.

<sup>2)</sup> Expositio in ps. 118, XII, 45.

<sup>3)</sup> In ps 43 enar. 7.

<sup>4)</sup> Expos. Evang. Lucae X, 14

но Христу, Котораго они не приняли въ дни Его Перваго Пришествія. <sup>1)</sup> Но, съ другой стороны, эти дни будутъ также и днями нечестія (*dies perfidiae*), когда станетъ царствовать въ мірѣ *iniquitas*; <sup>2)</sup> это состояніе міра иногда называется оскуднѣніемъ его (*Domini secundus adventus in defectione mundi*); <sup>3)</sup> высшимъ доказательствомъ этого будетъ явленіе антихриста. О томъ, чтобы это случилось по истеченіи 6.000 лѣтъ существованія міра, у Амвросія нѣтъ рѣчи.

Въ его ученіи о лицѣ антихриста пробиваются двѣ различныя струи, подобно тому, какъ и у многихъ другихъ церковныхъ писателей здѣсь мы замѣчаемъ два теченія. Чаще всего съ именемъ антихриста связывается представленіе объ одной строго опредѣленной имѣющей появиться лишь въ концѣ міра личности, по своему настроенію и образу дѣйствій враждебной Богу: при этомъ его представляютъ часто подъ образомъ земного царя завоевателя. Въ этомъ случаѣ опять основывались на вышеупомянутомъ видѣніи прор. Даніила, по изображенію котораго на головѣ 4-го звѣря съ 10 рогами выросъ еще небольшой одиннадцатый рогъ, исторгнній съ корнемъ три изъ прежнихъ роговъ (Дан. 7, 8); такъ какъ, по толкованію нѣкоторыхъ церковныхъ комментаторовъ, образъ 4-го звѣря съ 10-ю рогами означалъ собою имѣвшую раздѣлиться на 10 мелкихъ государствъ римскую имперію, то новый одиннадцатый рогъ считался образомъ новаго одиннадцатаго царя завоевателя, антихриста, который съ своею силою выступитъ на смѣну разрушеннаго Рима; онъ будетъ отличаться крайнимъ высокомеріемъ и жестокостью. Для Иринея антихристъ есть *rex imperius et injustus et sine lege*, <sup>4)</sup> который изъ 10 имѣющихъ существовать въ его время царей умертвитъ трехъ, а остальныхъ семь подчинитъ себѣ и будетъ самъ восьмымъ царствовать среди нихъ; <sup>5)</sup> въ немъ будетъ возставлено (*ἀνακαταστάσει*), собрано въ одно мѣсто все нечестіе и коварство, когда-либо существовавшія въ мірѣ, чтобы легче было истре-

---

<sup>1)</sup> De Tobia и *Niederhuber*. Die Eschatologie. 3. 152: ср. С. Cels. VI, 80.

<sup>2)</sup> *Expositio Evang. Lucae* X, 19.

<sup>3)</sup> *ibid.* X, 7.

<sup>4)</sup> *Adv. haer.* V, XXV, 1; Русск. перев. стр. 647.

<sup>5)</sup> *ibid.* V, XXVI, 1; Русск. перев. стр. 651—652.

бить ихъ разомъ. 1) Св. Ипполитъ Римскій подь антихристомъ представляетъ себѣ царя, который искоренитъ въ конецъ три рога, т. е. Египеть, Ливію и Евѳію и подчинитъ себѣ семь остальныхъ роговъ; 2) онъ возстановитъ іудейское царство, 3) соберетъ народъ еврейскій изъ разсѣянія, 4) утвердится въ Іерусалимѣ. 5) Во всей своей дѣятельности антихристъ будетъ преслѣдовать неуклонно одну цѣль: гордыи сознаніемъ собственной мощи, простирающейя на весь міръ. 6) онъ будетъ требовать отъ людей божескаго поклоненія себѣ: 7) святыхъ, какъ своихъ враговъ и противниковъ, станетъ преслѣдовать. 8) Чтобы легче достигъ своей цѣли — замѣнитъ собою людямъ Христа, онъ будетъ стараться во всемъ уподобиться Христу. 9) Ипполитъ по этому поводу проводитъ очень любопытную параллель между Христомъ и антихристомъ, именно: Христось именуется львомъ и антихристъ также; Христось-Царь и антихристъ будетъ царемъ земнымъ; подобно Христу, онъ явится въ міръ обрѣзаннымъ; какъ Христось явился во образѣ (*ἐν σχήματι*) человѣка, такъ *ἐν σχήματι* человѣка придетъ и антихристъ: 10) какъ отъ колѣна Іудина пришелъ Христось, такъ антихристъ придетъ отъ колѣна Данова, будучи, согласно пророчеству патр. Іакова (Быт. 49, 17), змѣемъ, сидящимъ на пути и угрызающимъ „пяту конеку“, т. е. обольстителемъ, который уже обольститъ Еву. 11) — Что касается отношенія антихриста къ діаволу, то церковная традиція не допускала ихъ отождествленія: хотя антихристъ и дѣйствуетъ по внушенію діавола, тѣмъ не менѣе онъ есть отличное отъ послѣдняго лицо: Иринеи называетъ его только воспринявшимъ на себя всю силу діавола

1) *ibid.* V, XXX, 2; Русск. перев. стр. 661—662.

2) *Ἀποδείξεις περὶ Χριστοῦ καὶ Ἀντιχριστοῦ* М. X, с. 772; Русск. пер. II, стр. 36.

3) *ibid.* М. X, 748; Р. п. II, стр. 21.

4) *ibid.* М. X, с. 773А; Р. п. II, стр. 37.

5) *ibid.* М. X, с. 776; Р. п. II, стр. 38—39.

6) *ibid.* М. X, с. 772; Р. п. II, стр. 36.

7) *ibid.* М. X, с. 773А; Р. п. II, стр. 37.

8) *ibid.* М. X, с. 776; Р. п. II, стр. 38.

9) *ibid.* М. X, с. 773; Р. п. II, стр. 13.

10) *ibid.* М. X, с. 733; Р. п. II, стр. 13—14.

11) *ibid.* М. X, с. 737; Р. п. II, стр. 16.

(omnem suscipiens diaboli virtutem). <sup>1)</sup> св. Ипполитъ видитъ въ немъ сына діавола (*υἱὸς τοῦ διαβόλου*). <sup>2)</sup>

Св. Амвросіѣ также очень часто говоритъ объ антихристѣ, какъ объ опредѣленной личности. Это будетъ человѣкъ не правды (*homo iniquitatis*), который имѣетъ приити по дѣлствіямъ сатаны (*secundum operae satanae*) во всякой силѣ и знаменіяхъ и чудесахъ ложныхъ и наставленіи всякой неправды (*omnis eductione iniquitatis*). <sup>3)</sup> Изъ перечисленныхъ нами выше писателей Амвросіѣ отчасти напоминаетъ намъ здѣсь св. Ипполита: антихристъ называется у него Даномъ, какъ имѣющій явиться *ex tribu Dan*; къ нему примѣняется пророчество Іакова—Быт. 49, 17: онъ есть змій, ужалившій Адама и происшедшее отъ него потомство: называется жестокимъ судьей (*judex saevus*) и свирѣпымъ тиранномъ (*tyrannus immanis*). <sup>4)</sup> Подобно Ипполиту, св. Амвросіѣ ставитъ антихриста въ тѣсныя отношенія къ іудейскому народу и іудейскому культу: онъ возсядетъ въ іерусалимскомъ храмѣ и присвоитъ себѣ сѣдалище Божественной власти (*divinae solium potestatis*). <sup>5)</sup> Но есть у Амвросія и особенности сравнительно съ Ипполитомъ и другими писателями: если у него мы совсѣмъ не встрѣчаемъ ипполитовой параллели между Христомъ и антихристомъ, то это говоритъ только о томъ, что его ученіе объ антихристѣ было менѣе развито, чѣмъ ученіе Ипполита; но если онъ неохотно примѣняетъ къ антихристу имя *rex*, то это нужно отнести уже на счетъ оригинальности его точки зрѣнія. О томъ, чтобы царство антихриста представляло собою настоящее земное царство, имѣющее выступить на смѣну теперь существующимъ государствамъ, у Амвросія нѣтъ рѣчи; не говоритъ онъ также и объ искорененіи трехъ роговъ и о подчиненіи себѣ всѣхъ остальныхъ. Какъ понятіе о государствѣ Бога у св. Амвросія получаетъ значеніе всемірнаго государства, выходящаго далеко за предѣлы рамокъ римскаго представленія объ им-

---

<sup>1)</sup> Adv. haer. V, XXV, 1.

<sup>2)</sup> *Ἀπόδειξις*. М. X, с. 737.

<sup>3)</sup> In ps. 37 enar. 29.

<sup>4)</sup> De patriarchis 7, 32; Ed. V и M XIV, с. 684.

<sup>5)</sup> Expositio Evang. Lucae X. 15; M. XV, с. 180.

періи, такъ и государство антихриста, характеризуемое не политическими, а религиозно-нравственными чертами, простирается по его мнѣнію, на всѣ государства, не представляя собою особой политической организаціи. Его пребываніе въ Иерусалимѣ и іерусалимскомъ храмѣ имѣетъ скорее аллегорическій, чѣмъ буквальный смыслъ: онъ будетъ возсѣдать въ храмѣ, но во внутреннемъ храмѣ (*in templo interiore*) іудеевъ, которые будутъ продолжать отрицать Христа: именно онъ будетъ, подобно іудеямъ, вести борьбу противъ дѣйствительнаго Христа, стараясь на основаніи Писанія доказать, что только онъ самъ и есть настоящій Христосъ (*ex scripturis disputans esse se Christum*); <sup>1)</sup> это будетъ человѣкъ грѣха (*homo peccati*) и сынъ погибели (*filius perditionis*), который вознесется выше всего, что именуется Богомъ (*quod dicitur Deus*), или что почитается людьми, такъ что сядетъ какъ бы въ храмъ Божіемъ, выдавая себя за Бога. <sup>2)</sup> вмѣстѣ съ этимъ явленіе антихриста послужитъ препятствіемъ вообще для нравственной дѣятельности человѣка: онъ будетъ искушать ходящихъ путемъ истины, желая опровергнуть истину. <sup>3)</sup> При такомъ морализированіи личности антихриста послѣдній представляется св. Амвросію не царемъ человѣчества, а главн. образъ его судьей; судебная дѣятельность антихриста у него, какъ отмѣчено Niederhuber'омъ, сильно выдвигается впередъ. <sup>4)</sup> Эта особенность объясняется очень просто: ее внушила св. Амвросію философская этимологія имени „Данъ“ въ смыслѣ „ *κρίσις*, судъ“; <sup>5)</sup> подобно тому и антихристъ для него есть *judicium*, такъ какъ именемъ „Данъ“ *judicium* significatur. <sup>6)</sup> Комбинируя затѣмъ эту этимологію имени съ представленіемъ объ антихристѣ, какъ о боговраждебной личности, Амвросіи даетъ понять, что онъ имѣетъ въ виду здѣсь судъ не въ смыслѣ судебного процесса предъ судебнымъ трибуналомъ, а просто лишь судъ въ смыслѣ окончательнаго опредѣленія достоинства и участи его послѣдователей:

---

<sup>1)</sup> *ibid.* X, 15; M. XV, c. 1808.

<sup>2)</sup> *ibid.* X, 16; M. XV, c. 1808.

<sup>3)</sup> *De patriarchis* 7, 31.

<sup>4)</sup> *Die Eschatologie des hl. Ambrosius* s.s. 114—115.

<sup>5)</sup> *De agricult. Noe* § 21; t. II, стр. 125; *Leg. allegor.* II, § 24; t. I. стр. 116

<sup>6)</sup> *In ps.* 40 enar. 25.

какъ у Христа Спасителя есть свой вѣрный народъ, который носитъ названіе *sancta plebs*, такъ и послѣдователи антихриста, къ какому бы народу они ни принадлежали, по своему нравственному настроенію, образуютъ собою одинъ *populus* антихриста, *populus impietatis*: антихристъ и будетъ судить этотъ имѣющій подвергнуться вѣчной карѣ *populum suum*, въ томъ смыслѣ, что невѣрующій уже осужденъ, а вѣрующій не будетъ подлежать суду (*qui enim non credit, jam iudicatus est; qui autem credit, non iudicabitur*); кто будетъ составлять *populum* антихриста, тотъ *eo ipso* уже будетъ осужденъ, разумѣется, не антихристомъ, а въ силу непреложнаго нравственнаго міропорядка или же Богомъ. <sup>1)</sup> Съ этой точки зрѣнія пришествіе антихриста имѣетъ значеніе вышшняго критерія для сужденія о достоинствѣ людей и подготовленія для окончательнаго рѣшенія ихъ участи на страшномъ судѣ во время Второго Пришествія: всякій послѣдователь антихриста *eo ipso* долженъ быть признанъ достойнымъ осужденія, а оставшійся вѣрнымъ Господу—достойнымъ награды.—Вопросъ объ отношеніи антихриста къ діаволу, какъ и вообще у церковныхъ писателей, рѣшается Амвросіемъ въ смыслѣ ихъ различенія: антихристъ есть только ученикъ діавола (*discipulus diaboli*) <sup>2)</sup>; діаволь представляется виновникомъ его (*auctor antichristi*) <sup>3)</sup>; если изрѣдка имя „антихристъ“ прилагается къ діаволу, то всегда дается понятъ, что онъ отличается отъ антихриста въ собственномъ смыслѣ: *alius antichristus, auctor hujus, diabolus scilicet.* <sup>4)</sup>

Наряду съ этимъ Амвросій, какъ мы сказали, иногда ситуализируетъ личность антихриста, понимая подъ нимъ не единичную личность, а извѣстное религіозно-моральное теченіе и настроенность въ человѣчествѣ. Этотъ взглядъ вмѣстѣ съ вышеизложеннымъ изрѣдка встрѣчается также и у прежнихъ западныхъ писателей: св. Кирианъ иногда антихристами называетъ всѣхъ вообще еретиковъ и схизматиковъ <sup>5)</sup>. На Амвросія въ данномъ случаѣ, вѣроятно, повлі-

<sup>1)</sup> In ps. 40 enar. 25.

<sup>2)</sup> Expositio in ps. 118, III, 34.

<sup>3)</sup> Expositio Evang. Lucae X, 19.

<sup>4)</sup> ibid X, 14.

<sup>5)</sup> Epistola LXIX, 1. 10. 11. 16 и spm., см. *Atzberger. Geschichte d. Chr Eschatol.* s. 541.

яли еще и александрийцы во главѣ съ Оригеномъ съ ихъ склонностью для всякаго историческаго факта подыскивать какой-нибудь внутренней смыслъ. Оригенъ ветхозавѣтныя и новозавѣтныя пророчества объ антихристѣ понимаетъ двояко: буквально, по буквѣ текста (*ipsum textum*) и духовно (*spiritualiter*); послѣднему пониманію, какъ и всегда, отдается предъ почтеніе предъ первымъ. Согласно съ этимъ, антихристъ для Оригена есть вообще богоборный духъ, царящій въ мірѣ и враждующій съ Духомъ Христовымъ; въ частности, именемъ антихриста обозначается у него всякій лжеучитель, всякое лживое ученіе (*verbum falsum*), извращеніе смысла свящ. Писанія, еретическія заблужденія, которыя всегда существовали въ Церкви и особенно умножатся въ послѣдніе дни міра <sup>1)</sup>. Вѣроятно, по его примѣру и св. Амвросій смотритъ на антихриста двояко: *juxta historiam* и *juxta interpretationem spiritalem* <sup>2)</sup>. Онъ различаетъ трехъ антихристовъ. Первымъ изъ нихъ является антихристъ въ собственномъ смыслѣ. Второй антихристъ—это самъ диаволь. Порабощеніе человѣка власти антихриста есть его порабощеніе слугамъ діавола. Какъ дѣйствительный антихристъ возсядетъ въ іерусалимскомъ храмѣ, такъ мѣстопробываніемъ второго антихриста служить *mea Hierusalem, mea anima*, какъ *anima Dei, anima pacifica*, которую онъ пытается окружить своими легіонами (*obsidere nititur suae legionis exercitu*); пока господствуетъ этотъ антихристъ, правда находится въ изгнаніи, а неправда царствуетъ (*justitia exulat, iniquitas regnat*), вѣра становится рѣдкою (*rara*), такъ что Господь, какъ бы сомнѣваясь въ ея существованіи (*quasi addubitans*). „Приниче съ небесе на сыныи человеческія видѣти, аще есть разумѣвая или взыская Бога“ (Пс. 13, 2), не потому, чтобы Богъ могъ сомнѣваться, но потому, что вѣра можетъ быть настолько рѣдкою среди людей, что по человѣческому разумѣнію въ ея существованіи можно сомнѣваться (*secundum opinionem hominum videretur esse dubitandum*); но когда труждающаго озаритъ духовное присутствіе Христа (*Christi praesentia spiritualis illuxerit*), то *iniquus* исчезаетъ и начинаетъ царствовать *justitia*, которая испраздняетъ господство діавола изъ умовъ всѣхъ вѣрующихъ

<sup>1)</sup> Comment. in Matth. M. XIII, c. 1660 ABC.

<sup>2)</sup> Expositio Evang. Lucae X, 15; M. XV, c. 1808



omnium fidelium mentibus evacuat principatum) <sup>1)</sup>. Третьяго антихриста (*tertius antichristus*) представляют собою еретики— Арий, Савеллий и вообще всѣ, обольщающіе насъ превратнымъ толкованіемъ вѣры (*qui prava nos interpretatione seducunt*) <sup>2)</sup>.

Дни владычества антихристіанскаго духа будутъ сокращены Богомъ, чтобы предовратить всеобщее отпаденіе чело-вѣчества отъ Христа. Именно, конецъ его владычеству положитъ Второе и Славное Пришествіе Христово: какъ *primus adventus Domini* совершился ради искупленія грѣховъ, такъ *secundus (adventus)* необходимъ для сдерживанія преступленій (*propter reprimenda delicta*), дабы многіе не подпали заблужденію нечестія (*ne plures perfidiae errore labantur*) <sup>3)</sup>.

Въ обсужденіи Второго Пришествія въ міръ Спасителя мы опять наталкиваемся на сходство между Амвросіемъ и Оригеномъ: и здѣсь, какъ и въ вопросъ о лицѣ антихриста, оба опп. кромѣ пониманія буквальнаго, предлагаютъ еще объясненіе духовное. Для Оригена Второе Пришествіе Христово есть не только внѣшній имѣющійся осуществиться въ концѣ исторіи фактъ, но также и явленіе внутренняго порядка, какъ извѣстный моментъ въ религіозно-нравственномъ развитіи чело-вѣка. Съ этой точки зрѣнія объясняются и всѣ мелкія подробности будущаго событія. Такъ, согласно предсказанію Спасителя, Сынъ Человѣчскій придетъ вторично въ міръ на облакахъ небесныхъ съ силою и славою великою (Матѣ. 24, 30). Здѣсь, разсуждаетъ Оригенъ, нужно разумѣть облака не обыкновенныя, а духовныя (*spiritales*), т. е. апостоловъ, пророковъ и вообще святыхъ, „которые явили Христа міру, своими словами показали свѣтъ истины и Его Пришествіе объявили своимъ Божественнымъ превосходящимъ природу чело-вѣка разумомъ“ <sup>4)</sup>. Св. Амвросій здѣсь вполне согласенъ съ Оригеномъ, понимая подъ облаками Второго Пришествія облака, которыя прикрываютъ блескъ небесной тайны (*coelestis obtexunt mysterii claritatem*), увлажняются росой небесной благодати (*rose gratiae spiritualis*

1) *Expositio Evang. Lucae* X, 19, 20; M. XV, с. 1809.

2) *ibid.* X, 21; M. XV, с. 1809.

3) *Expositio Evang. Lucae* X, 17; M. XV, с. 1809.

4) *Commentar. in Matth.* M. XIII, с. 1678 BC.

humescant): таковы: Моисей, Иисус Навинъ и вообще *virī sanctī*, которые, подобно облакамъ, парятъ вверху (*volant*): таковы, даѣтъ: Исаія, Іезекіиль, „которые чрезъ серафимовъ и херувимовъ показали мнѣ святость Божественной Троицы (*qui mihi per Cherubim et Seraphim sanctitatem divinae Trinitatis ostendunt*); на этихъ облакахъ пришелъ Христосъ“ <sup>1)</sup>.—Что касается характера Второго Пришествія Христова, то тѣя Оригена оно есть самая высшая доступная человѣку на землѣ степень богообщенія: познавая Присутствіе Бога во всемъ мірѣ, человѣкъ въ то же время получаетъ возможность тѣснѣе соединиться со Христомъ: это соединеніе получаетъ характеръ индивидуальнаго общенія въ самомъ строгомъ смыслѣ этого слова: Христосъ, по выраженію Оригена, приходитъ „въ душу каждаго вѣрующаго“ <sup>2)</sup>. Подобно этому, и для св. Амвросія Второе Пришествіе Спасителя есть моментъ самаго тѣснаго общенія съ человѣкомъ (*in singulis*): хотя Христосъ вообще и всегда присутствуетъ въ своихъ вѣрныхъ рабахъ, но теперь это присутствіе обнаруживается полнѣе (*pleniore infusione*), теперь Онъ открывается большею полнотою Божественности (*plenitudine Divinitatis*), подавая *augmentam gratiae* <sup>3)</sup>: *mihi*, восклицаетъ епископъ, долженъ Христосъ *venire, mihi* долженъ совершиться *adventus Ejus* <sup>4)</sup>.

Дальнѣйшимъ моментомъ въ развитіи эсхатологическаго процесса является воскресеніе мертвыхъ.

Эсхатологія (продолженіе): ученіе о воскресеніи мертвыхъ.

Св. Амвросіи принадлежатъ къ числу весьма немногихъ древне-христіанскихъ писателей, которые посвятили вопросу о воскресеніи мертвыхъ особая сочиненія и значеніе которыхъ въ раскрытіи этого догмата болѣе или менѣе велико; это даетъ намъ право изложить его ученіе въ связи съ исто-

1) *Expositio Evang. Lucae*. X, 30—35; Ed. V., p. 469—470 и M. XV, с. 1813—1814 (n. 42).

2) *Commentar. in Matth.* M. XIII, с. 1678 CD.

3) *Expositio Evang. Lucae* X, 25—30; Ed. V., p. 470—471 и M. XV, с. 1813 (n. 39—34).

4) *ibid.* X, 7; Ed. V. и M. XV, с. 1806.

рїей разсматриваемаго догмата, чтобы опредѣнить его собственное мѣсто въ исторїи.

Послѣ отрывочныхъ замѣчаній, высказанныхъ объ истинѣ воскресенія мертвыхъ Климентомъ Римскимъ, Полликаріомъ Смирнскимъ, св. Іустиномъ Философомъ, его ученикомъ Татианомъ и Теофиломъ Антиохійскимъ, которые касались разсматриваемаго догмата лишь между прочимъ <sup>1)</sup>, первымъ христіанскимъ писателемъ, подробно раскрывшимъ истину воскресенія съ научно-философской стороны, былъ Аеннагоръ, писатель апологетъ II-й половины II-го вѣка, изложившій свои мысли въ особомъ сочиненіи подъ заглавіемъ *περὶ ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν* (о воскресеніи мертвыхъ) <sup>2)</sup>. Онъ раскрываетъ свои мысли исключительно въ полемикѣ съ язычниками, которые считали воскресеніе разрушенной смертью плоти невозможнымъ и ненужнымъ. Въ опроверженіе ихъ онъ, по собственному признанію, выдвигаетъ два рода доказательствъ, изъ которыхъ одни заимствуются изъ повягій и смысла созданія человѣка, а другія постулируются идеей Божественнаго Промышленія о насъ <sup>3)</sup>.

Суть доказательствъ перваго рода можетъ быть высказана въ краткомъ положеніи: Богъ, Создавшій изъ ничего перваго человѣка, можетъ, собравши вслѣду разсыпанныя части, вновь воскресить его для жизни, — что слѣдуетъ а) какъ изъ свойствъ Самого Творца, б) такъ и изъ качествъ твореній.

Богъ обладаетъ всѣми необходимыми свойствами для того, чтобы воскресить тѣло; если послѣднее послѣ смерти, на что указывали язычники, разсыивается, то это не можетъ служить для него препятствіемъ. За это ручается прежде всего Его неограниченное Вѣдѣніе: Тотъ, Кто при созданіи человѣческаго тѣла зналъ природу образовавшихъ его элементовъ и тѣ части ихъ, изъ которыхъ Онъ намѣревался

<sup>1)</sup> См. объ этомъ свѣдѣнія въ изслѣдованіи Scheuren'a Das Auferstehungs—Dogma in der vorchristlichen Zeit. Wurzburg 1896, s.s. 25 и сл.

<sup>2)</sup> Подлинникомъ творенія Аеннагора пользуемся по изд. Bibliotheca veterum patrum Andrae (Gallandii tomus II; на русск. языкъ переводъ творенія сдѣланъ священникомъ П. Преображенскимъ въ сборникѣ „Сочиненія древнихъ христіанскихъ апологетовъ“. Москва 1867 г.

<sup>3)</sup> *Περὶ ἀναστάσεως* С. XVIII, с. 52В; Русск. перев. стр. 150.

взять пригодное для состава (*σύντασιν*) тѣла. Тотъ, конечно, и при воскресеніи не окажется незнающимъ (*ἀγνοηθήσεται*) относительно того, куда дѣвалась каждая частица изъ собраннаго Имъ для образованія цѣлаго <sup>1)</sup>. Затѣмъ, въ томъ же убѣждаетъ Могущество Творца: Создавшій прежде несуществовавшія тѣла людей, несомнѣнно, можетъ и воскресить разсѣянное, какимъ бы образомъ послѣднее ни случилось. <sup>2)</sup>

Изъ доказательствъ, вытекающихъ изъ идеи Божественнаго промысленія о человѣкѣ, Аѳинагоръ указываетъ только два. Первымъ изъ нихъ является представленіе о будущемъ судѣ, который можетъ быть правымъ судомъ только тогда, если весь человѣкъ будетъ подлежать ему за свои дѣла. <sup>3)</sup> Тѣло и душа вмѣстѣ дѣйствуютъ въ здѣшней жизни, вмѣстѣ должны подлежать и отвѣтственности за свои дѣйствія: какъ нѣкоторые добродѣтели, напр., воздержаніе и умѣренность (*ἐγκρατεία καὶ σωφροσύνη*), возможны только въ слѣдствіе соединенія души съ тѣломъ, такъ и наоборотъ, многіе пороки проистекаютъ только изъ тѣла: было бы поэтому дѣломъ величайшей несправедливости наказывать или награждать одну только душу. <sup>4)</sup>—Другимъ доказательствомъ того же рода является доказательство изъ цѣли (*ἀπὸ τοῦ τέλους*) существованія человѣка: эта цѣль, обнимая собою цѣлаго изъ души и тѣла состоящаго человѣка, можетъ заключаться лишь въ созерцаніи сущаго (*τῆ τε θεωρίας τοῦ ὄντος*) и въ непрестанномъ услажденіи Его заповѣдями <sup>5)</sup>.

Въ своемъ трактатѣ „о воскресеніи“ Аѳинагоръ ограничивается почти исключительно доказательствами возможности будущаго воскресенія плоти. Что касается вопроса о самомъ фактѣ воскресенія и о свойствахъ воскресшихъ тѣлъ, то Аѳинагоръ удѣляетъ ему очень мало вниманія, очевидно, не имѣя никакихъ особыхъ побужденій къ этому, такъ какъ ему приходилось защищать истину воскресенія только противъ невѣрующихъ язычниковъ. Изъ его словъ по этому

<sup>1)</sup> *Περὶ ἀναστάσεως*; с. II; с. 40 A; P. пер. стр. 127.

<sup>2)</sup> *ibid.* с. III, с. 40BC; P. пер. стр. 127.

<sup>3)</sup> *ibid.* с. XVIII, с. 52, 53 ABC; P. пер. стр. 150—151.

<sup>4)</sup> *ibid.* с.с. XXI, XXII, с.с. 55DE, 56; P. пер. стр. 157—159.

<sup>5)</sup> *ibid.* с. XXV, с.с. 57—58; P. пер. стр. 161—162.

поводу мы узнаемъ очень немногое: именно: о тождествѣ воскресшихъ тѣлъ съ настоящими. хотя возможность подобнаго тождества оказывается очень мало обоснованною <sup>1)</sup>; при этомъ тождествѣ различіе будетъ состоять въ томъ, что воскресшее тѣло получитъ свойства нетлѣнія и свободы отъ всякихъ страстей (*ἀφθαρτὸν καὶ ἀπαιδέεσσι βίαια*—обычное у Афинагора выраженіе для обозначенія воскресшаго тѣла) <sup>2)</sup>

Стѣдующимъ по времени писателемъ, имѣющимъ важное значеніе въ исторіи научной интерпретаціи догмата о воскресеніи мертвыхъ, является Приней Лионскій. Онъ раскрываетъ свое ученіе, несомнѣнно, внѣ всякой зависимости отъ Афинагора. Общимъ у нихъ является всего лишь одна мысль о Божественномъ Всемогуществѣ, какъ о достаточномъ основаніи для воскресенія: но эта мысль у св. Приней раскрывается совершенно въ другой связи, съ другими примѣрами и подробностями. Богъ, разсуждаетъ Приней, можетъ воскресить человѣка, котораго Онъ создалъ, взявъ персть отъ земли: вѣдь гораздо труднѣе нѣзъ несуществующихъ костей, нервовъ, жилъ и прочихъ составныхъ частей привести человѣка къ бытію, чѣмъ снова возстановить однажды сотворенное, но потомъ со смертію обратившееся въ землю: и какъ тогда плоть приняла на себя художество Бога, такъ и при воскресеніи она будетъ способна принять и вмѣстить силу Божію <sup>3)</sup>. Затѣмъ, чтобы сообщить этому аргументу еще болѣе убѣдительную силу, Приней приводитъ длинный рядъ совсѣмъ неизвѣстныхъ Афинагору примѣровъ проявленія Божественнаго Всемогущества, которые могутъ поэтому служить ручательствомъ будущаго воскресенія нашей плоти. Такъ, уже на землѣ тѣла могутъ жить столько лѣтъ, сколько то угодно Богу; долголѣтіе нашихъ предковъ иногда переходило далеко за предѣлы семисотъ, восьмисотъ и девяносто лѣтъ: а Енохъ и Илія были даже и совсѣмъ взяты на небо живыми, не увидавши смерти. <sup>4)</sup> Нѣкоторые примѣры показываютъ, что Богъ можетъ сохранить жизнь человѣка при самыхъ неблагопріятныхъ условіяхъ для него:

<sup>1)</sup> *ibid.* с. VII, P. пер. стр. 133; ср. *Schneurer* s. 29.

<sup>2)</sup> См., напр., с. X, с. 45.

<sup>3)</sup> *Adv. haer.* V, III, 2; P. пер. стр. 583.

<sup>4)</sup> *ibid.* V, V, 1; P. пер. стр. 587.

пр. Иона, по повелѣнію Божію, былъ въ цѣлости выброшенъ китомъ изъ глубины морской: Анаія, Азарія и Мисалль сохранились невредимыми въ огненной печи. <sup>1)</sup>

Къ этому основному аргументу Иринеѣ присоединяетъ много другихъ. При этомъ, такъ какъ ему приходилось имѣть дѣло уже не съ язычниками, а съ христіанскими гностиками, то онъ предпочитаетъ аргументацію изъ свидѣтельствъ откровенія и религіозныхъ понятій аргументаціи философской, единственной у Афинагора.

Изъ библейскаго матеріала Иринеѣ приводитъ очень много свидѣтельствъ изъ Свящ. Писанія Ветх. и Нов. Завѣтовъ, а также указываетъ много примѣровъ воскрешенія изъ мертвыхъ въ доказательство его возможности. Изъ Ветх. За-вѣта онъ приводитъ пророчество пр. Исаи объ оживленіи мертвецовъ и о возстаніи мертвыхъ тѣлъ (Ис. 26, 19), а также указываетъ на видѣніе пр. Іезекілемъ поля, усѣяннаго костями человѣческими, силою Духа Божія облеченными въ плоть и воскрешенными для жизни (Іезек. 37, 1—14) <sup>2)</sup>. Изъ новозавѣтныхъ мѣстъ мы встрѣчаемъ у него ссылку на слова ап. Павла о Богѣ, Воскресившемъ Христа изъ мертвыхъ и имѣющемъ оживотворить и наши смертныя тѣла Духомъ Своимъ, Живущимъ въ насъ (Римл. 8, 11) <sup>3)</sup>; и на выраженіе того же апостола о будущемъ возстаніи въ нетлѣніи плоти, посѣянной въ тлѣніи (1 Кор. 15, 42) <sup>4)</sup>. Кроме того, онъ останавливаетъ свое вниманіе на словахъ Апостола о плоти и крови, которая не могутъ наследовать Царства Божія (1 Кор. 15, 50), въ виду того, что гностики въ своемъ отрицаніи воскресенія мертвыхъ опирались главн. образ. на эти слова; привлекая къ разсмотрѣнію Римл. 8, 8—9, онъ истолковываетъ ихъ въ связи со всеѣмъ своимъ религіознымъ созерцаніемъ въ томъ рѣдкомъ въ церковной литературѣ смыслѣ, что сами по себѣ плоть и кровь, соединенныя съ душею, дѣйствительно, не могутъ явиться участниками наследія, но все же онѣ могутъ воскреснуть, принявъ въ себя Духа Божія <sup>5)</sup>. Изъ библейскихъ примѣровъ воскресе-

<sup>1)</sup> *ibid.* V, V, 2; Р. пер. стр. 588.

<sup>2)</sup> *ibid.* V, XV, 1; Р. пер. стр. 618—619.

<sup>3)</sup> *ibid.* V, VII, 1; Р. пер. стр. 592.

<sup>4)</sup> *ibid.* V, VII, 1; Р. пер. стр. 593.

<sup>5)</sup> *ibid.* V, X, 2; Р. пер. стр. 602—603.

нія Иринеї указує на Воскресеніе Самаго (Спасителя <sup>1)</sup>, на воскресеніе дочери Іаира, сына найискрой вдовы и четырёхдневнаго Лазаря <sup>2)</sup>.

Другой рядъ мыслей въ доказательство воскресенія Иринеї развиваетъ на основаніи своего общаго созерцанія о сущности спасенія и искупленія. Христосъ, соединившись съ человѣческой природой, въ своемъ собственномъ Лицѣ сообщилъ послѣдней свойства нетлѣнія и даровалъ Духа (Св. <sup>3)</sup> Мы являемся храмами Духа Св., Которыи можетъ воскреситъ насъ <sup>4)</sup>. Эту мысль Иринеї иллюстрируетъ указаннымъ впервые св. ап. Павломъ (1 Кор. 15, 36—37) и прежде Иринея раскрытымъ Киприаномъ Римскимъ образомъ сѣмени, которое прежде должно разложиться въ землѣ, чтобы дать отъ себя ростки: умирають тѣла душевныя, имѣющія душу, а возставая чрезъ Духа, оны дѣлаются духовными (spiritalia) <sup>5)</sup>. Наконецъ, въѣвшимъ ручательствомъ полученія нетлѣнія и общенія съ Духомъ Божиимъ служить для Иринея вкушеніе Тѣла и Крови Христовыхъ въ Св. Евхаристіи: питаемыя ими наши тѣла Богъ воскреситъ въ свое время <sup>6)</sup>.

Ученіе о свойствахъ воскресшихъ тѣлъ у св. Иринея раскрыто подробнѣе сравнительно съ Амнатгоромъ и болѣе обосновано. Воскресшія тѣла по сущности будутъ тождественны съ пастоящими. Это обосновывается двояко: во-первыхъ, самымъ понятіемъ о воскресеніи, которое предполагаетъ возстановленіе того, что умерло <sup>7)</sup>; во-вторыхъ, идеей праведнаго мздовоздаянія, которую, правда, нашъ писатель примѣняетъ собственно къ первому воскресенію праведныхъ для царствованія на землѣ: справедливо, говоритъ онъ, чтобы въ томъ же созданіи, въ которомъ (праведники) подвизались или подвергались скорбямъ, они и получили плоды страданій своихъ <sup>8)</sup>. Воскресшія тѣла останутся тождествен-

1) *ibid.* V, VII, 1; Р. пер. стр. 592.

2) *ibid.* V, XIII, 1; Р. пер. стр. 609—610.

3) *ibid.* III, XIX, 1; Р. пер. стр. 370—371.

4) *ibid.* V, VI, 2; Р. пер. стр. 591—592.

5) *ibid.* V, VII, 2; Р. пер. стр. 593—594.

6) *ibid.* V, II, 3; Р. пер. стр. 581.

7) *ibid.* V, XIII, 1; Р. пер. стр. 609—610.

8) *ibid.* V, XXXII, 1; Р. пер. стр. 669.

ными съ тенерешими, несмотря на то, что приобретутъ нѣкоторыя теперь недостающія имъ качества, въ числѣ которыхъ Иринеи упоминаетъ главн. образ. безсмертіе и нетлѣніе (*ἀθάνατος καὶ ἀφθαρτος γινέται*) <sup>1)</sup>: вѣдь привитая дѣлая маслина не теряетъ существа дерева, но измѣняетъ качество плодовъ и получаетъ другое названіе <sup>2)</sup>.

Почти одновременно съ тѣмъ, какъ Иринеи развивалъ эти мысли, Тертуліанъ написалъ свой знаменитый трактатъ *De resurrectione carnis*, изслѣдуя въ немъ ученіе о воскресеніи мертвыхъ „подробнѣе всѣхъ доникейскихъ отцовъ“ <sup>3)</sup>. Его трактатъ обнаруживаетъ знакомство автора съ идеями Аѳинагора и Иринея: но къ заимствованному у послѣднихъ онъ прибавилъ еще больше собственнаго, что дѣлаетъ его значеніе въ исторіи раскрытія догмата особенно важнымъ. Въ ряду приводимыхъ имъ многочисленныхъ доказательствъ мы, какъ и у Иринея, различаемъ соображенія богословствующаго разума и ссылки на свидѣтельства откровенія.

Тертуліанъ самъ въ одномъ мѣстѣ своего трактата даетъ слѣдующее краткое перечисленіе всѣхъ доказательствъ перваго рода: достоинство плоти самой по себѣ, могущество Божіе, примѣры его, побудительныя причины суда и необходимость его <sup>4)</sup>.

Постулированіе воскресенія высшимъ достоинствомъ плоти впервые встрѣчается намъ только у Тертуліана и безусловно должно быть поставлено ему въ заслугу <sup>5)</sup>. Второе изъ перечисленныхъ доказательствъ, ссылка на Всемогущество Божіе, напротивъ, напоминаетъ намъ вмѣстѣ и Аѳинагора и Иринея <sup>6)</sup>. Но слѣдующіе затѣмъ примѣры, которыми иллюстрируется возможность воскресенія, не встрѣчаемые нами ни у Иринея, ни у Аѳинагора, въ нѣкоторыхъ случаяхъ опять принадлежатъ самому Тертуліану, а въ другихъ напоминаютъ намъ ученіе о воскресеніи св. Климента Римск. и Теофила Ант. Подобно Клименту, Тертуліанъ об-

<sup>1)</sup> *ibid.* V, XIII, 3. Р. пер. стр. 612.

<sup>2)</sup> *ibid.* V, X, 2: Р. пер. стр. 602.

<sup>3)</sup> *Scheurer.* Das Auferstehungs—Dogma. s. 92.

<sup>4)</sup> *De resur. carnis* c. XVIII; Р. перев. стр. 84.

<sup>5)</sup> *ibid.* c.c. V, VI, VII, VIII и IX; Р. перев. стр. 62, 63, 64, 67, 68, 69 и 70

<sup>6)</sup> *ibid.* c. XI: Р. пер. стр. 72—73.



разъ воскресенія видить въ постоянно наблюдаемой нами смѣнѣ дня и ночи: день умираеть, уступая мѣсто ночи, чтобы потомъ снова ожить совсѣмъ своимъ великолѣпиемъ: подобно Клименту, онъ указываетъ на сѣвемья сѣмена, которыя могутъ произрасти не иначе, какъ предварительно истлѣвши; наконецъ, Климента Тертуллианъ напоминаетъ намъ примѣромъ мнѣической арабійской птицы Феникса, которая, доживши до глубокой старости, превращается въ новаго маленькаго феникса и такъ образъ... пребываетъ всегда, хотя и перестаетъ жить, остается подобною себѣ, хотя и не та уже птица“. Теофила Ант. Тертуллианъ напоминаетъ въ тѣхъ случаяхъ, если, кромѣ перечисленнаго, указываетъ на фазы луны, которая постоянно возобновляетъ свой кругъ, ослабѣвшій отъ мѣсячнаго обращенія, на преемственную смѣну четырехъ временъ года, когда одни явленія и произведенія появляются, чтобы исчезнуть, и исчезаютъ, чтобы появиться вновь <sup>1)</sup>. Последнее изъ разсмотрѣнныхъ соображеній Тертуллиана—побудительныя причины суда и его необходимость—уже всецѣло раздѣляется имъ вмѣстѣ съ Аѳинагоромъ: воскресеніе плоти требуется идеей справедливости будущаго суда, которому человѣкъ долженъ подлежать не только по душѣ, но и по тѣлу <sup>2)</sup>.

Число приводимыхъ Тертуллианомъ ссылокъ на свидѣтельство Откровенія о воскресеніи мертвыхъ необычайно велико сравнительно съ Иринеємъ: при этомъ важно, что у перваго мы встрѣчаемъ лишь немногія изъ тѣхъ свидѣтельствъ и примѣровъ, какія отмѣтили у послѣдняго. Къ общимъ у нихъ свидѣтельствамъ, безспорно, должно отнести ссылку на видѣніе пр. Іезекіиля (Іезек. 37. 1—14) <sup>3)</sup>, затѣмъ на примѣръ пр. Іоны, выброшеннаго китомъ въ цѣлости душевной и тѣлесной сущности <sup>4)</sup>, на примѣръ Христа Спасителя, который воскресъ въ нашей плоти, сдѣлавшись залогомъ и нашего воскресенія <sup>5)</sup>, и на примѣры чудеснаго воскрешенія мертвыхъ Христомъ, хотя Тертуллианъ не перечисляетъ

<sup>1)</sup> *ibid.* с.с. XII и XIII; Р. пер. стр. 73—75.

<sup>2)</sup> *ibid.* с.с. XIV, XV, и XVI; Р. пер. стр. 76, 77, 79 и 81.

<sup>3)</sup> *ibid.* с.с. XXIX и XXX; Р. пер. стр. 104—107.

<sup>4)</sup> *ibid.* с. XXXII; Р. пер. стр. 109.

<sup>5)</sup> *ibid.* с. II; Р. пер. стр. 56.

всѣхъ этихъ случаевъ въ отдѣльности, какъ Иринея <sup>1)</sup>. Также, подобно Иринею, онъ даетъ подробный разборъ словъ апостола: „плоть и кровь царствія Божія наследити не могутъ (1 Кор. 15, 50): но понимаетъ подъ ними ветхаго человѣка, т. е. дѣла человѣка, преданнаго влеченіямъ плоти и крови <sup>2)</sup>: къ этому онъ присоединяетъ отчасти и неизвѣстныя Иринею соображенія: апостоль, судя по буквѣ, собственно преграждаетъ плоти и крови не воскресеніе, но только Царствіе Божіе; и онѣ воскреснуть для суда: затѣмъ, хотя сами по себѣ плоть и кровь, пользуется здѣсь напѣ авторъ соображеніями Иринея, не могутъ наследовать царства, но способны достигъ его при помощи Духа <sup>3)</sup>. Къ этому Тертуллианъ присоединяетъ и много другихъ свидѣтельствъ изъ Ветх. и главн. образ. изъ Нов. Завѣта <sup>4)</sup>.

Еще больше историческое значеніе Тертуллиана въ раскрытіи вопроса о свойствахъ воскресшихъ тѣлъ, и въ этомъ случаѣ онъ также стоитъ выше не только Аѳинагора, но и Иринея. Правда, тождество тѣлъ у него доказывается между прочимъ и аргументаціей послѣдняго: оно слѣдуетъ изъ понятія о воскресеніи, какъ о возстановленіи разрушеннаго <sup>5)</sup>. Затѣмъ оно удостоверяется примѣромъ воскресенія Іисуса Христа, Воскресшаго въ той же плоти, въ которой и умеръ <sup>6)</sup>. Но къ этимъ иринеевскимъ мыслямъ Тертуллианъ присоединяетъ уже отъ себя доказательство изъ посѣва сѣмени, тождественнаго по сущности произрастающему изъ него растенію: что посѣяно, то и произрастаетъ <sup>7)</sup>. Далѣе, хотя различіе въ частныхъ свойствахъ тождественныхъ по общей сущности тѣлъ всегда предполагалось церковными писателями, какъ несомнѣнное, но, насколько извѣстно, возможность подобнаго сочетанія различнаго въ тождественномъ впервые только у Тертуллиана сдѣлалась предметомъ

<sup>1)</sup> *ibid.* с. XXXVIII; Р. пер. стр. 120—221.

<sup>2)</sup> *ibid.* с. XLIX; Р. пер. стр. 145.

<sup>3)</sup> *ibid.* с. L; Р. пер. стр. 145—146.

<sup>4)</sup> *ibid.* с.с. XXVII, XXVIII, XXIII, XXXIII, XXXVI, XXXVII; Р. пер. стр. 102, 103, 95, 111, 117—118, 120.

<sup>5)</sup> *ibid.* с. XVIII; Р. пер. стр. 85.

<sup>6)</sup> *ibid.* с. XLVIII; П. пер. стр. 141.

<sup>7)</sup> *ibid.* с. LII; Р. пер. стр. 149

гигантскаго изслѣдованія. Самое измѣненіе обозначается у него терминомъ *deformatio* <sup>1)</sup>. Подобную возможность проявляетъ для него тотъ же примѣръ съмени, которое, истлѣвши, возстанавливается въ растеніи въ нѣсколько измѣненнымъ видѣ, съ прибиткомъ, прибавленіемъ <sup>2)</sup>. Впервые также въ исторіи церковной догматики Тертуліанъ, на основаніи словъ св. ап. Павла (1 Кор. 15. 38—41), констатируетъ различіе въ степени измѣненія воскресшей плоти для разныхъ лицъ <sup>3)</sup>. Наконецъ, Тертуліанъ такъ подробно изображаетъ измѣненные свойства тѣтъ, какъ никто до него: между ними онъ называетъ заимствованныя у Иринея нетлѣніе и безсмертіе <sup>4)</sup>, употребляя для нихъ такіа образныя выраженія, какъ облеченіе въ безсмертіе <sup>5)</sup>, облаченіе въ ризу, одѣяніе нетлѣнія (*per indumentum illud incorruptibilitatis*) <sup>6)</sup>, одѣяніе въ ризу безсмертія <sup>7)</sup>: къ этому онъ еще присоединяетъ будущее прославленіе плоти по примѣру прославленной въ воскресеніи плоти Христовой <sup>8)</sup>. Воскресшія тѣла будутъ также свободны отъ всякихъ органическихъ недостатковъ, поврежденій и болѣзней въ родѣ слѣпоты, хромоты и вообще внѣшняго безобразія: поврежденіе тѣла есть нѣчто случайное для него (*res accidens*), тогда какъ неповрежденность является его собственною принадлежностью (*integritas propria est*): поврежденія возникли впоследствии: поэтому, какою мы получили плоть отъ Бога при твореніи, такою же примемъ отъ Него и вторично при воскресеніи: вмѣстѣ съ недостатками исчезнутъ и страсти плоти, одолюющія ее теперь <sup>9)</sup>. Для доказательства возможности этого Тертуліанъ пользуется приведенными у Иринея по другому поводу библейскими примѣрами пр. Іоны, Еноха и Иліи, плоть которыхъ уже и до воскресенія обнаруживаетъ нѣкоторыя обыкновенно неизвѣстныя ей качества: пр. Іона чрезь-

1) *ibid.* с. XLII.

2) *ibid.* с. LII; Р. пер. стр. 150.

3) *ibid.* с. LII; Р. пер. стр.

4) *ibid.* с. L; Р. пер. стр. 146.

5) *ibid.* с. XLII; Р. пер. стр. 127.

6) *ibid.* с. XXXVI; Р. пер. стр. 118.

7) *ibid.* с. LIV; Р. пер. стр. 156.

8) *ibid.* с. XLVII; Р. пер. стр. 139.

9) *ibid.* LVII; Р. пер. стр. 161—162.

три дня былъ выброшенъ на берегъ совершенно цѣлымъ и невредимымъ: Енохъ и Илія, взятые живыми на небо, освободились отъ всякаго безобразія плоти, отъ всякаго поруганія и всего случайнаго <sup>1)</sup>. Вообще же будущее состояніе плоти Тертуліанъ обозначаетъ какъ ангельскій видъ (*habitus angelicus*) <sup>2)</sup>, состояніе ангельское (*status angelicus*) <sup>3)</sup>; подобно ангеламъ, воскресніе не будутъ знать половыхъ влеченій, брака <sup>4)</sup>, и вообще не будутъ подвержены нуждамъ плоти <sup>5)</sup>; органы тѣла, хотя и будутъ продолжать существовать, но, не удовлетворяя болѣе земнымъ потребностямъ, получатъ новое высшее назначеніе <sup>6)</sup>.

Такъ сформировалось ученіе о воскресеніи мертвыхъ къ первой половинѣ III-го вѣка. Дальнѣйшую стадію въ его философской обработкѣ создалъ Оригенъ, который весь вопросъ перенесъ на другую до сихъ поръ совершенно неизвѣстную почву: всѣ перечисленные типы ученія о воскресеніи мертвыхъ нисколько не считались съ данными науки того времени, вступая иногда съ нею въ прямое противорѣчіе; Оригенъ же впервые подвергъ ихъ довольно рѣзкой критикѣ съ точки зрѣнія этой науки и въ противовѣсъ имъ, хотя и при частичномъ ихъ пособіи, создалъ свой особый типъ ученія, согласный съ данными науки, но несогласный съ церковной традиціей, религіозными потребностями и чаяніями вѣрующихъ <sup>7)</sup>.

По свидѣтельству блаж. Іерошима, Оригенъ одинаково от-

---

1) *ibid.* с. LVII; Р. пер. стр. 163.

2) *ibid.* с. XLII.

3) *ibid.* с. XXXVI.

4) *ibid.* с. XXXVI; Р. пер. стр. 118.

5) *ibid.* с. LXII; Р. пер. стр. 168—169.

6) *ibid.* с.с. LX и LXI; Р. пер. стр. 165—166.

7) Кромѣ сохранившихся твореній Оригена, современный изслѣдователь его ученія о воскресеніи мертвыхъ располагаетъ нижеслѣдующими источниками: 38 *Epistola Hieronymi ad Romanos*; свидѣтельствомъ Аполлогіи Памфила; незначительными фрагментами не сохранившагося цѣлкомъ, но, видно, весьма обширнаго, состоявшаго изъ нѣсколькихъ книгъ творенія Оригена *de resurrectione*; кромѣ того, весьма полезными оказываются свидѣтельства Меодія Олимп. въ фрагментахъ и III книгѣ его творенія о воскресеніи. Всѣ перечисленные источники собраны вмѣстѣ и изданы *Bonwetsch* емъ въ его книгѣ *Methodius von Olymprus. Erlangen und Leipzig. 1891 г.*, которою мы и пользуемся.

рицательно относился, какъ къ ученію еретиковъ-гностиковъ такъ и къ ходячимъ представленіямъ о воскресеніи мертвыхъ среди рядовыхъ членовъ Церкви <sup>1)</sup>.

Противъ гностиковъ, отрицавшихъ, какъ извѣстно, воскресеніи плоти, Оригенъ защищаетъ необходимость воскресенія. Въ этомъ случаѣ онъ еще не создаетъ ничего новаго и оригинальнаго и пользуется соображеніемъ, которое примѣнено было къ данной цѣли еще Аппинагоромъ и постъ него Тертуллианомъ: именно, онъ исходитъ изъ понятія о правдѣ будущаго возмездія <sup>2)</sup>.

Что касается рядовыхъ членовъ Церкви, то Оригенъ встаетъ противъ ихъ, по его мнѣнію, слишкомъ грубыхъ представленій о воскресеніи тѣла въ его настоящемъ видѣ, со всеми членами и отправлениями постыднхъ <sup>3)</sup>.

Онъ занимается прежде всего разборомъ этихъ представленій. Съ этою цѣлію онъ анализируетъ библейскія основанія, на которыя опиралось традиціонное представленіе, и гл. обр. видѣніе пр. Іезекіиля (37, 1—14) и приходитъ къ выводу, что у пр. Іезекіиля рѣчь идетъ собственно не о воскресеніи плоти, но только костей, кожи и жилъ <sup>4)</sup>. Далѣе и съ своей стороны пытается ссылками на свидѣтельство Откровенія доказать неосновательность ходячей вѣры въ воскресеніе теперешней плоти и крови. Онъ указываетъ на слова св. ап. Павла о невозможности для плоти и крови наследовать царство Божіе (1 Кор. 15, 50), которыя, слѣдоват., понимаютъ согласно съ гностиками <sup>5)</sup>.

Результаты, добытые Оригеномъ путемъ критики ходячихъ представленій, кладутся затѣмъ имъ въ основу его положительнаго ученія о воскресеніи плоти. Матеріальныи субстратъ (*τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον*) никогда не остается тождественнымъ (*οὐδε ποτε ἔχει ταύτων*) <sup>6)</sup>; тождественнымъ остается только характеризующій тѣло видъ (*τὸ εἶδος τὸ χαρακτηρίζον τὸ σῶμα ταύτων εἶναι*) <sup>7)</sup>, который остается неизмѣннымъ отъ

<sup>1)</sup> Ex Hieronymi epistola 38 ad Pammachium, *Bonwetsch* s. 284.

<sup>2)</sup> Ex Pamphili Apologia pro Origene c. VII; *Bonwetsch* s. 286.

<sup>3)</sup> Ex Hieronymi epistola 38 ad Pammachium; *Bonwetsch*, s. 284.

<sup>4)</sup> Methodius. Über die Auferstehung I, c. XXIII, 4; *Bonwetsch* s. 95.

<sup>5)</sup> *ibid.* I, c. XXIII, 2; *Bonwetsch*, s. 95.

<sup>6)</sup> *ibid.* III, IV, 2; *Bonwetsch*, s. 253.

<sup>7)</sup> *ibid.* III, IV, 3; *Bonwetsch*, s. 254.

младенчества до старости <sup>1)</sup>. При этомъ условіи, конечно, не можетъ быть рѣчи о матеріальномъ тождествѣ имѣющихъ воскреснуть тѣлъ, а только лишь о тождествѣ индивидуальномъ <sup>2)</sup>. Тенерешнее матеріальное тѣло по воскресеніи должно превратиться въ духовное, въ которомъ сохраняются не земныя качества, по форма, характеризующіи ее видъ: что было выражено нѣкогда въ плоти, то будетъ выражаться и въ духовномъ тѣлѣ <sup>3)</sup>. Это Оригенъ объясняетъ посредствомъ напоминающаго стоическое ученіе о *λόγος πνευματικός* понятія о присутствіи Человѣческому тѣлу, какъ и всѣмъ существующимъ вещамъ, сѣмени или зародышѣ <sup>4)</sup>: всѣмъ сѣменамъ Творцомъ врождено извѣстное образующее ихъ начало—*ratio*, которое содержитъ въ себѣ будущую матерію: падая въ землю и разрушаясь, сѣмя въ силу прелещаго ему *ratio* привлекаетъ къ себѣ окружающую его матерію и такъ постепенно превращается въ стебель, листья и колосья; такъ и въ Человѣческомъ тѣлѣ есть свое *ratio*, въ которомъ, послѣ того какъ тѣло разрушится, остаются нѣкоторыя старыя начала для возстановленія (*manent quaedam surgendi antiqua principia*) и, подобно сердцевинѣ или распаднику мертвыхъ, согрѣваются въ нѣдрахъ земли, въ день же Второго Пришествія Христова при гласѣ Архангела и послѣдней трубѣ земля затрясется, сѣмена придуть въ движеніе (*movebuntur semina*) и мгновенно произрастятъ мертвыхъ <sup>5)</sup>. Это *insita ratio* въ представленіи Оригена строго отличается отъ души, что видно изъ того, что оно послѣ разрушенія тѣла продолжаетъ существовать въ землѣ, служа основаніемъ для его будущаго воскресенія. Этотъ принципъ сохраняетъ собственно отличную отъ внѣшняго тѣла тѣлесную субстанцію (*corporealem substantiam*), которую онъ снова возстановливаетъ <sup>6)</sup>: „но эта тѣлесная субстанція, комментируетъ рассматриваемое мѣсто *Atzberger*, есть собственно не матерія, которая послѣ смерти возвращается къ первоматеріи, но только извѣстныя

<sup>1)</sup> *ibid.* III, IV, 4; *Bonwetsch*, s. 254.

<sup>2)</sup> *Scheurer*. Das Auferstehungs-Dogma. s. 73.

<sup>3)</sup> *Methodius*. Über die Auferstehung I, XXIII, 2 и 3; *Bonwetsch*, s. 95.

<sup>4)</sup> Ср. *Atzberger*. Geschichte der christl. Eschatologie, s.s. 431—437.

<sup>5)</sup> Ex Hieronymi epistola 38 ad Pammachium; *Bonwetsch*, s.s. 284—285.

<sup>6)</sup> De princ. II, X, 3; Рус. пер. стр. 164.

особенности или формы матеріи, чрезъ что отдѣльныя тѣла, хотя они образованы изъ одной и той же субстанціи, отличаются другъ отъ друга“ 1).

Хотя *ratio* и обусловливаетъ тождество по виду воскресшихъ (*eosdem ipsos futuros esse homines dicimus*), но не обусловливаетъ тождества того же состоянія (*non in eodem statu*) 2). насколько воскресшія тѣла измѣнятся въ духовныя. Возможность подобнаго измѣненія качествъ доказывается цѣлыми фактами изъ исторіи спасенія и побочными соображеніями: такой примѣръ Оригенъ видитъ въ Преображеніи на горѣ Фаворѣ, когда плоть Христа Спасителя, Моисея и Иліи измѣнилась, но личное ихъ тождество отъ этого не уничтожилось 3); затѣмъ, въ качествахъ плоти Христовой по Его Воскресеніи изъ мертвыхъ, когда Онъ принялъ плоть по природѣ эфирную и духовную (*naturam aeri corporis et spiritualis*), вслѣдствіе которой Онъ являлся при заключенныхъ дверяхъ и исчезалъ мгновенно изъ глазъ при преломленіи хлѣба 4); наука того времени, по мнѣнію Оригена, также благопріятствовала его теоріи, насколько она признавала превращаемость матеріи изъ одной формы въ другую: дерево превращается въ огонь, огонь въ дымъ, дымъ въ воздухъ и проч. 5) Оригенъ, наконецъ, искалъ положительной опоры своему ученію въ свящ. Писаніи. Онъ указываетъ на 1 Кор. 15, 44: „сѣется тѣло душевное, возстаетъ тѣло духовное“, т. е., по его мнѣнію, сѣется физическое тѣло, а воскресаетъ духовное 6), на 1 Кор. 15, 53 и др. 7).

Не менѣе оригинальнымъ оказывается Оригенъ и въ ученіи о качествахъ будущихъ тѣлъ. Постыднія будутъ отличаться отъ теперешнихъ по своему составу: это—тѣла тонкія, эфирныя (*σώματα αιθερία*), лучеобразныя (*αυροειδές φῶς*) 8), такъ что они не будутъ доступны осязанію, взвѣшиванію 9).

1) *Geschichte der christ. Eschatologie* s. 436.

2) *Origenes* (ex 2 libro de resurrect.); *Bonwetsch*, s. 286.

3) *Methodius. Über die Auferstehung*, I, c. XXII, 4; *Bonwetsch*, s. 94.

4) *Ex Hieronymi ep. 38 ad Pammach.*; *Bonwetsch*, s. 285 sub tin.

5) *De princip.* II, 1, 4; Р. пер. стр. 91—92.

6) *Methodius. Über die Auferstehung* I, c. XXIII, 2; *Bonwetsch*, s. 94.

7) *Ex Hieronymi ep. 38 ad Pammachium*; *Bonwetsch*, s. 285.

8) *In Matth.* t. 17, 30; *Bonwetsch*, s. 287.

9) *Ex Hieronymi ep. 38 ad Pammachium*; *Bonwetsch*, s. 285.

Имъ приписывается свобода отъ всякихъ немощей <sup>1)</sup>, красота (decor), сіяніе, (splendor) и блескъ (fulgor) <sup>2)</sup>. Отличныя по составу, будущія тѣла будутъ отличаться и по своей внѣшней формѣ.—черта, которой до сихъ поръ мы не встрѣчали еще ни у одного писателя: имъ, видимо, будетъ принадлежать специфическая форма (*οφαιροειδῶν... αὐτῶν τῶν βουδαίων*), какъ самая совершенная изъ всѣхъ возможныхъ формъ <sup>3)</sup>. Подобно Тертуллиану, Оригенъ допускаетъ различіе и между тѣлами воскресшихъ сообразно съ ихъ личными достоинствами: но если для Тертуллиана это различіе не идетъ дальше степени славы, то для Оригена оно выражается въ качественныхъ особенностяхъ, при чемъ опять здѣсь выступаетъ предъ нами его платоническій взглядъ на матерію: святые, которые на землѣ жили свято и чисто, получаютъ при воскресеніи тѣла свѣтлыя и прославленныя (*lucida et gloriosa*), а нечестивые, напротивъ, возлюбивъ въ здѣшней жизни мракъ заблужденій и тьму невѣдѣнія, при воскресеніи облучаются въ тѣла темныя и черныя (*obscuris et atris post resurrectionem corporibus induantur*) <sup>4)</sup>.

Нельзя было бы ожидать, чтобы изложенная теорія Оригена встрѣтила одобрительное отношеніе со стороны Церкви въ виду явнаго ея противорѣчія установившейся церковной традиціи и проникающей ее спиритуалистической тенденціи. Рано или поздно она должна была быть отвергнута: честь ея критическаго разбора принадлежитъ Меѳодію Олимпійскому, писателю 2-й половины III и начала IV в., написавшаго противъ Оригена особое сохранившееся до насъ лишь въ фрагментахъ и славянск. перев. сочиненіе „о воскресеніи“.

Въ этомъ сочиненіи мы должны различать двѣ стороны: обширную полемическую, направленную противъ Оригена, и сравнительно краткое изложеніе собственныхъ положительныхъ взглядовъ Меѳодія о воскресеніи: мысли, излагаемыя и тамъ и здѣсь, представляютъ собою явленіе въ исторіи раскрытія догмата достойное вниманія.

Опровергая Оригена, Меѳодій подвергаетъ разбору сначала

<sup>1)</sup> De princ. III, XI, 6; P. пер. стр. 298.

<sup>2)</sup> ibid. III, VI, 4; P. пер. стр. 296.

<sup>3)</sup> De orat. 31; Bonwitsch s. 288.

<sup>4)</sup> De princ. II, X, 8; P. пер. стр. 170.



тѣ доводы, которые Оригенъ выставилъ противъ общепринятаго представленія о воскресеніи <sup>1)</sup>. Потомъ переходить къ ученію Оригена о духовномъ тѣлѣ воскресенія. Оригенъ, признавая матеріальное различіе тѣлъ, настаивалъ на тождествѣ вида; но въ дѣйствительности вмѣстѣ съ отрицаніемъ матеріальнаго тождества исчезаетъ и тождество вида: если воскреснетъ духовное тѣло вмѣсто теперешняго, то не сохранятся неизмѣнными ни форма, ни элементы, возстанетъ другое подобное тѣло, а не умершее <sup>2)</sup>. Здѣсь же Методій останавливается на 1 Кор. 15, 50. Апостоль, рассуждаетъ онъ одинаково съ Тертулліаномъ, имѣетъ здѣсь въ виду не плоть собственно, а грѣховные нравы, о которыхъ онъ самъ говоритъ въ 1 Кор. 6, 9—10 <sup>3)</sup>: оригинальность его сравнительно съ прежними опытами объясненія этого мѣста заключается въ томъ, что онъ видитъ основаніе для своего толкованія въ непосредственно слѣдующихъ за разсматриваемымъ выраженіемъ словахъ Апостола: *и тлѣніе не наследуетъ нетлѣнія* (1 Кор. 15, 50): тлѣніе, говоритъ онъ, есть не тлѣніе, но дѣлающее тлѣннымъ (*φθορά δὲ οὐκ αὐτὸ, ἐστὶ τὸ φθειρόμενον, ἀλλὰ τὸ φθεῖρον*). какъ и подъ смертью разумѣется не само умирающее тѣло, но то, что дѣлаетъ постыднее смертнымъ <sup>4)</sup>.

Здѣсь же въ ряду полемическихъ мыслей Методій приводитъ и много положительныхъ, въ большинствѣ случаевъ своихъ собственныхъ соображеній въ пользу воскресенія мертвыхъ въ теперешнихъ тѣлахъ. Такъ, онъ защищаетъ мысль, что все, созданное Богомъ, необходимо должно быть бессмертнымъ, какъ дѣло Безсмертнаго. Все можетъ породить только родственное себѣ <sup>5)</sup>. Этому не противорѣчитъ фактъ существованія смерти въ человѣческомъ родѣ. Методій, подобно Иринею и Теофилу Ант. <sup>6)</sup>, видитъ въ немъ спасительное для человѣка средство въ рукахъ Божественнаго

<sup>1)</sup> Über die Auferstehung. I, c. XXXII, 6 и 7; II, XI, 3—5; XII, 1—5; XIII, 8—10; XIV, 5; III, III, 7—9.

<sup>2)</sup> *ibid.* III, c. VI, 6—10; *Bonwetsch*, s. s. 259—260

<sup>3)</sup> *ibid.* II, c. XVII, 2—8; *Bonwetsch*, s. s. 227—229

<sup>4)</sup> *ibid.* II, c. XVIII, 2—5; *Bonwetsch*, s. s. 229—230.

<sup>5)</sup> *ibid.* I, c. c. XXXIV, 1—4 и XXXVI, 2; *Bonwetsch*, s. s. 123, 124 и 127.

<sup>6)</sup> Ср. *Atzberger*. Geschichte der christl. Eschatologie, s. s. 470—471.

Промышленія, Изъ свободной воли человѣка, которую Богъ далъ ему при твореніи, произошло зло, которое было бы безсмертнымъ, еслибы самъ человѣкъ по прежнему продолжалъ оставаться безсмертнымъ; но вслѣдствіе этого,—такъ аллегорически объясняетъ Меѳодій библейское повѣствованіе о приготовленіи Богомъ человѣку одеждъ (Быт. 3, 21),—Богъ приготовилъ платье изъ кожи (*τοὺς δερματίνους χιτῶνας διὰ τοῦτο κατεσκεύασεν*), какъ бы одѣвъ человѣка смертною, чтобы вмѣстѣ съ разрушеніемъ тѣла умерло все родившееся въ немъ зло <sup>1)</sup>.—Другое важное для Меѳодія доказательство воскресенія плоти—это вѣра въ безпредѣльное Всемогущество Бога,—аргументъ старый, но являющийся у Меѳодія въ новомъ освѣщеніи. Наши тѣла воскреснутъ, потому что ничто не можетъ противодѣйствовать тому повелѣнію, которое изъ ничего создало вещи и украсило все своею мудростію <sup>2)</sup>.

Меѳодій находитъ много доказательствъ воскресенія плоти въ Откровеніи и священ. исторіи, при чемъ большинство изъ нихъ мы у него встрѣчаемъ впервые. Образомъ воскресенія для него служить сорокалѣтнее странствованіе народа по пустынѣ, когда, по дѣйствию Божественнаго Всемогущества, у него не только тѣла оставались здоровыми и не испытывали страданій, но также платье и обувь не старѣлись (Втор. 29, 5) <sup>3)</sup>. Исторію пр. Іоны онъ истолковываетъ аллегорически примѣнительно къ своей цѣли: китъ—это никогда не останавливающееся время, корабль — наша жалкая, жизнь; что корабль представляетъ собою въ отношеніи къ странѣ, куда онъ направляется, то настоящая жизнь есть въ отношеніи къ безсмертію; буря—соблазны, искушенія; выбрасываніе Іоны въ море соотвѣтствуетъ смерти; чрево кита—земля; наконецъ, выбрасываніе китомъ чрезъ три дня служить образомъ нашего воскресенія, послѣ того какъ мы пробудемъ въ землѣ три промежутка—начало, средину и конецъ <sup>4)</sup>. Изъ свидѣтельствъ Ветх. Завѣта Меѳодій ссылается между прочимъ на Дан. 12, 2' о будущемъ пробужденіи спя-

<sup>1)</sup> Über die Auferstehung I, c. XXXVIII, 3—5; *Bonwetsch*, s. s. 132—134.

<sup>2)</sup> *ibid.* II, XIX, 2; *Bonwetsch*, s. 233.

<sup>3)</sup> *ibid.* II, XXII, 3; *Bonwetsch*, s. 238.

<sup>4)</sup> *ibid.* II, c. XXV, 2—9; *Bonwetsch*, s. s. 242—243.

ицхъ въ прахъ земли, на Пс. 67, 7 (въ аллегорическомъ объясненіи); изъ Нов. Завѣта—на 2 Кор. 4, 10—14 объ истокривеніи жизни Іисуса въ насъ и о воскресеніи насъ Богомъ чрезъ Христа <sup>1)</sup>).

Вотъ и всѣ важнѣйшія попытки рѣшенія вопроса о воскресеніи мертвыхъ, которыя опредѣлились въ исторіи церковной догматики ко времени св. Амвросія. На вопросъ о томъ, въ какомъ отношеніи къ перечисленнымъ писателямъ стоитъ Амвросій въ своемъ ученіи о воскресеніи мертвыхъ, мы должны теперь же отвѣтить: въ томъ же точно, въ какомъ каждый изъ нихъ стоитъ въ отношеніи къ своимъ болѣе раннимъ предшественникамъ. Онъ не исчерпываетъ до конца аргументаціи ни одного изъ этихъ писателей такъ, чтобы можно было говорить о его непосредственной зависимости отъ кого-либо изъ нихъ; но въ то же время его ученіе напоминаетъ каждаго изъ нихъ хоть въ какомъ-либо одномъ отношеніи; больше всего онъ напоминаетъ намъ Аѳинагора, Иринея и Тертулліана. Это все же еще не даетъ основанія говорить, что онъ именно въ данномъ случаѣ имѣлъ подъ руками ихъ творенія. Поверхностность въ сходствѣ между ними, скорѣе, приводитъ къ предположенію, что, благодаря трудамъ всѣхъ перечисленныхъ писателей, уже успѣлъ образоваться общій типъ истолкованія догмата о воскресеніи, типъ, успѣвшій сдѣлаться уже ходячимъ и популярнымъ, съ которымъ былъ знакомъ, вѣроятно, всякій, даже не имѣвшій возможности штудировать творенія Аѳинагора, Иринея и др. Но св. Амвросій, какъ и каждый изъ названныхъ нами писателей, не ограничивается только рабскимъ воспроизведеніемъ того, что могли сообщить ему церковная практика и литература; сходное съ другими является у него въ иномъ освѣщеніи и приложеніи; многое добавлено и расширено, а кое-что, хотя и не особенно важное и существенное, высказано и совсѣмъ вновь.

Самъ св. Амвросій въ своемъ сочиненіи *de fide resurrectionis* заявляетъ, что онъ намѣренъ доказывать истину будущаго воскресенія троякимъ путемъ: *ratione*, т. е. доводами

---

<sup>1)</sup> *ibid.* II, с. XXI, 1—2; III, с. I, 3; *Bonwetsch*, s. 236—237; 250; II, с. XVI, 2; *Bonwetsch*, s. 225.

разума, *universitatis exemplo* или примѣрами изъ жизни все-ленной и, наконецъ, *testimonio rei gestae, quia plurimi resurrexerunt* <sup>1)</sup>).

Доказательствъ перваго рода у него собрано не особенно много. Первымъ изъ нихъ является выдвинутое впервые Афинагоромъ и затѣмъ получившее широкое примѣненіе у Тертулліана доказательство изъ понятія о правдѣ Божественнаго Возмездія. Такъ какъ вся наша земная жизнь протекаетъ въ сообществѣ тѣла и души (*in corporis animaeque consortio*), а воскресеніе связано съ наградой за добрыя дѣла или же наказаніемъ за нечестіе, то необходимо должно воскреснуть и тѣло. дѣянія котораго будутъ взвѣшиваться: ибо невозможно, чтобы на судъ была призвана только одна душа безъ тѣла, когда должна будетъ дать отчетъ о своемъ и тѣла сожителствѣ <sup>2)</sup>). Такъ какъ тѣло и душа дѣйствуютъ сообща (*communis est actus*), и тѣло исполняетъ то, что мыслитъ душа, то оба они должны привлекаться къ суду и оба должны быть преданы наказанію или же сохранены для славы; ибо представляется несправедливымъ, чтобы въ то время какъ законъ плоти (*lex carnis*) противовоюетъ закону духа (*animi legem*), и разумъ (*mens*) часто дѣлаетъ то, что ненавидитъ,—именно, когда совершается обитающій въ человѣкѣ грѣхъ плоти (*peccatum carnis*),—одинъ духъ подвергался обидѣ, наказанію за чужую вину (*alienae reus culpaе*), тогда какъ плоть, виновница бѣдствій (*autor aegumnae*), пользовалась покоемъ; чтобы только одинъ подвергался мученіямъ, который не одинъ заблуждался, или одинъ пріобрѣталъ славу, когда не одинъ славно сражался <sup>3)</sup>).—Вѣра въ безпредѣльное Всемогущество Бога, по примѣру также Афинагора и Тертулліана, служить для св. Амвросія другимъ надежнымъ ручательствомъ воскресенія плоти, Богъ создалъ все изъ ничего (*ex nihilo*); почему же мы удивляемся, что Силою Его Всемогущества снова можетъ возродиться (*renasci posse*) уже существовавшее, когда, по Его Дѣйствию, родилось то, чего не было (*natum esse quod non fuit*)? <sup>4)</sup> Но св.

<sup>1)</sup> De fide resurrectionis 52.

<sup>2)</sup> ibid. 52.

<sup>3)</sup> ibid. 88.

<sup>4)</sup> ibid. 64; 65.

Амвросій иллюстрирует дѣйствіе Всемогущества въ мірѣ новыми до сихъ поръ намъ еще неизвѣстными примѣрами. Природа вещей всегда повинуется небеснымъ предписаніямъ: при прикосновеніи жезла скала въ пустынѣ источаетъ воду для жаждущаго народа: жезлъ превращается въ змія, свидѣтельствуя, что, по Волѣ Божіей, изъ безчувственнаго можетъ родиться чувственное: Иорданъ обращается вспять, море раздѣляется, давая возможность одному народу благополучно перейти среди водяныхъ стѣнъ, а другого подрывая своими волнами: въ Нов. Завѣтѣ словами Христа укрощаются волны, утихаютъ вѣтры <sup>1)</sup>. Въ связи съ попятіемъ о Всемогуществѣ Божіемъ св. Амвросій обсуждаетъ вопросъ, какимъ образомъ могутъ воскреснуть, напр. утопленники или же умершіе, тѣла которыхъ были съѣдены животными. Допустимъ, разсуждаетъ онъ, что тѣла всѣхъ перечисленныхъ покойниковъ не воскреснутъ: все же и въ этомъ случаѣ можно было бы сомнѣваться не о самомъ воскресеніи, а только относительно части его: если тѣла съѣденныхъ и не воскреснутъ, то все же воскреснутъ остальные. Но въ дѣйствительности не можетъ быть и подобнаго частичнаго сомнѣнія: вѣдь все, что происходитъ изъ земли, слѣдоват. и тѣла несчастныхъ, возвращается въ землю и разрѣшается въ нее; море, напр., тѣла утопленниковъ обыкновенно волнами выбрасываетъ на ближайшіе берега. Во всякомъ случаѣ Богу не трудно будетъ соединить разсѣянное, такъ какъ Ему повинуется міръ, оказываютъ послушаніе нѣмые элементы, служатъ природа: какъ будто бы оживленіе безжизненной грязи при твореніи не было болѣе чудеснымъ, чѣмъ ея соединеніе? <sup>2)</sup>— Изъ оригенистическихъ доказательствъ у св. Амвросія мы встрѣчаемъ только одно, и то отъ него нисколько не зависящее: Оригенъ имѣетъ дѣло съ наукой, а Амвросій—съ языческими мифами: это—ссылка на способность элементовъ природы превращаться другъ въ друга. Св. Амвросій указываетъ на это язычникамъ, которые, допуская возможность превращеній, отрицали вѣру въ воскресеніе; они вѣрили мифу о какой-то гидрѣ, изъ посѣянныхъ зубовъ которой будто бы выросли вооруженные воины, до-

<sup>1)</sup> *ibid.* 74.

<sup>2)</sup> *ibid.* 58.

пускали, что отъ змѣи можетъ родиться человѣкъ, изъ зубовъ—пройти плоть, но гораздо болѣе заслуживаетъ вѣры, что посѣянное возстанетъ въ своей природѣ, что жатва не отличается отъ посѣва, что мягкое не оживотворяется твердымъ и твердое мягкимъ, что ядь не превращается въ кровь, но возстанавливается (*geragari*) плоть отъ плоти, кость отъ костей, кровь отъ крови, влажное отъ влажнаго; язычники не могутъ отрицать возстановленія, если они доускаютъ превращеніе <sup>1)</sup>.—Есть кое-что въ этой части разсужденій Амвросія напоминающее намъ Меводія, но опять въ самыхъ общихъ чертахъ: мы имѣемъ въ виду иринео-менодіевское пониманіе физической смерти, какъ временнаго спасительнаго для человѣка средства: по выраженію св. Амвросія, смерти первоначально не было въ природѣ, но она обратилась въ природу (*et mors quidem in natura non fuit, sed conversa in naturam est*); Богъ установилъ ее не изъ начала, но далъ въ качествѣ спасительнаго средства (*pro remedio dedit*) но она собственно направлена не противъ самой природы, какъ таковой, но противъ живущаго въ природѣ зла (*non naturae mors ista est, sed malitiae*); смерть уничтожаетъ зло, тогда какъ природа остается существовать <sup>2)</sup>.

Въ ряду второго рода доказательствъ, приводимыхъ Амвросіемъ въ качествѣ *exemplum universitatis*, мы встрѣчаемъ тѣ же аналогіи, которыя были извѣстны уже Клименту, Теофилу Ант. и Тертуллиану; только то, что у послѣднихъ имѣетъ значеніе простой аналогіи, примѣра, у Амвросія пріобрѣтаетъ значеніе первостепенной важности доказательства: О воскресеніи мертвыхъ свидѣтельствуется жизнь міра, состояніе всѣхъ вещей (*rerum status omnium*), рядъ рожденій (*generationum series*), смѣна поколѣній (*successionum vices*), закатъ и восходъ свѣтила, закатъ дня и ночи, чтобы ежедневно появляться вновь. Особенно св. Амвросій любитъ указывать на оплодотворяющую и все оживляющую силу природы, вслѣдствіе которой воскресеніе изъ мертвыхъ пріобрѣтаетъ даже значеніе естественнаго факта. Земля обыкновенно возвращаетъ все принятое ею. Разложившіяся въ землѣ сѣмена подъ вліяніемъ земнаго пара и давленія снова

<sup>1)</sup> *ibid.* 69; 70.

<sup>2)</sup> *ibid.* 47;

зеленѣють: имѣеть здѣсь значеніе и вліяніе теплоты присутнаго ей жизненнаго духа (*calore vitali spiritus*); какимъ же образомъ возможно удивляться, что земля нѣкогда возстановитъ людей, которыхъ восприняла, если она полученныя сѣмена оживляетъ, выпрямляетъ, одѣваетъ, укрѣпляетъ и защищаетъ <sup>1)</sup>? Развѣ допустимо, чтобы только въ людяхъ оскудѣла (*degenerat*) земля, которая пока обыкновенно все возраждала? Скорѣе наоборотъ, возстановленіе болѣе сообразно съ природою, чѣмъ противно ей (*secundum naturam magis, quam contra naturam est*) <sup>2)</sup>. Вѣдь человѣческій организмъ, утверждаетъ св. Амвросій на основаніи 1 Кор. 15, 44, представляетъ собою сѣмя. Онъ даетъ различное объясненіе этому. Человѣческій организмъ есть сѣмя въ самомъ буквальный (физическомъ) смыслѣ, потому что онъ отличается всѣми свойствами дѣйствительнаго сѣмени: сѣмя имѣеть свои соки, свою влагу, и тѣло имѣеть свои соки въ крови: кромѣ того, оно и само по себѣ не сухое, а влажное, такъ какъ создано изъ грязи (*e limo*) <sup>3)</sup>. Иногда онъ пользуется для обозначенія тѣла, какъ сѣмени, напоминающимъ намъ Оригена выраженіемъ о сохраняющейся въ землѣ субстанціи воскресенія (*substantia resurgendi*), хотя объ *insita ratio*, *λόγος σπερματικός* у него все же нѣтъ рѣчи <sup>4)</sup>. На это язычники, вѣроятно, возражали, что еслибы человѣческое тѣло было дѣйствительнымъ сѣменемъ, то мы уже были бы свидѣтелями воскресенія, такъ какъ растенія произрастаютъ изъ посеянныхъ сѣмянъ скоро, на нашихъ же глазахъ. „Не всякое же время, отвѣчаетъ имъ Амвросій, приспособлено для пробужденія сѣмянъ: въ одно время сѣется пшеница, въ другое рождается, въ одно время разсаживаются виноградныя лозы, въ другое онѣ выростають, появляются въ изобиліи роскошныя листья, образуются ягоды; въ одно время насаждаются оливковыя деревья, и въ другое они склоняются подъ тяжестью своихъ обильныхъ плодовъ. Прежде чѣмъ настанетъ свое особое для каждаго растенія время, плодъ остается въ связанномъ, скрытомъ состояніи, и время ро-

<sup>1)</sup> *ibid.* 53—55.

<sup>2)</sup> *ibid.* 57.

<sup>3)</sup> *ibid.* 57.

<sup>4)</sup> *ibid.* 64.

жденія не зависить отъ власти рождающагося. То же самое имѣеть значеніе и относительно нашихъ тѣлъ. Какъ на оливковыхъ деревьяхъ плоды созрѣваютъ въ концѣ года, такъ и завершениіе мірового процесса (*consummatio mundi*) оказывается приспособленнымъ для нашего воскресенія возрастомъ, <sup>1)</sup>.— Изъ числа аналогій воскресенія изъ жизни природы слѣдуетъ отнести, наконецъ, ссылку на легендарную птицу Фениксъ, съ которой мы уже встрѣчались у Климента и Тертуллиана. Живущая въ аравійской странѣ птица Фениксъ имѣеть способность оживать снова: продолжительность ея жизни простирается до пятисотъ лѣтъ: когда же она почувствуетъ приближеніе смерти, дѣлаетъ себѣ ячею (the-sam) изъ разныхъ благовонныхъ веществъ и, войдя въ нее, умираетъ; но изъ влаги ея тѣла происходитъ червячекъ, который постепенно превращается въ образъ той же птицы. Эта птица своимъ примѣромъ говоритъ намъ о возможности нашего воскресенія съ тою только разницею, что она воскресаетъ въ пятисотый годъ (*isti avi quingentesimus resurrectionis annus est*), тогда какъ для нашего воскресенія предназначенъ тысячный годъ (*nobis millesimus*) или же, такъ какъ весь періодъ жизни міра представляетъ собою единое тысячелѣтіе въ духовномъ смыслѣ, конецъ міра (*consummatio mundi*) <sup>2)</sup>.

Изъ доказательствъ послѣдняго рода—историческихъ примѣровъ воскресенія св. Амвросіи приписываетъ, конечно, главнѣйшее значеніе Воскресенію Христову. Христосъ Спаситель воскресъ по своему человѣчеству, потому что Онъ и умеръ по человѣчеству; слѣдоват., въ фактѣ Его Воскресенія мы имѣемъ непререкаемое доказательство возможности воскресенія человѣческой плоти. Но Христосъ, кромѣ того, былъ и начаткомъ всего человѣчества, представлялъ въ своемъ Лицѣ все человѣчество; въ силу этой органической связи со всѣми людьми Онъ сталъ и Перворожденнымъ изъ мертвыхъ, Начаткомъ умершихъ <sup>3)</sup>, такъ что въ Немъ воскресъ весь міръ, небо и земля <sup>4)</sup>. Поэтому, кто сомнѣвается въ будущемъ воскресеніи мертвыхъ, тотъ сомнѣвается и въ

---

<sup>1)</sup> *ibid.* 61—63.

<sup>2)</sup> *ibid.* 59.

<sup>3)</sup> *ibid.* 91.

<sup>4)</sup> *ibid.* 102.



самомъ фактъ Христова Воскресенія, считаетъ Страданія и Смерть Христа тщетными, впадаетъ въ тяжкое нечестіе <sup>1)</sup>. Изъ дальнѣйшихъ фактовъ воскресенія св. Амвросіи перечисляетъ всѣ, какіе были извѣстны уже Иринею, именно: воскрешеніе четырехдневнаго Лазаря, сына наинской вдовы, дочь архисинагога, — въ лицѣ которыхъ въ духовномъ смыслѣ уже даже совершилось воскресеніе человечества, такъ какъ этими чудесами Христосъ возбуждѣтъ вѣру людей, оживитъ разумъ, который былъ мертвъ <sup>2)</sup>. Но онъ дополняетъ Иринея также и нѣкоторыми новыми примѣрами: не только Самъ Господь воскрешалъ умершихъ, но и пр. Илія прикосновеніемъ къ тѣлу воскресилъ умершаго (3 Цар. 17, 17—23) или св. ап. Петръ именемъ Христа воскресилъ Тавиану (Дѣян. 9, 40) <sup>3)</sup>.

Независимо отъ этого, св. Амвросіи, какъ и всѣ писатели до него, доказываетъ истину воскресенія мертвыхъ положительными свидѣтельствами свящ. Писанія. Онъ, подобно Меѳодію, указываетъ на Дан. 12, 2, обращая вниманіе на то, что пророкъ называетъ здѣсь мертвецовъ спящими, давая этимъ понять, что смерть не будетъ продолжаться вѣчно <sup>4)</sup>. О св. Иринеѣ напоминаетъ намъ Исаи 26, 19, гдѣ пророкъ отъ лица Божія проповѣдуетъ народу евр. будущее пробужденіе лежащихъ въ гробницахъ и говоритъ о росѣ, оживотворяющей мертвецовъ <sup>5)</sup>: сюда же относится также, встрѣчающееся, впрочемъ у Тертулліана и у другихъ писателей, указаніе на Іезек. 37, 1—14 <sup>6)</sup>. Изъ ветхозавѣтныхъ свидѣтельствъ новымъ какъ будто бы оказывается у Амвросія указаніе на извѣстное исповѣданіе праведн. Іова, который, терпѣливо перенося постигшія его бѣдствія, надѣялся на будущее воскресеніе Силою Божіею своей плоти и на вознагражденіе за зло настоящей жизни въ жизни будущей (Іов 19, 25) <sup>7)</sup>. Количество ссылокъ на Нов. Завѣтъ сравнительно

<sup>1)</sup> *ibid.* 102.

<sup>2)</sup> *ibid.* 77—82.

<sup>3)</sup> *ibid.* 83.

<sup>4)</sup> *ibid.* 66.

<sup>5)</sup> *ibid.* 67.

<sup>6)</sup> *ibid.* 67—68 и *sqq.*

<sup>7)</sup> *ibid.* 67.

меньше: въ твореніи de fide resurrectionis мы встрѣчаемъ только 1 Фесс. 4, 14—17 о воскресеніи и Второмъ Пришествіи Христовомъ <sup>1)</sup>, особенно часто различныя свидѣтельства пзъ 15 гл. 1 посл. къ Коринѳ. <sup>2)</sup>, Іоан. 6. 39 о воскресеніи въ послѣдній день <sup>3)</sup>.

Тождество воскресшихъ тѣлъ съ теперешними стоитъ для св. Амвросія внѣ всякаго сомнѣнія: *resurgit enim natura eadem* <sup>4)</sup>. Это тождество мыслится не только индивидуальнымъ, какъ у Оригена, но и матеріальнымъ, какъ у Иринея, Тертулліана и другихъ. Оно доказывается анализомъ понятія о воскресеніи: воскресеніе состоитъ въ возстаніи того, что ушло, и въ оживленіи того, что умерло <sup>5)</sup>. Того же требуютъ и сравненіе человѣческаго тѣла съ сѣменемъ: посѣянное возобновляется въ тождествѣ своего рода и вида (*in eadem genera, in eadem species reformantur*); изъ зерна вырастаетъ зерно, яблоко возстанавливается въ яблоко <sup>6)</sup>; вообще всѣ новыя деревья воспроизводятъ свою прежнюю форму и образъ <sup>7)</sup>. Наконецъ, совершенно оригинально св. Амвросіи ищетъ доказательствъ подобнаго тождества въ словахъ Христа Спасителя при воскрешеніи Лазаря: Христось Спаситель, имѣвшій силу воскрешать и безъ словъ (*tacitus*), при воскрешеніи Лазаря называетъ его по имени, дабы не показалось, что вмѣсто одного воскресъ другой <sup>8)</sup>.

Описывая частныя свойства воскресшихъ тѣлъ, св. Амвросіи называетъ прежде всего иринео-тертулліановскія безсмертіе и нетлѣніе (*flos resurrectionis immortalitas est, flos resurrectionis incorruptio est*) <sup>9)</sup>. Затѣмъ имъ приписывается постоянство существованія, неуничтожаемость: *per resurrectionem perpetuaretur natura* <sup>10)</sup>; а также свобода отъ всякихъ ог-

<sup>1)</sup> *ibid.* 47—48.

<sup>2)</sup> *ibid.* 60; 61; 78.

<sup>3)</sup> *ibid.* 90, 91.

<sup>4)</sup> *ibid.* 47—48.

<sup>5)</sup> *ibid.* 87; ср. *Niederhuber. Die Eschatologie d. hl. Ambrosius*, s. 184.

<sup>6)</sup> *ibid.* 53—54.

<sup>7)</sup> *ibid.* 55—56.

<sup>8)</sup> *ibid.* 77—78.

<sup>9)</sup> *ibid.* 53.

<sup>10)</sup> *De bono mortis* 4, 15; M. XIV, c. 547; ср. *Niederhuber. Die Eschatologie*, s. 188.

раниченій и скорбей <sup>1)</sup>, прославленіе <sup>2)</sup>. Но въ то же время на ученіи Амвросія о свойствахъ воскресшихъ тѣлъ замѣтно вліяніе специфически-оригенистическихъ идей: на счетъ этого вліянія нужно отнести сравненіе воскресшихъ тѣлъ со славою на горѣ Преображенія <sup>3)</sup>; имъ приписывается проникаемость, способность проходить чрезъ затворенныя двери: въ этомъ смыслѣ они называются тѣлами духовными въ отличіе отъ умершихъ душевныхъ тѣлъ <sup>4)</sup>. Несомнѣнно, также оригенистическаго происхожденія обычное у Амвросія представленіе, что тѣла праведниковъ будутъ отличаться своими качествами отъ тѣлъ грѣшниковъ: тѣла праведниковъ сравниваются со звѣздами и представляются свѣтлыми, блестящими <sup>5)</sup>, хотя не исключается возможность пониманія этого рода сравненій въ духовномъ смыслѣ. Иногда удерживается только основная идея Оригена, но раскрывается она нѣсколько иначе: повидимому, измѣняются при воскресеніи не всѣ тѣла, а только тѣла праведниковъ (*omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur*); тогда какъ тѣла праведниковъ, оставаясь дѣйствительными, получаютъ новое свойство-нетлѣніе (*immutabuntur enim iusti in incorruptionem, manente corporis veritate*), грѣшныя, видимо, не удостоятся никакого измѣненія своей плоти и сохранятъ въ цѣлости ея теперешнія свойства <sup>6)</sup>.

По ученію св. Амвросія, воскреснутъ тѣла всѣхъ умершихъ, потому что Божественное Милосердіе простирается на всѣхъ людей: но время воскресенія будетъ различно для разныхъ людей въ зависимости отъ различія въ степени ихъ заслугъ (*omnes quidem resurgent, sed unusquisque, ut ait apostolus, in suo ordine; communis est divinae fructus clementiae, sed distinctus ordo meritorum*) <sup>7)</sup>.

Соотвѣтственно этому порядку заслугъ первыми воскреснутъ всѣ отличившіеся зрѣлостью благочестія, каковы: вет-

---

<sup>1)</sup> De fide resurrectionis 66.

<sup>2)</sup> Enarratio in ps. 38, 26: ср. *Niederhuber*. Die Eschatologie, s.s. 191—192.

<sup>3)</sup> Expos. ps. 118, II, 23; *Niederhuber*. Die Eschatologie, s. 192.

<sup>4)</sup> Expos. Evang. Lucae X, 168; Ed. V. и M. XV, с. 1846 (n. 169).

<sup>5)</sup> Enar. in ps. I, 51: de fide resurrectionis 66.

<sup>6)</sup> Enar. in ps. I, 51—52.

<sup>7)</sup> De fide resurrectionis 92; 117

хозавѣтные патріархи, апостолы. За ними воскреснуть тѣ изъ язычниковъ, которые оставили служеніе языческимъ богамъ и перешли въ Церковь Христову. Первымъ отдается преимущество, такъ какъ отъ нихъ начала сіять вѣра. Вторые слѣдуютъ непосредственно за ними, потому что они укрѣпили и распространили вѣру до запада, до самыхъ крайнихъ предѣловъ міра. Затѣмъ слѣдуетъ третій и четвертый классы имѣющихъ воскреснуть, именно всѣ тѣ, изъ которыхъ составила Церковь <sup>1)</sup>.

Въ этомъ перечнѣ имѣющихъ воскреснуть обращаетъ на себя вниманіе то обстоятельство, что въ немъ говорится, во-первыхъ, только объ удостоившихся наслѣдовать Божественное Имя и, во-вторыхъ, о какой-то прерогативѣ (*praerogativa*) въ самомъ воскресеніи <sup>2)</sup>. Спрашивается теперь, если воскреснуть должны, какъ мы видѣли выше, всѣ люди, то почему же въ этомъ перечнѣ ничего не говорится о воскресеніи грѣшниковъ и непринадлежащихъ къ Церкви? Если праведникамъ принадлежитъ только прерогатива, а не исключительное преимущество, то когда же воскреснуть тѣ, которые лишены этой прерогативы?

Этотъ вопросъ станетъ для насъ яснымъ, если мы вспомнимъ, что у св. Амвросія еще встрѣчается хилиастическая теорія двухъ воскресеній: перваго и второго. По поводу Пс. I, 5 онъ замѣчаетъ, что нечестивые возстанутъ, но не на судъ; они уже осуждены своимъ невѣріемъ въ Іисуса, Христа, Сына Божія, воскреснуть для того, чтобы понести предназначенное имъ за ихъ невѣріе наказаніе <sup>3)</sup>. Далѣе онъ поясняетъ, что и по ученію Самого Спасителя и по свидѣтельству св. ап. Іоанна въ Апокалипсисѣ (20, 5) должно быть два воскресенія: одни уже въ первомъ воскресеніи получаютъ награду, а другіе, хотя также воскреснутъ въ первомъ воскресеніи, будутъ признаны еще недостойными награды и будутъ оставлены до второго воскресенія; въ промежутокъ же времени между первымъ и вторымъ воскресеніемъ они должны будутъ подвергнуться наказаніямъ;

---

<sup>1)</sup> *ibid.* 117.

<sup>2)</sup> *ibid.*

<sup>3)</sup> *Enar.* in ps, I, 51.

оказавшіеся недостойными и при второмъ воскресеніи продолжаютъ пребывать въ наказаніяхъ далѣе <sup>1)</sup>).

Такимъ образомъ, вмѣстѣ съ Kellner'омъ, мы должны различать три группы имѣющихъ воскреснуть: во-первыхъ, такихъ, которые вовсе не подлежатъ суду и уже при первомъ воскресеніи удостоиваются славы; во-вторыхъ, такихъ, которые терпятъ наказанія только до второго воскресенія, а потомъ получаютъ вѣнецъ славы; наконецъ, въ третьихъ, великихъ грѣшниковъ, которые даже и при второмъ воскресеніи не находятъ себѣ помилованія <sup>2)</sup>).

Теорія двухъ воскресеній и раздѣленіе имѣющихъ воскреснуть на три категоріи принадлежитъ къ числу наиболѣе трудныхъ мѣстъ въ эсхатологіи св. Амвросія и въ научной литературѣ находитъ неодинаковую оцѣнку и объясненіе. Здѣсь возможно видѣть или прямо хиліазмъ или же только слѣды родственнаго ученія Оригена о двухъ судахъ, — хотя самъ Оригенъ при своемъ крайнемъ спиритуализмѣ и не принадлежалъ къ числу защитниковъ хиліазма со всеми его существенными подробностями. Многіе изслѣдователи обнаруживаютъ болѣе склонности къ первому изъ этихъ предположеній. Förster оспариваетъ возможность свести всю теорію двухъ воскресеній къ вліянію Оригена въ виду существенныхъ отличій этой теоріи отъ ученія знаменитаго александрійца; Оригенъ говоритъ только о двухъ судахъ— *πρωτέρα* и *δεύτερα κρίσις*, тогда какъ св. Амвросій признаетъ два воскресенія; затѣмъ, Амвросій въ отличіе отъ Оригена придаетъ важное значеніе самому промежутку времени между первымъ и вторымъ воскресеніемъ. Это даетъ Förster'у поводъ причислять св. Амвросія къ сторонникамъ хиліазма <sup>3)</sup>. Kellner, соглашаясь съ нимъ въ этомъ предположеніи, подкрѣпляетъ его тѣми побочными соображеніями, что, если бы св. Амвросій дѣйствительно былъ противникомъ хиліазма, то въ этомъ мѣстѣ или въ какомъ-либо другомъ онъ прямо высказалъ бы это; затѣмъ, блаженный Августинъ, по собственному его признанію, въ раннихъ годахъ придерживался хиліазма; отсюда естественно заключать, что

<sup>1)</sup> *ibid.* I, 54.

<sup>2)</sup> Ambrosius, als Erklärer, s. 140.

<sup>3)</sup> Ambrosius, Bischof von Mailand, s. 174.

и его учитель, св. Амвросій, подъ вліяніемъ котораго онъ находился въ раннихъ годахъ, также былъ хиліастомъ <sup>2)</sup>).

Безспорно, теорія двухъ воскресеній нѣсколько напоминаетъ намъ хиліазмъ; но кажется также, что сходство ея съ хиліазмомъ—не полное и дальше видимой внѣшности не простирается. Въ ней нѣтъ самой существенной черты хиліазма, нѣтъ, по признанію самого Kellner'a <sup>1)</sup>, ни намека на тысячелѣтній промежутокъ времени между первымъ и вторымъ воскресеніемъ, не говоря уже о другихъ подробностяхъ. Да и странно предполагать, чтобы сторонникъ хиліазма сталъ выражаться о своей доктринѣ такъ случайно и неопредѣленно, что его выраженія требуютъ особыхъ комментариевъ.

Но гораздо важнѣе то обстоятельство, что сходство доктрины св. Амвросія съ доктриной Оригена, противника хиліазма, много полнѣе, чѣмъ то склоненъ допускать Förster. Прежде всего, то мѣсто комментарія на 1-й пс., въ которомъ св. Амвросій говоритъ о двухъ воскресеніяхъ, уже по своей внѣшней (литературной) сторонѣ, по признанію самого же Förster'a <sup>2)</sup>, напоминаетъ соответствующее мѣсто изъ Оригенова комментарія на тотъ же первый псаломъ. Для этого достаточно привести ихъ подлинный текстъ.

<p><i>Ambrosius.</i> „Quoniam non resurgunt impij in judicio“. Non enim dixit: Non resurgunt, sed ait: Resurgunt quidem, sed non in judicio. Qui autem resurgit, est utique et manet.</p>	<p><i>Origenes.</i> <i>Λὰ τοῦτο οὐκ ἀναστήσουται ἀσεβεῖς ἐκ κρείου. Ἐντεῦθεν οἱ ἀπλούστεροι τῶν πεπιστευκότων ὁρμώμενοι νομίζουσι τοὺς ἀσεβεῖς τῆς ἀναστάσεως μὴ τεύξεσθαι <sup>3)</sup>.</i></p>
---	---

При сопоставленіи этихъ двухъ текстовъ получается впечатлѣніе, что текстъ Оригеновъ служилъ источникомъ для Амвросія: Амвросій старается доказать, что слова псалмопѣвца слѣдуетъ понимать не въ томъ смыслѣ, что нечестивые вовсе не воскреснутъ, но, что, воскреснувъ со всѣми, они будутъ осуждены; очевидно, онъ имѣетъ въ виду, тѣхъ престоцовъ въ вѣрѣ, о которыхъ говоритъ Оригенъ, и кото-

<sup>1)</sup> Ambrosius, als Erklärer, s. 140.

<sup>2)</sup> ibid. s. 140.

<sup>3)</sup> Ambrosius, Bischof von Mailand, s. 113.

<sup>4)</sup> Ambr. Enar. in ps. I, 51 и Orig. Opera M. XII, 1092 A.

рые совсѣмъ отрицали воскресеніе нечестивыхъ. Но и той переработкой, которой Амвросій подвергъ текстъ Оригена, онъ не внесъ въ него ничего существенно новаго. Оригентъ говоритъ, что *ἐυερωθήσονται οἱ ἀσεβεῖς οὐκ ἐν τῇ πρώτῃ κρίσει, ἀλλ' ἐν τῇ δευτέρῃ*; слѣдовательно, и онъ, какъ Амвросій, признаетъ не только два суда надъ воскресшими, но и два акта воскресенія.

Эсхатологія (окончаніе): послѣдній судъ, конечныя судьбы міра и человѣка.

Окончательному рѣшенію участи человѣка послѣ воскресенія будетъ предшествовать, по ученію св. Амвросія, очищеніе огнемъ.

Идея временнаго, отличнаго отъ вѣчной геенны, огненнаго очищенія, еще прежде св. Амвросія раздѣлялась нѣкоторыми писателями Запада. Уже Тертуллианъ говоритъ объ очищающей отъ грѣховъ силѣ огня и, слѣдовательно, имѣетъ въ виду еще особое испытаніе огнемъ, отличнымъ отъ вѣчнаго огня, какъ средства наказанія <sup>2)</sup>. Св. Кипріянь даетъ о немъ уже болѣе опредѣленное представленіе: одни люди, по его мнѣнію, тотчасъ послѣ смерти получаютъ блаженство, а другіе, не успѣвшіе загладить своихъ грѣховъ при жизни, прежде полученія награды должны претерпѣть еще очистительныя страданія <sup>1)</sup>; это очищеніе продолжается такимъ образомъ, временно и не имѣетъ всеобщаго значенія. У Лактанція, наоборотъ, очищеніе огнемъ признается необходимымъ вообще для всѣхъ людей, какъ праведныхъ, такъ и грѣшныхъ; но только на разныхъ людей оно будетъ дѣйствовать различно: грубыхъ грѣшниковъ этотъ огонь будетъ жечь, тѣхъ, у которыхъ добрыя дѣла будутъ перевѣшивать надъ злыми, только слегка опалитъ, а совершенные въ добродѣтели совсѣмъ не почувствуютъ его силы. Кромѣ того, моментъ огненнаго очищенія Лактанціей относится не ко времени, непосредственно слѣдующему за смертію человѣка, какъ св. Кипріянь, а ко времени послѣд-

1) Orig. Opera. M. XII, 1097D, 1099A.

2) De baptismo c. VIII; Advers. Marc. III, 24; ср. Atzberger, s. 331.

3) Epistola LV, 20; ср. Atzberger, s. 537.

няго суда, который представляется у него къ тому же и единственнымъ судомъ надъ человѣкомъ <sup>1)</sup>.

Ученіе св. Амвросія ближе всего подходит къ учению Лактанція, хотя и между ними есть раздѣляющіе пункты. Какъ Лактанцій, св. Амвросій относитъ время испытанія огнемъ къ концу міра: *post consummationem saeculi*, когда Господь пошлетъ своихъ ангеловъ отдѣлить добрыхъ отъ злыхъ, совершится будущее крещеніе (*futurum baptisma*) <sup>2)</sup>. Подобно Лактанцію, Амвросій признаетъ всеобщность испытанія огнемъ: «если кто окажется святымъ даже въ такой мѣрѣ, какъ св. апостоль Петръ или Іоаннъ, то и онъ все же долженъ будетъ креститься въ этомъ огнѣ (*baptisatur hoc igni*) <sup>3)</sup>. Цѣлью подобнаго испытанія является предварительное очищеніе грѣховъ, для полученія блаженства: «черезъ посредство огненной печи (*per saminum ignis*) сожигается неправда (*iniquitas*), дабы праведники (*iusti*) возсіяли въ Царствѣ Божіемъ, какъ Само Солнце сіяетъ въ царствѣ Отца Своего» <sup>4)</sup>; огонь «сожжетъ въ насъ свинець неправды (*plumbum iniquitatis*), желѣзо грѣха (*ferrum peccati*) и сдѣлаетъ насъ чистымъ золотомъ (*aurum sincerum*)»...: кто перейдетъ чрезъ огонь (*per ignem*), войдетъ въ покой. отъ матеріальнаго и мірскаго перейдетъ къ нетлѣнному и вѣчному <sup>5)</sup>. Этотъ огонь сообразно съ его значеніемъ носитъ названіе завершительнаго огня (*ignis consummens*) <sup>6)</sup>. Но въ то время какъ Лактанцій признаетъ только одинъ видъ огня, указывая только на его различное дѣйствіе на разныхъ людей, св. Амвросій строго отличаетъ очистительный огонь, какъ совершенно особый видъ огня, отъ огня, какъ наказанія для тяжкихъ грѣшниковъ: «иной огонь (*alius ignis*), говоритъ онъ, есть тотъ, которымъ сожигаются грѣхи не добровольные, а случайные (*peccata non voluntaria, sed fortuita*) и который Господь приготовилъ рабамъ Своимъ, чтобы очистить ихъ отъ приставшихъ къ мертвымъ

<sup>1)</sup> *Instit. divinae* VII, c. XXI.

<sup>2)</sup> *Expos. in ps.* 118, III, 15.

<sup>3)</sup> *ibid.* III, 15.

<sup>4)</sup> *ibid.* III, 15.

<sup>5)</sup> *ibid.* III, 16.

<sup>6)</sup> *ibid.* III, 16.



наростовъ; и иной огонь тотъ (*alius ille ignis*), который Господь приготовилъ діаволу и ангеламъ его (Мѡ. 25. 41)» <sup>1)</sup>.

Въ изложенномъ видѣ представленіе св. Амвросія объ очистительномъ огнѣ имѣеть, конечно, очень мало общаго съ римско-католическимъ ученіемъ о чистилищѣ, какъ оно изложено у блаженнаго Августина и Григорія Великаго, и тѣмъ болѣе у богослововъ эпохи схоластики. Это сравнительно подробно уже отмѣчено Deutsch'емъ, который даетъ такую оцѣнку взглядовъ миланскаго епископа: «тотъ позднѣйшаго ученія о *purgatorium*, какъ оно впервые создано у Августина, затѣмъ у Григорія Великаго, воззрѣніе св. Амвросія отличается тѣмъ, что этотъ очистительный огонь является только въ концѣ вещей для всѣхъ одновременно и при томъ только въ качествѣ скорого процесса; обща обоимъ воззрѣніямъ только мысль, что также и послѣ смерти еще необходимо очищеніе человѣка, прежде чѣмъ онъ сдѣлается способнымъ войти въ Царство Небесное» <sup>2)</sup>. Къ этому должно прибавить, что, хотя Амвросій и примѣняетъ къ очистительному огню такія выраженія, какъ *purgare*, *purgificare* <sup>3)</sup>, но католическаго термина *purgatorium* онъ еще не знаетъ <sup>4)</sup>; затѣмъ, во всѣхъ его разсужденіяхъ объ этомъ огнѣ нѣтъ ни намекъ на то, чтобы онъ былъ приуроченъ къ какому-либо опредѣленному мѣсту.

За очистительнымъ испытаніемъ послѣдуетъ страшный судъ. Въ описаніи его свойствъ Амвросію является предъ нами подлиннымъ представителемъ запада. Западные писатели соединяютъ съ нимъ главнымъ образомъ представленіе объ окончательномъ возмездіи человѣку; онъ представляется грознымъ откровеніемъ гнѣва Божія на недостойныхъ, приводящимъ всѣхъ въ страхъ и трепетъ <sup>5)</sup>. Такъ и св. Амвросій называетъ послѣдній судъ судомъ мщенія (*ultionis iudicium*) <sup>6)</sup>, судомъ страшнымъ (*terribile iudicium*) <sup>7)</sup>, будущимъ

<sup>1)</sup> *ibid.* III, 17.

<sup>2)</sup> *Des Ambrosius Lehre von der Sünde und der Sündentilgung*, s. 55.

<sup>3)</sup> *Enar. in ps.* 36, 26; *expos.* 118, III, 16.

<sup>4)</sup> ср. *Niederhuber. Die Eschatologie des hl. Ambrosius*, s. 39 и прим. 2.

<sup>5)</sup> ср. Киприанъ Каре. *De unitate eccl.* c. XXVI; *de bono patientiae* c. XXIV.

<sup>6)</sup> *De Noe* 26, 95; *M.* XIV, c. 406.

<sup>7)</sup> *De bono mortis* 4, 14; *M.* XIV, c. 346.

гнѣвомъ (*futura ira*) <sup>1)</sup>, днемъ злымъ и тяжелымъ (*dies mala et aspera*) <sup>2)</sup>. Только иногда придается значеніе и Божественному Милосердію: «праведенъ судъ (*justum iudicium*) Сына Божія, ибо онъ совершается *secundum voluntatem Dei*, а не *secundum hominis affectum*; но Богъ полонъ также и милосердія (*plenus misericordiarum est*), и *miseriordia* Его связано съ *iudicio*, какъ *iudicium* съ *miseriordia*: безъ суда онъ не оказываетъ милосердія, какъ безъ милосердія не судить» <sup>3)</sup>.

Этотъ послѣдній судъ будетъ судомъ въ собственномъ смыслѣ только для нѣкоторыхъ категорій людей, тогда какъ участь всѣхъ остальныхъ представляется рѣшенною уже заранее. Тѣ, которые правильно вѣровали (*bene crediderunt*), и сопровождали свою вѣру также добрыми дѣлами, возстанутъ не для того, чтобы быть судимыми, но чтобы принять участие въ совѣтѣ праведныхъ (*ipsi non iudicari, sed surgere in consilio justorum*); грѣшныя же, которые не могутъ возстать между праведниками, возстанутъ для суда (*surgent in iudicio*): мы имѣемъ так. образ. уже два порядка (*duos ordines*): третій же разрядъ образуютъ нечестивые (*tertius superest impiorum*), которые вслѣдствіе своего невѣрія уже осуждены (*qui quoniam non crediderunt, jam iudicati sunt*) и потому возстанутъ не для суда, а для наказанія (*non surgent in iudicio, sed ad poena*), которое и будетъ служить для нихъ судомъ (*et ideo iudicium eorum poena est*)» <sup>4)</sup>.

Начиная съ изображенія окончательной участи праведниковъ и грѣшниковъ эсхатологія св. Амвросія принимаетъ уже почти сплошь оригенистическій отпечатокъ, лишь иногда только немного смягчаемый въ духѣ установившагося церковнаго преданія.

Мѣсто адскихъ мученій носить у него различныя названія: адъ (*Aidης*) <sup>5)</sup>, бездна (*abyssus*) <sup>6)</sup>; чаще же всего

<sup>1)</sup> Expos. in ps. 118, XX, 22.

<sup>2)</sup> Enar. in ps. 40, 7; см. подробный сводъ соответствующихъ цитатъ у *Niederhuber'a Die Eschatologie des h. Ambrosius, s.s. 221—223.*

<sup>3)</sup> Expos. in ps. 118, XX, 40.

<sup>4)</sup> Enar. in ps. I, 56.

<sup>5)</sup> De bono mortis 10, 45; M. XIV, c. 560.

<sup>6)</sup> De incarn. Domin. Sacram. V, 42.

является подъ именемъ преисподней (*infernus, inferna*) <sup>1)</sup>. Сущность переносимыхъ въ немъ мученій опредѣляется такъ же, какъ и у Оригена, не смотря на то, что вообще-то Западная Церковь въ лицѣ большинства своихъ писателей стояла на сторонѣ буквального пониманія геенскаго огня и адскихъ мученій <sup>2)</sup>. Въ представленіи Оригена огонь адскихъ мученій является внутреннимъ огнемъ, зажигаемымъ для себя каждымъ человѣкомъ: сознавая всю тяжесть и множество собственныхъ грѣховъ, душа будетъ терзаться этимъ сознаниемъ, не будучи въ состояніи освободиться отъ порождаемыхъ имъ угрызений совѣсти. Съ угрызениями неразрывно связывается чувство разлада съ собой, сознание противорѣчія между своими стремленіями и своимъ дѣйствительнымъ положеніемъ; тяжесть этого рода наказаній должна усиливаться отъ неотступно преслѣдующаго душу сознанія, что никто иной, а она сама своими дѣйствіями въ земной жизни создала себѣ печальную участь. Точно такъ же у св. Амвросія адскій скрежетъ зубовъ, неугасающій огонь и неумирающій червь представляются не внѣшними явленіями, но внутренними состояніями души. Кто присоединяетъ грѣхи ко грѣхамъ, кто не заботится объ очищеніи отъ нихъ, тотъ самъ подставляетъ свою шею подъ тяжесть старыхъ и новыхъ грѣховъ, сожигается собственнымъ огнемъ, съѣдается собственнымъ червемъ: сожалѣніе (*moestitia*) о совершенныхъ грѣхахъ пораждаетъ огонь мученій; сознаніе грѣховъ, подобно червю, разѣдаетъ внутренніе тайники совѣсти (*viscera conscientiae*); скрежетъ зубовъ заключается въ глубокомъ чувствѣ недовольства человека самимъ собою, въ досадѣ на позднее раскаяніе. Сходство въ данномъ случаѣ между Оригеномъ и Амвросіемъ станетъ для насъ еще очевиднѣе, если мы вспомнимъ, что, во-первыхъ, оба они сравниваютъ дѣйствіе геенскаго огня съ дѣйствіемъ на человѣка лихорадки и что, во-вторыхъ, оба основываются на 2 ст. 50- гл. книга прор. Исаи, гдѣ

---

<sup>1)</sup> De fide III, 4, 27; см. подробный перечень цитатъ у *Niederhuber's* Die Eschatologie d. hl. Ambrosius, s.s. 59—62.

<sup>2)</sup> ср. *Cyprian. De laude mart.* с. XX; Р. пер. II, стр. 362; *Tertul. Apolog.* с. 48; *De poenit.* с. XII; *Atzberger*, s.s. 311—312; *И. В. Поповъ. Тертуллианъ*, стр. 14—15.

говорится объ огнѣ и пламени, зажигаемомъ самимъ чело-  
вѣкомъ <sup>1)</sup>).

Въ аллегорическомъ смыслѣ, подобно Оригену же, св. Ам-  
вросій говоритъ также и объ евангельской темницѣ и мракѣ.  
(Оригенъ подъ мракомъ и темницей разумѣетъ отсутствіе  
истиннаго боговѣдѣнія, религіозно-нравственное невѣдѣніе  
грѣшниковъ. По словамъ св. Амвросія, мракомъ и теперь и  
въ будущемъ будутъ объаты всѣ тѣ, кто живетъ въ пре-  
небреженіи къ Божественнымъ заповѣдямъ, въ незнаніи ихъ,  
кто живетъ безъ Иисуса Христа, такъ какъ Христосъ и Его  
заповѣди образуютъ истинный внутренній свѣтъ всякой вѣ-  
рующей души <sup>2)</sup>).

Всецѣло же въ оригенистическомъ духѣ онъ описываетъ  
и вѣчныя мученія діавола въ смыслѣ внутреннихъ терзаній  
послѣдняго: діаволь всегда находится въ состояніи нака-  
занія, такъ какъ, будучи постоянно связанъ цѣпями соб-  
ственнаго нечестія, самъ навѣки (*in perpetuum*) будетъ на-  
ходиться подъ судомъ своей совѣсти <sup>3)</sup>).

Выше геенны, но ниже небесныхъ обителей находится еще  
особое промежуточное мѣсто, носящее у различныхъ писа-  
телей различныя названія и имѣющее различное значеніе.  
Дѣло въ томъ, что, по представленію древне-западныхъ писа-  
телей, только мученики непосредственно послѣ смерти полу-  
чаютъ свою награду; св. Амвросій присоединяетъ къ нимъ  
еще священниковъ и благорасположенныхъ къ Церкви импе-  
раторовъ. Для временнаго пребыванія до послѣдняго суда  
всѣхъ остальныхъ, имѣющихъ основаніе надѣяться на по-  
лученіе награды, и служить лоно Авраамово. Обычно запад-  
ные писатели помѣщаютъ это лоно въ преисподней, считая  
его какъ бы особымъ отдѣленіемъ послѣдней <sup>4)</sup>). Но св.  
Амвросій въ данномъ случаѣ склоняется, скорѣе, къ пред-  
ставленію о лонѣ Оригена, чѣмъ раздѣляетъ цѣликомъ  
взгляды своихъ западныхъ предшественниковъ. У Оригена

---

<sup>1)</sup> *Ambr. Expos. Ev. Lucae XII, 205; Ed. V. и M. XV, с.с. 1754—1755; и Orig. De princip. II, X, 4; Р. пер. стр. 165—166.*

<sup>2)</sup> *Ambr. ibid. VII, 204; Ed. V. и M. XV, с. 1754 и Orig. De princip. II, X, 8; Русск. Пер. стр. 170.*

<sup>3)</sup> *Expos. in ps. 118, XX, 23—24.*

<sup>4)</sup> *Tertul. De resur. carnis. c. XLIII; Русск. пер. стр. 129—130; Lact. Inst. ipv. VII, с. XXI; ср. Atzberger. Geschichte der christl. Eschatol. s. 303.*

Лонно Авраамово отличается отъ преисподней и отождествляется съ раемъ <sup>1)</sup>; послѣдній, занимая среднее мѣсто между преисподней и небомъ, служитъ мѣстомъ пребыванія душъ праведниковъ <sup>2)</sup>. И св. Амвросій подъ Лонномъ Авраама разумѣеть уже состояніе блаженства, хотя видимо, пока только частичнаго. Оно характеризуется состояніемъ покоя, въ которомъ устраняется всякій моментъ страданія: «бѣднѣйшій Лазарь носилъ тяжелое ярмо отъ юности своей и успокоился только на лонѣ Авраамовомъ» <sup>3)</sup>. Въ этомъ смыслѣ можно говорить не только о лонѣ Авраамовомъ, но и о лонѣ вообще всѣхъ патріарховъ (*gremium Iacob, Abrahæ sinus*): «лонно патріарховъ есть нѣкоторое мѣсто вѣчнаго покоя (*sinus enim patriarcharum recessum quidam est quietis æternæ*)» <sup>4)</sup>. Иногда оно характеризуется какъ участіе въ вѣчной жизни: «Лазарь, возлегая на лонѣ Авраама (*in Abrahæ sinu*), раздѣлялъ вѣчную жизнь (*vitam carpebat æternam*)» <sup>5)</sup>. Все-таки есть основаніе думать, что этимъ терминомъ характеризуется состояніе не всѣхъ вообще праведниковъ, а только менѣе совершенныхъ, которые нуждаются для приобрѣтенія блаженства въ посторонней помощи, въ чужихъ заслугахъ; принимать на лонно въ такомъ случаѣ значитъ оказывать кому-нибудь помощь своими заслугами: «послѣдуемъ нравамъ Авраама, дабы онъ принялъ насъ въ свое лонно (*in gremium suum*) и, подобно Лазарю, наслѣднику своего смиренія, согрѣвалъ насъ собственными добродѣтелями (*propriis virtutibus*) въ своихъ объятіяхъ» <sup>6)</sup>. Можетъ быть, въ связи съ этимъ стоитъ ученіе св. Амвросія о двухъ царствахъ на небѣ: первое Царство Небесное предназначено для святыхъ въ моментъ отдѣленія ихъ отъ тѣла (*primum regnum coelorum sanctis propositum est in absolute corpore*), а второе—наступить послѣ воскресенія, въ общеніи со Христомъ (*secundum regnum coelorum est post resurrectionem esse cum Christo*) <sup>7)</sup>; это первое, такъ сказать, пред-

1) In Num. hom. XXVI, 4; *Atzberger*. s. 393.

2) Sel. in ps. IX, 18; *Atzberger*, s. 391.

3) De obitu Theodosii 53.

4) De obitu Valentiniani 73.

5) Expos. in ps. 118, III, 17.

6) De fide resurrectionis 101.

7) Expos. Evang. Lucae X, 61; M. XV, c. 1653.

варительное царствованіе на небѣ, можетъ быть, и есть лоно Авраама, хотя для доказательства этого нѣтъ матеріала.

О вѣчныхъ наградахъ на Западѣ обыкновенно учили, что существуетъ множество различныхъ видовъ этихъ наградъ въ зависимости отъ различныхъ степеней заслугъ: вслѣдствіе разнообразія заслугъ (*pro varietate meritorum*) у Бога есть много обителей (*multae mansiones*)<sup>1)</sup>. Но твердо установившіися и отмѣченный нами выше взглядъ на земную жизнь, какъ на исключительное поприще для приобрѣтенія заслугъ, не могъ, конечно, благопріятствовать мысли, чтобы праведникъ и въ Царствѣ Небесномъ могъ переходить изъ одной обители въ другую, болѣе совершенную. Что касается св. Амвросія, то онъ согласенъ съ ними въ признаніи только первой половины этого представленія. «Хотя и одно Царство, но въ немъ существуютъ различныя заслуги (*diversa tamen merita sunt in regno coelorum*)»<sup>2)</sup>. Обыкновенно число этихъ обителей точно не опредѣляется. Но въ твореніи *de bono mortis* 4-я апокрифическая книга Ездры внушила ему представленіе о семи классахъ блаженства праведниковъ, которые и описываются имъ съ большими подробностями<sup>3)</sup>. Но св. Амвросій думаетъ, что судьба праведниковъ въ Царствѣ Небесномъ не остается навѣки неизмѣнною въ томъ видѣ, какъ она опредѣлилась на послѣднемъ судѣ. Видимо, и на небѣ продолжается процессъ нравственнаго усовершенствованія: благодать Небеснаго Царства можетъ быть всегда еще болѣе умножена (*caritas augeatur*)<sup>4)</sup>. Въ Царствѣ Небесномъ существуетъ рядъ степеней награды, и его члены постепенно восходятъ отъ низшей ступени къ высшей: имп. Граціанъ успѣлъ уже подняться выше по этимъ степенямъ (*pro officio ad ulteriora processerat*), когда Валентиніанъ Младшій только еще началъ восходить (*ascendere*)<sup>5)</sup>. Амвросій представляетъ это множество обителей подъ образомъ семи небесъ, при чемъ переходъ отъ одного къ другому небу происходитъ со строгой постепен-

1) *Tertul. Adv. gnostic. Scorpiace c. VI.*

2) *De obitu Valentiniани 76.*

3) *De bono mortis 11, 48; Ed. V. и M. XIV, c. 562; ср. Förster Ambrosius. s. 173—174.*

4) *De obitu Valentiniани 76.*

5) *ibid. 76.*

ностью: отъ перваго неба можно перейти только ко второму, отъ второго—къ третьему и т. д. по порядку до седьмого; только Иисусъ Христосъ по Своему человѣчеству былъ изъять изъ этого закона постепенности и сразу же чрезъ всѣ небеса возшелъ къ Престолу Божию <sup>1)</sup>.—Этотъ кругъ мыслей отчасти напоминаетъ намъ эсхатологію Оригена, у котораго «земля» такъ же «не является единственнымъ мѣстомъ для развитія и дѣятельности души», и «всѣ различные ея мры и небеса мыслятся стадіями развитія и образованія души» <sup>2)</sup>. Съ этимъ различіемъ въ степеняхъ совершенства связывается и различіе въ степеняхъ награды: въ этомъ смыслѣ о семи небесахъ говоритъ и Оригенъ <sup>3)</sup>. Только не слѣдуетъ этого сходства между нашими писателями преувеличивать: св. Амвросіи отводитъ человѣку для будущаго совершенства не весь вообще міръ, какъ Оригенъ, а исключительно сферу небесныхъ обителей.

Жизнь святыхъ въ небесныхъ обителяхъ характеризуется св. Амвросіемъ чертами, устраняющими всякій упрекъ въ чувственности. Она состоитъ въ тѣсномъ общеніи и согласіи святыхъ другъ съ другомъ (*sanctorum sibi vita non dissonet*) <sup>4)</sup> и въ тѣсномъ общеніи людей съ ангелами (*angelorum atque hominum futura consortio*) <sup>5)</sup>. Со стороны содержанія эта жизнь характеризуется состояніемъ полнаго покоя, свободой отъ всякихъ заботъ и тревоженій: святые покоятся отъ всякихъ удовольствій плоти, отъ всякаго возмущенія духа (*animi perturbatione*), наслаждаясь спокойствіемъ ума и кротостью души <sup>6)</sup>. Въмѣстѣ съ тѣмъ жизнь въ Царствѣ Небесномъ мыслится какъ состояніе совершеннаго познанія и откровенія прежде недоступныхъ человѣку безъ чувственныхъ образовъ тайнъ: «теперь мы созерцаемъ чрезъ зеркало (*per speculum*), а тогда лицомъ къ лицу; теперь служимъ по плоти (*secundum carnem*), а тогда духомъ (*spiritu*) будемъ созерцать божественныя тайны (*divina mysteria*); и образъ истиннаго закона отпечатлѣется въ нашихъ нравахъ (*in*

<sup>1)</sup> Enar. in ps. 38, 17.

<sup>2)</sup> *Böhringer*. Clemens und Origenes. s. 311.

<sup>3)</sup> С. Cels. VI, 21; ср. *Atzberger*, s. 389.

<sup>4)</sup> De virginitate XVIII, 117.

<sup>5)</sup> Epistola XVI, 4.

<sup>6)</sup> De fide resurrectionis 100; ср. De obitu Theodosii 31.

nostris moribus exprimat), такъ какъ мы будемъ жить по образу Божію (*in Dei ambulamus imagine*) <sup>1)</sup>. Св. Амвросій созерцаетъ Граціана, встрѣчающаго въ небесныхъ обителяхъ своего брата Валентиніана и объясняющаго ему тайны Вѣтхаго Завѣта и Евангелія (*testamenti veteris et Evangelii sacramenta*); онъ же посвящаетъ его во внутреннія тайны (*penetrabilia arcana*) матери Церкви и во всѣ таинственныя мистеріи (*in omnia secreta mysterii*), предлагая ему питье духовной благодати <sup>2)</sup>. Но изъ этихъ выраженій ясно, что Амвросій имѣетъ здѣсь въ виду исключительно познаніе религіознаго характера, имѣющее своимъ предметомъ истинное содержаніе Откровенія и духовнаго смысла ученія и установленій Церкви. Этою чертою его эсхатологія отличается отъ родственной ей эсхатологіи Оригена, тоже ожидавшаго откровенія тайнъ въ вѣчности <sup>3)</sup>, но считавшаго объектомъ этого будущаго познанія не истины религіи, а все вообще существующее <sup>4)</sup>.

Прежде чѣмъ совсѣмъ покончить съ эсхатологіей св. Амвросія, мы должны задать себѣ и разрѣшить вопросъ: считаетъ ли онъ вѣчнымъ различіе участи праведныхъ и грѣшныхъ послѣ суда? На Западѣ, какъ мы видѣли, отрицалась всякая возможность послѣ смерти улучшить свою участь; съ этимъ, какъ уже также было показано, иногда соглашается и Амвросій. Здѣсь въ подтвержденіе этого приводимъ еще нѣсколько новыхъ мѣстъ: безъ отпущенія грѣховъ на землѣ нельзя получить *vitam aeternam* <sup>5)</sup>; страданія (*flagella*) послѣ смерти не приносятъ никакой пользы <sup>6)</sup>. Тѣмъ не менѣе близкое знакомство съ твореніями Оригена въ нѣкоторыхъ случаяхъ направляетъ его мысль въ совершенно обратную сторону: хотя оригенистическаго понятія «апокатастасисъ» у него и нѣтъ, но въ идеяхъ, напоминающихъ намъ апокатастасисъ, недостатка нѣтъ. «Виновныхъ въ грѣхахъ (*peccatorum geos*) послѣ смерти освобождаетъ тюрьма (*carcer emittit*)» такимъ аргументомъ желаетъ онъ

<sup>1)</sup> De fide resurrectionis 110.

<sup>2)</sup> De obitu Valentiniani 75.

<sup>3)</sup> De princip. III, VI, 8, P. пер. стр. 300—301.

<sup>4)</sup> ibid. II, XI, 5 и 6; P. пер. стр. 176—179.

<sup>5)</sup> De bono mortis 2, 5; M. XIV, с.с. 541—542.

<sup>6)</sup> De interp. Iob et David. III, 3, 9; Ed. V. и M. XIV, с. 841 (IV, 3, 7).



трснуть жестокосердыхъ къ своимъ должникамъ богачей<sup>1)</sup>. Но еще важнѣе, что въ комментарий на 36-й псаломъ встрѣчается мѣсто, заимствованное, судя по послѣдовательности рѣчи и выраженія, у Оригена и трактующее о томъ, что грѣхъ и нечестіе, не существовавшіе отъ начала, не будутъ также существовать и вѣчно: вмѣстѣ съ землею, которая въ настоящее время служитъ мѣстомъ обитанія грѣха, исчезнетъ и послѣдній, но такъ какъ субстанція грѣшниковъ будетъ все же сохранена, то здѣсь мы имѣемъ оригенистическую мысль о будущемъ. уже послѣ второго воскресенія, обращеніи ко Христу и исправленіи всѣхъ грѣшниковъ.

<p><i>Ambrosius.</i> Quomodo enim esse poterit in futurum, cum peccati locus diuturnus esse non possit... In hac terra locus est peccatorum. Praeterit terra, quomodo peccatoris locus poterit invenire и т. д.</p>	<p><i>Origenes.</i> Non solum autem peccator non erit, sed nec locus peccatoris non erit. Quis est autem locus peccatoris, nisi ista, quae praetereunt? Sine dubio ergo cum ipso peccato, quod praeteriit, etiam locus praeteriit peccatoris и т. д.<sup>2)</sup></p>
---	---

Богъ такимъ образомъ отвергаетъ грѣшниковъ не навѣки (*non in aeternum projicit*)<sup>3)</sup>, настанетъ въ концѣ концовъ время, когда будетъ уничтоженъ послѣдній врагъ—смерть. когда совершенно оскудѣетъ зло и будутъ существовать лишь блага вѣчныя<sup>4)</sup>. Таковъ конецъ вещей,—такъ аргументируетъ свой апокатастасисъ Амвросій,—а совершеннымъ концемъ можетъ быть только тотъ, который касается не одного и не нѣкоторыхъ, а всѣхъ (*ille verus et finis, qui non unius erit finis, sed omnium*)<sup>5)</sup>. Впрочемъ, весьма сомнительно, чтобы св. Амвросій былъ склоненъ къ признанію всеобщаго апокатастасиса, подобно Оригену: анализъ его ученія о злыхъ духахъ показалъ намъ, что онъ не признавалъ возможности ихъ обращенія къ Богу, когда бы то ни было.

1) De Tobia 10, 36; М. XIV, с. 772.

2) *Ambrosius.* Enar. in ps. 36, 21; ср. enar. in ps I, 58 и *Origenes.* Opera. М. XII с. 1333 с.

3) De poenitentia I, IV, 20.

4) Enar. in ps. 38, 16.

5) *ibid.* 16.

### III.

## Ученіе св. Амвросія о нравственности <sup>1)</sup>.

### Общая характеристика.

Приступая къ изложенію этики св. Амвросія, мы должны сразу же отмѣтить его выдающееся историческое значеніе въ этой области. Въ этомъ отношеніи его можно сравнить только съ Климентомъ Алекс. и то лишь съ оговоркою: если Климента считаютъ первымъ научнымъ этикомъ въ исторіи христіанско-церковной литературы <sup>2)</sup>, то св. Амвросій былъ не только первымъ этикомъ на западѣ, но его твореніе *De officiis ministrorum*, спеціально посвященное вопросамъ морали, представляетъ собою если не первую научно-философскую систему церковной морали, то во всякомъ случаѣ пер-

---

<sup>1)</sup> *Литература*: монографіи 1) *Förster*'а, 2) *Böhringer*'а и 3) *Labriolle*. Спеціально изслѣдованіемъ нравственнаго ученія св. Амвросія занимаются: 4) *P. Cannata* *De S. Ambrosii libris qui inscribuntur de officiis ministrorum quaestiones. Modica. 1909*; 5) *Th. Schmidt*. *Ambrosius, sein Werk de officiis libr. III und die Stoa. Augsburg. 1897*; 6) *Ewald*. *Der Einfluss der stoischciceronianischen Moral auf Darstellung der Ethik bei Ambrosius. Leipzig 1881*; 7) *I. Reeb*. *Über die Grundlagen des Sittlichen nach Cicero und Ambrosius. Zweibrücken. 1876*; 8) *Drüsecke* *M. T. Ciceronis et Ambrosii De officiis. Romae et Florentiae 1875*; 9) *Jacoby* *Die practische Theologie in der alte Kirche. II. Ambrosius въ Theologische Studien und Kritiken. 1890. Erster Band. Краткія замѣчанія объ этикѣ Амвросія можно встрѣтить у 10) *Ziegler*'а *Geschichte der christl. Ethik. Strassburg. 1892, s.s. 234 и squ.* На русскомъ языкѣ, кромѣ 11) статьи прот. *Молоденскаго* въ жур. *Вѣра и Разумъ* 1887 г. 2 т, 2 ч, мы имѣемъ очень обстоятельное изслѣдованіе 12) *Г. В. Прохорова* *Нравственное ученіе св. Амвросія, Еписк. Медиоланскаго и 13) Христіанское содержаніе „De officiis“ Амвросія—статья Мотрохина въ Прав. Собес. за 1912 г., т. 2; статья вошла въ состав. изслѣдованія; выпущеннаго особымъ изданіемъ.**

<sup>2)</sup> *Winter* *Die Ethik des Clemens von Alexandrien. Leipzig 1882, s. 16.*

вый болѣе или менѣе полный сводъ или сборникъ философскихъ рѣшеній вопросовъ христіанской этики. Безусловно, церковная литература на западѣ трактовала вопросы морали и до Амвросія: творенія Тертулліана и Лактанція могутъ служить хорошими источниками для ознакомленія съ этимъ древнимъ періодомъ западной обработки вопросовъ церковной морали. Тѣмъ не менѣе исторію научной этики на западѣ мы можемъ начинать съ Амвросія, такъ какъ Тертулліанъ, насколько извѣстно, превращаетъ христіанскую мораль въ простой сборникъ правилъ, внѣшнимъ образомъ регламентирующихъ жизнь до мельчайшихъ подробностей <sup>1)</sup>, и не только не занимается вопросами о принципахъ морали, но даже не чувствуетъ потребности сообщить этической проблемѣ научную форму и философское обоснованіе. Этика же Лактанція, хотя и отличается выгодно отъ Тертулліана болѣе или менѣе принципиальнымъ характеромъ, но все же раскрывается внѣ данныхъ классической науки и даже въ противоположности къ нимъ. Только Амвросій воспользовался этой наукой для научной обработки церковной этики.

Но, какъ первый опытъ научной этики, этика св. Амвросія отличается очень существенными недостатками: она лишена прежде всего характера цѣльной системы; обсуждая различные вопросы морали, св. Амвросій не дѣлаетъ попытки вывести ихъ изъ единого принципа и основанія; вслѣдствіе этого, по справедливому замѣчанію Böhlinger'a, его ученіе о нравственности представляетъ собою сумму отдѣльныхъ христіанскихъ ученій о нравственности, а не является единымъ христіанскимъ ученіемъ о нравственности въ строгомъ смыслѣ этого слова <sup>2)</sup>. Затѣмъ, черпая мысли изъ самыхъ разнообразныхъ источниковъ, изъ ученія Церкви и Откровенія, съ одной стороны, и изъ классическихъ системъ морали, съ другой, св. Амвросій не могъ преодолѣть естественно образовавшагося такимъ путемъ дуализма въ этикѣ; у него мы находимъ, при полномъ отсутствіи органической связи и исключительно только «внѣшнемъ

---

<sup>1)</sup> Характеристику морали Тертулліана см. *И. В. Поповъ*. Тертулліанъ. стр. 16—19.

<sup>2)</sup> *Ambrosius, Erzbischof von Mailand*, s. 78.

комбинированій»<sup>1)</sup> параллельное сосуществованіе двухъ разнородныхъ по существу своему теченій мысли: христіански-церковнаго и классическаго.

Изъ факторовъ, подъ несомнѣннымъ вліяніемъ которыхъ сложилось ученіе о нравственности св. Амвросія, должно указать на сочиненіе Цицерона *De officiis* и на этику Филона, представляющую собою синтезъ элементовъ стоицизма и платонизма, иногда видоизмѣненныхъ, но всегда комбинированныхъ съ ученіемъ ветхозавѣтнаго откровенія. Что же касается Климента Алекс., то, безспорно, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ представленія св. Амвросія обнаруживаютъ много общаго съ ними; но все же при существованіи между ними весьма огромной разницы вопросъ о зависимости этики Амвросія отъ этики Климента, если и рискованно безповоротно рѣшить въ отрицательномъ смыслѣ, то все же приходится оставить подъ очень и очень большимъ сомнѣніемъ. Мѣстами постараемся иллюстрировать это на отдѣльныхъ примѣрахъ. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ, наконецъ, мы встрѣчаемъ у Амвросія идеи св. Василия.

#### Источники нравственнаго закона; понятіе о совѣсти.

Изъ западныхъ писателей до св. Амвросія ученіе о происхожденіи и источникѣ нравственности мы встрѣчаемъ, на примѣръ, у Лактанція: послѣдовательно проводя обычную у западныхъ писателей точку зрѣнія рѣзкой противоположности между естественнымъ, природнымъ и дарованнымъ Богомъ, онъ, видимо, отрицаетъ возможность естественнаго происхожденія нравственнаго закона, выводя послѣдній исключительно изъ откровенныхъ заповѣдей Бога. «Хотя язычники, говоритъ онъ, и думали, что должно дѣлать добро по требованію природы (*proscente natura*), однако, ни они сами, ни ихъ философы не могли дѣлать его, потому что способность быть добродѣтельнымъ даетъ одна только небесная наука (*doctrina coelestis*), какъ единственная мудрость (*sola sapientia*)»<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> *Jacoby. Theol. Stud. und Kritik* s. 337.

<sup>2)</sup> *Instit. div. III, c. XXVI.*

Амвросій мѣстами обнаруживаетъ больше вниманія къ естественному добру въ человѣкѣ. Если мы просмотримъ его толкованія на псалмы, то увидимъ, что въ нихъ онъ неоднократно упоминаетъ о какомъ-то нравственномъ законѣ въ человѣкѣ. «Язычники, говоритъ онъ, когда исполняютъ то же, что предписываетъ и законъ (судя по общему смыслу рѣчи, внѣшній, писанный), сами для себя являются закономъ, сознавая, чему должно слѣдовать и чего необходимо остерегаться» <sup>1)</sup>. Такъ какъ они имѣютъ предписанія морали единственно въ силу свидѣтельства природы, не зная о существованіи откровеннаго закона Божія, то о нихъ можно сказать, что они слѣдуютъ закону *naturaliter*, исполняютъ предписанія *naturalis legis*, написаннаго въ сердцахъ нашихъ и образующаго *interioris hominis ventrem* <sup>2)</sup>. Этотъ естественный законъ обнаруживаетъ свое дѣйствіе не только среди язычниковъ, лишенныхъ откровеннаго писаннаго закона, но не утрачиваетъ своего значенія также и для христіанъ; скорѣе наоборотъ, онъ тѣмъ сильнѣе говоритъ въ послѣднихъ, чѣмъ дальше они стоятъ отъ грѣха; писанный законъ потому именно и былъ данъ человѣку, что грѣхъ постепенно сталъ заглушать свидѣтельство *naturalis legis*; если бы не было грѣха, то не было бы также нужды и въ писанномъ законѣ. «Въ сердцѣ праведника (*justi*) существуетъ *lex Dei*, конечно, не *scripta*, но *naturalis*, ибо *lex* положенъ не для праведника, но для неправеднаго (*injusto*)». Если язычники способны при совершеніи добра руководиться нравственнымъ чувствомъ, то тѣмъ болѣе, конечно, мужъ вѣрный и праведный (*fidelis* и *justus*), живущій *ad imaginem et similitudinem Dei*, умѣетъ опредѣлять пристойное (*decora*) и честное (*honestata*) и пользоваться нѣкоторымъ, имѣющихъ характеръ закона, руководствомъ естественной мудрости (*ulī legitimo quodam naturalis sapientiae hubernaculo*) <sup>3)</sup>.

Разбираясь въ дальнѣйшихъ сужденіяхъ св. Амвросія о природѣ естественнаго нравственнаго закона, мы замѣчаемъ, что онъ характеризуетъ его стоическими чертами, мѣстами нѣсколько видоизмѣняя ихъ, подобно другимъ христіанскимъ писателямъ, сообразно съ новыми понятіями.

<sup>1)</sup> Enar. in ps. 36, 69.

<sup>2)</sup> *ibid.* 39, 22.

<sup>3)</sup> *ibid.* 36, 69.

Для стоиковъ нравственный законъ въ человѣкѣ былъ прежде всего голосомъ индивидуальнаго человѣческаго разума, а нравственность—сообразною съ требованіями этого разума дѣятельностью <sup>1)</sup>; подобно этому, и св. Амвросій признаетъ за дѣятельностью нашего разума законодательное значеніе, чѣмъ и объясняетъ всеобщность естественнаго закона нравственности въ человѣческомъ родѣ: *opinio nostra sibi legem facit* <sup>2)</sup>. Стоики, далѣе, учили, что не всякая вообще дѣятельность разума имѣетъ значеніе закона, а только лишь правильная дѣятельность, правильный разумъ или такъ называемый *ὁρθὸς λόγος* <sup>3)</sup>, или же разумъ, дѣйствующій въ согласіи съ ходомъ и закономъ міроваго дѣлага, съ общимъ міровымъ разумомъ, познающій законы этого послѣдняго <sup>4)</sup>. Св. Амвросій также ставитъ въ зависимость *mens*, какъ индивидуальный и субъективный человѣческой разумъ, отъ объективнаго разума—*ratio*. Нравственная дѣятельность для него есть *rationis rectae consideratio* <sup>5)</sup>; *rectae rationis tractatione* можно уничтожить страсти <sup>6)</sup>; посредствомъ *recta ratione* разумъ (*mens*) способенъ придерживаться наставленной мудрости <sup>7)</sup>; нормальною можетъ быть только жизнь *secundum tractationem rationis* <sup>8)</sup>. Это представленіе о *recta ratio*, какъ объ источникѣ моральнаго сознанія, имѣетъ такое важное значеніе у св. Амвросія, что онъ поставляетъ въ зависимость отъ него даже внѣшній писанный законъ. Послѣдній пріобрѣтаетъ авторитетъ закона лишь подъ условіемъ согласія съ нимъ дѣйствующаго подъ вліяніемъ *ratio* разума, такъ что въ концѣ концовъ у Амвросія сохраняетъ свою силу стоическая формула: разумъ (*mens*), направленный къ *rationi*, предшествуетъ добродѣтелямъ <sup>9)</sup>. Внѣшній законъ полезенъ только въ дѣлѣ увѣщанія и слабъ въ дѣлѣ убѣжденія; человѣкъ дѣлаетъ добро или стремится къ злу

1) Zeller. Die Philosophie der Griechen <sup>3/1</sup> 3 Aufl. s. 208.

2) De paradiso 8, 39; Ed. V. и M. XIV, с. 293.

3) Ewald. Der Einfluss stoisch—ciceron. Moral bei Ambrosius. s. 61.

4) Zeller. Die Philosophie der Griechen. <sup>3/1</sup> 3 Aufl. s.s. 209—210.

5) De Iacob et vita beata I, I, 1; Ed. V. и M. XIV, с. 598.

6) ibid. I, I, 4; Ed. V. и M. XIV, с. 600.

7) ibid. I, I, 4.

8) ibid I, VII, 29; Ed. V. и M. XIV, с. 610.

9) ibid. I, I, 1.

не въ силу внѣшней принудительности, но исключительно по доброй волѣ (*voluntate arbitra*); что предписываетъ законъ, въ томъ убѣждаетъ только *ratio*, присущее разуму <sup>1)</sup>.

Но у св. Амвросія, какъ и у другихъ церковныхъ писателей, *ὁρθὸς λόγος*, конечно, не могъ имѣть значенія согласія индивидуальнаго разума съ разумомъ міровымъ, потому что у нихъ не было лежащей въ основѣ подобнаго представленія пантеистической подкладки. Стоящіе на почвѣ Откровенія моралисты во главѣ съ Филономъ внесли въ классическое понятіе объ объективномъ разумѣ ту существенную поправку, что критеріемъ для сужденія о правильности функционирования индивидуальнаго разума считаютъ его согласіе съ Логосомъ, дѣйствующимъ въ мірѣ, но тѣмъ не менѣе отличнымъ отъ послѣдняго. Климентъ Алекс. предполагаетъ такое именно понятіе о Логосѣ, когда утверждаетъ, что цѣлю нашей жизни служить *πρὸς τὸν ὀρθὸν λόγον* уподобленіе (*ἐξομοίωσις*) <sup>2)</sup>. св. Амвросій также знаетъ подобное отождествленіе, когда говоритъ о Логосѣ, какъ о законѣ, въ отличіе отъ закона писаннаго: «если уже заповѣдь Господа (*mandatum Dei*) имѣетъ для насъ значеніе закона (*lex*), то тѣмъ болѣе закономъ для насъ является живое и дѣйствующее Слово Бога (*multo magis vivum et operatum Verbum Dei lex est*) <sup>3)</sup>.

Нѣсколько труднѣе является вопросъ о томъ, какъ именно опредѣляетъ Амвросій отношеніе этого закона къ совѣсти (*conscientia*), которая, какъ и у стоиковъ, занимаетъ выдающееся мѣсто въ ряду его нравственныхъ понятій, и какой смыслъ онъ соединяетъ съ нимъ. Эвальдъ, отстаивающій въ своей книгѣ рабскую зависимость Амвросія отъ стоицизма, не находитъ у него понятія о совѣсти въ его настоящемъ смыслѣ духовной силы, повелѣвающей дѣлать добро и избѣгать зла, въ смыслѣ нравственнаго долга, императива; вслѣдствіе этого она и не можетъ разсматриваться въ качествѣ источника моральнаго сознанія. Одностороннее сократически—интеллектуалистическое направленіе стоицизма тре-

<sup>1)</sup> *ibid.*

<sup>2)</sup> *Stromat.* II, с. XXII; М. VIII, 1074 А.

<sup>3)</sup> *Expos. in ps.* 118, XVIII, 39.

буеть, по его мнѣнію, разграниченія понятій «внутренній законъ» и «совѣсть», потому что внутренній законъ, хотя въ послѣдней своей инстанціи и оказывался закономъ всеуправляющаго мірового Логоса, тѣмъ не менѣе для субъекта онъ получалъ значеніе закона вслѣдствіе признанія за нимъ авторитета со стороны самого же субъекта <sup>1)</sup>; рѣшающее значеніе такимъ образомъ у стоиковъ, а вслѣдъ за ними и у Амвросія, принадлежитъ убѣжденіямъ разума, а совѣсть возникаетъ лишь впослѣдствіи, послѣ совершенія дѣйствія, въ качествѣ совѣсти послѣдующей, судящей, наказывающей, но не предварительной и повелѣвающей <sup>2)</sup>. Дѣйствительно, что касается стоицизма, по крайней мѣрѣ, въ его цидероніанской редакціи, то совѣсть не имѣетъ для него значенія источника нравственнаго сознанія: «для насъ, наставляетъ Цицеронъ своего сына, должно быть достаточно убѣжденія, получаемаго нами изъ преуспѣянія въ философіи» <sup>3)</sup>; о совѣсти здѣсь совсѣмъ нѣтъ рѣчи. Справедливость требуетъ также отмѣтить, что и Амвросій, видимо, часто не имѣетъ въ виду императивной силы совѣсти и обычно говоритъ о ней лишь въ смыслѣ результата того или иного образа дѣятельности: послѣ проступка открывается зрѣніе внутренней совѣсти (*conscientiae interioris visus aperitur*) <sup>4)</sup>; *interior conscientia* раздѣляетъ заслуги непорочныхъ и развращенныхъ и является источникомъ и неподкупной раздаятельницай наградъ и наказаній <sup>5)</sup>; совѣсть есть домашнее судилище (*judicium domesticum*), которому каждый изъ насъ даетъ отчетъ въ своихъ дѣйствіяхъ; особенно сильно она даетъ себя чувствовать тогда, когда является какъ роена, какъ *vulnus*, внутренняя мучительная рана <sup>6)</sup>. Существеннаго отличія отъ стоиковъ у него мы такимъ образомъ не находимъ ни здѣсь и нигдѣ въ другомъ мѣстѣ. Но нельзя обойти молчаніемъ и того, что хотя съ понятіемъ о совѣсти и не связывается представленіе о нравственномъ долгѣ, все же *conscientia* очень часто выступаетъ у св. Амвросія въ качествѣ очень

---

1) *Der Einfluss stoisch—ciceronian. Moral*, s.s. 60 и 61.

2) *ibid.* s. 60.

3) *De officiis* III, с. VIII.

4) *Expos. Evang. Lucae* IV, 65; *Ed. V. и M.* XV, с. 1631.

5) *De officiis ministrorum* I, XII, 44.

6) *ibid.* III, IV, 24.



важнаго предваряющаго всякое дѣйствіе мотива: мудрецъ избѣгаетъ зла не только потому, что отъ него отвлекаетъ его убѣжденіе собственнаго разума, но также и потому, что онъ стыдится голоса собственной совѣсти (*prudenda conscientia est*), потому что собственному суду онъ подлежитъ прежде, чѣмъ суду другихъ <sup>1)</sup>).

Что такой писатель, какъ Амвросій, наряду съ естественнымъ закономъ долженъ былъ признавать и законъ писаніи, объ этомъ здѣсь должно замѣтить только для полноты.

### Сверхъестественный факторъ нравственной дѣятельности.

Для церковныхъ писателей въ отише отъ стоицковъ, особенно древнѣйшей ихъ формаци, разумъ являлся только однимъ, но не единственнымъ факторомъ нравственной дѣятельности. На ряду съ нимъ стоитъ и факторъ Божественный, которому принадлежитъ не только законодательное значеніе, но и непосредственное участіе въ самомъ процессѣ нравственнаго дѣланія. Привнесеніемъ въ свое ученіе этого послѣдняго фактора св. Амвросій значительно возвысилъ свою мораль сравнительно съ моралью стоической. Если въ стоицизмѣ, гдѣ Божественное мыслилось подѣ формою міра, законъ разума былъ ни чѣмъ инымъ, какъ естественнымъ закономъ природы, и міръ нравственный въ существѣ дѣла ничѣмъ не возвышался надъ міромъ естественнымъ, природою, то у св. Амвросія нравственность приняла въ себя нѣчто независимое отъ законовъ природы, не только не повинуетъ послѣдней, но даже господствуетъ надъ нею для осуществленія своихъ высшихъ цѣлей.

Внесенія въ кругъ моральныхъ понятій понятія о сверхъестественномъ Дѣятелѣ требовало уже признаніе Личности и трансцендентности Божества, находящагося однако въ никогда не прекращающихся отношеніяхъ къ міру. Оно же требовалось сознаниемъ слабости естественныхъ силъ чловѣка, какъ тварнаго существа, и въ частности убѣжденіемъ въ испорченности его природы грѣхомъ. Это сдѣлалъ въ до-

<sup>1)</sup> *ibid.* III, V, 29

вольно обширныхъ размѣрахъ уже Филонъ, за которымъ въ большей или меньшей мѣрѣ слѣдуютъ и христіанскіе этики. Было бы, конечно, ошибкою противъ исторической правды высокое значеніе сверхъестественнаго Дѣятеля въ морали св. Амвросія выводить только изъ вліянія Филона, хотя при этомъ и нельзя оспаривать, что въ изображеніи этого Дѣятеля Амвросій иногда напоминаетъ намъ и Филона. Въ качествѣ библейскаго примѣра для иллюстраціи необходимости божественной помощи въ нравственной дѣятельности человека Филонъ часто приводитъ Реввеку; если бытописатель говоритъ, что Елеазаръ встрѣтилъ Реввеку при колодезѣ, когда она приходила за водой (Быт. 21, 15—16), то это мелкое обстоятельство для іудейскаго экзегета служить образомъ жаждущаго разсудительности (*φρονήσεως*) разума, сходящаго къ источнику Божественной Мудрости (*σοφίας Θεοῦ*), изъ котораго онъ только и можетъ быть наполненъ; этимъ же образомъ и въ томъ же самомъ смыслѣ пользуется и св. Амвросій: Ревекка служитъ образомъ сходящей къ источнику мудрости (*ad sapientiae fontem*) Церкви или же всякой стремящейся къ совершенству души, чтобы почерпнуть оттуда наставленія чистой мудрости (*sapientiae purae*)<sup>1)</sup>. Вѣроятно, въ зависимости отъ ученія Платона о Божественномъ эросѣ, Филонъ движущею силою нравственной дѣятельности считаетъ *ἔρως*, стремленіе и любовь къ добродѣтели: душа, которую посещаетъ Богъ, получаетъ *ἔρως*, подъ вліяніемъ котораго, презрѣвши все низменное, она начинаетъ воздѣлывать *ἐπιστήμην*<sup>2)</sup>. Часто у него идетъ рѣчь о специальномъ эросѣ познанія (*ὁ ἐπιστήμης ἔρως*), побуждающемъ къ постоянному бодрствованію разума, и охраняющемъ отъ духовнаго сна<sup>3)</sup>; но иногда небесный зросъ (*ἔρως οὐράνιος*) представленія источникомъ всякой вообще добродѣтели (*ἐξ οὗ πάντων ἀρετῶν φύσθαι συμβέβηκεν*)<sup>4)</sup>. Св. Амвросій также приписываетъ Логосу возбужденіе въ душѣ особой любви (*amor*), которая также опредѣляется двояко: какъ любовь къ познанію небесныхъ тайнъ въ частности, такъ и любовь,

<sup>1)</sup> A. De Isaac vel anima I, 2 и *Philo De poster. Caini* § 41; t. II, стр. 46.

<sup>2)</sup> De agricult. Noe § 13; t. II, 116—117.

<sup>3)</sup> De ebrietate § 39; t. II, 216.

<sup>4)</sup> De caritate § 2; t. V, 186.

порождающую добродѣтель вообще. «Когда amor Verbi coelestis вливается въ нашу душу и освятившійся разумъ (mens sancta) сообщается съ міромъ разумнымъ, предъ нею раскрываются достойныя удивленія тайны (mysteria) <sup>1)</sup>; по мѣрѣ нравственнаго совершенствованія эта любовь приумножается (augetur amor) и приводитъ къ лицезрѣнію Бога, равно какъ и къ добродѣтели <sup>2)</sup>. Въ связи съ представленіемъ объ этомъ св. Амвросій говоритъ объ оставленныхъ имъ въ душѣ семенахъ, изъ которыхъ (ex seminibus) развивается созерцаніе полноты Божества <sup>3)</sup>. Общеніе между Богомъ и человекомъ на высшихъ ступеняхъ обозначается Филономъ именемъ дѣвственной харисмы, дара (*τὴν παρθένου χάριτα*). здѣсь имѣется въ виду ступень самаго тѣснаго общенія съ Богомъ, когда между Богомъ и душой не остается ничего средняго (*μη εἶναι Θεοῦ καὶ ψυχῆς μέσον* <sup>4)</sup>). Нѣчто подобное встрѣчается и у Амвросія, хотя онъ говоритъ и не о дѣвственной харисмѣ, а о дѣвственномъ Логосѣ (*παρθενικὸς λόγος*), котораго отождествляетъ съ лицомъ Христа Спасителя. Душа наслаждается радостью и весельемъ, когда имѣетъ *παρθενικὸν λόγον*, потому что за нее пострадалъ и былъ распятъ Христосъ, Который и есть *παρθενικὸς λόγος* <sup>5)</sup>. Обладаніе этимъ Логосомъ также, очевидно, имѣетъ мѣсто на высшихъ ступеняхъ, потому что оно характеризуется радостью, а лишеніе Логоса сопровождается печалью и покаяніемъ: «душа, въ которой по причинѣ ея невоздержанія умерло слово Божіе, или *παρθενικὸς λόγος*, •епадаетъ въ жалость» <sup>6)</sup>.

Многимъ обязанъ св. Амвросій въ данномъ случаѣ и Оригену. Это главнымъ образомъ нужно сказать относительно его творенія *De Isaac vel anima*, хотя въ виду утраты соотвѣтствующаго комментарія Оригена и нѣтъ возможности сказать, гдѣ здѣсь кончается заимствованное и начинается свое собственное. Систематически можно представить раскрытое здѣсь представленіе о нравственной дѣятельности въ такомъ видѣ. *Verbum Dei* получаетъ всякая душа, но сохраняетъ

1) Expos. Evang. Lucae. Praef. 2; Ed. V. и М. XV, с. 1529.

2) *De Isaac vel anima* 6, 53; Ed. V и М. XIV, с. 521.

3) *ibid.* 6, 53.

4) *De mutat. nomin.* § 6; t. III, 167.

5) *Epistola XXXI*, 3.

6) *ibid.* 10.

его только душа чистая (*immaculata*, <sup>1)</sup>). Это Слово дѣйствуетъ въ человѣкѣхъ подѣ условіемъ самодѣятельности его духа: «сообразно съ нашими заслугами (*nostris meritis*) *Verbum Dei* въ насъ или живетъ или умираетъ; ибо, если наши старанія и дѣла хороши, *Verbum Dei* въ насъ живетъ и дѣйствуетъ; но если наши помыслы и дѣла темны, то для насъ заходитъ и солнце правды (*sol justitiae*) <sup>2)</sup>.

Какъ извѣстно уже, взаимоотношенія Логоса съ душою, согласно съ Оригеномъ, описываются Амвросіемъ подѣ образомъ возлюбленнаго и возлюбленной кн. «пѣснь пѣсней». Здѣсь необходимо отмѣтить двѣ главныя черты такого единенія.

Съ одной стороны, единеніе Логоса съ душою слѣдуетъ понимать не въ смыслѣ простаго содѣйствія со стороны Слова, но въ смыслѣ внутренняго таинственнаго единенія души съ Нимъ, въ смыслѣ совмѣстнаго дѣйствованія въ добрѣ. Сначала Слово Божіе какъ бы стучитъ въ двери души, желая войти въ нее; коль скоро душа откликается на зовъ Божій, открываетъ Ему двери, она уже воспринимаетъ Слово внутрь себя и, воспринявъ Его, научается Имъ <sup>3)</sup>. Съ этого момента Слово становится Женихомъ, а душа—возлюбленною невѣстою Его; она сама начинаетъ горѣть желаніемъ постоянно быть вмѣстѣ съ Словомъ, неудержимо стремится къ Нему, такъ сказать, ощущаетъ въ себѣ Его голосъ, воспринимаетъ «благоуханіе Его Божественности своимъ внутреннимъ чувствомъ (*intimo sensu*)»; ощущая въ себѣ благодатное вѣяніе присутствія Слова, она, подобно библейской возлюбленной, говоритъ: «Вотъ Тотъ Самый, Котораго я ищу, Тотъ, Котораго я желаю» <sup>4)</sup>... Эти отношенія между душою и Словомъ объясняются также еще по аналогіи тѣсныхъ отношеній между душою и тѣломъ: какъ соединеніе души съ тѣломъ оживляется особымъ жизненнымъ духомъ (*spiritu vitali*), такъ и душа оживотворяется Божественнымъ Словомъ, образуящимъ съ момента соединенія съ нею жиз-

---

<sup>1)</sup> Expos. Evang. Lucae II, 26; Ed. V. и М. XV, с.с. 1561—1562.

<sup>2)</sup> Epistola XXXI, 2.

<sup>3)</sup> De Isaac vel anima 8, 71; Ed. V. и М. XIV, с. 529.

<sup>4)</sup> Expos. in ps. 118, VI, 8.

ненную субстанцію (*vitalis substantia*, для нея, питающую, поддерживающую ее и умножающую въ ней добро <sup>1)</sup>).

Но, съ другой стороны, единение души съ Божественнымъ Словомъ не является ихъ полнымъ мистическимъ слияниемъ, при которомъ теряется индивидуальность души, погружающейся въ Слово и исчезающей въ Немъ. Это необходимо замѣтить какъ относительно начала, такъ и относительно послѣдней и самой высшей ступени ихъ взаимнаго единенія. Сначала Слово обращается къ душѣ какъ бы чрезъ «скважину», т.-е. неполно и несовершенно, бросаетъ въ душу только сѣмена, которыя она воспринимаетъ въ свое мысленное чрево, чтобы затѣмъ развить ихъ въ добродѣтель. После продолжительнаго усовершенствованія она уже ближе подходитъ къ Слову, ощущая полноту Его Божества; но и теперь ея отношенія къ Слову сравниваются съ отношеніями къ Господу во чревѣ Маріи еще гакже не оставившаго матернюю утробу Іоанна Предтечи, который, почувствовавъ близкое присутствіе Господа, возрадовался во чревѣ праведной Елизаветы <sup>2)</sup>).

Въ процессѣ установленія близкихъ отношеній между душою и Словомъ св. Амвросій различаетъ три отдѣльныя ступени. Первая ступень опредѣляется только какъ *institutio animae*, какъ наставленіе души; его существо состоитъ въ томъ, что душа, по откровенію ей Господа, схватывается особымъ аффектомъ (*affectum*), страстью къ приближенію къ Богу. На этой ступени она видитъ какъ бы однѣ тѣни, еще не осязаетъ близости Слова, для нея еще не сіяетъ день Евангелія во всемъ его блескѣ. Отношенія между душою и Словомъ остаются пока такимъ образомъ болѣе или менѣе вышними. Вторая ступень есть ступень *secundum profectum*, т.-е. ступень преуспѣянія, большаго совершенства, и состоитъ въ томъ, что вмѣсто прежнихъ тѣней душа начинаетъ уже обонять воню благоуханій, очевидно, влечется къ добру исключительно силою добра и безкорыстной любовью къ нему. Наконецъ, третья ступень есть ступень *secundum reflectioem*, т.-е. состояніе совершенства, когда душа уже вращается съ Самимъ Словомъ и служитъ Ему, покоится съ

<sup>1)</sup> *ibid.* VII, 7.

<sup>2)</sup> *De Isaac vel anima* 6, 53; *Ed. V* и *M. XIV*, с. 321.

Нимъ и приносить не только пріятный цвѣтъ добродѣтели, но и плоды ея <sup>1)</sup>).

Понятіе о добродѣтели и ея признаки.

II постепенность развитія естественныхъ силъ человѣка и строгая постепенность въ реализаціи отношеній къ Богу и Его Слову естественно должны были внушать также и представленіе о строгой постепенности въ совершеніи добродѣтели, какъ реальнаго содержанія нравственной жизни. Дѣйствительно, вся совокупность христіанскихъ добродѣтелей представляется св. Амвросію длиннымъ постепенно развивающимся процессомъ, въ которомъ къ каждой послѣдующей ступени можно переходить не иначе, какъ только чрезъ посредство предыдущей. Знакомство съ твореніями св. Василія дало ему сравненіе нравственной дѣятельности съ видѣнною патр. Іаковомъ длинною лѣстницею, состоящею изъ множества ступеней, по которымъ мы можемъ подниматься только мало-по-малу, начиная съ самаго незначительнаго и постепенно переходя къ болѣе трудному для нашей природы. Первая ступень этой лѣстницы стоитъ очень близко къ землѣ, являясь наиболѣе совмѣстимою съ земными привязанностями, вторая—очень похожа на первую, и каждая изъ далѣе слѣдующихъ имѣетъ очень много общаго съ своею предыдущей; въ такой постепенности добродѣтельная жизнь не можетъ составлять непосильной для человѣка задачи.

*Ambr.* Nunc enim ordo est disciplinae, ut ab inferioribus ad perfectiora contendas; ne terrarum mole majorum, qui leviorum exordium debeas provocari. Scilicet enim similem esse Scriptura nos docet pietatis ascensum, per quas vidit Angelos Domini ascendentes et descendentes sanctus Iacob, vir exercitationis и т. д.

*Ei γὰρ εὐθύς προέβαλε σοι τὰ τέλεια, ἀπόκνησας ἂν πρὸς τὴν ἐγκλίρωσιν. νῦν δὲ τοῖς εὐληπτοτέροις σε προσεθίξει, ἵνα κατατολήσης τῶν ἐφεξῆς. κλίμακι γὰρ προσεοικέναι φαίην ἂν ἔγωγε τῆς εὐσεβείας τὴν ἀσκήσιν. κλίμακι ἐκείνη, ἣν εἶδε ποτὲ ὁ μακάριος Ἰάκωβ, ἧς τὰ μὲν ἦν προδῶγιά τε καὶ χαμαίξηλα и т. д. <sup>2)</sup>*

<sup>1)</sup> *ibid.* 8, 63—69; Ed. V. и M. XIV, с с. 528—529.

<sup>2)</sup> *Ambr.* Enar. in ps. 1, 18 и *Basil.* Opera. M. XXIX, 217 CD; 220 A.

Конкретные признаки, какими характеризуется у св. Амвросія постепенно развивающаяся добродѣтель, снова воскрешаютъ предъ нами классическихъ мудрецовъ: при чемъ одни изъ нихъ были свойственны вообще всей классической древности, а другіе были достояніемъ собственно стоической философіи.

Къ категоріи признаковъ перваго рода относится господство въ понятіи о добродѣтели односторонняго интеллектуальнаго момента. Классическое выраженіе это пониманіе нашло у Сократа, защищавшаго тождество добродѣтели и знанія. Послѣ него почти всѣ древнія философскія школы, безъ различія направленій, сходились между собою въ общемъ признаніи, что, какъ корень зла заключается въ невѣдѣніи, такъ и источникъ блага нужно искать въ знаніи; достаточно знать, чтобы быть добродѣтельнымъ. На той же точкѣ зрѣнія стоитъ и нашъ авторъ. «Добродѣтель, говоритъ онъ, можетъ быть предметомъ наученія (*docibilis enim virtus*) и приобрѣтается она путемъ занятій и изученія (*studio et discendo*), тогда какъ вслѣдствіе небрежности исчезаетъ» <sup>1)</sup>.—«Наука способна произвести то, чтобы мы стали уважать справедливость, ибо *justitia* можетъ быть приобрѣтена путемъ наученія (*discendo*), а потому устремимся стараніемъ къ евангельской наукѣ» <sup>2)</sup>. Эту черту въ ученіи св. Амвросія о характерѣ добродѣтели слѣдуетъ отмѣтить въ особенности потому, что она не имѣла для себя корней въ церковной традиціи Запада, насколько послѣдняя отразилась, по крайней мѣрѣ, въ ученіи Лактанція: добродѣтель мыслится здѣсь фактомъ нравственной жизни, хотя и связаннымъ съ познаніемъ, но все-таки отличнымъ отъ него и нуждающимся для своего осуществленія въ нѣкоторыхъ другихъ условіяхъ, кромѣ познанія. Знаніе еще не есть добродѣтель. «Добродѣтель, говоритъ Лактанцій, не заключается въ познаніи добра и зла (*bonum ac malum scire*), но состоитъ въ дѣланіи добра и въ удаленіи отъ зла (*bonum facere, malum non facere*); и хотя знаніе (*scientia*) и связано съ добродѣтелью, насколько первая предшествуетъ второй, а вторая

<sup>1)</sup> De Iacob et vita beata I, I, 1; Ed. V. и M. XIV, с. 598.

<sup>2)</sup> ibid. I, 3, 9. Ed. V. и M. XIV, с. 602.

слѣдуетъ за первой, но само по себѣ познаніе (cognitio, не приносить пользы, если не сопровождается дѣятельностью»<sup>1)</sup>).

Классическое пониманіе добродѣтели, какъ познанія, было раскрыто далѣе и дополнено стоиками. Самымъ глубокимъ инстинктомъ всякаго живого существа является инстинктъ самосохраненія: послѣдняго можно достигнуть только при жизни, сообразной съ законами нашей природы; добродѣтель такимъ образомъ состоитъ въ дѣятельности, согласной съ природой<sup>2)</sup>. На этой почвѣ раскрывается представленіе Цицерона о природѣ, какъ о вождѣ человѣческой жизни: въ своей дѣятельности мы naturam debemus ducem sequi<sup>3)</sup>; если мы sequemur ducem naturam, то никогда не ошибемся<sup>4)</sup>; это сообразованіе съ природой предписываетъ, съ одной стороны, ничего не дѣлать противнаго природѣ цѣлаго (ut contra universam naturam nihil contendamus), а съ другой, не нарушая цѣлаго, слѣдовать влеченію своей собственной природы (propriam naturam sequamur), не погрѣшать противъ правила нашей природы (nostrae naturae regula)<sup>5)</sup>. Св. Амвросій приписываетъ добродѣтели эту стойко-цицероніанскую черту подъ именемъ secundum naturam почти исключительно въ твореніи de officiis ministrorum: будемъ подражать природѣ (naturam imitemur), гласитъ его девизъ, потому что образъ природы (ejus effigies) служить формою дисциплины и честности<sup>6)</sup>. Обычно онъ понимаетъ этотъ терминъ въ томъ же самомъ смыслѣ, какъ и стоикъ Цицеронъ: жить secundum naturam на его языкѣ означаетъ ничто иное, какъ то, что долгъ каждаго человѣка опредѣлить прежде всего свои собственныя способности (ingenium) и затѣмъ располагать свою жизнь сообразно съ своими способностями<sup>7)</sup>.

Классическому духу было вообще свойственно отождествленіе нравственно-добраго и эстетически-прекраснаго, по которому благомъ признавалось только истинно прекрасное, какъ и истинно прекраснымъ могло быть только дѣйстви-

1) Inst. div. VI, c. V.

2) Zeller. Die Philosophie der Griechen 3/1. 3 Aufl. s.s. 208—209.

3) De officiis I, VII, 22.

4) ibid. I, XXVIII, 100.

5) ibid. I, XXXI, 110.

6) De officiis ministrorum I, XIX, 84.

7) ibid. I, XLIV, 224.



тельно доброе. На этой почвѣ развилось у стоиковъ ученіе о добродѣтели, согласной съ разумомъ и выражающейся въ подражаній природѣ, какъ о красотѣ (*τὸ καλόν*). Цицеронъ обозначаетъ эту черту двумя по смыслу однозначущими терминами: *honestum* и *decorum*, т.-е. честнымъ и пристойнымъ. То же самое въ *de officiis* дѣлаетъ и Амвросій. Должно замѣтить при этомъ, что какъ для одного, такъ и для другого, *honestum* и *decorum* представляютъ собою скорѣе только двѣ различныя точки зрѣнія на одинъ и тотъ же предметъ <sup>1)</sup>, чѣмъ два существенно различающихся между собою признака: все честное въ то же время есть и пристойное, какъ все пристойное одновременно есть также и честное, такъ что различіе между ними существуетъ не столько въ дѣйствительности, сколько въ понятіи, въ результатѣ логической абстракціи: оно скорѣе можно только понять, чѣмъ объяснить.

*Ambrosius*. Si quidem et quod decet, honestum est, et quod honestum est, decet, ut magis in sermone distinctio sit, quam in virtute discretio. Differi enim ea inter se intelligi potest, explicari non potest.

*Cicero*. Nam et quod decet, honestum est; et quod honestum est, decet. Qualis autem differentia sit honesti et decori, facilius intelligi, quam explanari... mente et cogitatione distinguitur <sup>2)</sup>.

Тѣмъ не менѣе оба они разсматриваютъ каждое изъ названныхъ понятій въ отдѣльности.

Насколько можно заключать изъ отдѣльныхъ выраженій Цицерона, у него терминомъ *honestum* обозначается все нормальное, здоровое, согласное съ природой или, лучше сказать, нормальное, согласное съ законами природы отношеніе къ разумнымъ вещамъ и явленіямъ: умѣніе соблюдать во всемъ мѣру и порядокъ, присущее только человѣку, умѣніе цѣлить красоту и сохранять постоянство—служить примѣрами проявленія *honestatis* въ человѣкѣ <sup>3)</sup>; вѣрность заключеннымъ договорамъ, проявленіе великодушія и силы духа также подводятся подъ это понятіе <sup>4)</sup>. Въ существенномъ то же самое имѣетъ въ виду и Амвросій, для

<sup>1)</sup> ср. *Ewald*, s. 43.

<sup>2)</sup> *Ambrosius*. *De offic. ministr.* I, XLV, 228 *Cicero*. *De officiis* I, XXVII, 94.

<sup>3)</sup> *De officiis* I, IV, 14.

<sup>4)</sup> *ibid.* I, V, 14.

котораго слово *honestas, honestum* служить символомъ всего здороваго, нормальнаго; оно можетъ означать какъ состояніе тѣла, именно, какъ его сила и здоровье (*honestas velut bona valetudo est et quaedam salubritas corporis*), такъ и безпорочность нашихъ дѣлъ и поступковъ (*velut salubritas igitur totius operis actusque nostri honestas est*; <sup>1)</sup> *honestatis*, поясняетъ онъ свою мысль, свойственно, на примѣръ, совершать дѣла благотворительности, или соблюдать постъ въ тайнѣ (*in abscondito*), ища награды только отъ Бога, но не отъ людей <sup>2)</sup>). Противоположнымъ честному свойствомъ Цицеронъ считаетъ безчестное, *turpia, turpitude*, разумѣя подъ нимъ все уклоняющееся отъ нормы <sup>3)</sup>, какъ всякаго рода познанія, заблужденія, соблазны и вообще дѣйствія несправедливыя (*injusta*) <sup>4)</sup>. Также и Амвросій понятію *honestum* противопоставляетъ *turpitude*, которое не можетъ быть согласнымъ съ первымъ, потому что они раздѣлены между собою закономъ природы <sup>5)</sup>. *Honestas* имѣетъ для него значеніе потому, что, какъ и для стоиковъ, она сообразна съ законами природы (*honestum secundum naturam*), но это послѣднее обстоятельство объясняется уже въ духѣ церковномъ, именно: Богъ создалъ все весьма хорошимъ (*omnia enim fecit Deus bona valde*), а *turpitude* — противоположно этому (*contraria est*) <sup>6)</sup>. Но эта мелкая черта въ существенномъ ничего не измѣняетъ въ общемъ ряду понятій, потому что въ концѣ концовъ и при этомъ условіи *honestas* является такимъ же свойствомъ природы, какъ и у стоиковъ.

Нѣсколько иное означаетъ *decorum*: если *honestas* есть нормальность, естественность, долженствующее быть вообще, то въ понятіи *decorum* имѣется въ виду исключительно уже эстетическій моментъ бытія и дѣятельности. Отсюда уже сама собою понятна и нераздѣльная связь послѣдняго съ

---

<sup>1)</sup> De officiis ministr. I, XLV, 229.

<sup>2)</sup> ibid. II, I, 3.

<sup>3)</sup> Подъ *turpitude* въ римскомъ правѣ, откуда оно, вѣроятно, заимствовано Цицерономъ, разумѣется, собственно, общественное безчестіе, дурная слава или репутація какого-либо лица и вслѣдствіе этого отсутствія довѣрія къ нему (Чиларжъ, стр. 80—82).

<sup>4)</sup> De officiis I. XXVII, 94.

<sup>5)</sup> De officiis ministr. III, IV, 28.

<sup>6)</sup> ibid. III, IV, 28.

первымъ. Decus для Цицерона имѣетъ значеніе красоты, гармоничности въ устройствѣ природы, человѣческаго тѣла, и красоты, какъ свойства добродѣтели. Какъ красота (*pulchritudo*) тѣла способна доставлять наслажденіе гармоничностью въ расположеніи своихъ частей и ихъ дѣятельностей, такъ и *decorum*, блистающее въ жизни, упорядоченностью, непоколебимостью и воздержностью въ словахъ и дѣлахъ вызываетъ одобреніе окружающихъ <sup>1)</sup>. Но какъ пріятность и красота тѣла (*venustas et pulchritudo corporis*) не могутъ быть отдѣлены отъ здоровья (*a valetudine*), такъ и *decorum* всецѣло смѣшано (*confusum*) съ добродѣтелью и можетъ быть отдѣлено отъ нея только въ умѣ и мысляхъ <sup>2)</sup>. Эти же мысли почти въ одинаковыхъ же выраженіяхъ мы можемъ встрѣтить и въ трактатѣ св. Амвросія. И для него *decus* есть какъ бы *venustas* и *κἀνασθέντιον* (ε орнιцэрд между *honestum* и *decorum* точь въ точь такія же, какъ и между здоровьемъ тѣла и его красотой: *decorum* стоитъ выше *honestum*, какъ *pulchritudo* превосходитъ *salubritatem* ac *valetudinem*. При всемъ томъ они не могутъ быть отдѣлены одно отъ другого: красота тѣла невозможна безъ его силы и здоровья, такъ какъ безъ *valetudo* не были бы возможны и *pulchritudo* вмѣстѣ съ *venustas*; аналогично этому и *honestas* содержитъ въ себѣ (*in se continet*) *decorum* въ томъ смыслѣ, что оно отъ нея отправляется и безъ нея не можетъ существовать; оно *cum honestate confusum* и различается только въ мысли (*opinione*); *honestas* представляетъ собою корень (*radix*), а *decorum* подобно цвѣтку, выростающему изъ этого корня <sup>4)</sup>.

Св. Амвросій вполне согласенъ съ Цицерономъ не только въ самомъ пониманіи *decorum*, но и въ раздѣленіи его на отдѣльные виды. Оба они различаютъ въ немъ два такихъ вида: *decorum* общее (*generale*) и частное (*speciale*): въ первомъ смыслѣ оно обозначаетъ всю вообще совокупность характеризующихъ чловѣка его дѣлъ, которыя, взятыя вмѣстѣ, возбуждаютъ впечатлѣніе красиваго; во второмъ оно

<sup>1)</sup> *De officiis* I, XXVIII, 98.

<sup>2)</sup> *ibid.* I, XXVII, 95.

<sup>3)</sup> *De officiis ministrorum* I, XLV, 229

<sup>4)</sup> *ibid.* I, XLV, 229.

примѣняется только къ какому-нибудь одному определенному акту, который и самъ по себѣ, безъ всякаго отношенія къ другимъ дѣламъ, можетъ служить объектомъ эстетическаго удовольствія <sup>1)</sup>).

Внесеніе въ ученіе о нравственности обоихъ рассмотрѣнныхъ терминовъ и при томъ пониманіи ихъ въ одинаковомъ съ Цицерономъ смыслѣ, должно было сообщить морали св. Амвросія особую окраску. Оба эти понятія имѣютъ слишкомъ широкое и неопредѣленное содержаніе: они обозначаютъ нормальное и эстетически-прекрасное, безразлично, въ чемъ бы они ни открывались, но подъ эту категорію свободно могутъ подойти и дѣйствительно подходятъ и дѣйствія такого рода, моральная природа которыхъ, съ точки зрѣнія другихъ принциповъ, не только оспаривается, но даже и совсѣмъ отрицается.

Нужно, впрочемъ, замѣтить, что на ряду съ такой общей и классической формулой у св. Амвросія находится и другая, болѣе узкая, но за то и болѣе церковная: *deset* можетъ быть примѣнимо только къ тому, что относится не къ настоящимъ, а къ будущимъ благамъ <sup>2)</sup>). Это—уже попытка тѣснѣе сплотить понятія философіи съ ученіемъ Церкви. Но за то это уже и совершенно особая формула, которая у него только существуетъ параллельно съ первой, но нисколько съ него не связывается, не видоизмѣняетъ ее, не разъясняетъ и не дополняетъ.

Въ виду того значенія, какое добродѣтель должна имѣть для сохраненія и развитія человѣческой жизни, она мыслится также и единственно полезнымъ благомъ. Эта нѣсколько смущающая насъ примѣсь утилитаризма служитъ третьей характерною чертою стоическаго понятія о добродѣтели. Вмѣстѣ съ Цицерономъ стопкомъ се раздѣляетъ и Амвросій: для нихъ обоихъ все честное и пристойное есть вмѣстѣ съ тѣмъ и полезное <sup>3)</sup>. Правда, оба они признаютъ необходимымъ въ данномъ случаѣ также и обратное положеніе: полезнымъ можно признать только то, что есть вмѣстѣ съ тѣмъ честное и пристойное <sup>4)</sup>. Стало быть, не до-

<sup>1)</sup> *Ambros.* De offic. ministr. I, XLVI 231 | *Cic.* De officiis I, XXVII, 96.

<sup>2)</sup> *ibid.*

<sup>3)</sup> *Ambros.* De offic. min. II, VI, 25. | *Cic.* De offic. II, c. III.

<sup>4)</sup> *ibid.*

| *ibid.*

бродѣтель опредѣляется свойствомъ полезности, но полезность дѣйствія зависитъ отъ его характера, какъ добродѣтели. Тѣмъ не менѣе, какъ бы мы ни переворачивали формулу, мы никакъ не сможемъ отдѣлаться отъ навязчивой мысли: полезность, какъ бы возвышенно она ни была и въ чемъ бы ни полагалась, всегда остается полезностью. Для насъ твердо стоитъ положеніе: человекъ долженъ стремиться къ честному и пристойному не только потому, что они представляютъ собою благо сами по себѣ, но и потому, что они полезны. Остается только подтвердить примѣрами, что на такой же точкѣ зрѣнія стоятъ и наши писатели.

Оба они различаютъ два главныхъ вида полезнаго. Къ одному изъ нихъ относится все то, что приноситъ пользу другимъ, что увеличиваетъ благосостояніе другихъ. Этимъ между прочимъ мотивируется необходимость благожелательнаго отношенія къ ближнимъ, необходимость участливаго отношенія къ ихъ скорбямъ и матеріальной нуждѣ: этимъ же мотивомъ обуславливается требованіе, чтобы наша благотворительность имѣла въ виду не богачей, а бѣдняковъ. Въ твореніи *De officiis ministrorum* св. Амвросій очень часто совершенно опускаетъ изъ виду высокое значеніе чувства христіанской любви къ ближнимъ и разсуждаетъ болѣе, какъ юристъ, какъ практическій дѣятель, чѣмъ какъ представитель Церкви, стоящій на почвѣ заветовъ Спасителя. Съ этой точки зрѣнія, хотя въ добрыхъ дѣлахъ и не отрицается внутреннее качество, но, главнымъ образомъ, оцѣнивается ихъ внѣшняя количественная сторона: чѣмъ болѣе число или чѣмъ большому числу нуждающихся кто-либо оказалъ благодѣяній, тѣмъ нравственно-цѣннѣе его поступокъ <sup>1)</sup>.

Но еще съ большою силою утилитарный характеръ добродѣтели сказывается во второмъ видѣ полезнаго, полезнаго для индивидуума; подъ понятіе добродѣтели подводятся даже и то, что приноситъ пользу самому творцу добродѣтели. Св. Амвросій, напримѣръ, полезнымъ въ смыслѣ добродѣтели называетъ все то, что дѣлаетъ насъ любимыми въ глазахъ народа, и признаетъ бесполезнымъ все, дѣлающее насъ нелюбимыми для людей; добродѣтель, какъ бла-

<sup>1)</sup> *ibid.* II, с.с. XXI, XXV. *ibid.* II, с.с. V, XX

готовительность, тѣмъ и цѣнна, что она, такъ сказать, вливается въ народную душу, снискиваетъ намъ симпатіи всего общества<sup>1)</sup>. Это—вполнѣ Цицероніанскій образъ мыслей, такъ какъ и Цицеронъ признаетъ ту пользу за благотворительностью, что она самимъ видомъ своимъ привлекаетъ къ себѣ «души всѣхъ», и хорошо рекомендуетъ насъ въ глазахъ людей<sup>2)</sup>. Въ разсужденіи о природѣ и видахъ потезнаго св. Амвросій иногда говоритъ языкомъ, не подходящимъ для церковнаго проповѣдника. Въ немъ, какъ и въ Цицеронѣ, сильнымъ языкомъ говоритъ духъ природнаго римлянина, воспитавшагося въ атмосферѣ внѣшняго блеска, почестей и военной удачи, гордящагося своимъ происхожденіемъ и въ своей привязанности къ земнымъ благамъ заходящаго такъ далеко, что даже личное честолюбіе чловѣка, его стремленіе къ славѣ, признаетъ вполнѣ нравственнымъ мотивомъ для дѣятельности; для него, какъ и для Цицерона, въ нѣкоторыхъ случаяхъ «нравственно-доброе есть просто похвальное», «а слава представляется наивысшимъ изъ мотивовъ»<sup>3)</sup>. У Цицерона мы встрѣчаемъ довольно подробное разсужденіе о пользѣ и красотѣ человѣческой славы, о тѣхъ способахъ, какими она легче всего можетъ быть приобрѣтаема; видное мѣсто отводится при этомъ военной славѣ<sup>4)</sup>. Что и св. Амвросій имѣетъ въ виду то же самое и подъ славой, какъ разумнымъ мотивомъ для дѣятельности, разумѣетъ обыкновенную человѣческую славу, это ясно видно изъ того, что онъ очень высоко цѣнитъ военную славу, отзываясь о ней съ похвалой; онъ даже старается доказать, что въ этомъ отношеніи святые ничѣмъ не ниже римскихъ полководцевъ, такъ какъ и они прославились своимъ искусствомъ въ военномъ дѣлѣ: ею по справедливости пользуется Иисусъ Навинъ, чудесно остановившій солнце и одержавшій побѣду надъ гаваонитянами, Геденъ, поразившій мадіанитянъ, маккавей и мн. др.<sup>5)</sup>. Онъ счи-

---

1) De officiis ministrorum II, c. VII, 29.

2) De officiis II, c. IX.

3) Ewald. Der Einfluss. 59.

4) De officiis II, c. IX.

5) De officiis ministrorum.

таетъ необходимымъ ограничивать лишь излишнюю жадность къ славѣ, главнымъ образомъ, къ славѣ недостойной <sup>1)</sup>).

Изъ этого мы можемъ видѣть, что сходство между св. Амвросіемъ и Цицерономъ здѣсь гораздо полнѣе и существеннѣе, чѣмъ какимъ признаетъ его даже Ewald, который, сравнивая ихъ ученіе о славѣ, приходитъ къ заключенію, что, соглашаясь между собою въ признаніи законности стремленія къ славѣ, они расходятся въ разныя стороны, какъ только у нихъ возникаетъ вопросъ о томъ, въ чемъ должно полагать славу: первый ищетъ славы въ христіанскомъ, а второй въ древне-римскомъ <sup>2)</sup>. II, дѣйствительно, и въ ученіи о полезномъ и славѣ, какъ и въ ученіи о честномъ и пристойномъ, у Амвросія мы замѣчаемъ два разнородныхъ теченія: цicerоніанское и церковное. Въмѣстѣ съ полезнымъ, какъ практически выгодномъ, онъ знаетъ и полезное въ смыслѣ спасительнаго, заключающееся въ служеніи Искушавшему насъ Христу <sup>3)</sup> и въ дѣлахъ благочестія <sup>4)</sup>; славѣ мірскій, выражающейся въ военной доблести, онъ противопоставляетъ, какъ болѣе высокую форму, славу религіозную, славу христіанскаго мученичества и вообще страданій за вѣру <sup>5)</sup>, славу служенія Церкви и трудовъ на ея пользу <sup>6)</sup>. Но христіанско-церковный элементъ въ ученіи св. Амвросія о полезномъ и о славѣ такъ же, какъ и въ двухъ предыдущихъ случаяхъ, составляетъ только отдѣльный видъ, а не все: онъ только дополняетъ цicerоніанскую точку зрѣнія, но органически съ нею не связывается.

Въ другихъ твореніяхъ св. Амвросій указываетъ еще одинъ признакъ добродѣтели, также стоическаго происхожденія, но слабо-выступающій у Цицерона. Именно, насколько добродѣтель мыслится согласной съ разумомъ дѣятельностью, стойки отмѣчаютъ въ ней моментъ гармоніи, моментъ гармоническаго настроенія духа. Эта гармоничность мыслилась въ двухъ главныхъ формахъ: какъ гармоническое настроеніе субъективнаго духа и какъ гармоничное со-

<sup>1)</sup> *ibid.* I, с. XXXIX, 203.

<sup>2)</sup> *Einfluss stoisch—ciceron. Moral bei Ambrosius*, s. 59.

<sup>3)</sup> *De officiis ministrorum* II, VI, 24.

<sup>4)</sup> *ibid.* II, VI, 26.

<sup>5)</sup> *ibid.* III, XIV, 88.

<sup>6)</sup> *ibid.* II, с. XXIV, 123.

отношеніе частей къ міровому цѣлому. Эту черту мы подмѣчаемъ и у Амвросія, и при томъ въ обоихъ указанныхъ формахъ; и вмѣстѣ съ этимъ обнаруживаемъ родство его эники съ этикою александрійцевъ, у которыхъ разсматриваемая черта также обнаруживается.

О добродѣтели, какъ обусловленномъ разумомъ гармоническомъ расположеніи духа (*ἡ ἀρετὴ αὐτῆ διαθεσις ἐστὶ ψυχῆς σύμφωνος ὑπὸ τοῦ λόγου*), говоритъ, на примѣръ, Климентъ Алекс. <sup>1)</sup>. Въ этомъ же, вѣроятно, смыслѣ и Амвросій выражается о добродѣтели, какъ о консонансѣ, а о пороцѣ, какъ о диссонансѣ съ нормальнымъ и общимъ настроеніемъ духа: *quod bonum et faciendum consonans et adhaerens, quod vero turpe, hoc dissonans* <sup>2)</sup>. Онъ предостерегаетъ отъ дурныхъ поступковъ, чтобы не разрушить *harmoniam*, заключающуюся въ созвучіи *bonorum operum* <sup>3)</sup>.

Вторая форма классической гармоніи въ смыслѣ моральномъ на церковно-христіанской почвѣ была подвергнута той существенной переработкѣ, что вмѣсто согласія съ міровымъ цѣлымъ здѣсь говорили о гармоническихъ отношеніяхъ искупленнаго Христомъ человѣчества, разсматриваемаго въ качествѣ единого цѣлаго; а эта цѣлостность человѣчества въ свою очередь утверждалась на его отношеніяхъ къ міровому Логосу, ипостасному Сыну Божію. Въ такомъ смыслѣ согласіе съ цѣлымъ встрѣчается у того же Климента Алекс. Онъ призываетъ всѣхъ къ добродѣтели, чтобы образовать соотвѣтствующее единству сущности единеніе (*κατὰ τὴν τῆς μοναδικῆς οὐσίας ἕνωσιν*); если нравственный разладъ между людьми мыслится какъ многоголосіе и разсѣяніе (*ἐκ πολυφωνίας καὶ διαπορείας*), то единеніе между ними представляетъ собою божественную гармонію (*ἁρμονίαν θεϊκὴν*) или единую стройную симфонію (*μία γίνεται συμφωνία*), исполняемую подъ руководствомъ Божественнаго Слова <sup>4)</sup>. Такой же взглядъ на природу нравственной дѣятельности проводитъ и св. Амвросій, хотя можно говорить о его согласіи съ Климентомъ

<sup>1)</sup> Paedag. I, c. c. XIII, M. VIII, 372 B; ср. Winter. Die Ethik des Clemens von Alexand. s. 129.

<sup>2)</sup> De paradiso 5, 26; Ed. V. и M. XIV, с 285.

<sup>3)</sup> De officiis ministrorum I, XX, 85

<sup>4)</sup> Cohortatio ad gentes. M. t. VIII, 200BC.



только въ отношеніи общей и основной мысли. Люди должны быть единопдушными въ дѣланіи добра, должны стремиться къ единству между собою, жить *secundum unitatem*; все они представляютъ собою нѣчто согласное и гармоничное, потому что все созданы Богомъ едиными по природѣ и возсозданы Иисусомъ Христомъ въ единое тѣло и единый духъ<sup>1)</sup>. Онъ знаетъ также о разумной гармоніи Слова (*harmoniam rationabilem Verbi*), *ἀρμονία τοῦ λόγου*: она состоитъ въ духовномъ единеніи человѣчества со Христомъ и въ его духовной солидарности съ Нимъ, постоянно возрастающей по дѣйствию Самого же Слова. Благодаря этой *harmoniae Verbi*, происходитъ сложное, и внутреннимъ образомъ связанное, приумноженіе духовнаго тѣла (*augmentum corporis*), приумноженіе, простирающееся на весь составъ служенія (*per omnem juncturam ministracionis*) и соразмѣряющееся съ значеніемъ каждой отдѣльной части (*in mensuram unius cujusque partis*); такимъ путемъ создается единый храмъ Божій во всѣхъ (*unum templum Dei in omnibus*)<sup>2)</sup>. Эта связь тѣла съ Логосомъ, благодаря дѣятельности Послѣдняго, становится въ концѣ-концовъ неразрушимой: чрезъ гармонію добродѣтелей и служеній (*per harmoniam quamdam virtutum ac ministeriorum*) единое тѣло изъ всѣхъ духовъ разумной природы такъ прилѣпляется къ своей Главѣ Христу, связь всего строенія дѣлается столь тѣсною, что не можетъ быть разрушена даже вліяніемъ отдѣльныхъ принадлежащихъ къ нему членовъ<sup>3)</sup>.

Такимъ образомъ, по ученію св. Амвросія, добродѣтель есть почерпаемая изъ наученія дѣятельность, сообразующаяся съ законами природы, здоровая, красивая и полезная и въ то же время гармонирующая какъ съ собственнымъ разумомъ человѣка, такъ и съ всеобщимъ разумомъ—Словомъ Божіимъ.

### Главнѣйшія добродѣтели.

По примѣру двухъ главнѣйшихъ направлепій классической этики, стоицизма и плотонизма, одинаково признавав-

1) De Paradiso 5, 26; Ed. V. и M. XIV, с. 285.

2) Epistola LXXVII, 12.

3) Epistola LXX, 13

шихъ четыре основныя добродѣтели, и многіе моралисты христіанскаго времени мыслили себѣ добродѣтель подъ четырьмя главными формами. Св. Амвросій также знаетъ эти четыре добродѣтели, которыя онъ считаетъ главными добродѣтелями, какъ *virtutes cardinales* <sup>1)</sup>, *virtutes principales* <sup>2)</sup>. Непосредственными источниками для него и въ данномъ случаѣ служили тѣ же самые Цицеронъ и Филонъ. Въ сочиненіи *De officiis ministrorum* онъ перечисляетъ ихъ въ томъ же порядкѣ, какъ и Цицеронъ: благоразуміе (*prudentia*), справедливость (*justitia*), мужество (*fortitudo*) и умѣренность (*temperantia*) <sup>3)</sup>. Иногда же онъ почти дословно выписываетъ изъ твореній Филона длинныя выдержки съ случайнымъ перечисленіемъ добродѣтелей въ нѣсколько иномъ порядкѣ: *prudentia*, *temperantia*, *fortitudo* и *justitia* <sup>4)</sup>. Изрѣдка четыре перечисленныя добродѣтели, съ прямою ссылкой на мудрецовъ Греціи (*prudentes Graeciae esse memoraverunt*), приравниваются къ четыремъ главнѣйшимъ способностямъ человѣка: мыслительной, желательной, вождельтельной и проницательной (*λογιστικόν, θυμητικόν, επιθυμητικόν, διορατικόν*), причемъ первой соответствуетъ *prudentia*, второй—*fortitudo*, третьей—*temperantia* и четвертой—*justitia* <sup>5)</sup>.

Взаимоотношеніе между четырьмя добродѣтелями у св. Амвросія опредѣляется въ духѣ стоиковъ, въ смыслѣ ихъ самаго тѣснаго единенія: онѣ представляютъ собою отдѣльныя виды (*species*) родовой добродѣтели (*genus*) <sup>6)</sup>. Будучи связанными въ идеѣ, добродѣтели неотдѣлимы и въ своемъ практическомъ обнаруженіи: гдѣ существуетъ одна какая-нибудь изъ нихъ, тамъ существуютъ и всѣ остальные <sup>7)</sup>; онѣ взаимно связаны (*connexae*) и сдѣланы между собою (*conspicuaeque*), такъ что, кто имѣетъ одну, имѣетъ и всѣ <sup>8)</sup>. Впрочемъ, нельзя сказать, чтобы Амвросій послѣдовательно проводилъ эту точку зрѣнія: онъ «эту истину только пред-

<sup>1)</sup> *Expos. Evang. Lucae V, 62; Ed. V. и M. XV, с. 1053.*

<sup>2)</sup> *De paradiso 3, 13; Ed. V.*

<sup>3)</sup> *Ambros. De offic. ministr. I, XXIV, 115. [Cic. De officiis I, с. V.*

<sup>4)</sup> *Abmr. De Cain et Ab. II, 6, 21 | Ph. De sacrif. Ab. et C. § 25; t. I, 252.*

<sup>5)</sup> *De virginitate XVIII, 114.*

<sup>6)</sup> *De Cain et Abel II, 6, 21; Ed. V. и M. XIV, с. 351.*

<sup>7)</sup> *De officiis ministrorum I, XXV, 119.*

<sup>8)</sup> *Exposit. Evang. Lucae V. 62; Ed. V. и M. XV, с. 1653 (n. 63).*

чувствовалъ», но внутреннимъ образомъ съ нею не сроднился <sup>1)</sup>. Въ дѣйствительности идеаль нравственнаго совершенства въ изображеніи св. Амвросія далеко не является идеаломъ равномѣрнаго развитія всѣхъ четырехъ добродѣтелей; онъ всегда носитъ печать односторонности, такъ какъ изъ ряда всѣхъ добродѣтелей обычно выдается только какая-нибудь одна; патр. Іаковъ, напр., разсматривается главнымъ образомъ какъ образецъ герпѣнія среди скорбей и бѣдствій <sup>2)</sup>, патр. Іосифъ выставляется идеаломъ нравственной чистоты, цѣломудрія <sup>3)</sup>.

Разсматриваемое объективно и въ идеѣ, единство всѣхъ добродѣтелей основывается на единствѣ общаго всѣмъ имъ источника. Такимъ началомъ для всѣхъ добродѣтелей (*principium omnium virtutum*) для Цицерона служилъ *sapientia*, известная у грековъ подъ именемъ мудрости *σοφία*: она отличается отъ первой изъ четырехъ добродѣтелей—*prudentia* и, по примѣру стоиковъ, опредѣляется какъ знаніе вещей божественныхъ и человѣческихъ (*gerum est divinarum et humanarum scientia*) <sup>4)</sup>. У св. Амвросія по этому вопросу мы встрѣчаемъ нѣсколько отдѣльныхъ мнѣній. Иногда онъ такъ же, какъ и вообще стоики, видитъ источникъ всѣхъ добродѣтелей въ мудрости (*sapientia*), однако, съ гѣмъ отличіемъ отъ Цицерона, что понимаетъ подъ нею не нѣчто совершенно отличное отъ *prudentia* и высшее сравнительно съ нею, но отождествляетъ послѣднюю съ первой: благоразуміе (*prudentia*) можетъ быть названо источникомъ трехъ остальныхъ добродѣтелей, потому что послѣднія психологически зависятъ отъ нея <sup>5)</sup>. На этомъ основаніи св. Амвросій часто понятіе *prudentia* замѣняетъ словомъ *sapientia* и перечисляетъ основныя добродѣтели такъ: *sapientia, justitia, fortitudo et temperantia* <sup>6)</sup>. Этимъ у него достигается, по крайней мѣрѣ, преимущество въ ясности, такъ какъ у Цицерона границы между *sapientia* и *prudentia* оказываются очень неясными и сбивчивыми. Въ этомъ ряду *sapientia* мыслится

<sup>1)</sup> ср. *Böhringer*. *Ambrosius, Erzbischof von Mailand*, 71.

<sup>2)</sup> *De Iacob et vita beata*; см. напр., II, 4.

<sup>3)</sup> *De Ioseph patriarcha* с. 5.

<sup>4)</sup> *De officiis* I, с. XLIII, 153.

<sup>5)</sup> *De officiis ministrorum* I, с. XXVII, 126.

<sup>6)</sup> *ibid.* I, с. XXV, 119.

у св. Амвросія еще въ стоическомъ смыслѣ. Но, кромѣ такого пониманія, христіанская этика знала еще и другое. У Климента Алекс. источнымъ началомъ добродѣтелей мыслится уже Логосъ, именно, какъ *σοφία* <sup>1)</sup> Св. Амвросій также иногда говоритъ о *sapientia* въ этомъ смыслѣ: *Sapientia Dei*, источникъ духовной благодати (*fons gratiae spiritalis*), служить источникомъ и остальныхъ добродѣтелей (*fons virtutum est ceterarum*) <sup>2)</sup>; изъ единого Слова Божія (*unico Dei verbo*) истекаютъ четыре источника *prudentialae*, *et fortitudinis*, *temperantiae quoque et iustitiae* <sup>3)</sup>, но утверждая единство всѣхъ добродѣтелей въ Богѣ и возникновеніе всѣхъ ихъ изъ Слова, какъ единого источника, Амвросій просмотрѣлъ очень важный психологическій факторъ нравственной дѣятельности. Его этика грѣшитъ тѣмъ существеннымъ недостаткомъ, что отводитъ очень мало мѣста въ нравственной дѣятельности христіанскому чувству любви.

Переходимъ къ обзору отдѣльныхъ добродѣтелей.

*Prudentia*. Во многихъ случаяхъ пониманіе этой добродѣтели у Амвросія имѣетъ очень много общаго съ пониманіемъ Цицерона. Подобно Цицерону, онъ видитъ психологическую основу *prudentialae* въ естественномъ стремленіи человѣческаго разума къ приобрѣтенію знаній; это безграничное стремленіе разума служить самымъ высшимъ украшеніемъ человѣческой природы и вмѣстѣ самымъ существеннымъ ея отличіемъ отъ природы животныхъ <sup>4)</sup>. Въ основѣ этого у того и другого, такимъ образомъ, лежитъ сократовско-платоновскій взглядъ на природу, и важнѣйшія функціи человѣческой души, какъ на существо по преимуществу разсудочное, интеллектуальное <sup>5)</sup>. Что же касается содержанія *prudentialae*, то оно у обоихъ опредѣляется, какъ *cognitio veri*, познаніе истиннаго вообще <sup>6)</sup>. Но, соглашаясь между собою въ формальномъ отношеніи, Амвросій и Цицеронъ несогласны въ опредѣленіи той истины, которая является объектомъ *prudentialae*. Христіански-церковное сознаніе Амбро-

<sup>1)</sup> *Stromat.* V, XI; M IX, 109B.

<sup>2)</sup> *De Paradiso* 3, 13; Ed. V. и M. XIV, с. 280 (п. 14).

<sup>3)</sup> *Enar.* in ps. 45, 12.

<sup>4)</sup> *Ambrosii. De offic. ministr.* I, XXVI, 124; | *Cic. De officiis* I, с. IV.

<sup>5)</sup> *ср. свящ. Молоденскій. De officiis Цицерона и Амвросія. Вѣра и разумъ* 1887, т. 2, ч. 2, стр. 323—324.

<sup>6)</sup> *Ambrosii. De officiis min.* I, с. XXV, 118; | *Cic. De officiis* I, IV, V.

сія здѣсь заговорило сильнѣе, чѣмъ во многихъ другихъ случаяхъ. Цицеронъ понимаетъ эту истину вообще въ смыслѣ истины философской и научной; для него мудрецъ есть также и философъ и ученый, изслѣдующій истину отчасти ради самой истины, ради удовлетворенія собственной любознательности, а отчасти и ради ся практической пользы. Онъ занимается опредѣленіемъ для своего мудреца правилъ, необходимыхъ для плодотворнаго изслѣдованія истины. къ которымъ причисляетъ, напр., требованіе—не принимать ничего неизвѣстнаго за извѣстное, изучать прилежно и безъ торопливости, изучать только науки, необходимыя для жизни, изслѣдовать только предметы, доступные человѣческому разумѣнію. Къ приличнымъ для занятій мудреца наукамъ онъ причисляетъ не только право, которое имѣетъ громадное жизненно-практическое значеніе, но и діалектику, астрологію, геометрію и др. <sup>1)</sup> Св. Амвросій, напротивъ, не видитъ ничего пристойнаго въ занятіяхъ для удовлетворенія простой любознательности разума; онъ считаетъ даже неприличнымъ (*indecorum*), оставивъ изслѣдованіе причинъ нашего спасенія, обращаться къ изреченію человѣческихъ заблужденій и заниматься такими науками, какъ астрологія, геометрія, изученіе воздушныхъ пространствъ, неба и моря <sup>2)</sup>. По его мнѣнію, самъ Цицеронъ заслуживаетъ упрека въ томъ, что, вопреки своему основному правилу: не принимать неизвѣстное за извѣстное, рекомендуетъ занятія такими малодоступными намъ предметами <sup>3)</sup>. Научно-философской истинѣ, какъ объекту цicerоніанской *prudētia*, онъ противопоставляетъ истину религіозную, какъ единственный предметъ, достойный нашего познанія. Мудрецъ, оставивъ мудрость міра сего, «внутреннимъ сердцемъ ищетъ Бога» (*intimo Deum quaesivit affecto*) <sup>4)</sup>. Имя мудреца заслуживаетъ только знающій Бога, какимъ, на примѣръ, былъ Авраамъ. При этомъ самое познаніе понимается не въ смыслѣ научнаго изслѣдованія, а въ видѣ усвоенія вѣрою и сохраненія въ неповрежденномъ видѣ ученія Откровенія и

1) *De officiis* I, c. VI.

2) *De offic. ministrorum* I, c. XXVI. 122.

3) *Ibid.* I, c. XXVI, 122; ср. статья прот. Молодевскаго, стр. 325.

4) *Ibid.* I, c. XXVI. 123

Церкви. Отсюда мудрымъ можетъ быть только тотъ, кто принадлежитъ къ Церкви и исповѣдуетъ церковную вѣру. «Ибо какимъ образомъ, спрашиваетъ Амвросій, можно назвать мудрецомъ аріанина, который предпочитаетъ считать творца несовершеннымъ и тварнымъ, а не истиннымъ и совершеннымъ Богомъ? Какимъ образомъ можно назвать мудрыми Маркіона и Евномія, которые лучше желаютъ имѣть злого Бога, чѣмъ благого?»<sup>1)</sup> Далѣе, амвросіанскій мудрецъ стремится къ религіозной мудрости не столько по мотивамъ чисто-теоретическимъ, сколько для цѣлей нравственнаго самоусовершенствованія; лучше сказать, знаніе о Богѣ и Его Сынѣ является у мудреца не только простой разсудочной увѣренностью въ Его бытіи, но также и въ согласной съ волей Божіей нравственной жизни. Уже основной мотивъ богопознанія св. Амвросій усматриваетъ въ страхѣ Божіемъ: «начало премудрости страхъ Господень», говоритъ онъ словами ветхозавѣтнаго мудреца (Прем. Ис. Сына Сир., 15<sup>2)</sup>). Поэтому, размышляя о Богѣ, мудрецъ никогда не забываетъ, что все существующее, а также самъ человѣкъ съ своею жизнью и смертію, находится во власти Божіей, что Богъ управляетъ всѣмъ міромъ, и что мы должны воздавать Ему за это своими дѣлами. Честная и благопристойная жизнь возможна только для того; кто вѣритъ въ Бога, какъ Судію и Мздовоздаятеля людей, кто знаетъ, что отъ Бога ничего нельзя скрыть, что Его оскорбляетъ все непристойное и, наоборотъ, снискиваетъ Его благоволеніе все честное<sup>3)</sup>. — Prudentiae свойственно оплакивать преходящее и искать вѣчнаго, со скорбію смотрѣть на мірское (*lugere saecularia*) и отыскивать Бога мира (*Deum pacis*)<sup>4)</sup>; она сама доставляетъ внутренній миръ (*pacem habet*)<sup>5)</sup>.

Justitia опредѣляетъ наши отношенія къ другимъ существамъ. Въ *De offic. ministr.* Амвросій подъ влияніемъ Цицерона понимаетъ ее главнымъ образомъ въ узкомъ смыслѣ справедливыхъ отношеній къ другимъ людямъ: для

<sup>1)</sup> *ibid.* I, c. XXV, 117.

<sup>2)</sup> *ibid.* I, c. XXV, 117.

<sup>3)</sup> *ibid.* I, c. XXVI, 124.

<sup>4)</sup> *Expos. Evang. Lucae* V, 66; Ed. V. и M. XV, c. 1654.

<sup>5)</sup> *ibid.* V, 68; Ed. V. и M. XV, c. 1654.

того и другого именемъ *justitia* обозначается добродѣтель, которая *ad societatem generis humani et ad communitatem refertur*, т.-е., относится къ содружеству и къ общенію человѣческаго рода <sup>1)</sup>. Затѣмъ, какъ одинъ, такъ и другой раздѣляютъ добродѣтель справедливости на двѣ части: на справедливость въ собственномъ смыслѣ и благотворительность (*beneficentia*), изъ которыхъ каждая имѣетъ свои подраздѣленія <sup>2)</sup>. И ту, и другую они рассматриваютъ отдѣльно.

Что касается собственно *justitia*, то въ опредѣленіи ея частныхъ видовъ между нашими писателями есть громадная разница. Цицеронъ, стоя на точкѣ зрѣнія чисто юридическаго пониманія справедливости въ смыслѣ воздаянія каждому по заслугамъ, различаетъ два дара (*munus*) справедливости, изъ которыхъ первый состоитъ въ запрещеніи причинять вредъ кому бы то ни было, исключая случаевъ нанесенія намъ обиды (*ut ne cui quis poseat, nisi lacessitus injuriae*), а второй побуждаетъ пользоваться общею собственностію въ качествѣ общей, а частною въ качествѣ своей (*ut communibus pro communibus utatur, privatis ut suis*) <sup>3)</sup>. Первый изъ этихъ видовъ служить предметомъ нападокъ св. Амвросія. «То, что философы, говорятъ онъ, называютъ первымъ даромъ справедливости, у насъ вовсе исключается, и ихъ положеніе: *ut nemini quis poseat, nisi lacessitus injuria* упраздняется авторитетомъ Евангелія; ибо, по ученію Писанія, въ насъ долженъ пребывать духъ Сына Человѣческаго (*spiritus Filii hominis*), Который пришелъ въ міръ принести благодать (*gratiam*), но не причинять обиды (*non inferre injuriam*)» <sup>4)</sup>. Такимъ образомъ, св. Амвросій исключаетъ враждебную настроенность и мстительность даже по отношеніи къ врагамъ и въ этомъ—его высокое превосходство надъ римскимъ мудрецомъ. Второй изъ указанныхъ Цицерономъ даровъ справедливости Амвросій хотя и признаетъ, но съ поправками: соглашаясь съ тѣмъ, что общее должно быть общимъ, онъ, опять по мотивамъ христіанскаго свойства, не согласенъ признать, что на частное нужно смотрѣть, какъ на свое собственное достояніе. Это, возражаетъ онъ, не вполне сообраз-

<sup>1)</sup> *Ambr. De offic. ministr. I, XXVIII, 130;* | *Cic. De officiis I, c. VII.*

<sup>2)</sup> *ibid.*

*ibid.*

<sup>3)</sup> *De officiis I, c. VII, 20.*

<sup>4)</sup> *De officiis ministror. I, c. XXVIII, 131.*

но съ природою (*ne hoc quidem secundum naturam*). Природа порождаетъ все для всѣхъ и Богъ посылаетъ пищу всѣмъ существамъ <sup>1)</sup>; это должно побуждать и насъ жертвовать своимъ въ пользу чужихъ <sup>2)</sup>. Здѣсь мы тоже должны отдать предпочтеніе христіанскому епископу предъ римскимъ ораторомъ - юристомъ.

Какъ для Цицерона, такъ и для Амвросія основаніемъ, на которомъ утверждается *justitia*, служить вѣра (*fides*), но съ этимъ понятіемъ каждый изъ нихъ связываетъ свой собственный смыслъ <sup>3)</sup>. Для перваго эта *fides* есть обыкновенное человѣческое довѣріе къ другимъ, основанное на предположеніи постоянства и истинности обѣщаній и договоровъ (*dictorum conventorumque constantia et veritas*) <sup>4)</sup>. Для второго же *fides*, какъ *fundamentum justitiae*, есть религіозная вѣра во Христа, Воплощеніе правды; формою же или образцомъ этой справедливости (*forma justitiae*) является основанная на Христѣ Церковь. По заповѣди Спасителя и по примѣру Церкви, молящейся, дѣйствующей и терпящей *in commune*, и вѣрующему рекомендуется заботиться о благѣ другихъ, такъ сказать, руководиться общимъ правомъ (*jus commune*) и интересами: кто отрицается отъ себя, отъ своей пользы, тотъ дѣлается истиннымъ праведникомъ (*justus*) и достойнымъ Христа <sup>5)</sup>.

Вмѣстѣ съ Цицерономъ св. Амвросій изслѣдуетъ нѣкоторыя конкретныя формы обнаруженія справедливости. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ Цицеронъ повліялъ на него здѣсь не совсѣмъ благопріятно въ томъ смыслѣ, что онъ слишкомъ много удѣляетъ вниманія тѣмъ формамъ справедливости, которыя и не имѣютъ непосредственнаго отношенія къ церковному писателю. Общее положеніе у того и другого здѣсь таково: необходимо быть справедливымъ ко всѣмъ, соблюдать справедливость всегда и вездѣ, какъ во время войны, такъ и во время мира. Во время войны нужно быть справедливымъ даже въ отношеніи къ непріятелю. Согласно тре-

---

<sup>1)</sup> *ibid.* I, с. XXVIII, 132.

<sup>2)</sup> *ibid.* I, с. XXVIII, 135.

<sup>3)</sup> ср. *Draeseke*. M. T. Ciceron. et Ambros. De officiis, p

<sup>4)</sup> De officiis I, VII, 23.

<sup>5)</sup> De officiis ministrorum I, с. XXIX, 142



бованію этой справедливости должно вести войну честно и открыто, не допуская никаких обмановъ; необходимо предварительно вмѣстѣ съ непріателемъ установить мѣсто сраженія и опредѣлить его время, чтобы не допускать военныхъ дѣйствій внѣ предѣловъ этого мѣста и времени <sup>1)</sup>. Но хотя справедливость и признается необходимою въ отношеніи ко всѣмъ непріателямъ, тѣмъ не менѣе разрѣшается сообразоваться съ ихъ личнымъ образомъ дѣятельности: въ отношеніи ко врагамъ жестокимъ и вѣроломнымъ разрѣшается большее мщеніе, большее наказаніе, чѣмъ въ отношеніи къ другимъ <sup>2)</sup>. Внѣ военныхъ дѣйствій Цицеронъ рекомендуетъ соблюденіе мѣры въ мщеніи и наказаніи (*ulciscendi et puniendi modus*) <sup>3)</sup>, а Амвросій защищаетъ еще болѣе гуманное отношеніе, запрещая вообще всякую мстительность <sup>4)</sup>.

Въ качествѣ отношеній, противоположныхъ справедливости, св. Амвросій, согласно съ Цицерономъ, называетъ жадный, корыстолюбивый образъ дѣятельности (*avaritia*), а также отсутствіе безпристрастія (*cupiditas*) <sup>5)</sup>.

Оносительно другого изъ соподчиненныхъ видовъ *justitiae—beneficentiae* Dräsecke <sup>6)</sup> констатируетъ превосходство Амвросія предъ Цицерономъ въ томъ, что Цицеронъ говоритъ о *beneficentia* и связанной съ нею щедрости (*liberalitas*) <sup>7)</sup>, тогда какъ св. Амвросій причисляетъ сюда и благожелательное отношеніе (*benevolentia*) къ ближнимъ, различая, такимъ образомъ, въ добродѣтели *beneficentia* двѣ особыя части: *benevolentia* и *liberalitas* <sup>8)</sup>. Но въ дѣйствительности различіе между ними, повидимому, не такъ велико, такъ какъ и Цицеронъ умѣетъ различать въ *beneficentia* мягкость въ отношеніи къ другимъ (*benignitas*) и *liberalitas* <sup>9)</sup>. При описаніи частныхъ свойствъ рассматриваемой добродѣтели наши писатели во многомъ обнаруживаютъ

<sup>1)</sup> *Ambr.* De offic. ministr. I, c. XXIX, 139; | *Cic.* De officiis I, c. XI.

<sup>2)</sup> *Ambr.* ibid. I, XXIX;

*Cic.* ibid. I, c. XI.

<sup>3)</sup> De officiis I, c. XI, 33.

<sup>4)</sup> De offic. ministr. I, c. XXVIII, 136; ср. *Dräsecke*, p. 36.

<sup>5)</sup> *Ambr.* De offic. ministr. I, c. XXVIII, 137; | *Cic.* De officiis I, c. VII, 23.

<sup>6)</sup> M. T. Ciceron. et Ambrosii De officiis, pp. 36—37.

<sup>7)</sup> De officiis I, c. XIV, 42.

<sup>8)</sup> De officiis ministrorum I, c. XXX, 143.

<sup>9)</sup> De officiis I, c. VII, 20.

полную солидарность другъ съ другомъ. Они одинаково въ дѣлахъ благотворительности прежде всего рекомендуютъ сообразоваться со степенью близости къ намъ разныхъ лицъ: прежде всего заслуживаютъ благотворительности наши родители и родственники. Св. Амвросій, кромѣ нашихъ близкихъ по плоти, имѣетъ въ виду также и *domesticos fidei*, потому что, если всѣ вообще заслуживаютъ нашей милости, то тѣмъ болѣе ее должны заслуживать близкіе намъ по вѣрѣ <sup>1)</sup>. Затѣмъ, въ оказаніи дѣлъ благотворительности слѣдуетъ принимать во вниманіе внутреннее достоинство нуждающихся и дѣйствительную степень ихъ нужды: нашей помощи заслуживаетъ только тотъ, кто нуждается въ ней для добрыхъ цѣлей; нельзя, напр., помогать тѣмъ, кто думаетъ воспользоваться нашею помощію противъ отечества и общества; не могутъ пользоваться нашею помощію также и домогающіеся ея обманомъ и другими нечестными средствами. Общая формула на этотъ случай у Амвросія такова: *ubi causa manifestatur, persona cognoscitur, tempus urget, largius se debet profundere misericordia* <sup>2)</sup>. У Цицерона Амвросій заимствуетъ и тѣ мотивы, которыми можно руководиться при благотворительности. Одинъ изъ этихъ мотивовъ носить даже эгоистически-утилитарный характеръ: благотворительность рекомендуется какъ дѣло весьма полезное для самого же благотворящаго. Дѣлами собственной благотворительности мы можемъ обезпечить за собою поддержку въ томъ случаѣ, если сами когда-либо впадемъ въ нужду. Кромѣ того, благотворительность можетъ снискать намъ симпатіи народа (*dilectio multitudinis*): народъ любитъ тѣхъ, кто ему благотворитъ <sup>3)</sup>. Второй мотивъ, не относясь къ эгоистическимъ, носитъ специфически-стоическій характеръ. Для Цицерона такимъ мотивомъ служить единство происхожденія и природы людей, которые объединены между собою естественною связью (*naturali quadam societate*) <sup>4)</sup>. Такъ и у Амвросія отказывать въ помощи противно законамъ при-

---

1) *Ambrosii. De offic. ministr.* I, c. XXX, 148, 150; c. XXXII, 169; | *Cic. De officiis*  
| I, c. XIV, XVII.

2) *Ambrosii. ibid.* I, XXX, 144, 149. | *Cic. De officiis* I, c. XIV

3) *Ambrosii. ibid.* I, XXXI, 160, 161; II, XV, 68, 78; | *Cic. ibid.* I, c. XV.

4) *De officiis* I, c. XVI, 50.

роды (*contra naturae legem sit non iuvare*) <sup>1)</sup>. Этотъ мотивъ встрѣчается также и въ твореніяхъ, написанныхъ независимо отъ Цицерона. Мы видимъ его въ *De Noe*: одна и та же natura служить матерью всѣхъ людей, и потому мы всѣ братья, рожденные одной и той же природой, и связаны однимъ и тѣмъ же правомъ родства (*eodem jure devicti*) <sup>2)</sup>; а также въ *De Abraham*: всѣ люди суть порожденія одной и той же naturae: по праву родства мы связаны другъ съ другомъ, какъ братья (*jure quodam germanitatis velut fratres conectimur*), а потому, какъ единоутробные, должны любить другъ друга взаимною любовію (*tamquam uterini nos diligere delemus amore mutuo*) <sup>3)</sup>. Св. Амвросій тѣмъ отличается отъ Цицерона, что мотивъ изъ единства природы часто связываетъ въ одно цѣлое съ представленіемъ о чело-вѣчествѣ, какъ единомъ организмѣ, и о Церкви, какъ о тѣлѣ Христовомъ: взаимныя отношенія между людьми должны устраиваться по образцу взаимныхъ отношеній членовъ въ организмѣ, которые помогаютъ другъ другу въ своемъ служеніи цѣлому, и въ ряду которыхъ ни одинъ не является ненужнымъ для другихъ <sup>4)</sup>.

При всемъ томъ нельзя не признать справедливость многихъ изъ отмѣченныхъ Gräsecke преимуществъ ученія о *beneficentia* св. Амвросія сравнительно съ Цицерономъ <sup>5)</sup>, насколько Амвросій мѣстами исправляетъ Цицерона съ точки зрѣнія христіанскаго идеала. Онъ больше, чѣмъ Цицеронъ, принимаетъ во вниманіе чистоту намѣреній благотворящаго: наилучшій способъ благотворительности—благотворительность втайнѣ, потому что *liberalitas* не можетъ быть perfecta, если она совершается болѣе по мотивамъ кичливости, чѣмъ милосердія (*si jactantiae causa magis, quam misericordiae largiaris*): отъ настроенія (*affectus*) получаетъ свое имя добро дѣло; Богъ всегда спрашиваетъ о намѣреніяхъ благотворящаго <sup>6)</sup>. Затѣмъ, хотя св. Амвросій и указываетъ подробно тѣ категории лицъ, которыя преимущественно предъ дру-

<sup>1)</sup> *De offic. ministror.* III, III, 19

<sup>2)</sup> *De Noe* 26, 94; Ep. V. и M. XIV, с. 405

<sup>3)</sup> *De Abraham* II, 6, 28; Ed. V. и M. XIV. с.с. 467—468

<sup>4)</sup> *De officiis ministr.* III, III, 17—19.

<sup>5)</sup> M. T. Ciceronis et Ambrosii *De officiis*, p. 37

<sup>6)</sup> *De officiis ministrorum* I, с. XXX, 147.

гими заслуживаютъ нашей благотворительности, но считаютъ нужнымъ пояснить, что этимъ не исключается обязанность расточать свои благодѣянія рѣшительно всеѣмъ (*nos autem omnibus quidem debemus misericordiam*) 1).

Нѣсколько иное представленіе о добродѣтели *justitia* мы встрѣчаемъ въ другихъ твореніяхъ св. Амвросія. Здѣсь, прежде всего, обращаетъ на себя вниманіе то высокое значеніе, какое онъ приписываетъ справедливости въ ряду остальныхъ трехъ добродѣтелей. Въ этомъ случаѣ мы, можетъ быть, имѣемъ возможность привлечь къ разсмотрѣнію въ качествѣ объясненія западную традицію. Въ виду той силы, какую на западѣ въ процессѣ спасенія усвоили дѣламъ благочестія, тамъ вообще существовала тенденція значительно выдвигать впередъ добродѣтель справедливости сравнительно съ остальными. Этимъ, вѣроятно, кромѣ стороннихъ философскихъ вліяній, слѣдуетъ объяснять, что у Лактанція *justitia* является въ качествѣ матери всеѣхъ добродѣтелей (*virtutum omnium mater est*) 2), источника добродѣтелей (*fons virtutis*), вершиною добродѣтели (*summa virtutis*) 3). Почти тождественными чертами описываетъ значеніе *justitiae* и св. Амвросій, въ глазахъ котораго она также есть мать добродѣтелей (*non enim pars est justitia, sed quasi mater est omnium*) 4), плодородная родительница остальныхъ добродѣтелей (*parens ceterarum est fecunda virtutum*) въ томъ смыслѣ, что, въ комъ встрѣчается она, въ томъ вмѣстѣ съ нею существуютъ и все остальные 5); *justitia* обнимаетъ (*complectitur*) все добродѣтели и рекомендуетъ (*commendat*) ихъ 6).

Затѣмъ, если у церковныхъ писателей идетъ рѣчь о справедливости, то подъ нею разумѣется не вообще отношенія человѣка къ другимъ, а исключительно отношенія религіознаго характера; и потому не исключительно отношенія къ другимъ людямъ, какъ у Цицерона, но также и отношенія къ Богу. Насколько наши отношенія къ ближнимъ стоятъ

1) *ibid.* I, с. XXX, 149.

2) *Instit. div.* III, с. XXII.

3) *ibid.* V, с. V.

4) *De Paradiso* 3, 18; *Ed.* V, и *M.* XIV, с. 282.

5) *ibid.* 3, 22; *Ed.* V, и *M.* XIV, с. 283.

6) *De Abraham* II, 10, 68; *Ed.* V, и *M.* XIV, с. 490.

въ зависимости отъ отношеній къ Богу, сама *justitia* опредѣляется у Лактанція какъ благочестивое и религиозное почитаніе Бога (*Dei unicus pia ac religiosa cultura*) <sup>1)</sup>. Въ тѣхъ случаяхъ, когда разграничиваются отношенія къ Богу отъ отношеній къ людямъ, послѣднія обозначаются именемъ *justitia*, *δικαιοσύνη*, а первыя объединяются въ понятіи благочестія (*pietas*, *εὐσεβεία*); при чемъ между ними мыслится самая неразрывная связь. Уже Филонъ различаетъ отношенія къ Богу въ благочестіи (*πρὸς Θεὸν δὲ εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος*) и отношенія къ людямъ въ гуманности и справедливости (*πρὸς ἀνθρώπους διὰ φιλανθρωπίας καὶ δικαιοσύνης*) <sup>2)</sup>. У Климентя Алекс. *εὐσεβεία* и *δικαιοσύνη* являются съ вполне христіанскимъ содержаніемъ: съ именемъ *δικαιοσύνη* онъ связываетъ представленіе о служеніи Богу въ *εὐσεβεία* и дѣлахъ (*πράξιν*), чтобы по мѣрѣ своихъ силъ уподобляться Богу (*ἐξομοῦμενοι τῷ Κυρίῳ κατὰ δύνατον ἡμῶν*) <sup>3)</sup>. Въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ св. Амвросій подъ *justitia* понимаетъ отношенія религіознаго характера, онъ также различаетъ въ ней *pietas* и собственно *justitia*. Подъ *pietas* онъ понимаетъ вообще отношенія ко всему, что достойно быть предметомъ нашего поклоненія; первое мѣсто въ этомъ случаѣ занимаютъ, конечно, отношенія къ Богу: *pietas enim prima in Deum, secunda in parentes* <sup>4)</sup>. Въ этомъ смыслѣ онъ и въ *De officiis* дополняетъ Цицерона, если въ отдѣлѣ о справедливости ведетъ рѣчь о *justitiae pietas prima in Deum, secunda in patriam, tertia in parentes, idem in omnes* <sup>5)</sup>. Къ этой именно *pietas* нужно относить то, что св. Амвросій говоритъ о преимуществахъ *justitiae*: *pietas* есть, такъ сказать, владычица всѣхъ благъ (*omnium principatus bonorum*) и разсадникъ остальныхъ добродѣтелей (*seminarium virtutum est caeterarum*) <sup>6)</sup>. Что касается собственно *justitia*, то она понимается у Амвросія какъ христіанская, чуждая эгоистическихъ расчетовъ дѣятельность исключительно на благо всѣхъ нашихъ ближнихъ безъ исключенія: *justitia* рождена скорѣе

<sup>1)</sup> *Instid. divinae* V, с. VII.

<sup>2)</sup> *De septenario* § 6; т. V, стр. 26; ср. *Zeller. Phil. der Griech.* 4 Auf. 3/2, s. 453.

<sup>3)</sup> *Stromat.* II, с. XVIII; М. т. VIII, 1020A.

<sup>4)</sup> *Enar. in ps. I*, 21.

<sup>5)</sup> *De officiis ministrorum* I, с. XXVII, 127

<sup>6)</sup> *De excessu fratris sui Satyri* 54.

для другихъ, чѣмъ для себя (*aliis est potius nata quam sibi*), преслѣдуетъ общую выгоду (*commune commodum*), а не свою, и чужое благо (*alienum bonum*) считаетъ своимъ собственнымъ: ея благо достаточно для всѣхъ (*omnibus proficit*), направляется ко многимъ (*ad plures proficiscitur*) и переходитъ ко всѣмъ (*ad omnes pervenit*) <sup>1)</sup>. Въ этомъ смыслѣ *justitia* всецѣло отождествляется св. Амвросіемъ съ дѣлами христіанской благотворительности, есть ничто иное, какъ милосердіе (*miserericordia*) <sup>2)</sup>, а *miserericordia* есть полнота добродѣтелей (*plenitudo virtutum est*) <sup>3)</sup>. Вершиною же справедливости (*summa justitiae*) является полное добровольное отреченіе отъ своихъ богатствъ въ пользу нищихъ, согласно наставленію Спасителя богатому юношѣ <sup>4)</sup>.

*Fortitudo* въ изображеніи ея въ *de officiis ministrorum*, подобно двумъ предыдущимъ, носитъ во многомъ Цицероніанскій характеръ. Св. Амвросій, подобно Цицерону, различаетъ въ этой добродѣтели два частныхъ вида: мужество въ вещахъ военныхъ (*res bellicas*) и мужество въ вещахъ домашнихъ (*domesticas*), которому у Цицерона соотвѣтствуетъ мужество въ дѣлахъ гражданскихъ. Для Цицерона и тотъ и другой видъ мужества имѣетъ одинаковую цѣнность, тогда какъ для св. Амвросія *res domesticae* уже преимуществуютъ предъ *res bellicae* <sup>5)</sup>. Разсматриваемая по своему существу, добродѣтель *fortitudinis* и въ томъ и въ другомъ случаѣ характеризуетъ, съ одной стороны, отношенія къ другимъ людямъ, а съ другой, отношенія къ самому себѣ. Въ первомъ случаѣ *fortitudo* тѣсно связывается съ *justitia* и есть мужество, рѣшимость и способность осуществлять требованія справедливости въ отношеніи къ другимъ людямъ; въ этомъ смыслѣ между *fortitudo* и *justitia* устанавливается настолько тѣсная связь, что, гдѣ нѣтъ справедливости, тамъ и мужество не можетъ имѣть значенія добродѣтели <sup>6)</sup>. Въ отношеніи къ самому себѣ мужество является какъ величіе, крѣпость духа, какъ высшая степень самообладанія. Въ этомъ

<sup>1)</sup> *Aug. in ps. 35, 7.*

<sup>2)</sup> *Exposit. Evang. Lucae II, 90; Ed. V. и M. XV, с. 1586.*

<sup>3)</sup> *ibid. II, 77; Ed. V. и M. XV, с. 1580.*

<sup>4)</sup> *De excessu fratris sui Satyri 60.*

<sup>5)</sup> *Aubr. De offic. min. I, с. XXXV, 175; | Cic. De officiis I, с. XXII.*

<sup>6)</sup> *Aubr. ibid. I, с. XXXV, 176; | Cic. ibid. I, с. XVIII.*

смыслъ мужественнымъ можно назвать только того человѣка, который побѣдилъ самого себя, освободился отъ гнѣва и другихъ страстей, не смущается всякаго рода невзгодами, измѣнчивостью обстоятельствъ и приманками міра, всегда сохраняетъ спокойствіе и хладнокровіе <sup>1)</sup>.

Но здѣсь же у Амвросія пробивается и новая струя, чуждая Цицерону. Въ то время, какъ Цицеронъ, подобно стоику, требуетъ самообладанія, какъ единственно разумнаго образа жизни при необходимости всего совершающаго, котораго мы часто не въ силахъ измѣнить въ свою пользу, и так. образ. цѣнить его какъ средство борьбы съ пессимизмомъ и сохраненія бодрого и хорошаго настроенія, св. Амвросій пытается основать добродѣтель мужества на религіозномъ фундаментѣ. Оно мыслится имъ въ качествѣ добродѣтельнаго образа жизни вообще, и въ качествѣ мотивовъ для него оказываются страхъ наказаній послѣ смерти и надежда на полученіе спасенія за гробомъ. Амвросій не скрываетъ отъ себя того, что человѣку чрезвычайно трудно достигнуть побѣды надъ самимъ собою. Но, продолжаетъ онъ далѣе, это сдѣлается для насъ болѣе доступнымъ, если мы обратимъ вниманіе на „страхъ предъ Божественнымъ Судомъ“, на тѣ болѣе тяжкія сравнительно со всѣмъ постигающимъ насъ на землѣ наказанія, какія ожидаютъ насъ за гробомъ <sup>2)</sup>. Указывается также и новая неизвѣстная римскому мудрецу сфера проявленія истиннаго мужества: идеаломъ въ этомъ случаѣ являются для Амвросія христіанскіе мученики и подвижники, которые своею вѣрою заградили уста львовъ, угасили силу огня, притупили остріе меча, превозмогли надъ искушеніями плоти <sup>3)</sup>.

Съ такимъ же въ существенномъ характеромъ является добродѣтель мужества и въ другихъ твореніяхъ. Съ одной стороны, здѣсь по прежнему выплываютъ стоическія черты: fortitudinis свойственно побѣждать гнѣвъ (*iram vincere*), сдерживать негодованіе (*indignationemque cohiberi*), чѣмъ fortitudo укрѣпляетъ духъ и тѣло и не даетъ имъ возможности возмущаться аффектами въ видѣ страха или скорби <sup>4)</sup>; она, да-

<sup>1)</sup> *Ambr. ibid.* I, с. XXXVI, 180. 181; | *Cic. ibid.* I, с. XX.

<sup>2)</sup> *De officiis ministrorum* I, с. XXXVIII, 187.

<sup>3)</sup> *ibid.* I, с. XXXV, 178; XLI, 211.

<sup>4)</sup> *Exposit. Evang. Lucae* V, 67; Ed. V. и M. XV, с. 1654.

мѣе, обозначаетъ собою кроткое расположеніе духа (*mansuetudo*) <sup>1)</sup>. Съ другой стороны, христіанское мученичество открывається по преимуществу въ перенесеніи гоненій и преслѣдованій за вѣру, въ способности предпочитать Божественное тому, что считается цѣннымъ на языкѣ людей; завершительнымъ же и самымъ высшимъ моментомъ мужества являются страданія за вѣру (*consummationem esse fortitudinis passionem*) <sup>2)</sup>. Это—древне-церковное представленіе о мужествѣ, которое сложилось уже въ эпоху гоненія на христіанство: уже Климентъ Алекс. въ христіанскомъ мученичествѣ видѣлъ положительное проявленіе мужества <sup>3)</sup>.

Послѣдняя изъ добродѣтелей—*temperantia* характеризуется у св. Амвросія въ полномъ согласіи съ Цицерономъ. Она отождествляется съ добродѣтью умѣренности (*modestia*). По внутреннему содержанію *modestia* напоминаетъ намъ мужество. Какъ Цицеронъ со стороны отрицательной опредѣляетъ ее какъ удаленіе отъ всякаго рода возмущеній души (*ut perturbationes fugiamus*) <sup>4)</sup>, такъ и Амвросій полагаетъ ее въ спокойствіи духа и свободѣ его отъ аффектовъ (*tranquillitas animi*) <sup>5)</sup>. Сообразно съ производствомъ слова *modestia* отъ понятія *modus*, положительное содержаніе добродѣтели у Цицерона опредѣляется какъ *ordinis conservatio*, т. е. сохраненіе мѣры и порядка въ поступкахъ и рѣчахъ (*quae agentur aut dicuntur*) <sup>6)</sup>; и у св. Амвросія *modestia* есть сохраненіе порядка въ жизни вообще (*ordo quidam vitae nobis tenendus est*) <sup>7)</sup> и сохраненіе мѣры въ отдѣльныхъ вещахъ (*in rebus singulis modum servare*) <sup>8)</sup>. Для Цицерона *modestia* со стороны своихъ внѣшнихъ проявленій опредѣляется какъ принаровленіе къ мѣсту дѣйствія (*accomodatis locis*) <sup>9)</sup>, сообразованіе съ временемъ (*scientia idoneorum ad agendum temporum*) <sup>10)</sup>, сообразова-

<sup>1)</sup> *ibid.* V, 68; Ed. V. и M. XV, с. 1654.

<sup>2)</sup> *ibid.* V, 67; Ed. V. и M. XV, с. 1654.

<sup>3)</sup> *Stromat.* VII, с. XI; ср. *Winter*, s. 144.

<sup>4)</sup> *De officiis* I, с. XXXVIII, 136.

<sup>5)</sup> *De officiis ministrorum* I, с. XLIII, 219.

<sup>6)</sup> *De officiis* I, XL, 142.

<sup>7)</sup> *De officiis ministrorum* I, XLIII, 220.

<sup>8)</sup> *ibid.* I, с. XLV, 228.

<sup>9)</sup> *De officiis* I, с. XL, 142.

<sup>10)</sup> *ibid.* I, с. XL, 143.



ніе съ возрастомъ, такъ какъ одно удобно по отношеніи къ юношамъ и другое по отношеніи къ старикамъ <sup>1)</sup>. Соотвѣтственно этому и Амвросій предписываетъ во всякомъ дѣйствіи наблюдать, что свойственно лицу, что времени или возрасту или что приличествуетъ нашимъ способностямъ; ибо часто приличное для одного, оказывается неприличнымъ для другого; одно удобно для юноши и другое для старца: одинъ образъ дѣйствій умѣстенъ въ опасностяхъ, а другой— при благоприятныхъ обстоятельствахъ <sup>2)</sup>.

Насколько грѣхъ является для св. Амвросія результатомъ ненормальнаго отношенія между чувственностью и разумомъ, temperantia часто имѣетъ для него исключительно отрицательное значеніе, какъ удаленіе отъ грѣха: temperantia удерживаетъ (abstinet) отъ грѣха, пренебрегаетъ приманками міра <sup>3)</sup>; она укрощаетъ страсти (resecat cupiditates) <sup>4)</sup> и вслѣдствіе этого служитъ причиною чистоты сердца и духа (cordis et animi munditia) <sup>5)</sup>. Насколько въ дѣятельности одинаково участвуетъ какъ тѣло, такъ и душа, добродѣтель умѣренности или воздержанія имѣетъ два вида (species gemina): одинъ видъ уничтожаетъ замѣшательство (titubationem) плоти, а другой согрѣваетъ разумъ пріятностью добродѣтели (virtutis gratia) и отклоняетъ отъ него всякую слабость <sup>6)</sup>.

Конечная цѣль нравственной дѣятельности: *vita beata* и *summum bonum*.

На основаніи всего предшествующаго мы въ правѣ ожидать встрѣтить и въ этомъ отдѣлѣ у св. Амвросія нѣсколько разнородныхъ рядовъ мыслей, обычно плохо связанныхъ другъ съ другомъ.

Цицеронъ, конечно, долженъ былъ внушить ему стоическую точку зрѣнія на вопросъ о цѣли нравственной дѣятельности. А какъ должны были думать по этому вопросу стойки и вмѣстѣ съ ними Цицеронъ, догадаться нетрудно. Отожде-

<sup>1)</sup> Ibid. I, с XXXIV, 122.

<sup>2)</sup> De officiis ministr. I, с XLIII, 222.

<sup>3)</sup> Expos. Evang. Lucae V, 64; Ed. V. и M. XV, с. 1654.

<sup>4)</sup> De Iacob et vita beata I, 2, 8; Ed. V. и M. XIV, с. 602.

<sup>5)</sup> Expositio Evang. Lucae V, 68; Ed. V. и M. XV, с. 1654.

<sup>6)</sup> De Noe 29, 110; Ed. V. и M. XIV, с. 410 (п. 11).

ствленіе принципа нравственной дѣятельности съ дѣятельностью разума, возведеннаго на степень закона природы, съ одной стороны, пантеистическое представленіе объ объективномъ разумѣ, какъ объ универсѣ, съ другой, съ логическою необходимостью требовали признанія, такъ сказать, строгой имманентности нравственныхъ цѣлей: цѣль нравственной дѣятельности заключается въ самой же дѣятельности, а не внѣ ея и не выше ея; въ ней самой дается внутренняя награда такъ же, какъ и наказаніе. Я долженъ быть нравственнымъ, потому что этого требуетъ отъ меня мой разумъ. Но для чего? Этотъ вопросъ при стоическомъ взглядѣ, собственно говоря, даже неумѣстенъ, потому что всякій законъ природы дѣйствуетъ только для того, чтобы дѣйствовать; онъ даже не можетъ не дѣйствовать. Отсюда, конечная нравственная формула въ томъ видѣ, какъ мы встрѣчаемъ ее у Цицерона, гласитъ: *summum bonum* есть ничто иное, какъ *convenienter naturae vivere* или, что то-же, *cum virtute semper congruere* <sup>1)</sup>; значить, высшее благо, котораго человѣкъ стремится достигнуть путемъ добродѣтельной жизни, заключается уже въ самой же добродѣтели.

У Св. Амвросія такая точка зрѣнія довольно сильно выступаетъ, главн. образ., въ двухъ его твореніяхъ: *De officiis ministrorum* и *De Iacob et vita beata*, именно, въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ онъ занимается анализомъ понятій *vita beata* и *summum bonum*; при чемъ первое всецѣло отождествляется съ послѣднимъ. *Vita beata* имманентно присуща добродѣтельной жизни: ее создаютъ спокойствіе совѣсти (*tranquillitas conscientiae*) и беззаботность невинности (*securitas innocentiae*). Всѣ другія блага въ жизни человѣка ничто сравнительно съ этимъ; какъ восходящее солнце скрываетъ луну и прочія свѣтила, такъ и блескъ честнаго (*honestatis*), соединенный съ неизвращенной красотой (*incorrupto decore*), покрываетъ тѣнью всѣ остальные блага, которыя людьми обыкновенно признаются въ качествѣ таковыхъ <sup>2)</sup>. Добродѣтельная жизнь заслуживаетъ названіе блаженной жизни, потому что признается таковой не сужденіями постороннихъ (людей), но воспринимается, такъ сказать, своими домашними чувствами, какъ

<sup>1)</sup> *De officiis* III, с. III.

<sup>2)</sup> *De officiis ministr.* II, I, 1.

бы своимъ собственнымъ судьей<sup>1)</sup>. *Vita beata* есть поэтому то-же, что и *vita perfecta*. „Существуетъ въ людяхъ и *vita beata*, но, разумѣется, только въ тѣхъ, въ которыхъ есть и *vita perfecta*; а имя *perfecta vita* носить не эта чувственная (*sensibilis*), но та разумная жизнь *secundum tractationem rationis* и *mentis vivacitatem* (пылкости)“<sup>2)</sup>. Св. Амвросіи вооружается противъ тѣхъ, которые считали блаженство недоступнымъ человѣку въ этой жизни, полной скорбей и разныхъ бѣдствій: блаженство доступно намъ и на землѣ, насколько *beatum* состоитъ въ томъ, чтобы быть *victorem passionis* и *non frangi temporalis motu doloris*: оно обусловливается не наличностью удовольствія и внѣшнихъ благъ, но заключается въ *altitudine sapientiae*, въ *virtutis sublimitate*<sup>3)</sup>. Характеризуемая такими чертами совершенная по своему моральному достоинству и блаженная по своему результату жизнь и имѣетъ значеніе высочайшаго блага, послѣдней цѣли нашихъ стремленій: „единственное и высочайшее благо есть добродѣтель (*solum et summum bonum esse virtutem*), которая одна только изобилуетъ плодами *vitae beatae*; и не внѣшними благами тѣла, но единственно только добродѣтелью достигается *vita beata*“<sup>4)</sup>. Итакъ, высшее благо заключается не внѣ человѣка, а въ немъ самомъ, въ его личномъ внутреннемъ обусловленномъ добродѣтели настроеніи и расположеніи. Это объясняется тѣмъ, что добродѣтель сама по себѣ способна доставить нравственное удовлетвореніе человѣку, и это удовлетвореніе является для мудреца истинной наградой за его образъ дѣятельности. Мудрецъ дѣлаетъ добро ради самого добра. Обладая добродѣтелью, какъ самымъ высшимъ благомъ, онъ не нуждается ни въ какой внѣшней наградѣ: даже внѣшнія невзгоды и неудачи не способны омрачить его радостнаго настроенія, обусловленнаго наличностью добродѣтели. При чемъ такая точка зрѣнія проводится св. Амвросіемъ не только тогда, когда онъ, подъ вліяніемъ Цицерона, говоритъ о добродѣтели, опуская изъ виду христіанскую точку зрѣнія, но даже и тогда, когда имѣетъ въ виду

1) *ibid.* II, I, 2.

2) *De Iacob. et vita beata* I, 7, 29; *Ed.* V. и M. XIV, с. 610.

3) *De officiis ministror.* II, с. V, 19.

4) *De officiis ministrorum* II, с. V, 18.

христіанскую добродѣтель. „Кто слѣдуетъ за Іисусомъ, говоритъ св. Амвросій, тотъ въ себѣ самомъ имѣетъ свое воздаяніе (*habet in se remunerationem suam*) и въ собственномъ настроеніи обладаетъ наградою и пріятностью (*in suo affectu praemium et gratiam*)“<sup>1)</sup>.

Если классической философіи было свойственно убѣжденіе, что тотъ или иной видъ дѣятельности человѣка обусловливаетъ собою внутреннее блаженство или несчастіе, то всѣ относившіяся сюда выраженія далеко не имѣли только образное, фигуральное значеніе. Классической философіи почти во всѣхъ ея направленіяхъ свойственъ гедонистическій взглядъ на добродѣтель, какъ на нѣчто пріятное само по себѣ, какъ на объектъ удовольствія и наслажденія въ самомъ буквальномъ значеніи этого слова. Эту же черту мы встрѣчаемъ и у многихъ моралистовъ христіанскаго времени<sup>2)</sup>. Но мы, вѣроятно, не преувеличимъ, если скажемъ, что ни у одного древне-церковнаго писателя гедонистическій элементъ въ представленіи о добродѣтели не обнаруживается въ такой конкретной и ощутительной формѣ, какъ у св. Амвросія. Съ этой стороны онъ характеризуетъ добродѣтель самыми разнообразными предикатами. Съ понятіемъ о добродѣтели у него связывается представленіе объ удовольствіи и потому онъ говоритъ о *virtutis voluptas*<sup>3)</sup>; предающійся религіозному познанію *uberem capit voluptatem*<sup>4)</sup>. Добродѣтели присуще въ частности свойство сладости (*suavitas* и *dulcido*); такъ что умѣстно говорить о *bonae conscientiae suavitas*<sup>5)</sup>, о *plena suavitatis virtus*<sup>6)</sup>; праведникъ похищаетъ *innocentiae suavitatem* и для него не мыслимъ еще *dulcior fructus* и *sibus suavior*<sup>7)</sup>. Эта сладость способна доставлять наслажденіе (*delectare, mulcere*), между тѣмъ какъ не все сладкое обладаетъ этимъ свойствомъ: *bonum delectat*, хотя оно и бываетъ иногда шереховатымъ (*asperum*), а *indecorum*, даже

<sup>1)</sup> De Iacob et vita beata I, 7, 28; Ed. V. и M. XIV, с. 610.

<sup>2)</sup> Ср. *Philo.* Quod. det. pot. ins gol. § 17; t. I, 284; § 24; t. I, 291; De migrat. Abrah § 16; t. II, 311; *Clem. Stromat.* V, с. XIV; M. t. IX, 205B.

<sup>3)</sup> De offic. ministr. II, с. IV, 12.

<sup>4)</sup> Expos. in ps. 118, II, 32.

<sup>5)</sup> De offic. ministr. II, с. IV, 12.

<sup>6)</sup> Ibid. II, с. IV, 10.

<sup>7)</sup> Enarrat. in ps. 35, 9.

будучи *suave, non mulcet*; ничто не *delectat* лучше, какъ *consiliorum honestas* и *operum pulchritudo* <sup>1)</sup>. *Delectatio* способны доставлять и различныя единичныя дѣла религиозно-нравственнаго характера, какъ, напр., постъ и познаніе религиозныхъ предметовъ: *jejunare delectaret et Christum* (въ пустынь) <sup>2)</sup>: *delectabitur* пр. Давидъ въ познаніи <sup>3)</sup>. Наконецъ, добродѣтель описывается какъ пріятное состояніе вообще: мудрецъ является *quidam iucunditatis particeps* <sup>4)</sup>.

Въ другомъ рядѣ мыслей конечную цѣль нравственной дѣятельности человѣка св. Амвросіи видитъ уже въ полученіи небесной награды и въ избавленіи отъ потустороннихъ наказаній. Смущающій постоянно многихъ вопросъ о томъ, почему праведники нерѣдко страдаютъ на землѣ, а грѣшники незаслуженно благоденствуютъ. Св. Амвросіи рѣшаетъ въ томъ смыслѣ, что конечною цѣлью праведника является не земля, а небо, и что мы должны ожидать награды за свою добродѣтель не въ этой жизни, а въ будущей: *futurae, non praesentem: in coelo, non in terra promisit esse reddendam* <sup>5)</sup>. Здѣсь человѣкъ является только борцомъ, атлетомъ, упражняющимся въ дѣлахъ добродѣтели <sup>6)</sup>. Съ этой точки зрѣнія высочайшимъ благомъ для человѣка должна представляться, конечно, *vita aeterna*. Что же касается теперь отношеній этой *vita aeterna* къ *vita beata* или *vita perfecta* въ стоическомъ смыслѣ, то оно оказывается у св. Амвросія не совсѣмъ устойчивымъ. Съ одной стороны, въ противорѣчій съ вышеизложеннымъ понятіе *beata* прилагается уже къ *vita aeterna*: „въ природѣ честнаго заключается *vita beata*, которую Писаніе именуетъ *vitam aeternam* <sup>7)</sup>. Она поставляется въ этомъ случаѣ не въ стоическую зависимость отъ собственнаго разума и совѣсти, а исключительно въ зависимость отъ Суда Божія: „кто ищетъ награды отъ Бога, имѣетъ *vitam aeternam*...; посему *Scriptura* выразительнѣе обозначила *vitam aeternam* ту, которая можетъ быть названа *beata*; и сужденіе

1) *De Iacob et vita beatâ*. I, 7, 28 Ed. V; и М. XIV, с.с. 609—610.

2) *De Helia et jejunio* 2, 2; Ed. V. и М. XIV, с. 698.

3) *Expositio. in ps.* 118, II, 32.

4) *Epistola XXXVII*, 29.

5) *De officiis ministrorum* I, с. XVI, 59.

6) *ibid.* I, с. XV, 57, 58; II, 1, 2.

7) *ibid.* II, I, 1.

о ней предоставляется не мнѣніямъ людей, но поручается Божественному Суду <sup>1)</sup>. Но въ общемъ понятія *vita beata* и *aeterna* св. Амвросіемъ довольно удачно примиряются въ томъ смыслѣ, что *vita beata* въ стоическомъ смыслѣ мыслится какъ тѣнь, образъ *vitae aeternae* въ откровенномъ смыслѣ, переходная ступень и необходимое условіе для приобрѣтенія послѣдней. „Черезъ *vitam beatam* отыскивается *vita aeterna*; ибо *vita beata* является плодомъ настоящаго, а *vita aeterna* есть надежда будущаго“ <sup>2)</sup>, Благо (*bonum*), которымъ располага- етъ мудрецъ въ здѣшней жизни, служить для него *causa futurorum bonorum* <sup>3)</sup>.

Но свое ученіе о высочайшемъ благѣ св. Амвросій допол- няетъ еще нѣсколькими религіозно-философскими чертами, которыя уже, несомнѣнно, должны обратить нашъ взоръ въ сторону александрійской этики.

Уже Филонъ отождествилъ платоническое представленіе о высочайшемъ благѣ съ откровеннымъ ученіемъ о Богѣ, какъ Верховномъ Существомъ и творцѣ міра. Богъ предста- вляется ему благомъ (*τὸ ἀγαθόν*), какъ конечный источникъ всякаго блага въ мірѣ и полнота всѣхъ совершенствъ <sup>4)</sup>. Но у Филона, въ зависимости отъ его ученія о Логосѣ, наиме- нованіе высочайшаго блага примѣняется только къ Сущему, Которое дѣлается доступнымъ только стоящимъ на самыхъ высшихъ ступеняхъ нравственнаго совершенства, тогда какъ слабымъ, не способнымъ выносить высшаго сіянія, является только Его ангель-Логосъ <sup>5)</sup>. У Климента Алекс. уже и об- ладаніе Логосомъ выступаетъ предъ нами въ качествѣ вы- сочайшаго блага: но такъ какъ фактическое обладаніе этимъ благомъ мыслимо лишь при достиженіи нравственной вы- соты, то значеніе высочайшаго блага приобрѣтаетъ и стре- мленіе къ богоподобию или къ постепенному осуществленію въ возможной мѣрѣ того нравственнаго идеала, какой далъ намъ въ понятіи о Богѣ и въ откровеніи о Немъ <sup>6)</sup>. Это богоподобіе состоитъ въ сообразованіи жизни съ Логосомъ <sup>7)</sup>.

<sup>1)</sup> *ibid* II, I, 3.

<sup>2)</sup> *ibid* II, V, 18.

<sup>3)</sup> *De Iacob. et. vita beata* I, 7, 29; Ed. V. и M. XIV, с. 610.

<sup>4)</sup> *De ebrietate* § 20; t. II, 199.

<sup>5)</sup> *De somniis* I, 41; t. III, 264—265.

<sup>6)</sup> *Stromat.* II, с. XIX; M. VIII, 1048С.

<sup>7)</sup> *ibid.* II, с. XXII; M. VIII, 1084А; ср. *Winter*, s. 107.

Въ полномъ согласіи съ этимъ представленіемъ и Св. Амвросій единственное и высочайшее благо видитъ иногда только въ Богѣ, отъ Котораго происходятъ всея другія и второстепенныя блага: quod bonum, говоритъ онъ, divinum et quod divinum bonum <sup>1)</sup>. Истиннымъ Благомъ владѣеть только тотъ, кто ищетъ Бога и находитъ Его <sup>2)</sup>. Богъ же является для насъ истиннымъ благомъ, потому что Онъ все проникаетъ, всемъ управляетъ, потому что все существующее отъ Него зависитъ въ своемъ бытіи и мы сами въ Немъ живемъ и движемся, потому что, наконецъ, нѣтъ ничего другого, чтобы могло превосходить Его въ какомъ-либо отношеніи <sup>3)</sup>. При этомъ наименованіе *solum illud et summum bonum* прилагается прежде всего къ Божественному Существоу вообще, такъ какъ мы все отъ Него получаемъ, а сами ничего Ему доставить не можемъ, потому что Оно ни въ чемъ не нуждается <sup>4)</sup>. Но въ силу особыхъ отношеній вѣрующіихъ къ Христу, своему Искупителю, *ipse est ergo Dominus Iesus summum bonum* <sup>5)</sup>. Онъ является таковымъ, какъ источникъ собственно духовной жизни (*fons vitae*), какъ Податель жизненной субстанціи (*ex quo vivendi substantia ministratur omnibus*); Онъ можетъ быть поему объектомъ высшаго наслажденія (*major voluptas est*) <sup>6)</sup>. Цѣль нашей жизни должна состоять такъ образъ въ тѣсномъ единеніи съ Нимъ чрезъ освобожденіе отъ влеченій тѣла: *anima nostra*, желающая приблизиться къ Deo, всегда должна прилѣпляться (*adhaereat*) къ тому Bonu, Которое есть *divinum*, которое существуетъ всегда, было въ началѣ и было у Бога, т.-е. *Dei Verbum* <sup>7)</sup>.

Въ связи съ представленіемъ о Богѣ, какъ Высочайшемъ Благомъ, у александрийцевъ стоятъ еще двѣ черты, подчиненныя первому, но сами по себѣ все-таки весьма важныя. Первая изъ нихъ состоитъ въ томъ, что подъ вліяніемъ интеллектуализма платоновской философіи обладаніе Высочайшимъ Благомъ и единеніе съ нимъ достигается въ формѣ теоре-

1) De fuga saeculi 6, 35; Ed. V. и M. XIV, с. 586 (п. 36).

2) *ibid.* 6, 35; Ed. V. и M. XIV, с. 586. (п.п. 35—36).

3) *ibid.*, 6. 35—36.

4) De Iacob et vita beata II, 4, 15.

5) Epistola XXIX, 8.

6) *ibid.* 18.

7) Epistola XXIX, 4.

тического познания; отсюда, такъ сказать, въ смыслъ производномъ значеніе высшаго блага пріобрѣтаетъ и самый актъ Богопознания. Для Филона высшимъ предѣломъ жизненнаго пути являются *γνώσις* и *ἐπιστήμη* Θεοῦ, которые выступаютъ въ противоположности къ удовольствіямъ плоти, которыя уничтожаются стремленіемъ къ познанию <sup>1)</sup>. У Климента Алекс. мы также постоянно въ связи съ идеаломъ нравственнаго совершенства встрѣчаемъ рѣчи о *γνώσις τοῦ Θεοῦ* <sup>2)</sup>: совершенство жизни опредѣляется свойствомъ созерцанія (*θεωρίας*) и тѣсно связаннымъ съ нимъ воздержаніемъ плоти (*ἐγκρατείας*) <sup>3)</sup>.—Другая черта, связываемая съ этимъ у христіанскихъ александрийцевъ, основывается уже на авторитетъ новозавѣтнаго откровенія. Представленіе о Богѣ, какъ о Высочайшемъ Благѣ, требуетъ уподобленія Ему и подражанія. Отсюда у Климента въ качествѣ высочайшаго блага являются дѣла любви и христіанскаго милосердія, проявляемыхъ въ самыхъ широкихъ размѣрахъ по образу Христа Спасителя <sup>4)</sup>.

Св. Амвросію свойственны обѣ эти черты. Религіозному познанию приписывается очень важное значеніе въ дѣлѣ нравственнаго совершенства. *Beatum* можетъ сдѣлать чело-вѣка *scientia*, соединенная съ нравственною чистотою (*innocentia*) <sup>5)</sup>. Само Свящ. Писаніе полагаетъ *vitam aeternam in cognitione Divinitatis* <sup>6)</sup>. Это познание въ виду его значенія для насъ по справедливости можетъ быть названо *summo bonum*: получаетъ свою пищу и одѣяніе душа, которая при-лѣпляется *illi summo Bono*, чтобы чрезъ пріобрѣтеніе *Ejus cognitionis* мы сами могли сдѣлаться участниками (*consortes*) *divinae naturae* <sup>7)</sup>. Нельзя, впрочемъ, въ данномъ случаѣ въ этикѣ Св. Амвросія опускать изъ виду одну черту, которая довольно замѣтно отличаетъ ее отъ этики александрійской: въ то время какъ александрійцы имѣютъ въ виду познание, хотя и имѣющее своимъ предметомъ содержаніе Откровенія,

1) Qu. Deus sit immut. § 30; t. II, 95.

2) Stromat. IV, с. XXII; M. VIII, 1345.

3) *ibid.* IV, с. III; M. VIII, 1221A; ср. *Winter*, s. 76.

4) Stromat. IV, с. XIII; M. VIII, 1300C; IV, с. XVIII; M. VIII.

5) *De officiis ministr.* II, III, 9.

6) *ibid.* II, II, 5

7) *Epistola* XXIX, 3.



но все-таки расходящееся во многомъ съ ученіемъ Церкви и доступное не всѣмъ членамъ послѣдней, но только наиболѣе совершеннымъ изъ нихъ, св. Амвросіи понимаетъ подъ этимъ познаніемъ, повидимому, исключительно церковную вѣру, ученіе Церкви: имѣетъ *vitam aeternam fides*, такъ какъ она есть *fundamentum bonum* <sup>1)</sup>.—Вторая черта—дѣла милосердія—является также съ особенностью сравнительно съ Климентомъ: идея любви у него совершенно отсутствуетъ и въ качествѣ цѣли человѣческой жизни имѣются въ виду просто *bona facta*: *vita aeterna* заключается *in fructu bonae operationis* <sup>2)</sup>; имѣютъ *vitam aeternam et bona facta*, такъ какъ *vir justus* одобряется и словами и дѣлами <sup>3)</sup>.

Такъ называемая теорія двойной нравственности и конкретный образъ нравственнаго совершенства.

Въ этикѣ св. Амвросія мы встрѣчаемъ одну важную особенность, чуждую нравственному сознанію нашего времени: онъ знаетъ два рода нравственной жизни, изъ которыхъ одна, низшая по своему достоинству, предназначается имъ для обыкновенныхъ смертныхъ, а другая, болѣе возвышенная, рекомендуется только людямъ выдающимся въ духовномъ отношеніи, совершеннымъ.

Здѣсь мы узнаемъ черту, глубоко врѣзавшуюся въ моральное сознаніе классическаго времени. Теорія двойной нравственности зародилась первоначально въ нѣдрахъ очень древнихъ религіозно-философскихъ и жреческихъ организациі, которыя, кромѣ ученія, публично ими проповѣдуемаго, имѣли еще высшее таинственное знаніе, въ которое посвящались лишь избранные, члены организациі; первые назывались эсотериками, а вторые—исотериками. Затѣмъ эта традиція перешла и къ представителямъ уже специально философской мысли, и многія философскія школы и системы Греціи въ нравственномъ, а также и въ интеллектуальномъ отношеніи раздѣляютъ людей на совершенныхъ и менѣе совершенныхъ. По примѣру стоиковъ ту же точку зрѣнія про-

---

<sup>1)</sup> De offic. min. II, II, 7.

<sup>2)</sup> ibid. II, II, 5.

<sup>3)</sup> ibid. II, II, 7.

водитъ и Цицеронъ въ своихъ *De officiis*. Онъ дѣлитъ обязанности, о которыхъ намѣренъ разсуждать въ своей книгѣ, на обязанности средня (officium medium), или же общія (officium commune), т.-е. предназначенныя для всѣхъ вообще людей, и обязанности совершенныя (officium perfectum), какъ доступныя только совершеннымъ; первыя обозначаются имъ также стоическимъ терминомъ *καθῆκον*, а вторыя извѣстны еще и подъ стоическимъ именемъ *κατόρθωμα* <sup>1)</sup>. Критерій для дѣленія обязанностей на эти два класса Цицеронъ видитъ въ степени субъективнаго убѣжденія въ ихъ разумности: то, что признается правильнымъ, разумнымъ безъ всякаго колебанія (*rectum quod sit*), *id officium perfectum id esse, a medium officium id esse*, относительно чего на вопросъ, почему его должно дѣлать, можно привести только вѣроятное основаніе (*probabilis ratio*) <sup>2)</sup>. Въ своей книгѣ Цицеронъ подробно раскрываетъ только officia media, свойственныя non sapientium, но communia всему человѣческому роду, и именно на томъ основаніи, что собственно совершеннаго мудреца и не существуетъ и представленіе о немъ имѣетъ значеніе лишь идеала <sup>3)</sup>. По примѣру Цицерона и св. Амвросій различаетъ officium aut medium aut perfectum <sup>4)</sup>, или же *κατόρθωμα, perfectum et absolutum officium*, съ одной стороны, и commune officium, съ другой, при чемъ въ послѣднемъ случаѣ имѣется въ виду officium, которое *potest plurimis esse commune* <sup>5)</sup>; или также officia prima и officia media, изъ которыхъ первыя предназначены для немногихъ (*paucis*), а вторыя—для большинства (*pluribus*) <sup>6)</sup>. Собственно говоря, и обязанности второго рода не лишены совсѣмъ совершенства, такъ что можно говорить только о двухъ формахъ совершенства (*duplex forma perfectionis*): неполнаго или средняго и полнаго <sup>7)</sup>. Хотя и для Амвросія, какъ и для Цицерона, совершенство является идеальнымъ состояніемъ, но, какъ это отмѣчено Циглеромъ

<sup>1)</sup> *De officiis* I, III, 18.

<sup>2)</sup> *ibid.* I, с. III, 18.

<sup>3)</sup> *ibid.* III, с. III, 13; ср. *Dräsecke. M. T. Cicer. et Ambr. De officiis* pp. 29—30.

<sup>4)</sup> *De officiis ministrorum* I, с. XI, 36.

<sup>5)</sup> *ibid.* III, II, 9.

<sup>6)</sup> *ibid.* III, II, 9.

<sup>7)</sup> *ibid.* III, II, 11.

и другими <sup>1)</sup>, съ тѣмъ отличіемъ отъ Цицерона, что оно мыслится у него реально осуществимымъ въ будущей жизни: одна изъ двухъ формъ обязанностей возможна *hic*, а другая—*ibi*, одна *secundum hominis possibilitatem*, а другая—*secundum perfectionem futuri* <sup>2)</sup>. Впрочемъ, и этотъ взглядъ даже въ томъ же самомъ твореніи *De officiis ministrorum* строго не выдерживается, такъ какъ многія мѣста его показываютъ, что св. Амвросій ушелъ еще дальше отъ Цицерона и склоненъ допускать возможность соблюденія *officium perfectum* даже въ земной жизни, жизни въ тѣлѣ. Иллюстрируя различіе между средними и совершенными обязанностями конкретными примѣрами, онъ, напр., говоритъ: накопленіе денежныхъ сбереженій доступно многимъ, а *jejunare* и быть *continentem* свойственно немногимъ (*paucorum*); равно и отсутствіе алчности къ чужому (*alieni cupidum non esse*) представляетъ собою рѣдкостное явленіе (*rarum*) <sup>3)</sup>.

Дѣло въ томъ, что раскрываемое ученіе Амвросія о дѣленіи обязанностей имъ ставится въ связь съ изложеннымъ уже въ своемъ мѣстѣ ученіемъ объ евангельскихъ заповѣдяхъ и совѣтахъ: *officia media* для него составляютъ положительныя предписанія откровенія (*mandata Dei*), которыя предназначаются для всѣхъ людей въ качествѣ общеобязательныхъ заповѣдей <sup>4)</sup>; основаніе же для признанія *officia perfecta* онъ видитъ въ такихъ наставленіяхъ Откровенія, къ исполненію которыхъ человѣкъ не принуждается, какъ къ исполненію заповѣдей, но которыя предоставляются исключительно его доброй волѣ для пріобрѣтенія высшей степени нравственнаго совершенства; въ качествѣ примѣра онъ указываетъ на слова Спасителя богатому юношѣ <sup>5)</sup>. Аналогичное же значеніе имѣютъ у св. Амвросія и термины *consilia* и *praescepta* <sup>6)</sup>.

Нельзя сказать, чтобы это дѣленіе обязанностей отлича-

---

1) *Geschichte der christl. Ethik*, s. 234, ср. *Reeb*. Über die Grundlagen des sittlichen nach Cicero und Ambrosius. Zweibrücken. 1876. ss. 37—38.

2) *De officiis ministrorum* III, II, 11.

3) *ibid.* III, II, 10.

4) *ibid.* I, XI, 36; *Dräsecke*, p. 30.

5) *ibid.* I, XI, 37; см. *Мотрохинъ*. Христіанское содержаніе *De officiis* Амвросія. Правосл. Собесѣдн. 1912, т. 2, стр. 105.

6) *De viduis* c. XI, 68.

лось ясностью, такъ какъ граница между *medium* и *perfectum* не всегда остается прочной и опредѣленной: если понятие *consilium* имѣть, по крайней мѣрѣ, опредѣленный смыслъ при обсужденіи категоріи такихъ добровольныхъ дѣйствій, какъ сохраненіе дѣвства, обѣтъ вдовства и имъ подобныхъ, то, по справедливому замѣчанію Якоби, въ его пониманіи появляется уже неясность, если въ *De offic. ministroꝝum* III, II, 10 св. Амвросій проницательно противопоставляетъ въ качествѣ *officia media* такія дѣйствія, какъ погоня за денежными выгодами, стремленіе къ отборнымъ кушаньямъ, неудовлетворенность собственнымъ богатствомъ, обязанностямъ *perfecta*, разумѣя подъ послѣдними посты, воздержаніе, свободу отъ алчности къ чужому добру; между тѣмъ какъ всѣ перечисленныя дѣйствія обязательны не только для совершенныхъ, но и вообще для всѣхъ христіанъ <sup>1)</sup>).

Осуществившій новозавѣтныя *consilia* или *officia perfecta* на языкѣ св. Амвросія носитъ стоическое названіе мудреца (*sapiens*), совершеннаго мужа (*vir perfectus*) или же просто совершеннаго (*perfectus*). Его образъ во многомъ характеризуется стоическими и платоническими, напоминающими александрійцевъ, чертами. Но въ данномъ случаѣ не можетъ все-таки идти рѣчи о простой рабской копіи съ чужихъ оригиналовъ: классическій и александрійскій нравственный идеалъ подвергается у него существенной переработкѣ подъ вліяніемъ западно-христіанскаго духа. Параллель между мудрецомъ св. Амвросія, съ одной стороны, и совершеннымъ Филономъ и гностикомъ Климентомъ, съ другой, съ этой точки зрѣнія весьма любопытна.

Приступая къ изложенію этихъ параллелей, мы въ качествѣ руководящаго начала въ этомъ случаѣ начнемъ съ положенія, что анализъ понятія о „нравственномъ“ вообще даетъ намъ въ результатѣ, съ одной стороны, понятіе о томъ нравственномъ содержаніи, которое должно быть влито въ форму эмпирической дѣйствительности, и о той психофизиологической природѣ, которая должна быть преобразована путемъ соединенія ея съ нравственнымъ содержаніемъ. Опредѣляя теперь отношеніе мудреца св. Амвросія къ мудрецу

---

<sup>1)</sup> Die praktische Theologie in der alten kirche. II. Ambrosius въ Theologische Studien und Kritiken. 1890. Erst. Band, s.s. 327—328.

и гностику александрийцевъ, мы должны замѣтить, что они похожи другъ на друга, насколько дѣло идетъ о нравственномъ содержаніи; иными словами, то, что долженъ усвоить и сдѣлать мудрецъ для воплощенія въ своей жизни идеала нравственнаго совершенства, св. Амвросій опредѣляетъ въ существенномъ такъ же, какъ и александрийцы. Различіе же между ними обнаруживается тогда, когда они начинаютъ описывать тѣ перемѣны въ составѣ человѣческой естественной природы мудреца, какія производятся въ ней вліяніемъ нравственнаго идеала: въ то время какъ александрийцы представляютъ эту перемѣну столь глубокой и радикальной, что природа какъ будто бы совсѣмъ утрачиваетъ свои естественныя качества, св. Амвросій сохраняетъ очень многое изъ нея въ неповрежденномъ видѣ для своего мудреца. Съ этой точки зрѣнія мы и будемъ систематизировать мелкія частности.

Что касается сходства, то оно обнаруживается прежде всего въ томъ, что западный мудрецъ ведетъ такую же непримиримую борьбу съ чувственностью и низшею стороною своего существа, какъ и нравственно совершенный александрийцевъ. Подобно Филону, конкретный примѣръ такого образа дѣятельности св. Амвросій видитъ въ библейск. патр. Іаковѣ, который долгое время былъ пастухомъ овецъ у тещи своего Лавана (Быт. 30, 36). Объясняемое въ аллегорическомъ смыслѣ, это обстоятельство какъ для одного, такъ и для другого означаетъ, что Іаковъ пасъ неразумныя движенія своей души, умѣлъ соблюдать мѣру въ удовлетвореніи чувствъ и удовольствіи плоти, побѣдилъ свои чувства, сдерживалъ свой гнѣвъ, примирилъ прежде враждовавшія между собою законъ плоти съ закономъ разума <sup>1)</sup>. Необходимость такого господства разума надъ чувственностью св. Амвросій выводитъ изъ высшаго достоинства перваго сравнительно со второй: „*prudentia vel ratio* выше страсти (*passionis*) и то, что судить (въ человѣкѣ), превосходитъ подчиненнаго суду; и не можетъ быть, чтобы неразумное (*inrationabile*) было выше разума (*ut ratione sit melius*) <sup>2)</sup>. Въ томъ же

---

<sup>1)</sup> *Ambrosii De Cain et Abel*. I, 7, 24; Ed. V. и M. XIV, с. 329 (6, 24) и *Philo De sacrific. Ab. et Caini* § 10; t. I, 240.

<sup>2)</sup> *De Iacob et vita beata* I, 7, 28; Ed. V. и M. XIV, с. 610.

смыслъ должно было дѣйствовать на св. Амвросія и вліяніе Цицерона. Послѣдній, различая въ душѣ человѣка двѣ господствующиѣ силы: *cogitationes* и *appetitus* или же *δρόμη*, считалъ возможнымъ осуществленіе честнаго, пристойнаго и полезнаго только въ томъ случаѣ, если разумъ господствуетъ надъ страстями и желаніями <sup>1)</sup>. Знающій эту психологическую теорію св. Амвросій также держится убѣжденія, что только въ случаѣ, если желанія (*appetitus*) повинуются разуму (*rationi*), легче всего можно сохранить приличествующее всѣмъ обязанностямъ <sup>2)</sup>.

Разумъ долженъ обнимать собою все вообще существо мудреца, одинаково господствовать какъ надъ его внутреннимъ, такъ и надъ внѣшнимъ міромъ, такъ что между ними должна существовать полная гармонія. Климентъ Алекс. особенно сильно выдвигаетъ эту черту въ своемъ гностикѣ, „дѣла котораго оцѣниваются по направленію воли; важно не то, что мы сдѣлали, а то, что мы желали сдѣлать“ <sup>3)</sup>. Уже одно намѣреніе можетъ имѣть значеніе, если оно почему-либо и не могло быть приведено въ исполненіе, и милосердными, напр., называются не только тѣ, которые заняты дѣлами милосердія, но и тѣ, которые желали бы быть милосердными, но не имѣютъ необходимыхъ для этого матеріальныхъ средствъ <sup>4)</sup>. Необходимость внутренняго совершенства отстаиваетъ и Филонъ: совершенная жизнь (*τέλειος βίος*) возможна тогда, когда наши предположенія (*ἡ γνώμη*) соглашаются съ разумомъ (*ὁ λόγος*), а дѣла соотвѣтствуютъ намѣреніямъ (*οἶον τὸ βούλευμα τοιάδε ἡ πράξις*); отсутствіе этой гармоніи (*τῆς ἁρμονίας ταύτης*) служить уже признакомъ нравственнаго несовершенства <sup>5)</sup>. Св. Амвросій также оцѣниваетъ дѣла мудреца чистотою его намѣреній: *in homine perfecto* должна быть *gemina virtus*: намѣреніе (*intentio*) и дѣйствіе (*actio*); *intentio* является началомъ (*principium*) *actionis*, а *actio* образуетъ свою цѣль (*finis*) *intentionis*. Хорошее *intentio* имѣетъ цѣльну даже и въ томъ случаѣ, если за нимъ не слѣдуетъ

<sup>1)</sup> De officiis I, с.с. XXVIII и XXIX.

<sup>2)</sup> De officiis ministrorum I, с. XXIV, 105; с. XLVII, 238.

<sup>3)</sup> Winter. Die Ethik des Clemens von Alexandrien, s. 83.

<sup>4)</sup> Stromat. IV, с. VI.

<sup>5)</sup> De poenit § 2; t. V, 216—217.

actio: actio не дается сейчас же in intentione и не во всѣхъ вещахъ существуютъ вмѣстѣ и intentio и actio, но въ однихъ случаяхъ мы имѣемъ только intentio, а въ другихъ къ нимъ присоединяется и actio <sup>1)</sup>. Если хорошія намѣренія увеличиваютъ цѣну дѣла, то при плохихъ намѣреніяхъ и хорошія сами по себѣ дѣла становятся дурными: bonum для насъ представляетъ собою misericordia, bonum также и oratio: но и та и другое могутъ быть совершаемы неправедно (injuste), если, напр., кто-либо помогаетъ бѣднымъ по надменности (jactantiae causa), чтобы видѣли его благотворящимъ другіе <sup>2)</sup>.

Частнымъ видомъ этой чистоты намѣреній мудреца является высота и чистота мотивовъ, какими онъ руководится при совершеніи добродѣтели. Это выдвигаетъ уже Филонъ: пристойное (τὸ καλόν) надлежитъ совершать ради него самого (ἕνεκα τοῦ καλοῦ), а не ради чего-нибудь другого <sup>3)</sup>. Точно также и по мнѣнію Климента, къ Спасительному Логосу нужно обращаться не по мотивамъ страха предъ наказаніемъ и не въ силу обѣщанія за это какого-либо блага, но ради самого же блага (δι' αὐτὸ δὲ τὸ ἀγαθόν) <sup>4)</sup>; его гностикъ привязывается къ добродѣтели или любовью къ ней (δι' ἀγάπην) или же самимъ видомъ прекраснаго (δι' αὐτὸ το καλόν) <sup>5)</sup>. И мудрецъ св. Амвросія въ своей дѣятельности руководится исключительно этими соображеніями. „Кто слѣдуетъ за Христомъ, тотъ не наградою (non praemio) побуждается къ совершенству (ad perfectionem), но, наоборотъ, perfectione приводится ad praemium; ибо подражателями добродѣтели (imitatores) мы должны дѣлаться не въ силу надежды (non propter spem) (на полученіе чего-нибудь отъ Него), но въ силу любви къ ней (pro amore virtutis). Образцомъ для насъ въ данномъ случаѣ является Христось Спаситель „per naturam bonus, а не по любви къ наградѣ (non propter praemii cupiditatem). Онъ и пострадалъ потому, что Его услаждала (dele-

<sup>1)</sup> Expos. Evangelii Lucae I, 8; Ed. V. и M. XV, с.с. 1536—1537.

<sup>2)</sup> ibid. I, 18—19; Ed. V. и M. XIV, с.с. 1541—1542.

<sup>3)</sup> Leg. allegor. § 58; t. I, 171—172.

<sup>4)</sup> Stromat. IV, с. VI; M. VIII, 1241A.

<sup>5)</sup> ibid IV, с. XXII; M. VIII, 1345B.

stavit) дѣятельность на благо другихъ, а не искалъ прибавленія славы изъ Своихъ Страданій“<sup>1)</sup>.

Но какъ ни высоко нравственное совершенство мудреца, все-таки онъ не является совершеннымъ въ абсолютномъ смыслѣ: какъ у человѣка, у него всегда возможны слабости, легкія паденія. Этимъ объясняется, что какъ александрийцы, такъ и св. Амвросій представляютъ своего мудреца въ постоянномъ покаянномъ настроеніи, выражающемся въ исповѣданіи своихъ грѣховъ предъ Господомъ. Тогда какъ „ни въ чемъ не грѣшить, по мнѣнію Филона, свойственно только Богу, мудрецу свойственно только каяться (*τὸ δὲ μετανοεῖν σοφοῦ*)“<sup>2)</sup>. Климентъ примѣняетъ къ своему гностику заповѣдь Спасителя: *Блаженни плачущіе* (Мѳ 5, 4) и характеризуетъ чертами совершенства его покаяніе въ отличіе отъ покаянія обыкновенныхъ вѣрующихъ: послѣдніе каются изъ страха предъ наказаніями, а первый по побужденію внутренняго стыда предъ грѣхами, голоса совѣсти<sup>3)</sup>. Также и мудрецъ св. Амвросія, хотя и можетъ грѣшить, подобно другимъ людямъ, но въ отличіе отъ послѣднихъ онъ не остается въ рабствѣ грѣхамъ, а постоянно *confitetur Domino* и такимъ путемъ освобождается а *servitute*. Поэтому *sapiens*, который *confitetur*, бываетъ свободнымъ (*liber*), такъ какъ ему отпущены грѣхи<sup>4)</sup>.

Результатомъ господства надъ страстями разума, гармоніи между намѣреніями и дѣлами и свободы отъ удручающихъ грѣховъ вслѣдствіе постояннаго очищенія ихъ раскаяніемъ является внутренній миръ, спокойствіе мудреца. Этотъ миръ и спокойствіе настолько дороги для мудреца, что онъ постоянно стремится къ нимъ, какъ къ главной задачѣ своей жизни и дѣятельности. Разумъ філоновскаго мудреца, избавившись отъ всѣхъ бурь и войны, наслаждается безмятежной тишиной и глубокимъ миромъ<sup>5)</sup>, потому что онъ и самъ стремится къ благоупорядоченной и мирной жизни (*εὐνομον καὶ εἰρηνικὸν βίον*)<sup>6)</sup>. Для св. Амвросія совершенная

<sup>1)</sup> De interpellat. Iob et David III, 11, 28; Ed. V. и M. XIV, с. 849 (IV, 11, 28).

<sup>2)</sup> De profug. § 28; t. III, 143.

<sup>3)</sup> Stromat IV, с VI.

<sup>4)</sup> Epistola XXXVII, 45.

<sup>5)</sup> De somniis II, 34; t. III, 310

<sup>6)</sup> De Abraham. § 13; t V, 17.



добродѣтель (*perfecta virtus*) также имѣетъ своимъ результатомъ спокойствіе (*tranquillitatem*) и непоколебимость покоя (*stabilitatem quietis*) <sup>1)</sup>; мудрецъ свободенъ въ частности отъ нарушающаго душевный покой страха (*metus*), такъ какъ страхъ связанъ съ грѣхами, которые не отягощаютъ его совѣсти <sup>2)</sup>.

Спокойствіе даетъ возможность мудрецу предаваться теоретическому знанію и созерцанію, которое образуетъ главное содержаніе его жизни. Предметомъ изслѣдованій александрійскаго мудреца служить все существующее въ своей совокупности. Въ изображеніи Филона онъ, повидимому, начинается съ познанія самого себя, съ самопознанія, съ цѣлю убѣдиться въ своемъ невѣдѣніи <sup>3)</sup>; насколько онъ потомъ переходитъ къ познанію также и внѣшняго міра, отъ его вниманія не ускользаютъ физиологія, метеорологія, этика съ ея развѣтленіями—политикой и экономикой <sup>4)</sup>. Но всѣ эти познанія имѣютъ для мудреца не самостоятельное значеніе, а въ качествѣ средствъ для познанія Виновника міра—Бога: отъ созданнаго (*ἀπο τοῦ γεγονότος*) мудрецъ переходитъ къ нерожденному (*πρὸς τὸν ἀγέννητον*), отъ міра—къ Его Отцу и Творцу (*Πατέρα καὶ ποιητὴν αὐτοῦ*) <sup>5)</sup>. Конечную цѣль стремленій мудреца образуетъ *σοφία*, когда онъ достигаетъ нерожденнаго убѣжища и постигаетъ блаженство Бога <sup>6)</sup>.—Гностикъ Климентъ въ отношеніи познанія и созерцанія характеризуется тѣми же самыми чертами. Онъ владѣетъ мудростью разнообразною <sup>7)</sup>. Познавая внѣшніе предметы, онъ не довольствуется одними внѣшними ихъ очертаніями, но его знаніе касается самой сущности предмета (*ἐπιότημη τοῦ ὄντος αὐτοῦ*) или же есть знаніе, гармонирующее съ существующимъ въ дѣйствительности (*ἡ ἐπιότημη σύμφωνος τοῖς γινόμενοις*) <sup>8)</sup>. Но изъ всѣхъ этого рода знаній наилучшимъ гностикъ считаетъ самопознаніе (*τὸ ἑωώραί αὐ-*

1) De Iacob et vita beata II, 6, 28; Ed. V. и M. XIV, с. 625.

2) Epistola XXXVII, 19.

3) De migrat. Abrahae § 24; t. II, 321—322.

4) De ebrietate § 22; t. II, 200—201.

5) Qu. rer. divin. haer. § 20; t. III, 23.

6) Quod Deus sit immutab. § 34; t. II, 99

7) Stromat. I, с. XIII; M VIII, 757A.

8) ibid. II, с. XVII; M. VIII, 1013A.

τόν) 1). Конечную точку образует созерцание (θεωρία) Бога, но созерцание не гадательно, а точно (ἀκριβῶς) 2). Особенностью гностика Климента сравнительно съ мудрецомъ Филона является то, что первый въ дѣлѣ богопознанія руководится особымъ гностическимъ преданіемъ (γνωστικῆ παράδοσις), тайнымъ преданіемъ, которое, будучи преподано апостолами устно (ἀφραθῶς) лишь немногимъ изъ вѣрующихъ, сохраняется въ обществѣ и приводитъ къ вѣчному и устойчивому состоянію созерцанія 3).—Созерцателемъ изображаетъ своего мудреца и св. Амвросій, но онъ, во-первыхъ, въ этомъ случаѣ не знаетъ ничего похожаго на гностическое преданіе и, во-вторыхъ, имѣетъ въ виду не разностороннюю мудрость александрійцевъ, а исключительно совершенство въ религіозномъ познаніи и глубокое проникновеніе въ религіозныя тайны. Только лишь въ связи съ Богопознаніемъ Амвросій говоритъ о самопознаніи и самонаблюденіи: когда душа заглядываетъ внутрь себя, она созерцаетъ (cernit) тамъ Бога 4). Частные предикаты этой мудрости также имѣютъ въ виду исключительно ея религіозный характеръ. Такъ, sapiens проникаетъ въ самыя тайны Божества (ad ipsa pervenit Divinitatis secreta), познаетъ въ истинномъ свѣтѣ сокровенное премудрости (manifestata sibi cognovit occulta sapientiae); пользуясь руководствомъ Бога (duce Deo usus), доходитъ до познанія глубинъ (ad cognoscenda subilia) 5). Ясно однако, насколько подобное познаніе приписывается одному только мудрецу (solus igitur sapiens etc) 6), и, кромѣ того, всѣ перечисленныя его свойства указываютъ на особенную глубину этого познанія, познаніе мудреца, какъ и у александрійцевъ, все же не совпадаетъ съ религіознымъ вѣдѣніемъ рядовыхъ членовъ Церкви. У св. Амвросія остается только неяснымъ, доступно ли это познаніе мудрецу уже и въ этой жизни, или же оно дѣлается его достояніемъ только по смерти.

На самыхъ высшихъ ступеняхъ созерцаніе александрій-

1) Paedag. III. I; M. VII, 536A.

2) Stromat. VII, с. III; M. IX, 416C.

3) Stromat V, с. X; M. IX, 100A; VI, с. VII; M. IX, 284A.

4) De Isaac vel anima 7, 61; Ed. V. и M. XIV, с. 525.

5) Epistola XXXVII, 29.

6) ibid. 29.

скаго мудреца, утрачивая свой естественный характер, переходит въ экстазъ. Особенно сильно экстагическій элементъ выступаетъ въ этикѣ Филона. Его мудрецъ въ моменты созерцанія охватывается одушевленіемъ свыше (*ἐν-θουσία*) <sup>1)</sup>. Оно характеризуется замираніемъ дѣятельности всѣхъ внѣшнихъ чувствъ и естественныхъ стремленій и проясненіемъ душевнаго взора (*το τῆς ψυχῆς ὄμμα*), которому дается созерцать интеллигибельное (*νοητὰ βλέπειν*). Оно по-тому называется состояніемъ ниспосланнаго Богомъ сна (*θεο-λέμτος ὄνειρος*), сномъ просто (*ὄπνοτο*) <sup>2)</sup>. У древне-христианскихъ моралистовъ это ученіе Филона объ экстазѣ не нашло широкаго примѣненія. Климентъ раздѣляетъ его лишь въ той мѣрѣ, насколько у него „гносисъ есть не просто знаніе, но и внутреннее просвѣтленіе, непосредственно открывающійся духу свѣтъ, состояніе, въ которомъ гностикъ всецѣло входитъ въ созерцаніе и познаніе“ <sup>3)</sup>. Послѣ продолжительныхъ усилій разума познать истину, послѣдняя осѣняетъ его внезапно, наполняя душу свѣтомъ <sup>4)</sup>.—Замѣчательнымъ представляется то, что экстагическій элементъ въ этикѣ св. Амвросія выступаетъ значительно сильнѣе, чѣмъ у Климента, описывается чертами, напоминающими Филона, хотя примѣняется гораздо рѣже, чѣмъ у послѣдняго. Св. Амвросій приписываетъ высшей ступени созерцанія такіе признаки, какъ возвышеніе надъ тѣломъ (*iusurgens de corpore*), душа отстраняется отъ всего (*ab omnibus fit remotior*), углубляется въ самое себя (*intra semet ipsam*); постигая интеллигибельное (*intelligibilia*), она становится восхищенною (*supergressa*). Судя по всему, это состояніе характеризуется самозабвеніемъ. Св. Амвросій иллюстрируетъ его примѣромъ св. ап. Павла, который, будучи восхищенъ въ рай, не зналъ, находился ли онъ въ тѣлѣ или внѣ тѣла, и комментируетъ это такъ: душа его поднялась отъ своего тѣла (*ad-surrexerat*), отрѣшилась отъ внутренностей и оковъ плоти, поднялась вверхъ (*elevaverat*); онъ сдѣлался чуждымъ самому

1) De migrat. Abrahæ § 34; t. II, 334.

2) *ibid.* § 34; t. II, 334—335; ср. De somniis II, § 1; t. III, 269—270.

3) *Winter. Die Ethik des Clemens von Alexandrien*, s. 114.

4) *Stromat.* V, c. XI.

себѣ (*factusque a se ipso alienus*) и держалъ въ себѣ неизреченные глаголы (*intra semet ipsum tenuit verba ineffabilia*) <sup>1)</sup>.

Несмотря однако на пристрастіе къ созерцанію, мудрецъ нашихъ моралистовъ не впадаетъ въ крайность квіэтизма, но вмѣстѣ съ созерцаніемъ занятъ и практической дѣятельностью: идея гармоническаго и всесторонняго развитія силъ и способностей проводится и здѣсь. Добродѣтель, говоритъ Филонъ, бываетъ вмѣстѣ и созерцательною и практическою (*ἡ δὲ ἀρετὴ καὶ θεωρητικὴ ἐστὶ καὶ πρακτικὴ*) <sup>2)</sup>. Одно созерцаніе (*θεωρία ψιλὴ*) безъ практической дѣятельности не приноситъ пользы <sup>3)</sup>. Созерцаніе только преимуществуетъ предъ практической дѣятельностью, насколько оно представляется наилучшимъ образомъ жизни (*θεωρητικοῦ γὰρ τίς ἀμείνων βίος*). <sup>4)</sup> Въ частности Филонъ говоритъ о филантропіи (*τὴν φιλανθρωπίαν*) своего мудреца, который дѣлится своими благами и добродѣтелями съ другими, называетъ его педагогомъ, который, по примѣру Бога, обогатившаго его разными добродѣтелями, посредствомъ наученія сообщаетъ ихъ и другимъ <sup>5)</sup>. То же отношеніе между практической дѣятельностью и созерцаніемъ мы встрѣчаемъ и у Климента. Онъ характеризуетъ своего гностика слѣдующими тремя чертами: созерцаніемъ (*τῆς θεωρίας*), исполненіемъ заповѣдей (*αἰῆς τῶν ἐντολῶν ἐπιτελέσεως*) и приготовленіемъ добрыхъ мужей (*ἀνδρῶν ἀγαθῶν κατασκευῆς*) <sup>6)</sup> въ послѣднемъ случаѣ на немъ лежитъ обязанность наученія другихъ (*τῆς τῶν ἑτέρων διδασκαλίας*) <sup>7)</sup>. Но самымъ важнымъ, какъ и у Филона, является созерцаніе <sup>8)</sup>.—Что св. Амвросій признаетъ для своего мудреца *bona facta*, объ этомъ здѣсь слѣдуетъ только упомянуть. Но весьма любопытно, что своего мудреца онъ также представляетъ и воспитателемъ людей посредствомъ слова и дѣлъ. Его *variens*, относясь болѣе или менѣе рав-

<sup>1)</sup> De Isaac vel anima 4, 11; Ed. V. и M. XIV, с.с. 507—508.

<sup>2)</sup> Leg. allegor. I, § 17; t. I, 74.

<sup>3)</sup> De congr. erudit. grat. § 9; t. III, 80.

<sup>4)</sup> De migrat. Abrahae § 9; t. II, 302.

<sup>5)</sup> De caritate § 23; t. V.

<sup>6)</sup> Stromat. II, с. X; M. VII, 981B.

<sup>7)</sup> ibid. VII, с. IX; M. IX, 473B.

<sup>8)</sup> ibid. VII, с. III; M. IX, 416C.

нодушно къ своему собственному благосостоянію, всѣмъ однако желаетъ добра, со всѣми старается поступать хорошо и никому не желаетъ ничего злого <sup>1)</sup>. Онъ не только самъ ничего не боится, но также старается и въ другихъ ослабить страхъ предъ всякаго рода опасностями, предъ смертію, болѣзнями тѣла. Онъ научаетъ другихъ, что слабости тѣла вовсе не могутъ препятствовать нашей дѣятельности, а, наоборотъ, даже возвышаютъ ее. что наше истинное счастье заключается не въ знатности рода и не въ матеріальномъ благосостояніи, а въ хорошемъ внутреннемъ настроеніи, что, наконецъ, для насъ гораздо лучше поскорѣе освободиться отъ оковъ тѣла и быть со Христомъ <sup>2)</sup> Особенностью сравнительно съ александрійцами является лишь то, что у Амвросія нѣтъ рѣчи о преимуществахъ созерцательной жизни предъ нравственно-практической.

Итакъ, общими для западнаго и древне-восточнаго мудреца являются слѣдующія черты: борьба со страстями и удовольствіями, господство разума, гармоничность совершенства внутренняго настроенія и внѣшней дѣятельности, безкорыстность мотивовъ нравственнаго поведенія, покаянное настроеніе, внутренній миръ и спокойствіе, стремленіе къ знанію и созерцанію, съ одной стороны, увѣнчивающемуся въ экстазѣ, а съ другой, связанному съ практической дѣятельностью и воспитательнымъ вліяніемъ на окружающихъ.

Теперь, благодаря тому, что въ александрійскій образъ св. Амвросій внесъ нѣкоторыя поправки, его идеаль сталъ гораздо ближе къ дѣйствительности и приобрѣлъ болѣе практическій характеръ.

Онъ прежде всего нѣсколько измѣнилъ взглядъ на значеніе для мудреца внѣшнихъ благъ. Въ то время, какъ мудрецъ Филона цѣнитъ только благо души <sup>3)</sup>, относясь съ полнымъ равнодушіемъ къ благамъ внѣшнимъ и благамъ тѣла, которыя онъ признаетъ лишь настолько, насколько они необходимы для поддержанія жизни, насколько онъ самъ

---

<sup>1)</sup> De Jacob et vita beata I, 9, 34; Ed. V. p. 28 и M. XIV, с. 613 (с. VIII, п 37).

<sup>2)</sup> ibid I, 9, 34; Ed. V. p. 29 и M. XIV, с.с. 613—614 (VIII, 37—38).

<sup>3)</sup> Quod. det. pot insid. solet § 3: t. I, 270—271.

не может освободиться отъ потребностей желудка <sup>1)</sup>, с:я Амвросій позволяет своему мудрецу при извѣстныхъ условіяхъ стремиться и къ благамъ этого рода. „Совершенное блаженство (*perfecta beatitudo*), говоритъ онъ, состоитъ изъ троякаго рода благъ: тѣла, души и случайныхъ или же внѣшнихъ (*accidentibus bonis, quae Graeci ἐκτός dixerunt*)“ <sup>2)</sup>. И мудрецъ предпочитаетъ обладать ими, чѣмъ не имѣть ихъ; если силою благопріятныхъ обстоятельствъ ему удалось приобрѣсти ихъ, то онъ обладаетъ въ нихъ новымъ источникомъ жизнерадостнаго настроенія. „Если мы спросимъ. способенъ ли *sapiens* услаждаться, наприм., здоровьемъ тѣла (*sanitate corporis*), то мы не сможемъ отрицать, что *secundum naturam* онъ услаждается имъ и охотнѣе желаетъ вовсе не скорбѣть, чѣмъ скорбѣть, развѣ только за Христа“. Равн. образ. мы не станемъ отрицать, что онъ находитъ удовольствіе и въ дѣтяхъ (*delectetur liberis*), такъ какъ мы ищемъ не безчувственнаго или желѣзнаго, но совершеннаго. Единственное, что отличаетъ въ этомъ случаѣ мудреца отъ обыкновенныхъ смертныхъ, это—отношеніе къ потерѣ названныхъ благъ: онъ примиряется съ этою потерей и не предается обыкновенной скорби и отчаянію. „Если исчезаетъ здоровье тѣла, то не можетъ смущаться духомъ и терзаться немощами плоти тотъ, кто можетъ утѣшать себя совершенствомъ въ добродѣтели“. Или, если онъ теряетъ дѣтей, то не дѣлается вслѣдствіе этого менѣе блаженнымъ и менѣе совершеннымъ, потому что совершенное (*perfectum*) бываетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и блаженнымъ (*beatum*) <sup>3)</sup>. *Sapiens* так. обр. чувствуетъ себя блаженнымъ и при самыхъ неблагопріятныхъ внѣшнихъ обстоятельствахъ, хотя этихъ обстоятельствъ онъ не желаетъ.

Равнодушіе александрійскаго мудреца въ отношеніи къ внѣшнимъ благамъ является частнымъ проявленіемъ общаго безстрастія, его неспособности къ какимъ бы то ни было интенсивнымъ, острымъ душевнымъ переживаніямъ. Идеаломъ Филона является стоическая апатія, понимаемая въ смыслѣ

<sup>1)</sup> Leg. allegor. III, § 50; t. I, 166; III, § 48; t. I, 164—165

<sup>2)</sup> De Abraham II, 10, 68; Ed. V. и M. XIV, с. 490.

<sup>3)</sup> De Iacob et vita beata I, 8, 33; Ed. V. и M. XIV, с. 612 (п. 33—34).

полнаго отреченія „отъ живущихъ въ тѣлѣ аффектовъ“<sup>1)</sup>. Его мудрецъ настолько твердъ въ своей апатіи, что, если бы аффекты имѣли даже сто языковъ, то и тогда не были бы въ состояніи поколебать его слуха<sup>2)</sup>. Въ частности онъ совершенно свободенъ отъ гнѣва<sup>3)</sup>. Относительно Климентя Ziegler указываетъ, что у него апатія смягчается до степени метріопатіи<sup>4)</sup>; намъ же кажется, что самъ Климентъ не даетъ оснований для такой характеристики, крѣпко держась вмѣстѣ съ Филономъ за апатію. Онъ самъ говоритъ, что гностикъ преслѣдуетъ *ἀπάθειαν*, а не *μετριοπάθειαν*, а *ἀπάθεια* приноситъ свой плодъ въ совершенномъ отсѣченіи вожделѣнія (*τῆς ἐπιθυμίας ἐκκοπή*): гностикъ свободенъ отъ всякой душевной страсти (*ἀπο παντὸς ψυχικοῦ πάθους*)<sup>5)</sup>. Правда, по требованію христіанскаго идеала, Климентъ приписываетъ ему чувства любви къ Богу и къ ближнимъ, но это—совершенно особая любовь, по характеристикѣ Winter'a<sup>6)</sup>, „любовь безъ аффекта; она не только отнимаетъ аффекты у гностика, но сама даже лишена элемента стремленія, есть возвышающееся надъ временемъ соединеніе съ своимъ объектомъ“.— Св. Амвросій выгодно отличается отъ того и другого тѣмъ, что не знаетъ ни апатіи, ни метріопатіи, и полагаетъ достоинство мудреца не въ совершенномъ освобожденіи отъ аффектовъ, но въ умѣломъ и согласномъ съ разумомъ и закономъ Божиимъ пользованіи ими. „Страсть можетъ быть смягчена, но не искоренена совсѣмъ (*eradicare*), такъ какъ духъ (*animus*), имѣющій способность разума, является только притѣснителемъ (*repressor*) своихъ страстей, но не ихъ полнымъ господиномъ (*dominus*); ибо невозможно, чтобы легкій до гнѣва вовсе не гнѣвался; мы должны умѣрять себя разумомъ, сдерживать свое негодованіе, воздерживаться отъ наказываній, какъ и пророкъ наставляетъ насъ, говоря: *гнѣвайтесь и не согрѣшайте* (Пс. 4, 5; Еф. 4, 26). Онъ допускаетъ свойственное природѣ (*naturae*) и запрещаетъ принадле-

1) Ziegler. Geschichte der christl. Ethik, s. 49.

2) De ebrietate § 26; t. II, 204—205.

3) Leg. allegor. III, § 47; t. I, 164.

4) Geschichte der christl. Ethik, s. 144.

5) Stromat. VI, c. IX; M. IX, 296A.

6) Ethik des Clemens von Alexandrien, s. 120

жащее винѣ (culpaе). Точно такъ же нельзя требовать, чтобы мы уничтожили въ душѣ вождельніе (concupiscentiam), но только, чтобы мы не служили ей" <sup>1)</sup>, Аффекты, находящіяся въ повиновеніи разуму, так. образ. имѣютъ свое право на существованіе даже и для наиболѣе совершенныхъ изъ людей. Благодаря этому, идеаль мудреца является у св. Амвросія болѣе живымъ, разностороннимъ, съ болѣе богатымъ и интенсивнымъ психическимъ содержаніемъ.

Требуя совершенной апатіи для своего мудреца, александрийцы очень рѣзкою гранью отдѣляли его отъ обыкновенныхъ людей. Живя постоянно въ стремленіи къ достиженію высочайшаго блага, онъ такъ тѣсно соединяется съ послѣднимъ, что пріобрѣтаетъ нѣкоторыя его свойства, утрачивая при этомъ многія изъ своихъ тварныхъ специально-человѣческихъ качествъ. Совершенный Филона и гностикъ Климента представляютъ собою не столько дѣйствительнаго человѣка, сколько сверхчеловѣка, стоящаго въ срединѣ между человѣкомъ и Богомъ. Филонъ приписываетъ своему мудрецу неизмѣняемость въ добрѣ <sup>2)</sup>: онъ поэтому не можетъ быть названъ ни Богомъ, ни человѣкомъ, но является, такъ сказать, границею нерожденной и тлѣнной природы (*μεθόριον τῆς ἀγεννήτου καὶ φθαρτῆς φύσεως*) <sup>3)</sup>. Климентъ описываетъ гностика аналогическими, но еще болѣе выпуклыми чертами. Если гностикъ научился любить Бога, то онъ никогда уже не утратитъ добродѣтели, ни во снѣ, ни наяву; она дѣлается его необходимымъ и существеннымъ свойствомъ (*ἕξις*) <sup>4)</sup>. Созерцаніе дѣлаетъ его причастникомъ святаго свойства (*μετέχων τῆς ἀγίας ποιότητος*) и безстрастнаго тождества (*ταυτότητος ἀπαθοῦς*) <sup>5)</sup>. Въ этомъ своемъ качествѣ гностикъ называется Божественнымъ (*θεῖος*), Богоносцемъ и Богоносимымъ (*θεοφορῶν καὶ θεοφορούμενος*) <sup>6)</sup>, третьимъ образомъ Божиимъ

<sup>1)</sup> De Iacob et vita beata I, I, 1—2; Ed. V. и М. XIV, с. 599; вполне правильно и подробно вопросъ объ отношеніи Амвросія къ аффектамъ раскрытъ у Мотрохина. Христіанское содержаніе De officiis Амвросія. Прав. Собес. 1912, 2, стр. 100—103.

<sup>2)</sup> De somniis I, § 23; т. III, 246.

<sup>3)</sup> ibid. II, § 35; т. III, 311.

<sup>4)</sup> Stromat. IV, с. XXII; М. VIII, 1349A.

<sup>5)</sup> ibid. IV, с. VI; М. VIII, 1252A.

<sup>6)</sup> ibid. VII, с. XIII; М. IX, 313B.



(εἶναι πρώτην ἢ ἢ τὴν θεῖαν εἰκόνα) <sup>1)</sup>.—Св. Амвросій сохраняет за своимъ мудрецомъ болѣе естественный, согласный съ законами человѣческой природы характеръ. Правда, мудрецу принадлежитъ стойкость въ добрѣ: perfectus есть тотъ, кто, отрѣшившись отъ дѣтской неустойчивости, неуверенности и шаткости отрочества и неумѣреннаго пыла юности, наследуетъ твердость (firmitatem) viri perfecti и зрѣлость нравовъ (morum maturitatem) <sup>2)</sup>. Онъ остается неподвижнымъ въ своемъ настроеніи (immobibis maneat affectu) <sup>3)</sup>. Тѣмъ не менѣе въ данномъ случаѣ нѣтъ и тѣни рѣчи о какой-нибудь субстанціальности въ благѣ: все зависитъ отъ личной свободы, отъ личнаго желанія мудреца. Sapiens ничего не дѣлаетъ и не думаетъ невольно (nihil invitus facit, atque cogitur), но всегда остается свободнымъ <sup>4)</sup>; онъ не по принужденію, но добровольно преслѣдуетъ добродѣтель (virtutis non coactus, sed voluntarius executor est sapiens) <sup>5)</sup>. Но и стойкость, неизмѣняемость имѣеть, повидимому, условный сравнительно съ другими, характеръ: онъ только не легко (non facile) склоняется <sup>6)</sup>. О какомъ-либо обожествленіи мудреца нѣтъ ни слова: онъ, какъ смертный человѣкъ (mortalis homo), только по благодати дѣлается наследникомъ безсмертнаго Бога (immortalis Dei hæres et successor est factus per gratiam) <sup>7)</sup>.

Глава прикладная: нѣкоторыя особенно цѣнныя для христіанина предписанія нравственности.

Изъ безконечнаго ряда дѣйствій и предписаній, изъ которыхъ слагается нравственное совершенство человѣка, св. Амвросій на нѣкоторыхъ останавливается особенно подробно свое вниманіе и съ особенною любовью рекомендуетъ ихъ своимъ пасомымъ.

Такъ, очень важное значеніе онъ признаетъ за христіанскимъ подвигомъ поста. Институтъ поста имѣеть не столько

1) *ibid.* VII, с. III; M. IX, 421A.

2) *Epistola* LXXVII, 12.

3) *Epistola* XXXVII, 20.

4) *ibid.* 20.

5) *Epistola* XXXVII, 20

6) *Epistola* LXXVII, 12.

7) *Epistola* XXXVII, 29

земное, человѣческое происхожденіе, сколько небесное, Божественное: постъ служить содержаніемъ и образомъ жизни небесной (*substantia et imago coelestis*), является жизнью ангеловъ (*jejunium vita est angelorum*)<sup>1)</sup>. Въ силу этого на землѣ онъ является необходимымъ средствомъ для пріобрѣтенія нравственной чистоты и невинности: онъ обозначается какъ обновленіе души (*refectio animae*), пища ума (*cibus mentis est*), смерть вины (*culpaе mors*), уничтоженіе грѣховъ (*excidium delictorum*), основаніе нравственной чистоты (*fundamentum castitatis*); насколько чистота мыслится нераздѣльно съ возвращеніемъ благодати, постъ вмѣстѣ съ тѣмъ является средствомъ спасенія (*remedium salutis*), корнемъ благодати (*radix gratiae*)<sup>2)</sup>. Добродѣтель поста настолько велика и сильна, что можетъ поднять людей на небо<sup>3)</sup>. Въ силу такой важности постъ былъ установленъ еще въ раю, такъ какъ Богъ, зная, что чрезъ пищу имѣетъ войти въ міръ вина (*culpa*), запретилъ первымъ людямъ питаться отъ древа познанія добра и зла: но чрезъ нарушеніе заповѣди о постѣ люди и пали<sup>4)</sup>.

Величественнымъ ореоломъ окружаетъ св. Амвросій обѣтъ христіанскаго дѣвства. Бракъ, конечно, при этомъ не отвергается, но дѣвственной жизни отдается преимущество предъ нимъ. „Хороши оковы (*vincula*) брака, но все-таки онѣ остаются оковами; хорошо супружество (*coniugium*), но все-таки оно связано съ ярмомъ и само представляетъ собою ярмо міра (*jugo mundi*), такъ какъ жена болѣе желаетъ угождать (*placere*) мужу, чѣмъ Богу“<sup>5)</sup>. Однако, св. Амвросій не скрываетъ, что при всѣхъ своихъ преимуществахъ даръ дѣвственной жизни не можетъ быть общимъ удѣломъ, а является лишь достояніемъ немногихъ (*paucorum quippe hoc munus est, illud omnium*)<sup>6)</sup>. Какъ и постъ, дѣвственная жизнь имѣетъ небесное происхожденіе: дѣвы сражаются нравами ангеловъ (*angelorum moribus*)<sup>7)</sup>. Она по своей религіозной

1) De Helia et jejunio 3, 4; Ed. V. и M. XIV, с. 699.

2) ibid.

3) ibid. 2, 2; Ed. V. и M. XIV, с. 698.

4) ibid. 4, 7; Ed. V. и M. XIV, с. 700.

5) De virginitate VI. 33.

6) De virginibus I, с. VII, 35.

7) ibid. I, с. IX, 51.

сторонѣ имѣетъ значеніе приносимой Богу жертвы (*sacrificium*), жертвы чистоты (*victimā castitatis*) <sup>1)</sup>. Поэтому она и изобилуетъ плодами, и не только для самихъ дѣвственницъ, но также и для ихъ родныхъ и вообще близко стоящихъ къ нимъ лицъ. Дѣвство ставитъ дѣвственницъ въ особенно близкія отношенія къ Богу: дѣвственница становится храмомъ Божиимъ (*templum Dei*) <sup>2)</sup>. Особенно тѣсныя отношенія, на подобіе брачныхъ, устанавливаются между нею и Христомъ: Христосъ становится главою дѣвственницы (*caput virginis*), какъ главою жены является мужъ ея <sup>3)</sup>. Ея связь съ безпорочнымъ (*immaculatum*) Сыномъ Божиимъ служитъ причиною ея личной чуждой всякой скверны непорочности (*expers contagionis integritas*) <sup>4)</sup>. Для родителей дѣвство ихъ дѣтей имѣетъ значеніе искупленія отъ ихъ грѣховъ, что должно быть для нихъ побужденіемъ посвящать своихъ дѣтей Богу: *meritis* дѣвъ ихъ собственныя *delicta* искупаются: посвященная Богу *virgo* есть даръ Богу со стороны родителя (*munus parentis*), жертва матери (*matris hostia*), недѣлимый залогъ родителей (*individuum pignus parentum*) <sup>5)</sup>. Конкретнымъ и идеальнымъ образомъ дѣвственной жизни для всѣхъ христіанскихъ дѣвственницъ является жизнь пресв. Дѣвы Маріи <sup>6)</sup>.

Таинство христіанскаго брака св. Амвросіемъ ставится высоко и не возбраняется для желающихъ. Бракъ для него не есть неизбѣжное зло, порождаемое человѣческими немощами; онъ защищаетъ его отъ нападокъ и осужденія, какъ явленіе вполне нравственное: тотъ, кто избираетъ супружество (*conjugium*), не долженъ порицать дѣвственной непорочности (*integritatem*), какъ, съ другой стороны, не можетъ осуждать брака (*condemnet conjugium*) посвятившія себя дѣвственной жизни <sup>7)</sup>. Так. образ. св. Амвросій относится къ брачному союзу гораздо снисходительнѣе, чѣмъ Тертуліанъ, который

1) *ibid.* I, с. XI, 66.

2) *ibid.* II, с. IV, 26.

3) *ibid.* II, с. IV, 29.

4) *ibid.* I, с. V, 21.

5) *ibid.* I, с. VII, 32.

6) *ibid.* II, 6, 15.

7) *De virginitate* VI, 34.

хотя и позволялъ вступать въ бракъ, но смотрѣлъ на него, особенно въ монтанистическій періодъ своей дѣятельности, неодобрительно, объявляя его лишь терпимымъ прелюбодѣніемъ <sup>1)</sup>. Тѣмъ не менѣе, не всякій бракъ, даже заключенный впервые, одобряется св. Амвросіемъ: вполне одобряя браки православныхъ съ православными же, онъ не одобряетъ браковъ православныхъ христіанъ съ іудеями, язычниками и еретиками. Онъ указываетъ два основанія для этого: во-первыхъ, вѣра служитъ первымъ украшеніемъ (собств. *gratia*) чистоты супружества; а во вторыхъ, сомнѣвается въ прочности брачной любви при различіи вѣры (*si discrepat fides*) <sup>2)</sup>. Такіе браки собственно не могутъ быть даже названы браками. „Если *coniugium* надлежитъ освящать священническимъ покровомъ и благословеніемъ (*velamine sacerdotali et benedictione*), то какъ можно говорить о *coniugium* тамъ, гдѣ разногласитъ *fides*? Какъ возможна въ этомъ случаѣ общая молитва (*oratio communis*) или же общая любовь супружества между различными по богопочитанію? Наоборотъ, извѣстно, что часто многіе, увлеченные любовью къ женщинамъ, продавали свою вѣру, какъ это сдѣлалъ, напр., народъ отцовъ въ отношеніи къ Ваалфегору (Числ. 25, 3). Изъ многочисленныхъ примѣровъ св. Амвросіи особенно останавливается на Самсонѣ. „Кто былъ сильнѣе и былъ болѣе укрѣпленъ Духомъ Св. отъ колыбели своей, какъ назорей Самсонъ? Но онъ самъ продалъ себя и самъ, ради женщины, не могъ сохранить своей благодати“ <sup>3)</sup>.— Насколько вообще высоко цѣнить св. Амвросіи бракъ, объ этомъ свидѣтельствуется, что онъ дозволяетъ вступать въ бракъ и духовенству, хотя идеаломъ для него считаетъ жизнь безбрачную <sup>4)</sup>.

Что касается вторичнаго вступленія въ бракъ, то, хотя онъ и не возбраняетъ его, однако и не относится къ нему съ полнымъ одобреніемъ. Нѣкоторые церковные писатели, напр., Тертуліанъ въ монтанистическій періодъ своей дѣятельности, запрещаютъ совершенно второй бракъ; Тертуліанъ пишетъ даже особое сочиненіе въ защиту единобрачія

<sup>1)</sup> *Exhortat. cast.* IX; ср. *И. В. Поповъ*. Тертуліанъ, стр. 28.

<sup>2)</sup> *De Abraham* I, 9, 84; *M.* XIV, с.с. 450—451.

<sup>3)</sup> *Epistola* XIX, 6—8.

<sup>4)</sup> *De officiis ministr.* I, с XLIV, 227; L, 257 и 258; ср. *Förster*, s. 195.

(de monogamia). Св. Амвросій не удерживаетъ отъ второбрачія (neque prohibemus secundas nuptias), но и не приглашаетъ къ нему (non suademus): онъ видитъ въ немъ проявленіе слабости (infirmittatis contemplatio), тогда какъ воздержаніе отъ него является благодатью чистоты (gratia castitatis) <sup>1)</sup>. — Сколько разъ вообще позволительно христіанину вступать въ бракъ. св. Амвросіи не говоритъ опредѣленно, но онъ вообще осуждаетъ частое повтореніе браковъ (non probamus saepe repretitas) <sup>2)</sup>.

При такомъ взглядѣ на достоинство второго брака въ глазахъ св. Амвросія естественно долженъ былъ имѣть высокую нравственную цѣнность обѣтъ вдовства, въ защиту котораго онъ написалъ особое сочиненіе De viduis. Вдовство служить лучшимъ средствомъ къ сохраненію чистоты и жизни въ добродѣтеляхъ <sup>3)</sup>. Изъ отдѣльныхъ добродѣтелей, служащихъ украшеніемъ вдовцевъ и вдовъ, св. Амвросій называетъ въ частности проявляющуюся въ борьбѣ со страстями тѣла добродѣтель мужества (fortitudo) <sup>4)</sup>, христіанской жизненно-практической мудрости (sapientiae) <sup>5)</sup> и трезвости (sobrietas) <sup>6)</sup>.

Заслуживаютъ также вниманія и отношенія Амвросія къ нѣкоторымъ частнымъ явленіямъ человѣческой жизни. Онъ, напр., съ безусловнымъ осужденіемъ относится къ отдачѣ денегъ займы подъ проценты. „Серебра своего не отдавай въ лихву, такъ какъ написано, что только не отдающій въ лихву своего серебра будетъ обитать въ жилищѣ Бога“ (Псал. 14, 5). Христіанину надлежитъ давать деньги не подъ проценты, а въ даръ, безъ всякаго намѣренія получить ихъ обратно или же въ крайнемъ случаѣ получать только одолженную сумму. Вдвойнѣ непрослительно брать проценты съ бѣдняковъ: если они не въ состояніи уплатить самаго долга. то какъ они могутъ возвратить вдвойнѣ? Должно подражать Товіи, который только въ концѣ жизни потребовалъ обратно

---

1) De viduis XI. 68.

2) ibid. XI, 68.

3) ibid. II, 11.

4) ibid. VII, 37—38.

5) ibid. VII, 39.

6) ibid. VII, 40—41.

отданныя деньги, да и то только для того, чтобы не обмануть наследника, а не ради самих денег <sup>1)</sup>. — Столь же строго Амвросій относится къ вопросу о мужской и женской одеждѣ. Къ греческому обычаю, позволявшему женщинѣ пользоваться мужской одеждой и наоборотъ, онъ относится вполнѣ отрицательно: онъ указываетъ противъ этого на прямое запрещеніе Второзаконія женщинѣ носить мужскую одежду, а мужчинѣ одѣваться въ женское платье (Втор. 22, 5). на несоотвѣтствіе обычая съ природой, которая дала одинъ видъ мужчинѣ, а другой—женщинѣ; на примѣры изъ міра птицъ и животныхъ, гдѣ каждый полъ имѣетъ свой особый видъ и одѣяніе <sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Epistola XIX, 3—4.

<sup>2)</sup> Epistola LXX, 1—3.

## Заключеніе.

Св. Амвросій и блажен. Августинъ.

Для оцѣнки историческаго значенія св. Амвросія изъ всего предыдущаго изложенія мы можемъ извлечь слѣдующіе выводы: при научномъ объясненіи вопросовъ церковной вѣры и церковныхъ установленій мы большею частью констатировали у него отклоненія отъ его западныхъ предшественниковъ, новыя богословскія идеи и способъ ихъ обоснованія, неизвѣстный послѣднимъ; но мирно съ этимъ у него уживаются очень часто и всѣ характерныя черты прежней традиціи. Однако, эта оригинальность страдаетъ у Амвросія двумя главными недостатками формальнаго характера: во-первыхъ, новыя идеи имъ только намѣчаются, но не раскрываются детально, онѣ скорѣе только предчувствуются, чѣмъ осязаются; во-вторыхъ, новое никогда органически не связывается со старымъ, а только ставится рядомъ съ нимъ; если первое и второе часто представляютъ собою разнородныя величины, то это обычно даже не сознается ясно и во всякомъ случаѣ не дѣлается никакихъ попытокъ къ ихъ согласованію и примиренію. Такъ образ., оцѣнивая историческое значеніе св. Амвросія, мы можемъ сказать, что онъ, собравъ много прежде неизвѣстнаго западу научнаго и интереснаго матеріала и сдѣлавъ всѣ необходимыя подготовительныя работы, цѣликомъ написалъ довольно нестройную новую работу, пока только въ наброскахъ или въ черновомъ видѣ, которой не доставало еще детальной логической обработки, чтобы стать прочнымъ достояніемъ научно-богословской мысли. По нашему мнѣнію, то, чего не могъ или не успѣлъ сдѣлать св. Амвросій, выпало на долю его знамени-

гаго ученика—блажен. Августина; въ такомъ видѣ мы и представляемъ себѣ отношеніе между ними. Блажен. Августинъ считается творцомъ новаго богословія на западѣ. Безусловно, его личныя взгляды сформировались подѣ вліяніемъ весьма многочисленныхъ и разнообразныхъ источниковъ: въ немъ счастливымъ образомъ сочетались живое религиозное чувство, личный религиозный опытъ съ обширною богословскою эрудиціей; конечно, подробное изслѣдованіе его богословія съ этой стороны, представляя собою обширную и сложную тему, не можетъ входить въ задачи нашего спеціального изслѣдованія: это можно сдѣлать только въ особомъ трудѣ. Но для насъ важно, что Августинъ между прочимъ усвоилъ себѣ также и очень многое изъ того, что прежде него было создано на западѣ св. Амвросіемъ; но, усвоивъ, онъ постарался сызнова переработать его. Намѣченное неясно, кратко и рудиментарно высказанное Амвросіемъ возведено блажен. Августиномъ на степень ясныхъ представленій, начавшихъ собою новую эпоху въ исторіи западнаго богословія; несорганизованное и противорѣчивое у перваго было внутреннимъ образомъ объединено и тѣсно связано съ традиционными представленіями запада у втораго. Подробнымъ раскрытіемъ этого мы и намѣрены заняться на нижеслѣдующихъ страницахъ, для удобства, ясности и полноты изложенія слѣдуя порядку, принятому нами при изложеніи мыслей св. Амвросія.

I. По вопросу объ источникахъ вѣроученія до св. Амвросія на западѣ твердо держались убѣжденія, что таковымъ по преимуществу является непреложное церковное правило вѣры (*regula fidei*). Нисколько не отвергая его значимости, Амвросій, вѣроятно, подѣ вліяніемъ александрійцевъ, въ своихъ собственныхъ изысканіяхъ руководствуется не столько имъ, сколько свидѣтельствами Писанія; послѣднимъ онъ почти исключительно живетъ и дышетъ. Но, высоко цѣня авторитетъ Писанія на практикѣ, онъ тѣмъ не менѣе не представляетъ теоріи объ исключительномъ авторитетѣ Откровенія и не обосновываетъ его необходимости для вѣрующихъ. Подобно св. Амвросію, блажен. Августинъ строитъ зданіе своего ученія главн. образ. на анализѣ данныхъ Откровенія, но онъ дѣлаетъ значительный шагъ впередъ, если у него и теоретически ясно и опредѣленно Писаніе „обозначается



какъ единственно абсолютная норма“<sup>1)</sup> вѣроученія и правоученія. *Divina Scriptura* трактуется какъ высочайшій авторитетъ (*eminentissima auctoritas*)<sup>2)</sup>. Его исключительное значеніе для человѣка мотивируется несостоятельностью естественныхъ силъ послѣдняго въ дѣлѣ богопознанія и религіозной жизни: „такъ какъ мы слабы (*infirmi*) въ дѣлѣ находженія истины даже свѣтлымъ разумомъ (*liquida ratione*) и вслѣдствіе этого ощущаемъ потребность въ авторитетѣ священныхъ книгъ (*auctoritate sanctorum litterarum*), то я, исповѣдуюсь блажен. Августинъ предъ Богомъ исторію своего обращенія, сталъ вѣрить, что ты ни въ какомъ случаѣ не предоставишь бы Писанію столь высокаго (*tam excellentem*) и повсемѣстнаго (*per omnes jam terras*) авторитета, если бы не желалъ, чтобы мы чрезъ него (*per ipsam*) вѣровали въ Тебя и *per ipsam* искали тебя“<sup>3)</sup>.

Практическое пользованіе авторитетомъ свящ. Писанія у св. Амвросія страдаетъ двумя крупными недостатками: во-первыхъ, понятіе *Divina Scriptura* имѣетъ настолько широкій смыслъ, что одинаково включаетъ въ себѣ и каноническія и въ нашемъ смыслѣ неканоническія книги; во-вторыхъ, нѣтъ отчетливой мысли о зависимости авторитета Писанія отъ авторитета Церкви. Блаж. Августинъ внесъ эти необходимыя поправки. У него *Scriptura* стоитъ въ зависимости отъ *Ecclesia*, насколько авторитетъ первой базируется на авторитетѣ второй, и нормою объявляется исключительно *Scriptura*, истолкованная въ духѣ ученія Церкви: „я бы не вѣрилъ, говоритъ онъ о себѣ, Евангелію, если бы къ этому не побуждала меня *catholicae Ecclesiae auctoritas*“<sup>4)</sup>. А въ зависимости отъ этого у него идетъ рѣчь не о *Scriptura* вообще, но исключительно о *canonica Scriptura*<sup>5)</sup>, о книгахъ каноническихъ (*ex libris canonicis*)<sup>6)</sup>.

Авторитетъ Писанія у св. Амвросія проводится слишкомъ односторонне: если онъ при этомъ изрѣдка говоритъ о tra-

1) *Reuter. Augustinische Studien*, s. 349.

2) *De civitate Dei* XI, c. III.

3) *ibid.* VI, c. V.

4) *Contra ep. Manichaei* c. V.

5) *De civitate Dei* XI, c. III.

6) *De catechizandis rudibus*. 50

*ditio majorum*, то самое понятие объ этой *traditio* у него является весьма рудиментарнымъ и, кромѣ того, на практикѣ изъ него не дѣлается почти никакого употребленія. Блаж. Августинъ и здѣсь дополняетъ его односторонностью, на ряду съ авторитетомъ Писанія, придавая важное значеніе и церковному преданію. Въ пониманіи преданія онъ ближе всего напоминаетъ св. Василія Вел. <sup>1)</sup>, а признакъ истинности преданія, видитъ главн. обр. въ его всеобщности, повсемѣстности. „Многое, что содержитъ вся церковь (*universa Ecclesia*), должно быть принимаемо въ силу этого за предписанія апостоловъ (*ab apostolis praecepta*), хотя и незаписанныя“ <sup>2)</sup> — „Все то, что мы сохраняемъ неписаннымъ, но устно преданнымъ (*tradita*), если только оно сохраняется по всей землѣ (*toto terrarum orbe*), должно быть считаемо рекомендованнымъ и установленнымъ или же самими апостолами или же вселенскими, общими соборами (*plenariis conciliis*)“ <sup>3)</sup>.

Въ вопросахъ относительно интерпретаціи источниковъ церковнаго ученія и въ частности въ области экзегетики свящ. Писанія блаж. Августинъ также является предъ нами ученикомъ миланскаго епископа, но только способнымъ критически относиться къ завѣтамъ своего учителя.

Подобно св. Амвросію, онъ приписываетъ греческому переводу 70 совершенно такое же значеніе, какъ и еврейск. подлиннику; онъ считаетъ его такимъ же богодухновеннымъ, какъ и послѣдній: устами 70 толковниковъ говорилъ Духъ Св. <sup>4)</sup>, и именно тотъ же Духъ, который открывался и въ ветхозавѣтныхъ пророкахъ; сами переводчики были пророками; и богодухновенность ихъ перевода простирается не только на основной текстъ, но также и на вставки и отступления отъ евр. подлинника <sup>5)</sup>.

Какъ св. Амвросій, блаж. Августинъ выдвигаетъ мысль о внутреннемъ единствѣ между Ветх. и Новымъ Завѣтомъ. По его глубокому убѣжденію, Ветхий и Новый Завѣтъ происхо-

<sup>1)</sup> *Bohringer* Die Kirche Christi. Eifter Theol. Augustinua. II Hälfte. Aug. Stut 1878, s. 254.

<sup>2)</sup> De baptismo V, c. XXIII, 31; ср. *Reuter*, s s 502—503.

<sup>3)</sup> Epistola LIV, 1.

<sup>4)</sup> De civitate Dei XVIII, c. XLII

<sup>5)</sup> *ibid.* XVIII, c. XLII

дять отъ одного Виновника и открываютъ одно и то же вѣчное содержаніе, но подъ различными временными формами. Вѣтхій Завѣтъ заключалъ въ себѣ въ скрытомъ видѣ Новый (*occultum erat novum*)<sup>1)</sup>. При этомъ и въ Нов. Завѣтѣ блажен. Августинъ видитъ лишь временную, хотя и высшую сравнительно съ Вѣтх. Завѣтомъ форму Откровенія, которая въ потустороннемъ будущемъ должна будетъ уступить свое мѣсто самой высшей и вѣчной формѣ, непосредственному созерцанію истины въ ея настоящемъ видѣ. Въ Нов. Завѣтѣ истина открывается намъ во вѣншней чувственной оболочкѣ: пока мы живемъ еще по вѣрѣ, но не по лицезрѣнію истины (*adhuc per fidem ambulamus, nondum per speciem*)<sup>2)</sup>. Поэтому совершенно одинаково въ смыслѣ Амвросія блаж. Августинъ различаетъ три постепенно поднимающихся въ своемъ достоинствѣ эпохи въ исторіи спасенія человѣчества: ветхозавѣтное откровеніе истины въ скрытомъ видѣ, новозавѣтное откровеніе образовъ (*inagines*) и, наконецъ, *perfecta similitudo* или же *perfecta visio* на небѣ<sup>3)</sup>.

Какъ и для св. Амвросія, мысль объ идейномъ единствѣ всего откровенія служить для Августина основаніемъ для примѣненія пневматическаго экзегезиса въ довольно обширныхъ размѣрахъ. Онъ обозначаетъ его терминами отчасти амвросіанскими, отчасти своими собственными: онъ говоритъ о зеркалѣ въ гаданіи (*speculum in aenigmate*) въ Писаніи<sup>4)</sup>, о фигуральномъ способѣ выраженія (*figuratum dictum*) Писанія<sup>5)</sup>, объ аллегоріи и загадкѣ (*allegoria et aenigma*)<sup>6)</sup>, о буквѣ и духѣ Писанія, чему онъ посвятилъ даже особое твореніе подъ названіемъ *De spiritu et littera*. Но на практикѣ экзегезисъ Августина оказывается гораздо менѣ произвольнымъ и болѣе умѣреннымъ, чѣмъ экзегезисъ Амвросія. Специальные изслѣдователи его твореній открываютъ въ нихъ особія экзегетическія правила или каноны формальнаго и матеріальнаго характера. Первый формальный канонъ гла-

1) *ibid.* IV, с. XXXIII.

2) *Liber de Spiritu et littera*.

3) *De Trinitate* XIII, с. XVI, 23.

4) *ibid.* XIII, с. XIX, 25.

5) *De catechiz. rudib.* 50.

6) *De Trinitate* XV, с. IX, 15.

сигъ: при объясненіи свящ. Писанія не допускай „ничего противъ Писанія“, или же: объясняй „Писаніе изъ Писанія“, т.-е. объясняй одно мѣсто другимъ, темное яснымъ. По смыслу второго матеріальнаго капопа, „Писаніе должно быть сѣясняемо по сознанію и жизни Церкви“, т.-е. при этомъ не должно допускать „ничего противнаго церковному ученію и церковной жизни“<sup>1)</sup>.

Изъ отдѣльныхъ въ свое время отмѣченыхъ нами у Амвросія экзегетическихъ приемовъ мы у Августина изрѣдка встрѣчаемъ символику собственныхъ именъ: названіе „Іерусалимъ“ для него, наприм., означаетъ видѣніе міра (*visio pacis*)<sup>2)</sup>, пасха—переходъ (*transitus*)<sup>3)</sup>. Любитъ блаж. Августинъ также и символику чиселъ, хотя въ деталяхъ онъ все же расходится съ своимъ учителемъ: міръ былъ созданъ въ шесть дней по причинѣ совершенства этого числа (*propter senarii numeri perfectionem*), такъ какъ это число первое въ ряду другихъ чиселъ составляется изъ своихъ частей—шестой, третьей и половины, т.-е. одного, двухъ и трехъ, которые, будучи сложены вмѣстѣ, образуютъ шестерицу<sup>4)</sup>; число „семь“ уважается не какъ число священное, какъ у Амвросія, а опять—какъ число совершенства и покоя<sup>5)</sup>.

Въ нѣкоторыхъ, хотя и рѣдкихъ, случаяхъ обнаруживается полная солидарность между обоими папскими писателями въ объясненіи отдѣльныхъ библейскихъ повѣствованій и событій. Таково, напр., пониманіе рая, въ которомъ обитали первые люди. Подобно Амвросію, Августинъ различаетъ два рая: плотской (*carnalis*) и духовный (*spiritualis*), такъ какъ рай долженъ былъ служить источникомъ благъ какъ для тѣла, такъ и для души<sup>6)</sup>. Въ частности совершенно одинаково съ Амвросіемъ онъ видитъ въ четырехъ райскихъ рѣкахъ символы четырехъ основныхъ добродѣтелей: *prudentiam, fortitudinem, temperantiam atque iustitiam*; равн. образ. подъ дровомъ жизни разумѣеть мудрость, мать всѣхъ

---

1) См. объ этомъ *Böhringer. Augustinus II, s. 248.*

2) *De civitate Dei XIX, c. XI.*

3) *De Trinitate II, XVII, 29.*

4) *De civitate Dei XI, c. XXX.*

5) *ibid. XI, c. XXXI.*

6) *ibid. XIV, c. XI.*

благъ. Но рядомъ съ этимъ Августинъ предлагаетъ неизвѣстное еще Амвросію объясненіе библейскаго рая въ качествѣ прообраза Церкви и ея установленій: рай—это сама Церковь, четыре его источника—четыре Евангелія, всѣ вообще райскія деревья, приносящія плоды—святыя церкви съ плодами ихъ дѣлъ; древо жизни — Христосъ Спаситель, а древо познанія добра и зла—свойственная человѣку свобода воли (*proprium voluntatis arbitrium* <sup>1</sup>).

II. Изъ вопросовъ догматическаго характера при выясненіи отношеній Августина къ Амвросію представляютъ интересъ главн. образ. вопросы: о Троичности Лиць въ Богѣ, о первородномъ грѣхѣ, о Лицѣ Христа Спасителя, о сущности совершеннаго Имъ дѣла искупленія человѣчества. о благодати. о Церкви и таинствахъ и эсхатологія.

а) Въ общемъ представленія нашихъ писателей о троичномъ Богѣ имѣютъ между собою очень много общаго. Начнемъ съ того, что вѣчность существованія Слова въ Отцѣ у обоихъ мотивируется совершенно одинаковымъ оригенистическимъ способомъ. Сынъ поставляется къ Отцу въ отношенія сіянія (*splendor*) къ пламени <sup>2</sup>). Его вѣчное существованіе слѣдуетъ изъ приписываемыхъ ему предикатовъ: сіянія, славы и Премудрости Божіей. *Filius coaeternus sit Patri*, какъ *Splendor*, который происходитъ отъ огня, существуетъ одинаковое время (*coaevus*) съ огнемъ и долженъ быть *coaeternus*, если самъ огонь *aeternus*. Затѣмъ, если *Filius Dei est virtus* и *sapientia Dei*, а Богъ никогда не существовалъ *sine virtute et sapientia*, то *coaeternus est Deo Patri Filius* <sup>3</sup>). Въ ученіи объ Ипостаси Св. Духа замѣчается такая же, какъ и у Амвросія, нерѣзительность: Онъ называется Духомъ не только Отца, но и Сына; относительно причины Его бытія иногда говорится, что Онъ исходитъ отъ Отца, а иногда утверждается, что Онъ происходитъ и отъ Отца и отъ Сына вмѣстѣ: *Spiritum vero Sanctum et Patris et Filii esse Spiritum* <sup>4</sup>); Онъ *ex Deo Patre procedit* <sup>5</sup>); *ad Spiritum Sanctum principium sit*

1) *ibid.* XIII, с. XXI.

2) *Contra sermon. Arianorum* II, 3.

3) *De Trinitate* VI, V, 1.

4) *Epistola* 120, 13; *De Trinitate* I, 8.

5) *De Trinitate* XV, с. XVII, 31.

*Pater*, но и относительно Сына надлежит вѣровать, что Онъ *principium esse Spiritus Sancti* <sup>1)</sup>. Различіе между ними въ духѣ каппадокійцевъ и Амвросія истолковывается не какъ различіе сущности, но какъ различіе отношеній между ними; вся разница заключается въ томъ, что только Августинъ изобрѣлъ для этого техническій терминъ *invisem, relativum*, еще отсутствующій у Амвросія: „Отець, Сынъ и Духъ Св.“ *non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum* или *invisem atque ad alterutrum* <sup>2)</sup>.

Всѣмъ тремъ Ипостасямъ приписывается одна природа (*natura*) и одна субстанція (*substantia*) <sup>3)</sup>. Ихъ единство по природѣ доказывается главн. образ. путемъ анализа уже извѣстныхъ намъ понятій *splendor, virtus, sapientia*: блескъ свѣта (*sandor lucis*) есть ничто иное какъ самъ свѣтъ <sup>4)</sup>. Этимъ въ троичности одинаково отрицается какъ слияніе ипостасей (*confusio*) <sup>5)</sup>, такъ и раздѣленіе (*divisio*) <sup>6)</sup>. Слѣдствіями единства Ипостасей по природѣ являются, съ одной стороны, ихъ равенство, а съ другою, ихъ нераздѣлимость во всемъ. Равенство между ипостасями существуетъ самое полное и простирается на все: *in omnibus ergo aequalis est Patri Filius, et est unius ejusdemque substantiae* <sup>7)</sup>. Въ силу равенства и въ качествѣ его доказательства всѣмъ Имъ приписываются одни и тѣ же предикаты: *sapientia*, напр., называется собственно Сынь Божій, но Мудростью можно называть также и Бога Отца <sup>8)</sup>; ко всѣмъ Тремъ Лицамъ примѣнимо наименованіе *lumen* <sup>9)</sup>. Они нераздѣлимы въ своей дѣятельности (*inseparabilis operatio*) <sup>10)</sup>. Въ каждомъ дѣйствіи, приписываемомъ въ Писаніи только какой-нибудь одной ипостаси, на самомъ дѣлѣ нераздѣльно участвуютъ все вмѣстѣ: все они вмѣстѣ образуютъ *principium* въ отношеніи

<sup>1)</sup> *ibid.* V, с. XIV, 15.

<sup>2)</sup> *De Trinitate* V, с. IV, 6.

<sup>3)</sup> *Contra sermon. Artanor.* II, 3; *Epist.* 120, 17; *De Trinitate* V, с. IX, 10.

<sup>4)</sup> *De Trinitate* IV, с. XX, 27.

<sup>5)</sup> *De Trinitate* VII, с. VI, 12.

<sup>6)</sup> *Contra Maxim.* II, 10, 1.

<sup>7)</sup> *De Trinitate* VI, с. IV, 6.

<sup>8)</sup> *Ibid.* VII, с. I, 1—2.

<sup>9)</sup> *ibid.* VII, с. III, 6.

<sup>10)</sup> *ibid.* I, 6; 12.

къ міру<sup>1)</sup>; всѣ вмѣстѣ принимаютъ участіе въ таинствахъ Боговоплощенія<sup>2)</sup>; всѣ три прославляютъ другъ друга взаимно (*invisem glorificant*)<sup>3)</sup>.

Отъ св. Амвросія въ ученіи о троичности блаж. Августина отличается прежде всего тѣмъ, что онъ впервые на западѣ сумѣлъ освободиться отъ нечуждыхъ Амвросію слѣдовъ субординаціонизма и еще послѣдовательнѣе провелъ ученіе о полномъ равенствѣ Ипостасей. Подъ вліяніемъ Дидима и въ духѣ старопикейцевъ св. Амвросіи еще отождествляетъ понятіе о Божественной сущности съ понятіемъ о Богѣ Отцѣ и говоритъ о Рожденіи Сына изъ субстанции Отца. У блаж. же Августина божественная субстанція есть уже ничто иное, какъ *ipsa Trinitas*<sup>4)</sup>; Отецъ же мыслится только началомъ Божественности другихъ Ипостасей: *totius divinitatis vel deitatis principium Pater est*<sup>5)</sup>. Кромѣ того, несмотря на ясно выраженную тенденцію защищать полное равенство и нераздѣлимость въ дѣйствіяхъ Ипостасей, св. Амвросіи не могъ еще совершенно освободиться отъ вліянія древнихъ допикейскихъ традицій и потому въ явномъ противорѣчьи съ своимъ основнымъ стремленіемъ субъектомъ ветхозавѣтныхъ богоявленій считаетъ исключительно Сына. Августинъ же уже и здѣсь преодолѣлъ затрудненія, приписавъ Богоявленія всей троицѣ: всѣ три Лица могутъ являться и дѣйствительно въ разные времена являлись людямъ<sup>6)</sup>; всѣ Они говорили съ Адамомъ въ раю<sup>7)</sup>; всѣ Они являлись Аврааму<sup>8)</sup>, открылись Моисею на Синаѣ и пр.<sup>9)</sup>.

Блажен. Августинъ затѣмъ нѣсколько отклоняется отъ Амвросія и въ ученіи объ Ипостаси св. Духа. Онъ нѣсколько иначе опредѣляетъ уже сферу дѣятельности св. Духа. У Амвросія Духъ св. есть по преимуществу Духъ святости и открывается въ освященіи (*sanctificatio*) чловѣка. У блаж.

1) *ibid.* V, с. XIV, 15.

2) *ibid.* II, с. V, 9; *Epistola* 11, 2.

3) *ibid.* II, с. IV, 6.

4) *Epistola* 120, 17.

5) *De Trinitate* IV, с. XX, 29.

6) *Ibid.* II, с. XVIII, 35.

7) *ibid.* II, X, 18.

8) *Ibid.* II, XI, 20.

9) *Ibid.* II, XV, 26; XVII, 32; XVIII, 33

же Августина Духъ св. есть по преимуществу Духъ любви (caritas) и обпаруживается во взаимныхъ отношеніяхъ членовъ Церкви <sup>1)</sup>. Затѣмъ, вопросъ о *τρόπος ὑπόρξεως* св. Духа у Амвросія остался въ концѣ концовъ нерѣшеннымъ; Августинъ же провелъ точную границу между попятіями „рождать“ и „исходить“ и послѣднее разсматривалъ какъ *τρόπος ὑπόρξεως* исключительно Ипостаси св. Духа: „cum vero et Filius de Patre sit, et Spiritus a Patre procedat, cur non ambo Filii dicantur, nec ambo geniti, sed ille unus Filius unigenitus, hic autem Spiritus Sanctus nec filius, nec genitus, quia si genitus, utique Filius“ <sup>2)</sup>. „Опъ дѣлаетъ далѣе *procedere* Духа св. a Patre et Filio, по выраженію Loofs'a <sup>3)</sup>, вѣчнымъ внутритроичнымъ процессомъ“ <sup>4)</sup>.

Есть особенности у Августина и въ области терминологіи, а также тринитарныхъ аналогій. Понятію *substantia*, по примѣру Иларія, онъ иногда предпочитаетъ, какъ болѣе соответствующее абсолютно простому Божественному существу, понятіе *essentia* <sup>5)</sup>, понимая его въ смыслѣ *οὐσία* каппадокійцевъ, т.-е. въ смыслѣ общихъ именъ и родовыхъ качествъ: *essentia—generale nomen sv. trinitatis* <sup>6)</sup>; *genus esse essentia* <sup>7)</sup>. Понятіе *substantia* и въ этомъ случаѣ имъ не отбрасывается совершенно, но по своему значенію, опять вполне согласно съ Иларіемъ, отождествляется съ понятіемъ *persona* въ этомъ случаѣ и *substantia* и *persona*, опять такъ же, какъ и у каппадокійцевъ, приобрѣтаютъ значеніе индивидуальных формъ проявленія общей всѣмъ имъ одной сущности или же частныхъ видовъ: *species autem substantia sive persona* какъ означающая *aliquid singulare atque individuum; una essentia in tres substantias vel personas subdividitur* <sup>8)</sup>. Наконецъ, терминъ *proprietas*, употребляемый также часто и Августиномъ, имѣетъ для него значеніе не существеннаго свойства *substantiae*, въ силу котораго она рождаетъ изъ себя Слово,

<sup>1)</sup> *ibid.* XV, с. XVII, 31.

<sup>2)</sup> *ibid.* II, с. III.

<sup>3)</sup> *Leitfaden zum studium der Dogmengeschichte*, s.s. 366—367.

<sup>4)</sup> *De Trinitate* V, с. XV, 16.

<sup>5)</sup> ср. *Böhringer Augustinus II*, s. 279.

<sup>6)</sup> *De Trinitate* VII, IV, 8.

<sup>7)</sup> *ibid.* VII, VI, 11.

<sup>8)</sup> *ibid.* VII, VI, 11.



какъ у Амвросія и Тертулліана, а каппадокійской *идіома*, которая въ соединеніи съ *ousia* или *essentia*, образуетъ индивидуальную Ипостась: *et Trinitas sit propter proprietatem personarum, et unus Deus propter inseparabilem divinitatem.*<sup>1)</sup>—Оригинальность тринитарныхъ аналогій Августина заключается въ томъ, что онѣ заимствуются изъ психологической области, чего совсѣмъ нѣтъ у Амвросія. Исходя изъ основнаго положенія, что приблизительнаго подобія триничности можно искать только въ жизни богоподобнаго человѣческаго духа, онѣ иллюстрируютъ триничность анализомъ различныхъ психологическихъ процессовъ, гдѣ наряду съ безусловно недѣлимымъ единствомъ сущности дается множественность отдѣльныхъ образующихъ процессъ моментовъ; при этомъ существеннымъ въ этихъ аналогіяхъ, по выраженію Böhringer'a, „является то, что въ нихъ Божество понимается какъ самосознающій себя Духъ, какъ самопознаніе“<sup>2)</sup>. Таковы, напр., аналогіи изъ актовъ внѣшняго и внутренняго созерцанія. Во внѣшнемъ созерцаніи намъ дается *ipsa res*, которую мы созерцаемъ, самый актъ созерцанія (*visio*) и *voluntas animi*, которая направляетъ чувство къ *rei sensibili* и останавливается на послѣдней *ipsam visionem*<sup>3)</sup>. Въ сферѣ внутренняго созерцанія намъ дается *memoria*, какъ хранилище объектовъ созерцанія, актъ внутренняго созерцанія (*interna visio*) и *voluntas*, которое то и другое соединяетъ вмѣстѣ<sup>4)</sup>. Иногда для той же цѣли Августинъ пользуется аналогіей познавательнаго процесса вообще, въ которомъ различаются бытіе (*esse*), познавательный актъ (*nosse*) и необходимая для возникновенія послѣдняго воля (*velle*)<sup>5)</sup>; или же, съ другими обозначеніями, познающій разумъ (*mens*), процессъ познанія (*notitia*) и любовь къ познанію (*amor*), которые всѣ *eiusdem substantiae sunt*<sup>6)</sup>. То же подтверждаетъ и анализъ процесса любви, въ которомъ открывается любящій субъектъ

<sup>1)</sup> De civitate Dei XI. c. XXIV.

<sup>2)</sup> Augustinus II, s. 293; ср. s. 284 и ff.

<sup>3)</sup> De Trinitate XI, c. II, 2; 5.

<sup>4)</sup> ibid. XI, c. III. 6.

<sup>5)</sup> Confession. XIII, XI.

<sup>6)</sup> De Trinitate IX, 3, 4, 7, 8.

(*amans*), объектъ любви (*quod amatur*) и самый процессъ любви (*amor*) <sup>1)</sup>.

в). Въ ученіи о первородномъ грѣхѣ можно проводить параллель между Августиномъ и только тѣми мѣстами твореній св. Амвросія, въ которыхъ раскрывается психологическая сила грѣха; все остальное не имѣетъ почти ничего общаго съ представленіями Августина.

Блаж. Августинъ напоминаетъ намъ здѣсь Амвросія тѣмъ, что, подобно послѣднему, причину распространенія первороднаго грѣха на все человѣчество видитъ въ происхожденіи человѣчества отъ согрѣшившаго Адама: *de propagine vitata damnataque natura nascentium* <sup>2)</sup>; *дѣти per alium peccaverunt, sub peccato principe nascerentur* <sup>3)</sup>. Въ основѣ этого взгляда у того и у другого лежитъ мысль, что все человѣчество въ скрытомъ видѣ уже существовало въ Адамѣ и само согрѣшило въ немъ: въ Адамѣ *mutaretur et converteretur in necessitatem mortis humana natura* <sup>4)</sup>; *omnes peccaverunt, quando omnes ille unus homo fuerunt.* <sup>5)</sup> и пр. У Августина мы встрѣчаемъ въ буквальной передачѣ фразу Амвросія: *fuit enim Adam et in illo fuimus omnes; perit Adam, et in illo omnes perierunt* <sup>6)</sup>. При всемъ томъ Августинъ гораздо сильнѣе Амвросія показываетъ, что это единство человѣчества съ своимъ родоначальникомъ является не идеальнымъ, а реальнымъ; хотя насъ и не было въ Адамѣ въ отдѣльной и раздѣленной формѣ (*nondum erat nobis singulatim creata et distributa forma*), но наша природа заключалась въ Адамѣ, такъ сказать, въ видѣ сѣмени (*sed jam natura erat seminale*), изъ котораго мы и распространяемся <sup>7)</sup>.

— Посредствующимъ звеномъ въ передачѣ наследственнаго грѣха отъ родоначальника къ потомкамъ для обоихъ нашихъ писателей, какъ и для западныхъ писателей вообще,

1) *ibid* IX, 2.

2) *Enchirid* с. XXVII.

3) *Oper. imperf* I, LVI

4) *Enchir.* XLVI.

5) *De peccat. merit.* I, 11; *De nuptiis et concup* II, 15

6) *De oper. imperf.* I, с XLVII.

7) *De civitate Dei* XIII, с. XIV; ср. *Oper. imperf.* I, с. XLVIII.

служить зачатіе отъ половой похоти: рождаясь *per carnalem concupiscentiam*, потомокъ Адама *traheret originale peccatum* <sup>1)</sup>.

Наконѣцъ, послѣдній пунктъ согласія между Амвросіемъ и Августиномъ состоитъ въ томъ, что какъ для перваго иногда, такъ и для втораго въ громадномъ большинствѣ случаевъ, наслѣдственный грѣхъ является не физической порчей, болѣзнью тѣла, но *peccatum*, какъ явленіе нравственнаго порядка. *Originale peccatum* дѣтей, которыя еще не могутъ пользоваться собственной волей, по представленію Августина, вполне справедливо можно назвать *voluntarium*, потому что *ex primo hominis mala voluntate voluntarium contractum, factum est quodam modo haereditarium*. <sup>2)</sup>

Разногласіе между Амвросіемъ и Августиномъ въ ученіи о первородномъ грѣхѣ начинается съ вопроса о томъ, чьимъ именно грѣхомъ является этотъ наслѣдственный грѣхъ. Намъ извѣстно, что Амвросій въ этомъ случаѣ остановился только на половинѣ дороги и въ своей перѣшительности разумѣетъ подъ нимъ то личные развившіеся на почвѣ наслѣдственной физической порчи грѣхи потомковъ Адама, то грѣхи ихъ непосредственныхъ родителей. У блаж. Августина, напротивъ, въ каждомъ человѣкѣ строго разграничиваются грѣхи его собственные, личные, и грѣхъ, приобрѣтенный по наслѣдству: *alia esse propria cuique peccata, ... aliud hoc inani, in quo omnes peccaverunt* <sup>3)</sup>. Затѣмъ, наслѣдственный грѣхъ не только присущъ каждому человѣку, но и вмѣняется ему. Для обозначенія этого Августина употребляетъ еще совершенно неизвѣстное Амвросію понятіе *imputatio*, вмѣненіе: свободнымъ отъ собственныхъ грѣховъ дѣтямъ *imputatur peccata aliena* <sup>4)</sup>. Эта импутація обнаруживается въ томъ, что потомство Адама считается виновнымъ не только въ своихъ собственныхъ грѣхахъ, но и въ грѣхахъ Адама, и несетъ поэтому отвѣтственность за послѣдній въ такой же мѣрѣ, какъ и за первый: *reatus* оказывается и грѣхъ врожденный (*ingeneratus*) и грѣхъ, присоединенный къ нему (*additus*) нами

<sup>1)</sup> Enchir. c. XXVI; ср. De nupt. et concup. II, 15: Oper. imperf. I, c. XLVIII.

<sup>2)</sup> Retractation. I, c. XIII, 5

<sup>3)</sup> De peccat. meritis I, 11.

<sup>4)</sup> Oper. imperf. I, LVII.

самими“<sup>1)</sup>. Эта особенность учения о первородномъ грѣхѣ въ нашей литературѣ довольно обстоятельно выяснена въ специальномъ изслѣдованіи Писарева, по выраженію котораго „виновность каждаго человѣка въ разѣ произведенномъ чрезъ посредство общаго родоначальника всего человѣчества—Адама поврежденіи нравственной и физической природы и составляет то, что можно назвать, по Августину, формальнымъ принципомъ первороднаго грѣха“<sup>2)</sup>.

Пользуясь терминологіей Писарева, мы, кромѣ виновности, какъ формальнаго принципа первороднаго грѣха, будемъ различать въ немъ и сторону матеріальную, его содержаніе и сущность. Для Амвросія этотъ пунктъ остался неяснымъ, и онъ еще часто продолжаетъ понимать подъ грѣхомъ похоть плоти. Августинъ же ясно показалъ, что этотъ грѣхъ коснулся какъ тѣла, такъ и души: *et anima et caro pariter utrumque puniatur, utrumque vitiatum ex homine traditur*<sup>3)</sup>. Часто блаж. Августинъ говоритъ о наслѣдственномъ грѣхѣ просто какъ о болѣзни души (*aegritudo animi*)<sup>4)</sup>, какъ объ извращенной волѣ (*perversa voluntas*)<sup>5)</sup>. Какъ свойство плоти, существо перваго грѣха полагается въ *concupiscentia carnis*, которой до грѣха не было<sup>6)</sup>, въ ея противодѣйствіи, непослушаніи (*inobedientia*) духу<sup>7)</sup>. Въ отношеніи къ духу этотъ грѣхъ чаще всего понимается какъ гордость (*superbia*), которая *vitiorum omnium humanorum causa est*<sup>8)</sup>. Слѣдуетъ однако имѣть въ виду, что хотя грѣхъ выражается какъ въ *concupiscentia* плоти, такъ и въ *superbia* духа, тѣмъ не менѣе доминирующею стороною остается духъ, а не плоть. *Concupiscentia*, хотя и называется *peccatum*, но не потому, чтобы она была грѣхомъ сама по себѣ, но потому, что первоначально она возникла только для грѣха (*peccato*), или же потому, что

---

1) *Enchirid.* LXIV; ср. *Kühner* Augustin's Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi. Heidelberg. 1890, с. 14.

2) Л. Писаревъ. Ученіе блаж. Августина о человѣкѣ въ его отношеніи къ Богу. Казань 1894, стр. 183.

3) *Contra Iulian.* V, 17.

4) *Confess.* VIII, с. IX.

5) *ibid.* VIII, с. V.

6) *De nuptiis et concupiscentia* II, 36.

7) *De peccator. meritis* II, 36.

8) *ibid.* II, 27.

приводится въ движеніе сладостью грѣхопаденія (*peccandi delectatione moveatur*) <sup>1)</sup>. Она лишь „постольку отпосится къ сущности первороднаго грѣха, поскольку въ ней заключается источникъ и выраженіе грѣховности, а слѣдовательно, и виновности <sup>2)</sup>.

Сила грѣха и вызвавшее имъ поврежденіе человѣческой природы изображаются Августиномъ гораздо радикальнѣе, чѣмъ Амвросіемъ. Грѣхъ превратилъ человѣчество въ массу гибели (*massa perditionis*) <sup>3)</sup>. Изъ способнаго прежде дѣлать добро человѣкъ сталъ способенъ теперь только ко злу; грѣхъ влечетъ его съ силою необходимости. Августинъ углубилъ и развилъ психологію грѣха. Собственно способность желать добра осталась и въ извращенномъ человѣкѣ, но она не можетъ привести къ добру. Но теперь воля человѣка раздвоилась: одна часть воли желаетъ добра, а другая зла <sup>4)</sup>; эти двѣ воли носятъ названіе старой и новой (*vetus et nova*), плотской и духовной (*carnalis* и *spiritualis*) <sup>5)</sup>. Результатомъ борьбы этихъ воль является безсиліе человѣка: я могу (*valeo*) и не желаю (*non volo*) и, наоборотъ, *volo* и *non valeo*; *miser in utroque* <sup>6)</sup>.

Накопецъ, для блаж. Августина характерно то, что только онъ господство грѣха въ человѣчествѣ разсматриваетъ съ точки зрѣнія наказанія человѣчества за грѣхъ Адама. Наказаніемъ является какъ собственно грѣхъ, такъ и связанная съ нимъ *concupiscentia*. О грѣхѣ блаж. Августинъ говоритъ: *habitabat in me peccatum de supplicio liberioris peccati, quia eram filius Adam* <sup>7)</sup>. Равно и въ *concupiscentia poena similis retributa est* <sup>8)</sup>.

с). Христологія Августина стоитъ значительно ближе къ Амвросію, чѣмъ его ученіе о первородномъ грѣхѣ; въ ней сдѣланы лишь незначительныя измѣненія съ цѣлію избавить ее отъ иногда крайнихъ оригенистическихъ элементовъ.

1) *Contra duas epp. Pelag.* I, 13.

2) *Писарева*. Ученіе блаж. Августина о человѣкѣ, стр. 184.

3) *Enchirid.* CVII.

4) *Confess.* VIII, с. X.

5) *ibid.* VIII, с. V.

6) *ibid.* X, с. XL.

7) *ibid.* VIII, с. X.

8) *Enchirid.* с. XXVI.

Прежде всего, къ таинству воплощенія сына Божія, по примѣру Амвросія и Иларія, прилагается понятіе *dispensatio: factum est per illam suscepti hominis dispensationem* <sup>1)</sup>. Во Христѣ различается природа Божеская и человѣческая, при чемъ для ихъ обозначенія употребляются исключительно уже давно установившіяся на западѣ понятія. Такъ, Христосъ былъ *Deus et homo, Filius Dei et hominis filius* <sup>2)</sup>, явился вмѣстѣ *in forma Dei* и *in forma servi* <sup>3)</sup>, бывъ так. образ. *geminae substantiae* <sup>4)</sup>. При изображеніи взаимоотношеній этихъ субстанцій сильно проглядываетъ западная тенденція сохранить ихъ при воплощеніи цѣлостность и полноту. Относительно Божеской природы она обнаруживается въ постоянныхъ напоминаніяхъ, что Божество, при воплощеніи не уменьшилось и не измѣнилось: *manens Deus, homo factus est* <sup>5)</sup>;  *nec de divinitate ejus aliquid imminutum est aut mutatum* <sup>6)</sup>. Именно въ этомъ смыслѣ неизмѣнимости Божества и вѣшняго соприкосновенія Его съ человѣчествомъ къ воплощенію прилагается западная аналогія одѣванія плотью: *est Christus homine indutus* <sup>7)</sup>. Подобно Божественной природѣ, во Христѣ обитала и вся полнота человѣчества: *nihil naturae humanae in illa susceptione fas est dicere defuisse* <sup>8)</sup>.

Отношенія между Божеской и человѣческой природами во Христѣ изображаются въ духѣ западныхъ писателей такъ, что, съ одной стороны, онѣ дѣйствуютъ раздѣльно и обособлено, а съ другой, существуютъ вмѣстѣ, объединяются въ одно существо. „Должно, по мысли блаж. Августина, различать во Христѣ то, что относится къ Его Божеству, и то, что принадлежитъ человѣчеству“ <sup>8)</sup>. Вслѣдствіе раздѣльности дѣйствій Страданія и Смерть Спасителя приписы-

<sup>1)</sup> Epistola XI, 4.

<sup>2)</sup> Enchirid. XXXV.

<sup>3)</sup> De Trinitate I, 7.

<sup>4)</sup> Contra Maxim. II, 10. 2.

<sup>5)</sup> Epis<sup>t</sup>. 164, 8.

<sup>6)</sup> De Trinitate XIII, XVI, 21; ср. Enchirid. с. XXXIV; с. XXXV; Sermo 186, 2.

<sup>7)</sup> De fide et symbolo 6; ср. De Trinitate XIII, X, 13

<sup>8)</sup> Enchirid. с. XXXIV; Epistola 137, 11.

<sup>9)</sup> De Trinitate XIII, с XIX, 24

ваются исключительно Его человеческой природѣ: надлежитъ считать Христа *secundum carnem passum esse, non secundum illud quo Dominus gloriae est* <sup>1)</sup>). Изъ многочисленныхъ у Амвросія выраженій для обозначенія объединенія природъ во Христѣ блаж. Августины чаще всего употребляетъ *idemque, ipse, utrumque, unus* <sup>2)</sup>).

Изъ вопросовъ хринологіи, въ которыхъ замѣчается разногласіе между Амвросіемъ и Августиномъ, должно отмѣтить прежде всего различное отношеніе этихъ писателей къ идеѣ единства во Христѣ. Въ то время какъ у Амвросія господствующею оказывается тенденція отстоять самостоятельность и разность въ дѣйствіяхъ природъ, хотя она и перекрещивается съ противоположною ей тенденціей защитить единство дѣйствующаго Субъекта, у блаж. Августина, напротивъ, доминирующею оказывается эта послѣдняя, хотя, какъ мы только сейчасъ видѣли, не отсутствуетъ совершенно и тенденція разграничивать природы. По справедливому, съ нашей точки зрѣнія, наблюденію Kühner'a, „Августинъ отличается отъ своихъ предшественниковъ тѣмъ, что сильнѣе (сравнительно съ ними) указываетъ на единство Личности Христа“ <sup>3)</sup>. Понятіе *una persona* онъ безъ всякихъ колебаній употребляетъ необычайно часто: *una fieret persona Christi* <sup>4)</sup>; *in Christo Verbum et homo una persona est* <sup>5)</sup>. Это, конечно, нельзя приписать случайности, что у Августина почти нѣтъ рѣчи о *divisus* относительно Христа или же объ оставленіи Божествомъ человечества въ моментъ Страданій; наоборотъ; выраженія, и притомъ весьма разнообразнымъ, относительно факта соединенія природъ имѣютъ конца. Онъ говоритъ о *permisceo, misceo, mixtura* природъ: *Deus homini permixtus*; во Христѣ *mixtura est Dei et hominis*; *Verbum Dei permixtum est animae habenti corpus* <sup>6)</sup>; употребляетъ терминъ *unio, uniri*: *in*

<sup>1)</sup> Epistola 169, 8; ср. De Trinitate I, c. XIII; XIII, c. XIV, 18; c. XV, 19.

<sup>2)</sup> Enchirid. c. XXXV.

<sup>3)</sup> Augustin's Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi, s.s. 22; ср. 23.

<sup>4)</sup> Epistola 137, 11.

<sup>5)</sup> Epistola 169, 8; ср. Enchirid. c. XXXV; De Trinitate II, c. VII, 12.

<sup>6)</sup> Epistola 137, 11; ср. De peccat. merit. II, 27; De Trinitate XIII, c. XVII, 22.

unitate personae Deus unitur homini: hominem suscipere dignaretur et cum illo uniri <sup>1)</sup>).

Лишенная цѣльности хринологія св. Амвросія иногда носитъ на себѣ сильный оригенистическій отпечатокъ. Хринологія же Августина съ этой стороны отличается большею цѣльностью, поскольку оригенистическое теченіе представлено въ ней значительно слабѣе. Оригенистическій элементъ обнаруживается у него главнымъ образомъ только въ иногда высказываемомъ взглядѣ на воплощеніе какъ на временный и сравнительно менѣе совершенный образъ откровенія, приспособленный къ нашей чувственности, способной воспринимать истину только во внѣшней оболочкѣ. Въ этомъ смыслѣ онъ выражается, что въ теперешней жизни мы носимъ пока только образъ (imaginem) Сына Божія, какъ принявшаго плоть <sup>2)</sup>).

Особенностью хринологіи Августина сравнительно съ хринологіей Амвросія является и то, что фактъ Боговоплощенія рассматривается имъ съ точки зрѣнія понятія о благодати (gratia) <sup>3)</sup>. Онъ особенно сильно настаиваетъ на томъ, что во Христѣ Deus воспринялъ hominem единственно по своей благодати, безъ всякихъ предшествующихъ заслугъ со стороны послѣдняго, — *ut gratia Dei nobis sine ullis praecedentibus meritis in homine Christo commendaretur* <sup>4)</sup>).

d) Подъ вліяніемъ знакомства съ богословіемъ восточныхъ отцовъ Церкви западные писатели по вопросу о сущности искупленія выставили нѣсколько разнородныхъ представлений, не попытавшись примирить ихъ другъ съ другомъ; такое же разнообразіе представлений вмѣстѣ съ отсутствіемъ внутренняго единства между ними оставалось еще характернымъ и для Августина.

Такъ, Августинъ довольно часто раскрываетъ заимствованный Амвросіемъ у Оригена взглядъ на искупленіе, какъ на избавленіе всего человѣчества отъ власти діавола, цѣпою Крови Спасителя, не защищая, впрочемъ, мысли о *peccata gentium*. Діаволь владѣлъ людьми по праву. Христосъ уничтожилъ

---

<sup>1)</sup> Epistola 137, 11.

<sup>2)</sup> De Trinitate XIII, c. XVII, 24.

<sup>3)</sup> См. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte 3 Aufl. III, B., s. 120.<sup>1</sup>

<sup>4)</sup> De Trinitate XII, c. XVII, 22.



его право на человека тѣмъ, что принесъ ему свою душу. которой Онъ, какъ безгрѣшный, не долженъ былъ отдавать дѣволу (*pro nobis indebitam reddidit*) и сдѣлать его для того, чтобы *nobis debita non posceret*)<sup>1)</sup>.—Другимъ пониманіемъ Августина сущности искупленія служить также усвоенное Амвросіемъ у Оригена представленіе о Крестной Смерти Спасителя, какъ объ умилоостивительной жертвѣ за грѣхи человечества, по подобію ветхозавѣтной жертвы за грѣхъ. Для Августина также Христосъ одновременно есть и Священникъ и Жертва (*sacerdos* и *sacrificium*), Жрецъ и Закланіе (*victor* и *victima*)<sup>2)</sup>, Агнецъ, поднявшій грѣхи міра (*Agnus, qui tollit peccatum mundi*)<sup>3)</sup>. Главнымъ образомъ Смерть Христа является *hostia pro peccato*<sup>4)</sup>. Но при этомъ рѣшительнѣе и опредѣленнѣе сравнительно съ Амвросіемъ раскрывается мысль, что, какъ Жрецъ и Жертва, Спаситель дѣйствовалъ по своему человечеству, а не по Божеству: по Божеству же Онъ вмѣстѣ съ Отцомъ принималъ Жертву: *cum in forma Dei sacrificium cum Patre sumat, съ которымъ Онъ et unus Deus est, tamen in forma servi sacrificium maluit esse, quam sumere: per hoc et sacerdos est. Ipse offerens, ipse et oblatio*<sup>5)</sup>.—Для Августина оказывается характернымъ стремленіе соединять оба эти пониманія съ подчиненіемъ перваго второму: искупленіе отъ дѣвола дѣлается возможнымъ вслѣдствіе умилоостивленія Бога и по Его Волѣ. Если совершеніе *peccatorum per iram Dei* подчинило человека дѣволу, то отпущеніе *peccatorum per reconciliationem Dei* исхитило его изъ власти дѣвола<sup>6)</sup>.

Изъ остальныхъ возрѣній на Дѣло Спасителя заслуживаетъ вниманія нерасположеніе Августина къ очень распространенному у другихъ западныхъ писателей представленію объ искупленіи, какъ о *satisfactio*, принесенномъ Христомъ за грѣхи людей. Взятънъ этого онъ впервые въ исторіи церковной литературы оцѣниваетъ спасительное значеніе для

1) De Trinitate IV, с. XIII, 17.

2) Confession. X, с. XLIII

3) De Trinitate XV, с. XXIV, 44.

4) ibid. IV, с. XII, 15

5) De civitate Dei X, с. XX.

6) De Trinitate XIII, с. XII, 16.

насъ Личности Иисуса Христа, какъ образецъ смиренія. Здѣсь мы имѣемъ антитезу ученія о грѣхѣ. Какъ сущность грѣха опредѣляется чрезъ *superbia animi*, такъ и средство освобожденія отъ него и путь къ Богу заключается въ смиреніи: *ad elatum hominem per superbiam, Deus humilis descendit per misericordiam* <sup>1)</sup>; *humilitas* во Христѣ была высшимъ спасительнымъ средствомъ (*summum esse medicamentum*) *pro superbiae nostrae* <sup>2)</sup>.

е) Ученіе блаж. Августина о Церкви продолжаетъ развиваться по плану, начертанному Амвросіемъ.

Для св. Амвросія Церковь есть главнымъ образомъ духовное тѣло Христово. Также и для блаж. Августина не Церковь, а *gratia Christi* была центральной идеей мышленія <sup>3)</sup>. Благодать Христа служить источникомъ всей нашей духовной жизни: рожденіе мое (*origo mea*—для духовной жизни)—Христось, корень мой—Христось (*radix mea Christus*), глава моя—Христось (*caput meum Christus est*); и я вѣрю не въ служителя Его, чрезъ посредство котораго получаю крещеніе, но въ Того, Кто оправдываетъ нечестиваго, дабы и мнѣ вѣра вмѣнилась въ правду <sup>4)</sup>. Это соединеніе вѣрующихъ со Христомъ мыслится столь тѣснымъ, что сама Церковь, какъ форма его реализаціи, можетъ быть названа Христомъ <sup>5)</sup>: святые люди и вѣрующіе вмѣстѣ съ Христомъ являются *unus Christus*; такъ что, когда всѣ чрезъ даръ Его благодати и общенія съ Нимъ восходятъ на небо, то вмѣстѣ съ ними и *ipse unus Christus adscendat in coelum, Qui de coelo descendit* <sup>6)</sup>.

За идеей индивидуальнаго единенія со Христомъ св. Амвросій во многомъ просмотрѣлъ представленіе о Церкви, какъ о внѣшней организаціи. Августинъ же сумѣлъ координировать эти два представленія о Церкви: видимая Церковь для него есть мать, рождающая дѣйствительныхъ членовъ

<sup>1)</sup> De peccat. merit. II, 27.

<sup>2)</sup> De Trinitate VIII, 7.

<sup>3)</sup> Reuter. Augustinische studien, s. 97.

<sup>4)</sup> Contra litt. Pelagiani Donat. I, 8.

<sup>5)</sup> см. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte 3 Aufl. III, B., s. 135 и прим. 3.

<sup>6)</sup> De peccat. merit. I, 59

Церкви, понимаемой въ смыслъ *corpus Christi*, въ которое она вчленяетъ (*incorporatio*) ихъ <sup>1)</sup>. Въмѣстѣ съ этимъ представленіе о Церкви, какъ о внѣшней организаціи, равно какъ и іерархическая сторона ея выступаютъ у Августина значительно сильнѣе, чѣмъ у Амвросія. Это выражается не только въ признаніи, что только въ Церкви возможно истинное богопочтеніе и дѣйствительное совершеніе таинствъ <sup>2)</sup>, что только въ Церкви могутъ быть отпускаемы грѣхата <sup>3)</sup>, но также и въ убѣжденіи, что критеріемъ истинности Церкви и залогомъ неповрежденности сохраняемаго ея ученія является непрерывно существующій въ ней отъ временъ апостольскихъ *ordo episcoporum* <sup>4)</sup>.

У западныхъ писателей *Novo* вѣка понятіе о Церкви раскрывается также подъ формою понятія о *civitas Dei* въ противоположность къ *civitas terrena*. За ними слѣдуетъ и Августинъ. Его мысли по этому вопросу имѣютъ очень много общаго съ идеями Амвросія. Какъ и у Амвросія, понятія *civitas Dei* и *civitas terrena* имѣютъ у него не національное или территоріальное значеніе, а исключительно религіозно-нравственное; duo civitates—это двѣ любви (*amores*): любовь къ самому себѣ до забвенія Бога и любовь къ Богу до забвенія самого себя <sup>5)</sup>. *Civitas Dei* носитъ также названіе *congregatio societasque sanctorum* <sup>6)</sup>, *communio sanctorum* <sup>7)</sup> и, сравнительно рѣдко, „небесный Іерусалимъ“ <sup>8)</sup>.—Соотношеніе между понятіями *civitas Dei* и *Ecclesia* у Амвросія остается еще неяснымъ, но какъ будто бы онъ болѣе склоненъ отождествлять ихъ, чѣмъ раздѣлять. Мы не можемъ согласиться съ утвержденіемъ Reuter'a, что подобное отождествленіе впервые сдѣлано Августиномъ <sup>9)</sup>; и скорѣе склонны усматривать оригинальность послѣдняго какъ разъ въ противоположномъ: онъ строго разграничилъ понятіе о *civitas Dei* отъ предста-

1) De bono persev. 36; de praedest. sancti. 15, 19; ср. Reuter. s. 56

2) Contra Crescon. I, XXIX, 34.

3) Enchirid. LXXV; De baptismo contra Donatistas VI, I. 1

4) Epistola. 53, 2—3.

5) De Civitate Dei XIV, c. XXVIII; XVIII, c. XLIV.

6) ibid. X, c. VI.

7) ibid. X, c. IX; XX, c. IX.

8) ibid. XIX, c. XI.

9) Augustinische studien, s. 106.

влечія о видимой земной Церкви. *Civitas Dei* или *communio sanctorum*, существуя на небѣ, странствуетъ также и на землѣ, но только при этомъ не совпадаетъ съ *Ecclesia*: какъ между христіанами, принадлежащими къ видимой Церкви, есть много такихъ, которые живутъ *secundum hominem* <sup>1)</sup> и слѣдовательно, не могутъ входить въ составъ *communio sanctorum*, такъ, и наоборотъ, среди непринявшихъ къ видимой Церкви народовъ есть люди, по духу принадлежащіе къ небесному граду; такимъ въ Ветхомъ Заветѣ былъ, напр., праведный Іовъ <sup>2)</sup>.

Изъ твореній Амвросія мы знаемъ, что участіе въ *civitas Dei*, существующемъ на землѣ, служитъ переходомъ къ участию въ *civitas Dei* на небѣ. Блаж. Августинъ усиливаетъ эту мысль предположеніемъ единства и тождества градовъ—странствующаго на землѣ и обитающаго на небѣ. Оба они образуютъ двѣ части одного небеснаго града, обнимающаго собою ангеловъ и всѣхъ святыхъ, когда-либо существовавшихъ и существующихъ на землѣ: вмѣстѣ съ блаженствующими на небѣ святыми и ангелами мы „*sumus una civitas Dei*, часть котораго *in nobis peregrinatur*, а часть въ нихъ вспомоществуется (*in illis opitulatur*)“. Между этими частями существуетъ непрерывное общеніе: „изъ того *superna civitate*, въ которомъ закономъ является умопостигаемая (*intelligibilis*) и неизмѣнная Воля Бога, изъ той высшей, такъ сказать куріи (ибо тамъ существуетъ *cura* о насъ), къ намъ посылается помощь чрезъ ангеловъ“ <sup>3)</sup>.

Послѣднюю особенность ученія блаж. Августина о *civitas Dei* мы должны указать въ томъ, что только у него подъ точкою зрѣнія странствующей части этого града разсматривается вся прошлая и настоящая жизнь человѣчества. Взаимоотношеніе этого града съ градомъ земнымъ даетъ содержаніе и смыслъ человѣческой исторіи. Впервые различіе града небеснаго и града земного обнаружилось еще въ сыновьяхъ Адама-Каинѣ и Авелѣ, изъ которыхъ одинъ былъ болѣе привязанъ къ себѣ, а другой—къ Богу: вражда Каина противъ Авеля и совершенное первымъ братоубійство слу-

<sup>1)</sup> De civitate Dei XX, c. IX; Epistola 140, 29; ср. *Reuter*, s. 128.

<sup>2)</sup> De civitate Dei XVIII, c. XLVII.

<sup>3)</sup> Ibid X, c. VII.

жить символомъ вражды града земного противъ *civitas Dei* и воздвигаемыхъ противъ него гоненій <sup>1)</sup>. И во всей послѣдующей исторіи человѣчества эти два града постоянно существуютъ параллельно одинъ съ другимъ. Поднимаемая міромъ гоненія противъ небеснаго града имѣютъ тотъ смыслъ, что даютъ возможность членамъ послѣдняго упражнять терпѣніе и мудрость, проявлять благорасположеніе и благотворительность <sup>2)</sup>. Эта борьба закончится вѣчнымъ осужденіемъ града земного и вѣчнымъ торжествомъ на небѣ *civitatis Dei* <sup>3)</sup>.

Религіозное общеніе со Христомъ членовъ Церкви и странствующей части небеснаго града осуществляется главнымъ образомъ посредствомъ таинствъ.

Общее опредѣленіе церковныхъ таинствъ у Августина ослѣдствуется въ существѣ дѣла тѣмъ же, что и у Амвросія. Внѣшнія формы совершенія таинствъ для него не имѣютъ значенія простыхъ символовъ, какъ понимаютъ послѣднее слово теперь; они являются для него внѣшними оболочками, за которыми скрывается невидимое, духовное, но тѣмъ не менѣе реальное содержаніе; это—*signacula rerum divinarum visibilia*, въ которыхъ надлежитъ почитать *res ipsas invisibiles* <sup>4)</sup>; они потому именно носятъ названіе таинствъ (*dicuntur sacramenta*), что въ нихъ *aliud videtur, aliud intelligitur*: видимое *speciem habet corporalem*, а умопостигаемое *fructum habet spiritalem* <sup>5)</sup>.

Но въ опредѣленіи значенія каждаго изъ таинствъ въ отдѣльности Августинъ высказываетъ сужденія, мало извѣстныя Амвросію. Такъ, крещеніе имѣетъ для него значеніе не очищенія отъ всѣхъ грѣховъ вообще, а есть специальное спасительное средство противъ первороднаго грѣха: *ideo enim quisque nascitur, ut solvatur in eo quidquid peccati est cum quo nascitur* <sup>6)</sup>. Частіе, насколько сущность первороднаго грѣха заключается въ личной отвѣтственности каждаго изъ потомковъ за грѣхъ прародителей, въ крещеніи мы освобождаемся

1) *Ibid.* XV, c. XV.

2) *Ibid.* XVIII, c. II.

3) *Ibid.* XV, c. IV.

4) *De catechiz. rudib.* 50.

5) *Sermo* 272.

6) *Enchirid.* XLVI

отъ этой отвѣтственности: *gr̄h̄x̄ in parvulis baptizatis a reatu solvitur*: и взрослые крещаются *soluto reatu, quo vincetos originaliter detinebat* <sup>1)</sup>.—Причащеніе Тѣла и Крови Христовой въ Евхаристіи есть таинство плоти Христовой по преимуществу или вчлененіе вѣрующихъ въ составъ духовнаго тѣла Христа: какъ хлѣбъ составляется изъ множества отдѣльныхъ зеренъ, такъ и вѣрующіе въ Евхаристіи образуютъ едино другъ съ другомъ и со Христомъ <sup>2)</sup>.

Очень важнымъ въ историческомъ отношеніи должно признать непвѣстныи Амвросію взгляды блаж. Августина на условія дѣйствительности таинствъ. Въ полемикѣ съ до-натистами, поставлявшими дѣйствительность таинствъ въ зависимость отъ нравственнаго достоинства совершающихъ ихъ священнослужителей и получателей таинствъ, Августинъ рассматривалъ таинства какъ священнодѣйствія, которыя, будучи правильно совершены, уже сами по себѣ являются проводниками благодати. Онъ первый въ ряду церковныхъ писателей сталъ учить о *character indelibilis* (о неистребимомъ характерѣ) таинствъ <sup>3)</sup>. Къ такимъ выводамъ онъ пришелъ, по крайней мѣрѣ, относительно таинства крещенія: съ одной стороны, крещеніе бываетъ дѣйствительнымъ, если даже оно совершается порочнымъ священникомъ <sup>4)</sup>; а съ другой, оно остается дѣйствительнымъ и у лицъ законнымъ образомъ получившихъ его въ Церкви, но потомъ отдѣлившихся отъ послѣдней, какъ, напр., у раскольниковъ: въ томъ случаѣ оно только производитъ другое дѣйствіе на получившихъ его, потому что *aliud sacramentum, aliud sacramenti effectus et usus* <sup>5)</sup>.

г). Конечною цѣлію искупительной Дѣятельности Спасителя являлось дарованіе людямъ незаслуженной благодати исключительно изъ любви Божіей къ нимъ. Здѣсь блаж. Августинъ подробно раскрываетъ и дополняетъ мысли, высказанныя уже св. Амвросіемъ.

Въ основу своего ученія о благодати онъ, подобно Амбро-

<sup>1)</sup> De peccat. merit II, 4

<sup>2)</sup> Sermo 372

<sup>3)</sup> De baptismo contra Donatistas VI, I, 1; ср. *Reuter*, s s 85—86

<sup>4)</sup> *ibid.* I, IV, 16.

<sup>5)</sup> *Ibid.* I, I, 2; VI, I, 1

сію. владеть идею Божественнаго Предопредѣленія человѣка ко спасенію; при этомъ и тотъ и другой уже самый актъ предопредѣленія къ спасенію разсматриваютъ тоже подъ точкою зрѣнія откровенія любви къ человѣку и благодати Божіей. Praedestinatio есть актъ милосердія <sup>1)</sup>, *indebita misericordia Dei* <sup>2)</sup>. Новою у Августина является только мысль о безусловности предопредѣленія: у Амвросія предопредѣленіе опредѣляется предвѣдѣніемъ Божиимъ, какъ отличнымъ отъ него актомъ, у блаж. Августина эти два акта отождествляются: Богъ предвидѣлъ въ актъ предопредѣленія (*praedestinatione* *quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus*) <sup>3)</sup>. Исключительно актомъ своей Воли Богъ однихъ справедливо предопредѣлилъ къ наказанію (*juste praedestinavit ad poenam*), а другихъ изъ милосердія—къ благодати (*benigne praedestinavit ad gratiam*). Какъ одни, такъ и другіе въ своей жизни осуществляютъ только Его Волю <sup>4)</sup>.

По вопросу объ условіяхъ сообщенія благодати Августинъ оставляетъ тѣ колебанія, какія характерны для Амвросія, и весьма послѣдовательно проводитъ представленіе о благодати, какъ о чистомъ Дарѣ Бога. Она есть *gratia gratuita* <sup>5)</sup>.

Независящій отъ личныхъ заслугъ характеръ благодати открывається въ томъ, что она необходима уже для самаго начала нравственной дѣятельности, для возможности обращенія ко Христу. Эту мысль Августинъ отстаиваетъ не менѣе сильно, чѣмъ и Амвросій. Человѣкъ собственными силами не можетъ начинать добра: его *liberum arbitrium* достаточно только для грѣха, а для добра необходимо предварительное дарованіе духа <sup>6)</sup>. Въ виду этого Богъ Самъ первый идетъ навстрѣчу нашимъ немощамъ. „Ты, обращается Августинъ къ Богу, чрезъ Христа искалъ насъ, неискавшихъ Тебя, но искалъ, чтобы мы получили возможность искать Тебя (*ut quaeremus*) <sup>7)</sup>. Уже самое хотѣніе добра воз-

---

<sup>1)</sup> *Kühner*. Augustin's Anschauung von der Erlösungsbedeutung Chr., s. 11.

<sup>2)</sup> *Enchirid.* c. XCIV.

<sup>3)</sup> *De praedestin. Sanctorum.* c. 19.

<sup>4)</sup> *Enchirid.* c. C.

<sup>5)</sup> *ibid.* c. XLVI.

<sup>6)</sup> *De Spiritu et littera* 5.

<sup>7)</sup> *Confession.* XI, c. II.

буждается въ насъ Богомъ. Который въ насъ operatur a velle <sup>1)</sup>. Вѣра также подается намъ благодатию <sup>2)</sup>. Для обозначенія этой вызывающей наше обращеніе благодати Августинъ употребляетъ извѣстный уже и Амвросію терминъ *praeparatio: voluntas* человѣка *praeparatur a Domino* <sup>3)</sup>.—Необходимая для обращенія, благодать Божія, конечно, не менѣе необходима и для дальнѣйшаго пребыванія въ добрѣ. Это— благодать содѣйствующая (*gratia cooperans*). Существенное отличіе ея отъ предыдущей состоитъ въ томъ, что *gratia praeparans* дѣйствуетъ совершенно независимо отъ воли человѣка, тогда какъ *gratia cooperans* только содѣйствуетъ уже обращенной волѣ: *ut ergo vellimus, sine nobis operatur; cum autem volumus, et sic volumus, ut faciamus, nobiscum cooperatur* <sup>4)</sup>. Этотъ видъ благодати вмѣстѣ съ терминами *cooperatur, cooperans* также извѣстенъ Амвросію. Но, кромѣ этого, Августинъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ говоритъ еще о „дарѣ окончательнаго утвержденія въ добродѣтельной жизни (*donum perseverantiae*)“ <sup>5)</sup>, о чемъ у Амвросія уже нѣтъ рѣчи. Это понятіе тѣсно связано съ ученіемъ Августина о предопредѣленіи: въ отличіе отъ двухъ предыдущихъ даровъ благодати, которые могутъ быть подаваемы и не предопредѣленнымъ ко спасенію, *donum perseverantiae* „нужно считать исключительнымъ достояніемъ людей, предназначенныхъ къ блаженству“ <sup>6)</sup>, т. е. предопредѣленныхъ.

Какъ ни высоко блаж. Августинъ оцѣниваетъ значеніе и силу благодати, онъ все-таки нисколько не отвергаетъ свободы и дѣятельности со стороны человѣка. Значеніе свободы въ этомъ отношеніи прежде всего обнаруживается со стороны отрицательной: безъ благодати при помощи одной только *liberum arbitrium* человѣкъ *bonus esse* не можетъ, но *per liberum arbitrium* онъ способенъ утратить благодать; *liberum arbitrium* вполне достаточно *ad malum, ad bonum* же недоста-

1) De praedestin. sanct. 15.

2) ibid. 15.

3) Retractat. I, XIII, 5; ср. Enchirid. c. CVI

4) De grat. et lib. arbitr.

5) De dono persever. II, 7.

6) Писаревъ. Ученіе блаж. Августина о человѣкѣ, стр. 309; ср. De conser. grat. XIII



точно, если не поддерживается ab omnipotenti vero <sup>1)</sup>. Но свобода сохраняет для облагодатствованнаго чловѣка и свое положительное значеніе: если чловѣкъ спасается лишь при условіи соизволенія Божія, то, значить, должно просить, чтобы Онъ захотѣлъ, такъ какъ желаемое Имъ необходимо совершается (quia necesse est fieri si voluerit) <sup>2)</sup>. Свобода, далѣе, можетъ приумножать благодать, дарованную независимо отъ нея: „будьте увѣрены, пишетъ Августинъ, что трудъ вашъ не будетъ напрасенъ (non erit inanis), если, преуспѣвая въ благѣ, пребудете въ немъ до конца: ибо какъ образъ Богъ не воздастъ искупленнымъ Имъ по дѣламъ ихъ, если Онъ вообще воздастъ каждому по дѣламъ его? Воздастъ зломъ за зло (mala pro malis), наказаніемъ за неправду; но воздастъ также и добромъ за зло, благодатию за неправду; наконецъ, воздастъ добромъ за добро (bono pro bonis, благодатию за благодать (gratiam pro gratia) <sup>3)</sup>. Однако, при этомъ Августинъ, какъ и вообще всѣ западные писатели, никогда не опускаетъ изъ виду, что свобода пріобрѣтаетъ способность къ добру только при помощи благодати, такъ что въ концѣ концовъ все приписывается спасающей благодати: totum Deo detur, qui hominis voluntatem bonam et praeparat adjuvandam, et adjuvat praeparatam <sup>4)</sup>.

Этимъ объясняется то оригинальное въ исторіи западной церковной литературы положеніе, какое Августинъ занялъ въ отношеніи къ ученію о заслугахъ чловѣка и наградахъ за нихъ. У св. Амвросія есть еще рѣчь о тѣхъ и другихъ въ древнемъ юридическомъ смыслѣ. Августинъ часто говоритъ о bona opera, но приписываетъ ихъ не чловѣку, а Богу, насколько они происходятъ ex munere Бога <sup>5)</sup>; онъ признаетъ также и meritum въ чловѣкѣ, но сознаетъ, что это meritum, какъ дѣйствіе благодати, можетъ принадлежать чловѣку лишь въ условномъ смыслѣ: quod est ergo meritum hominis ante gratiam, cum omne bonum meritum postum, non in nobis faciat, nisi gratia <sup>6)</sup>; наконецъ, онъ раздѣляетъ предста-

1) De corrept. et grat. c. XXXI.

2) Enchirid. c. CIII.

3) De gratia et libero arbitrio 45.

4) Enchirid. c. XXXII.

5) Confession. XIII. c. XXXVIII

6) Epistola 194, 19.

вление, что Богъ награждаетъ наши заслуги (*Deus coronat merita nostra*), но при этомъ поясняетъ, что въ этомъ случаѣ Богъ *coronet* ничто иное, какъ *supera sua* <sup>1)</sup>.

h) Оригинальность эсхатологіи блаж. Августина заключается во внутреннемъ синтезѣ оригенистической эсхатологіи Амвросія съ эсхатологіей церковной.

Усвоенную Амвросіемъ у Оригена теорію двухъ воскресеній нашъ писатель перетолковываетъ такъ образомъ, что подъ первымъ воскресеніемъ понимаетъ совершающееся уже на землѣ религіозно-нравственное воскресеніе душъ, а подъ вторымъ—воскресеніе плоти при кончинѣ міра <sup>2)</sup>. Но въ отличіе отъ Амвросія онъ отводитъ въ своей эсхатологіи больше мѣста хилиастическимъ понятіямъ: его эсхатологію мы можемъ назвать попыткою спиритуализировать хилиазмъ и тѣмъ сдѣлать его приемлемымъ для Церкви. Подъ временемъ тысячелѣтняго царствованія хилиастовъ онъ понимаетъ полноту времени или все вообще время существованія церкви на землѣ <sup>3)</sup>. Діаволь въ духовномъ смыслѣ связанъ на все это время и ввергнутъ въ бездну, т. е. въ общество нечестивыхъ. Онъ будетъ освобожденъ только при кончинѣ міра <sup>4)</sup>. Знаетъ Августинъ и тысячелѣтнее царствованіе святыхъ со Христомъ, но тоже въ духовномъ смыслѣ: Церковь теперь невидимо царствуетъ со Христомъ въ лицѣ живыхъ и мертвыхъ <sup>5)</sup>; теперь святые царствуютъ душами, а послѣ окончательнаго суда будутъ царствовать и тѣлами <sup>6)</sup>.

Послѣ земного царствованія святыхъ со Христомъ наступитъ судъ. Здѣсь нужно различать внутреннюю и внѣшнюю стороны. Съ внутренней стороны судъ собственно всегда совершается въ совѣсти грѣшниковъ. Съ внѣшней же стороны это будетъ послѣдній и окончательный судъ въ буквальномъ смыслѣ послѣ воскресенія плоти <sup>7)</sup>. Наказанія грѣшниковъ послѣ этого суда Августинъ понимаетъ также въ

<sup>1)</sup> Epistola 194, 19; de gratia et lib. arbitr. 15.

<sup>2)</sup> De civitate Dei XX, c. VI.

<sup>3)</sup> ibid. XX, c. VII.

<sup>4)</sup> ibid. XX, c. VIII.

<sup>5)</sup> ibid. XX, c. IX.

<sup>6)</sup> ibid. XX, c. XIII.

<sup>7)</sup> ibid. XX, c. I.

буквальномъ смыслѣ: это—наказанія внутреннія, нескончаемая борьба между различными страстями души и между плотью и духомъ. Но въ отличіе отъ всѣхъ оригенистовъ и св. Амвросія онъ считаетъ эти наказанія вѣчными, да, кромѣ того, признаетъ еще и тѣлесныя наказанія <sup>1)</sup>).

III. Въ составъ этики блаж. Августина входятъ всѣ понятія, отмѣченныя нами въ этикѣ Амвросія: но эти понятія у него обычно являются не въ своемъ классическомъ значеніи, а въ религіозно-церковномъ освѣщеніи.

Въ основѣ его этики лежатъ классическое предположеніе объ органической связи добродѣтели съ знаніемъ. Добродѣтельная жизнь возможна только при наличности правильныхъ познаній: *sine scientia* немислимы и *virtutes ipsae*, которыми управляется эта жалкая жизнь наша, чтобы достичь жизни вѣчной и постигнуть блаженной <sup>2)</sup>. Вслѣдствіе этого добродѣтель опредѣляется какъ жизнь, сообразная съ *λόγος*: мудрецъ *recte faciat* <sup>3)</sup>; *vera et recta ratione aliquid operatur* <sup>4)</sup>. Изъ другихъ опредѣленій добродѣтели блаж. Августинъ чаще всего пользуется усвоеннымъ имъ отъ Амвросія понятіемъ *honestum* <sup>5)</sup>. Но и *recta ratio* и *honestum* возможны только при вѣрѣ въ Бога и жизни по Его заповѣдямъ. Августинъ скептически относится къ ученію стоиковъ, что разумъ самъ по себѣ можетъ господствовать надъ страстями тѣла и правильно располагать имъ. И самыя добродѣтели, если онѣ приписываются исключительно разуму и не относятся къ Богу, оказываются скорѣе пороками, чѣмъ добродѣтелями (*vitia sunt potius, quam virtutes*). Не менѣе критически относится Августинъ и къ другому положенію классиковъ, что къ добродѣтели должно стремиться ради нея самой: такія добродѣтели надменны и горды (*inflatae ac superbae sunt*) и также скорѣе заслуживаютъ названіе порока, чѣмъ добродѣтели (*non virtutes, sed vitia iudicanda sunt*) <sup>6)</sup>. Истинная добродѣтель невозможна *sine vera pietate* <sup>7)</sup>.

<sup>1)</sup> *ibid.* XIX, с. XXVIII.

<sup>2)</sup> *De Trinitate* XII, с. XIV, 21.

<sup>3)</sup> *De Trinitate* III, с. II, 8.

<sup>4)</sup> *ibid.* IX, с. II, 12.

<sup>5)</sup> *De nuptiis et concupiscentia* II, 15.

<sup>6)</sup> *ibid.* II, 36.

<sup>7)</sup> *De civitate Dei* XIX, с. XXV.

Идеаломъ и конечною цѣлью нравственной дѣятельности является для блаж. Августина, какъ и для Амвросія, теоретическое познаніе вмѣстѣ съ практическою дѣятельностью. Здѣсь Августинъ различаетъ между понятіями *scientia* и *sapientia*, при чемъ практическая дѣятельность (*actio*) относится имъ къ области *scientia*, а созерцаніе (*contemplatio*) входитъ въ составъ *sapientia*: *ab aeternorum contemplatione utimur actio, состоящее въ умѣломъ пользованіи temporalibus rebus et illa sapientiae, haec scientiae deputatur. Actio или scientia образуетъ собою начальную и подготовительную ступень въ процессѣ нравственной дѣятельности, состоящую въ удаленіи отъ зла и въ стремленіи къ осуществленію блага* <sup>1)</sup> (Образующее же содержаніе *sapientiae* *contemplatio* трактуется какъ конечная цѣль дѣятельности (*actionum omnium finis*) и вмѣстѣ какъ награда за вѣру (*merces est fidei*), которая предварительно очищаетъ сердца наши для созерцанія <sup>2)</sup>). Объектомъ этого созерцанія является Богъ, Высшее Благо (*Summum Bonum*) въ собственномъ смыслѣ <sup>3)</sup>.—Общеніе съ этимъ *Summum Bonum* въ актѣ познанія и созерцанія у Августина, какъ и у Амвросія, не связывается съ стоической апатіей: должно отбросить и гнущаться, говоритъ Августинъ, *stoicorum illa ἀπαθεία* <sup>4)</sup>.

Плодомъ добродѣтельной жизни и познанія Высшаго Блага является *vita beata* или *beatitudo*. Августинъ всегда говоритъ объ этой жизни, какъ о наградѣ за добродѣтель: *beatam* душу дѣлаетъ *meritum suum et praemium Domini sui; meritum по своему существу есть gratia, а ея praemium—beatitudo* <sup>5)</sup>. Несомнѣнный прогрессъ у Августина сравнительно съ этойкой Амвросія мы открываемъ въ томъ, что онъ всюду безъ всякихъ колебаній отождествляетъ *vitam beatam* съ *vitam aeternam*: *немыслима vita beata, quae non nisi aeterna est* <sup>6)</sup>; *чрезъ добродѣтель ad illam quae vere beata est, pervenitur aeternam* <sup>7)</sup>.

<sup>1)</sup> De Trinitate XII, c. XIV, 22

<sup>2)</sup> ibid I, c. VIII

<sup>3)</sup> Confession. VII, c. XI

<sup>4)</sup> De civitate Dei XIV, 9

<sup>5)</sup> De Trinitate XIV, c. XV, 21.

<sup>6)</sup> ibid. XIV, I, 3

<sup>7)</sup> ibid XII, XIV, 21

## Указатель терминовъ.

- accepta divinitus gratia 353  
acceptabilis 492  
acceptor 492  
accidentia. 303  
accidens 345. 361.  
Adam primus 434, 437.  
Adam secundus 434  
ad expurgandum 451:  
actio 638. 639. 684.  
adflatus Dei 321. 337.  
ad imaginem 300.  
ad imaginem Dei 335. 336. 338.  
354. 486.  
ad imaginem Dei Patris 336  
ad imaginis suae formam 337  
ad imaginem Verbi 336  
ad imaginem et similitudinem  
Dei 338. 339. 340. 341. 350 354.  
ad similitudinem Dei 338. 354.  
515.  
adoptio 428  
ab projiciendum 451.  
administrator 232.  
adversariae potestates 349. 443.  
aeternitas 230. 515.  
aeternitatis status 230  
affectus 384. 474. 484. 486. 597.  
Agnus 420. 421. 673.  
agon justitiae 500.  
allegoria 184 659.  
allegoricae et typicae virtutes  
184  
altior et profundior interpretatio  
188.  
altior et interior significatio 188.  
altior ratio 215  
altior sensus 188  
altitudo mysteriorum 188  
amictus carnis 338  
anima 315. 318. 319. 371.  
animae vigor 332  
animus 319. 334. 346. 369. 489.  
a Patre 263. 278.  
a Patre et Filio 264.  
a Patre per Filium 263.  
appetitus 330 638.  
arcanum 253.  
arcanum generationis 253.  
aspiratio vitae 436  
athleta 500  
Auctor muneris 504.  
„ antichristi 543..  
augmentum gratiae 546.  
baptisma 512. 516.  
baptismatis sacramentum 511.  
baptismum passionis 517.  
beatitudo 684.  
benedictio 525 632.  
beneficentia 617. 619.  
benevolentia 617  
benignitas 617.  
biformis geminaque natura 302.  
bona facta 497. 501. 633.  
bona opera 453. 490. 495. 681.  
caritas 445. 456. 457. 461. 465.  
493. 495. 582. 664.  
caritatis societas 268  
caro 321. 333. 334. 366. 377.  
385: 511.  
caro Christi 405. 407.  
caro hominis 384.  
carnalis 377.

- castitas 192. 193. 304. 308 529.  
 catholicus 447. 657.  
 causa salutis 527.  
 celare 412.  
 censura 161.  
 census 490.  
 census contracti 484.  
 certamen 317. 490. 502. 505 506.  
 certamina passionum 427.  
 certare 500. 505.  
 character 245. 280.  
 character indelibilis 678.  
 chirographum 417.  
     "      decreti 419.  
 Christi corporis et sanguinis  
 sacramentum 522.  
 Christi corpus 405. 453. 457.  
     460. 523. 524. 525.  
 Christi gratia 349. 353.  
 Christo militavit 501.  
 Christi praesentia spiritalis 544.  
 Christo se obtulit 501.  
 circumcisio 516.  
 cives Romani 439.  
 civitas 438. 439. 440. 441. 442.  
     443. 460.  
 civitas Dei 438. 443. 445. 446.  
     457. 461. 675. 676.  
 civitas Hierusalem 444. 445. 461.  
 civitas in coelo 444.  
 civitas terrena 438. 442. 675.  
 crimen 369. 386. 485. 490. 518.  
 crimina publica 518. 522.  
 clementia 487. 488.  
 clericorum officia 502.  
 coelestis civitas 444.  
 cohaerentes 266.  
 cogitationes 330. 346. 638.  
 commendandum 353.  
 commendatio meritorum 494.  
 communio idiomatum 403.  
 communio sanctorum 675. 679.  
 communis operatio 288. 389. 392.  
 compassio 508.  
 compensatio 493.  
 concordiae unitas 268.  
 concupiscentia 376. 648. 667 668.  
 concupiscibilis 330.  
 concordia 399.  
 concretus 399.  
 conditio communis originis 364.  
 conditionis fragilitas 366.  
 conditionis humanae qualitas 388.  
 confoederatum 399.  
 confusus 261. 278. 296. 399. 603.  
 congregatio societasque sancto-  
     rum 675.  
 conjunctio 266.  
 conjunctus 399.  
 confessio 489. 490. 491. 495.  
 connexum 399. 610.  
 conscientia 346. 591. 592. 626.  
 consecratio 525  
 consilium 497. 498. 499. 635. 636  
 consors 281.  
 consuetudo 161.  
 consummatio mundi 538. 568.  
 consummatio virtutis 342.  
 consummatio vitae 501.  
 contemplatio 684.  
 contexus 399.  
 contractus 483.  
 conversio 524.  
 cooperatur 475. 680.  
 corona 488. 500. 505.  
 corona candida 504.  
     "      purpurea 504.  
 coronari 505.  
 corporales species 184.  
 corporatio 381.  
 corpus 315. 318. 319. 371. 373.  
 corpus draconis 443.  
 corpus Ecclesiae 453  
 corpus peccati 512  
 creditor 484.  
 culpa 351. 354. 369. 373. 376.  
 377. 378. 379. 384. 385. 428. 490.  
 cultus 530.  
 cupiditas 346. 385. 431. 617 625  
 debitor 484. 490. 503  
 debitor salutis 503.  
     "      misericordiae 503.  
 debitum 484. 485. 495. 673.  
 decessio 411.  
 decorum 589. 601. 602. 603. 604.  
 decreta libertatis 175.

- Dei corpus spiritale 525.  
 Dei inspiratio 464.  
 Dei templum 529. 530. 609.  
 Dei flatus 321.  
 deitas 278. 279. 292. 663.  
 delectatio 193. 628.  
 delectatur Dominus 492.  
 delicta factorum 431.  
 delicta privata 518.  
 delictum 329. 354. 366. 367.  
 373. 385. 386. 489. 490. 491.  
 493. 518. 651.  
 demutabilis 555.  
 descensio 410.  
 Deus 231. 232.  
 desectio 297.  
 Deus et homo 388. 394. 399.  
 401. 407. 670. 671.  
 Deus foeneratur 503.  
 Deus offensus 485.  
 Deus placandus 492.  
 dies mala u. aspera 578.  
 differentia divinitatis et car-  
 nis 389  
 dimittendi potestas 520.  
 disciplina 303.  
 discipulus diaboli 543.  
 dispensatio 381. 382. 670.  
 dispensator mercedis 504.  
 dispositio 266.  
 distinctio 278. 399. 400. 522  
 distinctus 261. 276.  
 diversitas 282.  
 diversitas personae 267.  
 diversus 276.  
 divina clementia 487.  
 divina dignatio 503. 504.  
 divinae conditio impleta senten-  
 tia 426.  
 divinae muneris gratia 509.  
 divinae vocis organum 142.  
 divinarum rerum sensus 184.  
 divinitas 262. 268. 271. 278.  
 279. 381. 395. 396. 663.  
 divisio 266. 297. 662.  
 divisor—*λόγος* 241.  
 divisus 403. 671.  
 Dominici corporis Ecclesia 461.  
 Domino placere 492.  
 Dominus 231. 232. 235.  
 donum perseverantiae 680.  
 duplex gratia 502.  
 duplex status 399.  
 Ecclesia 413. 446. 448. 449.  
 452. 454. 457. 459. 460. 461.  
 468. 508. 516. 520. 657.  
 Ecclesia catholica 447. 491. 501.  
 657.  
 Ecclesia spiritus 452.  
 Ecclesiae gratia 501.  
 electio 479. 480. 481. 498.  
 eleemosyna 489. 490. 493. 494.  
 essentia 292. 664. 665.  
 Evangelium 175. 215.  
 excessus 534.  
 ex Deo 263. 661.  
 ex Filio 264.  
 exinanitio 409. 411. 413.  
 ex Patris processit substantia  
 273.  
 ex syngrapho 495.  
 exterior homo 323. 370. 373.  
 facta 494. 495.  
 factus 322. 324. 338.  
 favor Dei 467.  
 fictus 322.  
 fides 469. 470. 477. 479. 495.  
 figura 524.  
 figuraliter 181.  
 figuratus 322. 324. 659.  
 filia Sion 444.  
 Filius Dei 390. 401. 402. 670.  
 Filius hominis 390. 402. 403. 670.  
 filius perditionis 542.  
 Filius virginis 390.  
 flagella 584.  
 fletus 490. 495. 518.  
 flumen 266.  
 fluvius 265. 274.  
 foenerata successio 417.  
 foenus 484.  
 foedus 483.  
 foenus alienum 417.  
 fons 265. 266. 273. 274. 289. 326.  
 forma 266. 267.  
 forma Dei 295. 390. 391. 404.  
 409. 410. 411. 412. 673.  
 forma factorum 502.

- forma hominis 390.  
 forma mandati 498.  
 forma meritorum 502.  
 forma praeceptiva 498.  
 forma servi 390. 391. 402. 404.  
     409. 412. 673.  
 forma virtutis 580.  
 forma voluntaria 498.  
 fortitudo 193. 610. 612. 622. 660.  
 fragilitas 366.  
 fructus gratiae 353.  
 futurum baptisma 576.  
 futura ira 578.  
 gemina substantia 389. 670.  
 generalis unitas 288.  
 generans 277. 295.  
 generans natura 294.  
 generatio 246. 248. 258. 271.  
     279. 295.  
 generationis secretum 252.  
 generationis distinctio 279.  
 generatus 277.  
 genita substantia 294.  
 genitus 286. 277. 295. 664.  
 genus 269. 292. 298. 297. 610. 664.  
 gloria 505.  
 gradus 267. 290.  
 gradus majestatis 263.  
 gratia 843. 854. 877. 879. 426—  
     428. 446. 466. 468. 469. 478—  
     480. 498. 499. 528.  
 gratia Christi 674.  
 gratia cooperans 689.  
   „ gratuita 679.  
   „ praeeparans 680.  
   „ spiritalis 192.  
 gremium 581.  
 gubernator 232.  
 habitacula 505.  
 habitus angelicus 556.  
 haereditaria peccata 514. 667.  
 haereditarium iniquitatis glutinum 865.  
 haereditarium vinculum 865.  
 halitus 321.  
 harmonia Verbi 609.  
 Hierusalem in coelo 444. 445.  
 historia 216.  
 hominem Deo mixtum 399.  
 homo iniquitatis 541.  
 homo peccati 542.  
 honestum 589. 601. 602. 603.  
 hostia 420. 421. 424. 501. 528. 673.  
 humana conditio 281. 421. 467.  
 humana fragilitas 395. 396.  
 humilians se substantia 411.  
 jejunia 489.  
 jejunii labor 304.  
 iudex saevus 541.  
 iudicium 215. 578.  
 iudicium domesticum 592.  
 jugales qualitates 814.  
 jugum necessitatis 498.  
 jus caesaris 58. 59.  
 jus civile 281. 489.  
 jus divinae generationis 515.  
 jus Ecclesiae 58. 59.  
 jus et solvendi et ligandi 520.  
 jus imperiale 59.  
 justa conditio 488.  
 justa operatio 493.  
 justus 501. 578.  
 justitia 193. 544. 610—612.  
     614. 616. 620. 622.  
 justificatio 479.  
 juxta historiam 544.  
 juxta interpretationem spiritalem 544.  
 idem 401. 402. 421. 671.  
 ignis consumens 576.  
 ignoscere 493.  
 imago 181. 186. 215. 445.  
 imago bonitatis 245.  
 imago Christi 886.  
 imago Dei 244. 245. 280. 835.  
     854. 409. 436. 584.  
 imago et similitudo 480. 486.  
 imbecillitas carnis 362. 368. 866.  
 inmensus 280.  
 imminutus 409.  
 immortalitas 428. 429. 515. 570.  
 impassibile 286.  
 improbitas 366. 369.  
 impii 578.  
 in acceptum referre 492.  
 incarnatio 884. 405. 410.





- minister 268. 298. 306. 308.  
 minoratus 409. 410.  
 miseratio 486. 494.  
 miscens 399. 671.  
 misericordia 467. 468. 469. 481.  
 489. 493. 508. 522. 578. 674.  
 monachorum instituta 502.  
 mors perpetua 448.  
 mutare 524. 670.  
 mysterium 253. 464. 478. 511.  
 521. 583. 595.  
 mysticum corpus Christi 452.  
 nativitas 294. 295. 296.  
 nativitas perfecta 255. 296.  
 natura 264. 269. 280. 281. 282.  
 292. 293. 435. 463. 525. 570.  
 600.  
 natura hominis 409.  
 natus 252. 277. 295. 386.  
 naturalis lex 589.  
 nequitiae spiritalis 349. 350.  
 502.  
 nobilis corona 505.  
 nomen 265.  
 nomen divinitatis 263.  
 non scripta traditio 161.  
 nova lex 483.  
 Novissimus Adam et primus 433.  
 noxiae conditionis haereditas  
 366.  
 numeri lex 290.  
 numerus episcoporum 452.  
 nutrimentum vitale 331.  
 obedientia 378. 437.  
 oblatio 420. 421. 673.  
 oblationes 532.  
 obnoxia haereditas 417.  
 obnoxia haereditas successionis  
 humanae 366.  
 offensa 351. 486.  
 officina improbitatis 443.  
 officium 634. 635. 636.  
 opera 427. 469. 479. 496.  
 opera justa 501.  
 „ justitiae 501.  
 operata est mundi salutem 530.  
 operatrix culpae atque delicti  
 367.  
 operis agon 500.  
 opinio nostra 590.  
 orationes 489. 490. 492. 532.  
 ordo 290.  
 ordo episcoporum 675.  
 „ meritorum 571.  
 originis vitium 360. 361.  
 paedagogus 176.  
 palma 505. 506.  
 palma certaminis 505.  
 paradisus 505. 506.  
 Pater 231. 232. 255. 256.  
 paratum 322.  
 passio 394. 396. 420. 432. 490.  
 502.  
 passionis receptabile 235.  
 paterna proprietas 272.  
 Patris substantia 291.  
 patrocinia 308.  
 peccata purgari 493.  
 peccata remissibilia u irremis  
 sibilia 521.  
 peccatum 364. 365. 366. 367  
 370. 378. 379. 386. 491. 493  
 516. 518. 521. 675.  
 peccatum carnis 564.  
 peregrini 439.  
 perfecta 177. 659.  
 perfectio 176. 445. 597.  
 perfectio vitae 342.  
 per allegoriam 188.  
 penetrabilia arcana 584.  
 permixtus 399. 671.  
 persona 265. 276. 278. 293. 664.  
 persona Christi 400. 671  
 persona hominis 400.  
 persona Salvatoris 400.  
 personarum distinctio 267. 279.  
 per sanguinem 421.  
 per speculum 583.  
 philosophica eruditio 166.  
 pia fraus 416. 417. 418. 672  
 pietas divina 487. 488.  
 pignus 484. 651.  
 pignus vitae 512.  
 plasmatio 322.  
 plebs 454. 481.  
 plenitudo 203.

- plenitudo divinitatis 390. 391.  
396.  
plenitudo naturae et perfectionis  
humanae 391.  
pluralitas 279.  
poena 303. 349. 351. 468. 485.  
486. 487. 488. 493. 497. 498.  
535. 592.  
poenitentia 476. 496. 497. 499.  
500. 684.  
portio 176.  
populus impietatis 543  
potestas 267.  
praeceptum 497. 498. 499. 635  
praedestinatio 446. 476. 679.  
praefiguratio 182.  
praemia praestantiora 502.  
praesentia corporata veritatis  
181  
praemium 476. 496. 497. 499.  
500. 684.  
praesumere 495.  
praesumptio 495.  
praevaricatio 368. 369. 437.  
precationes 494.  
preces 489.  
pretium 385. 417. 494.  
pretium liberationis 418.  
" redemptionis 418.  
" sanguinis Christi 418.  
433.  
primi hominis de successione  
peccatum 514.  
primum regnum coelorum 581.  
Princeps sacerdotum 420. 523.  
principales virtutes 610.  
principium 267. 290. 661.—663.  
pro consilio deferentur 498.  
pro delictis oblati 424.  
procedit 264. 664.  
processit 278.  
processus 301. 344.  
profectus 301. 303. 597.  
promereri 488.  
promeretur 487.  
propitatio 419. 421. 432.  
propitatorium 419.  
prophetica intelligentia 184.  
pro praecepto imperantur 495.  
proprietas 246. 265. 266. 271.  
272. 293. 294. 314. 387. 388.  
proprietas deitatis 271.  
" divinitatis 271. 272.  
proprietas substantiae 271. 272.  
273.  
prudencia 610. 611. 612. 637. 669.  
purgatorium 577.  
purificatio 512.  
qualitas 265. 271. 275. 319.  
356.  
qualitas operum 497.  
quasi praemium 496.  
quo modo 275. 276.  
radix 265. 273.  
ratio 255. 330. 335. 563. 590.  
591. 637. 638.  
rationabilis 241. 329. 330. 331.  
332.  
rationis rectae consideratio 590.  
rationis rectae tractatio 590.  
reatus 368. 511. 678.  
reconciliatio 420. 421. 673.  
rector universi 231. 232.  
recapitulatio 434. 435. 526.  
recta ratio 590. 683.  
redemptio 418. 432. 433. 493.  
reformare 431. 437.  
regeneratio nostra 528.  
regnum 506.  
regnum Dei 449.  
regnum peccati 443.  
regula fidei 470. 656.  
regula veritatis 169.  
reliquiae 530.  
remissio peccatorum 349. 421.  
514. 515. 521. 526.  
renatus 514.  
reparare 430. 431.  
reparari 566.  
repraesentatio 524.  
res accidens 555.  
restituitur 515.  
restitutio 431.  
reus culpae 564.  
sacerdos 491. 510. 520. 673.  
sacramenti effectus et usus 678.

VIII

- sacramentum 511. 525. 677.  
678.
- sacramentum sacrificii Domini-  
ci 523.
- sacrificium 421. 424. 500. 501.  
523. 651. 673.
- sacrilegium 530.
- sancta plebs 508. 543.
- sanctae ecclesiae congregatio  
450.
- sanguinis titulus 505.
- sapiens 636. 640. 642. 644. 646.  
649.
- sapientia 192 194. 243. 396.  
588. 684.
- sapientia hujus mundi 166.
- sapientia naturalis 216.
- „ moralis 216.
- „ rationabilis 216.
- „ spiritalis 166.
- „ carnis 373.
- satisfacere 423. 425. 489.
- satisfactio 489. 490. 491. 673.
- scientia 599. 684.
- scriptura divina 169. 177. 657.
- secessio 534.
- secreta mysterii 584.
- secundum aenigmata 188.
- „ carnem 583.
- „ figmentum 322.
- „ historiam 188.
- „ imaginem Dei 322.  
323. 324. 354.
- „ naturam 567. 600.  
602. 616. 646.
- „ litteram 188.
- „ regnum coelorum  
581.
- „ tractationem ratio-  
nis 590. 627.
- segregatio 534
- semiperfectio 204.
- sensus historicus 216.
- sensus inaestimabilis 233.
- sensus naturalis 188. 189. 190.  
191. 194.
- „ mysticus 188. 189. 190.  
191. 215.
- „ moralis 188. 189. 191.  
194. 195.
- „ rationalis 188. 190. 215.  
216
- „ superior 213.
- sententia 349. 425. 426. 493.
- separatio 297.
- separatio divinitatis 278.
- septuaginta 179. 180.
- septuaginta virorum 179. 180.
- sequestratio 451.
- sermo 247. 255. 261. 262. 263.  
391.
- sermo Christi 525.
- servitus 498.
- servus 463.
- servus et Dominus 402. 403.
- servus in corpore 391.
- signaculum 336.
- similis 279. 384.
- similitudo 245. 266. 279. 280.  
281. 326. 344.
- similitudo Christi 513.
- singularitas 266. 278.
- sinus Abrahae 581.
- sinus patriarcharum 581.
- Sion et Hierusalem 460.
- sociatus 399.
- societatis concordia 268.
- sol 265.
- species 266. 267. 275. 276. 280.  
296. 525. 610. 625.
- species qualitatis 271.
- species hominis 404.
- „ substantiae 275. 276.
- spectaculo perfruatur 499.
- spectare certamen 500.
- spectator 499.
- speculum 245. 280. 659.
- spiritalis ecclesia 443.
- spiritalis intellectus 214.
- „ intelligentiae ordo  
214.
- „ intellegentiae sensus  
184. 188.
- „ sensus 184. 188.
- spiritaliter 544.
- spiritaliter intelligenda 181.

- spiritus 232. 261. 262. 263. 298  
 299. 318. 321. 354. 511. 515.  
 splendor 245. 249. 280. 380.  
 successio episcoporum 161. 169.  
 successionis ordo 165.  
 successiones presbyterorum 160.  
 substantia 258. 261. 264. 266.  
 269. 270. 275. 278. 280. 282.  
 288. 292. 293. 384. 385  
 substantiae qualitas 275. 276.  
 substantia resurgendi 567.  
 summum Bonum 236. 626. 627.  
 summus sacerdos Patris 424.  
 superbia 378. 674.  
 superna civitas 506. 676.  
 superior Hierusalem 442  
 superiorum incola 444.  
 status 267.  
 status angelicus 556.  
 status innocentiae 515.  
 tegere delicta 494.  
 tegere peccatum 494.  
 temperantia 610. 611. 612. 624.  
 625  
 templum 398.  
 terribile iudicium 577.  
 testamenti veteris et Evangelii  
 sacramenta 584.  
 testamentum novum 175. 181.  
 testamentum vetus 175.  
 theatrum 499.  
 theotetas 292.  
 transfiguratio 397. 524.  
 transgressio 425.  
 trinitas 237. 261. 263. 266.  
 278. 290.  
 traditio majorum 169. 657. 658.  
 turpis 602.  
 turpitude 602.  
 typica ratio 214.  
 typus 181. 188. 420.  
 tyrannus immanis 541.  
 umbra 184. 215. 413. 414.  
 umbrae et figurae 181. 184.  
 186. 212.  
 ultionis iudicium 577.  
 una dominatio 283.  
 una gloria 283.  
 una gratia 288.  
 una operatio 283. 288.  
 una persona 399. 671.  
 una potestas 288.  
 una virtus 283. 288.  
 una voluntas 283.  
 unitas 278. 282. 287. 290. 408.  
 unitas naturae 279. 401.  
 „ potestatis 287. 290. 455.  
 „ substantiae 266. 267.  
 273. 279.  
 unum regnum 283.  
 unum imperium 283.  
 unum in utroque 401.  
 usurpare 504.  
 utraque forma 391.  
 utraque substantia 387. 388.  
 utrinque unus 401.  
 utrumque 388. 399. 671.  
 utrumque unus 402. 410.  
 vacuefactus 412.  
 venia 424. 426. 487. 488. 491.  
 494. 495. 522.  
 verbi coelestis amor 594. 595.  
 verbum humanum 343.  
 „ angelorum 243.  
 „ castitatis 243.  
 „ coeleste 243.  
 „ apostolicum 243.  
 „ evangelicum 243.  
 „ Dominationum et pote-  
 statum 243.  
 „ iustitiae 243.  
 „ pietatis 243.  
 „ propheticum 243.  
 „ prudentiae 243.  
 „ virtutis 243.  
 veritas corporis umbrae 184.  
 veritas 181. 182. 186. 215. 243.  
 verus finis 585.  
 vetus scriptura 175. 176.  
 victima 501. 673.  
 vigor mentis 369.  
 vincula servitutis 175.  
 vinculum Verbi 239.  
 virgines 501.  
 virtus 243. 250. 271. 394. 395.  
 414. 509.

- virtutes cardinales 610.  
 virtutis haereditas 438.  
 viscera conscientiae 579.  
 vita 243. 289.  
 vita aeterna 505. 506. 581.  
     584. 629. 632. 684.  
 vita angelorum 304. 650.  
 vita beata 304. 626. 627. 629.  
     630. 684.  
 vita perfecta 506. 627. 629.  
 vitalis vigor 315.  
 vitium 385.  
 vitium naturae 257. 360.  
 voluntas 497.  
 voluntas et petio 517.  
 viva lex 422.  
 voluntatis naturaeque consor-  
     tium 287.  
 votum 498.  
  
 ἀγαθότης 191. 237.  
 τὸ ἀγαθόν 237. 630. 639.  
 ἀγέννησις 277.  
 ἀγέννητος 276.  
 ἀγιασμός 259.  
 ἀγιαστικὴ δύναμις 277.  
 ἡ ἀγιότης 259.  
 ἡ ἀγιωσύνη 259.  
 ἀδαιρέτως 403.  
 ἀθάνατος καὶ ἀφθαρτος 552.  
 αἰδιότης 234.  
 αἰθερίος καὶ θεῖος ποιότης 406.  
 αἰσθησις 193. 195. 352.  
 αἰσθητοῦ τῶν Γράφων λόγοι 221.  
 τὸ αἰτιατόν 289.  
 αἴτιος καὶ ἀρχή 273. 273. 284.  
     285. 289.  
 ἀνακεφαλαίωσις 539.  
 ἀνδρεία 192.  
 ἀντιπρόσωπα 240. 241.  
 ἀπάθεια 647. 684.  
 ἀπαύγασμα τῆς δόξης 246. 249.  
     280.  
 ἄποιος 233.  
 ἀρετὴ καὶ θεωρητικὴ καὶ πράκ-  
     τικὴ 744.  
 ἁρμονία θεϊκὴ 608.  
 ἁρμονία τοῦ λόγου 609.  
 ἀρχέτυπον 244. 254. 335.  
 ἀρχιερεὺς 241. 242.  
 ἀσύγγυτον 285.  
 αὐγοειδὲς φῶς 559.  
 ἀφθαρτὸν καὶ ἀπαθὲς σῶμα 549.  
 τοῦ βαπτίσματος παράδοσις 260.  
 γένεσις 247.  
 γενικὴ ἀρετὴ 192.  
 ἡ γενικωτάτη ἀρετὴ 192.  
 γεννηθεῖς 277.  
 γέννημα 277.  
 γεννήσας 277.  
 γέννησις 251. 274. 277.  
 γεννητὸς 277.  
 γνώμη 638.  
 γνώσις 164. 165. 632.  
 γνωστικὴ παράδοσις 642.  
 δεσμός ὧν τῶν ἀπάντων 239.  
 δεύτερα κρίσις 573. 575.  
 διάθεσις 346. 608.  
 διανοία 193.  
 δικαιοσύνη 193. 621.  
 διορατικόν 350. 610.  
 τὸ δραστήριον αἴτιον 235.  
 δύναμις 237. 250. 336.  
 ἐγκρατεία 632.  
 τὸ εἶδος τὸ χαρακτηρίζον τὸ  
     σῶμα 557.  
 εἰκῶν 244. 335. 649.  
 εἰς Θεὸς ἀμφοτερόθεν 402.  
 εἰς καὶ αὐτὸς 402.  
 ἡ Ἐκκλησία τοῦ Λόγου 440.  
 ἐκπόρευσις 277.  
 ἐνανθρώπησις 381.  
 ἐνθουσία 643.  
 ἐξ ἀμφοῖν 401.  
 ἐξομοίωσις 591.  
 ἕξις 648.  
 ἐπιθυμητικόν 330. 610.  
 ἐπιστήμη 594.  
 ἐπιστήμη Θεοῦ 632.  
 ἐπιστήμη τοῦ ὄντιος 641.  
 ὁ ἐπιστήμης ἔρωσ 594.  
 ἔρωσ 594.  
 ἔρωσ οὐράνιος 594.  
 ἐρμηνεῖς 179.  
 ἔτεροσούσιος 281.  
 εὐσεβεία 621.

- ὁ εὐσεβῆς λογισμὸς 136. 137.  
 εὐνομος καὶ εἰρηνικὸς βίος 640.  
 ἡδονή 193.  
 ἡθικός 187.  
 θανάτου τύπος καὶ ζωῆς 512.  
 θεῖος 648.  
 θεοπέμτος ὄνειρος 643.  
 θεοσεβεῖα 192.  
 θεότης 274.  
 θεοφορῶν καὶ θεοφορούμενος 648.  
 θυμικὸν 330.  
 θυμιτικὸν 610.  
 θεωρία 632. 642. 544.  
 θεωρία τοῦ ὄντος 648.  
 ιδιότης 274.  
 ιδιώμα 270. 271. 274. 665.  
 ιεροφάνται καὶ προσφῆται 179.  
 καθήκον 634.  
 τὸ καθ' ὁμοίωσιν 338. 339.  
 τὸ καλὸν 601. 639.  
 κανόνες τῆς ἀλληγορίας 196.  
 κατὰ τὴν εἰκόνα 335. 338.  
 κατὰ τὴν εἰκόνα ἄνθρωπος 320. 323.  
 κατὰ τὸν θεόν 335.  
 κἀτοπτρον 246.  
 κατόρθωμα 634.  
 κρῆσις 393.  
 λογισμὸς 187.  
 λογικὸν καὶ ἄλογον 330.  
 λογιστικὸν 330. 610.  
 ὁ λόγος 638  
 λόγοι 242.  
 λόγος οἰκονομίας 382.  
 „ σπερματικὸς 558. 567.  
 „ τομεύς 239.  
 „ φύσεως 382.  
 λέτρον 418.  
 μετριοπαθεία 647.  
 μία θέλησις 283.  
 μία βασιλεία 283.  
 μία δεσποτεία 283.  
 „ δόξα 283.  
 „ δύναμις 283.  
 μύσις 393.  
 μυστήριον 253.  
 τύμοι τῆς ἀλληγορίας 196.  
 νόμος θεῖος 342.  
 νοῦς 193. 235. 319. 332. 334. 337. 353. 357.  
 οἰκονομία 381. 382.  
 ὁ τῶν ὄλων ἡγέμων 317.  
 ὁ τῶν ὄλων νοῦς 235.  
 ἡ τῶν ὄλων ψυχή 235.  
 ὅμοιος 279.  
 ὁμοίωσις 338. 339.  
 ὁμοούσιος 258. 279. 250.  
 ὅπως ἐστίν 276.  
 ὄργανα θείας φωνῆς 171.  
 ὀρθὸς λόγος 342. 343. 590. 591. 683.  
 ὄρη 330. 638.  
 οὐκ ἄλλος καὶ ἄλλος 401. 402.  
 οὐράνιος ἄνθρωπος 320.  
 οὐρανός 147.  
 οὐσία 269. 270. 273. 274. 275. 664. 665.  
 οὐσία πατρὸς 273. 274.  
 πάθη 193.  
 τὸ καθηκτικὸν 235.  
 παράδειγμα τῆς εἰκόνης 335.  
 ἡ παρθενὸς χάρις 595.  
 παρθενικὸς λόγος 595.  
 πατρικὴ θεότης 244.  
 πατρικὴ οὐσία 273.  
 πατρικὴ οὐσία 271.  
 πατρότης 252. 274. 277.  
 πηγὴ 273. 284.  
 πίστις 164. 165.  
 πλασθεὶς ἄνθρωπος 320.  
 πνεῦμα θεῖον 327.  
 πνευματικὸς νόμος 187.  
 ποιηθεὶς ἄνθρωπος 320.  
 πόλις 439.  
 πονηρός 418.  
 πρόβλημα 398.  
 προσκύνησις 283.  
 πρότερα κρίσις 573. 575.  
 πρωτόγονος υἱός 242.  
 σὰρξ 388.  
 σαρξ τῆς Γραφῆς 187.  
 σοφία 611. 612. 641.  
 σοφία τοῦ Θεοῦ 250. 594.  
 σοφός 640.  
 σφραγίς 246.

## XII

---

- σφραγίς τοῦ ἀρχέτυπου 246.  
336.
- σῶμα Κυρίου 434.  
σώματα αἰθερία 559.  
σωφροσύνη 193. 548.  
συμφωνία 608.  
τέλειος βίος 638.  
τί ἔστιν 276.  
υἱὸς τοῦ διαβόλου 541.  
υἰότης 277.  
τὸ ὑλικὸν ὑποκαίμενον 557.
- ὑπόστασις 270. 271. 278.  
ὑπόστασις τοῦ πατρὸς 278.  
φθορά 561.  
φιλανθρωπία 644.  
φροήσεις 192. 205. 594.  
φυσικός 187. 189.  
φύσις 270. 280. 281. 283.  
χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως 246.  
249. 250.  
ψυχὴ τῆς Γραφῆς 187.
-



## Важнѣйшія опечатки.

<i>Строч.</i>	<i>Строчка.</i>	<i>Напечатано.</i>	<i>Слѣдуетъ читать.</i>
7	11 сверху	Shm	Ihm
8	17 "	Ковлинъ	Кавлинъ.
13	12 "	уемотрѣтъ	уемотрѣтъ
16	16 снизу	<i>ουδοστω</i>	<i>ουδοστω</i>
33	7 "	ai	ad
34	5 "	Стрпн	Стрпн
36	5 сверху	обвиняемыхъ	обвиняемыми.
37	6 снизу	Deut	Deum
38	24 сверху	сильно	сильное
42	1 снизу	7031	1037.
43	1 "	nonintulisset	non intulisset
59	1 "	virtas	virtus
64	18 сверху	principilus	principibus
73	6 снизу	vir	viri
81	12 "	Schermann'a	Schermann'a
98	5 сверху	XLII, XLIII	XLVII, XLVIII.
99	10 снизу	potenfia	potentia
108	9 "	cathoieca	catholica
114	17 "	edidio	editio
119	11 "	<i>ἀδελαφοῦ</i>	<i>ἀδελαφῶν</i>
126	22 сверху	не сидѣтъ	сидѣтъ
131	10 "	<i>ἐδοξία</i>	<i>ἐδοξία</i>
137	1—2 "	regepentur	regerentur
160	5 снизу	Annales	Annales
163	5 "	dipsiae	Lipsiae
175	17 сверху	utrnmque	utrumque
176	8 "	nescinnt	nesciunt
182	13 снизу	alterna	aeterna
"	10 "	multarum popularum	multorum populorum
184	12 сверху	umbae	umbrae
"	18 "	littera	littera
199	10 "	custadiam	custodiam
200	15 снизу	<i>δυνάμει</i>	<i>δυνάμει</i>
206	11 "	qui	qui

<i>Слран.</i>	<i>Сироки.</i>	<i>Напечатано.</i>	<i>Слздуетъ читать.</i>
"	9 "	слова	слова
221	22 сверху	asse	esse
226	10 снизу	des he	des hl.
"	9 "	haligen	heiligen
231	16 "	ae	ae
232	19 сверху	онтологией	ontologin
238	6 "	началь	задаль
254	18 "	parvulus	parvulus
267	2 "	imperum	imperium
"	17 снизу	deversitas	diversitas
277	2 сверху	ἐτέρου	ἐτέρου
"	15 "	πατρόσης	πατρόσης
300	13 "	injuriae	injuriae
306	2 "	по всей	по своей
307	4 снизу	Русск. перев.	Русск. перев. 80.
320	13 сверху	тѣннымъ	тѣннымъ
327	11 снизу	implet	implet
334	2—3 сверху	amictui	amictus
"	22 "	jungitur	jungitur
344	5 снизу	другъ съ другомъ	другъ другомъ
350	4—5 сверху	и наконецъ	наконецъ
360	21 "	malum animae	malum animae
369	17 снизу	вечіе	веченіе
376	3 "	eamtrahit	eam trahit
378	8 "	lex scripta	lex scripta
388	21 "	utriusque	utriusque
392	7 сверху	Domini	Domini
395	19 снизу	Divinias	Divinitas
399	17 сверху	contexus	contexus
405	19 "	cum sine	eum sine
412	14 "	celater	celaret
416	2 "	qui	qui
421	18 "	flagitns	flagitns
437	10 "	Avangel	Evangel
439	1 "	civita	civitas
446	13 снизу	пророки. Архангель	пророки. Архангель
457	7 "	Dogmengeschichie	Dogmengeschichte
460	16 сверху	на тѣмъ	на тѣлѣ
476	9—10 "	преобрѣтаеть	приобрѣтаеть
481	13 "	jactantiam	jactantiam
498	7 снизу	torma	forma.
510	13 "	diutius	diutius
512	11 сверху	δύναμι	δύναμι
525	3 "	Но все-таки	Но все-таки
528	12 снизу	которыя	которыя
547	7 сверху	между прочимъ.	между прочимъ.
560	7 "	специфическая	сферическая

<i>Стран.</i>	<i>Строка.</i>	<i>Напечатано.</i>	<i>Слѣдуетъ читать.</i>
585	13 снизу	verus et finis	verus est finis
589	14 сверху	interioris hominis	interioris hominis
601	11 снизу	къ разумнымъ вещамъ	къ различнымъ вещамъ
602	5 "	отсутствія	отсутствіе
613	20 сверху	къ изреченію	къ изученію
628	7 снизу	sol.	sol.
632	12 сверху	на авторитетъ	на авторитетъ
651	1—2 "	sacrificium	sacrificium
658	11 "	præcepta	præcepta
"	6 снизу	Theoi.	Theil.
664	24 сверху	въ этомъ случаѣ	Въ этомъ случаѣ

---



## ОГЛАВЛЕНИЕ.

Введение. 1—5.

### ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

#### I.

#### Жизнь св. Амвросія.

I. Источники жизнеописанія: свидетельства церковныхъ писателей и историковъ; творенія св. Амвросія: *Vita S. Ambrosii* Павла и *Vita Ambrosii* неизвѣстнаго автора. 6—11. II. Родина, родители, годъ рожденія св. Амвросія, дѣтство, воспитаніе и образованіе и гражданская служба 11—16. III. Внешнее и внутреннее состояніе западной имперіи: аріанское движеніе, успленіе германскаго элемента, недовольство язычества 16—19. IV. Дѣятельность Амвросія въ Медиолонѣ, обстоятельства избранія его въ епископы 19—24. V. Попытка Амвросія отстранить избраніе, годъ избранія 24—25. VI. Первые годы епископскаго служенія Амвросія: осторожность въ отношеніи къ аріанамъ, заботы о церковномъ хозяйствѣ и благотворительности, мѣры къ поднятію нравственнаго уровня духовенства, миланскій монастырь, проповѣдь безбрачія, перенесеніе мощей Діонисія 25—29. VII. Смерть Валентиніана I и его наследники: личность и политика Граціана; положеніе на востокѣ; походъ на востокъ и переписка съ Амвросіемъ; избраніе Θεодосія Великаго; борьба съ Юстинной пѣ-за сирійской кафедрой; аквилейскій соборъ; придворный прозекъ диспута между аріанами и Амвросіемъ 29—39. VIII. Граціанъ и язычество; распоряженія о статуѣ побѣды и языческомъ культѣ; отношеніе къ распоряженію Амвросія; ходатайство сената и недовольство язычниковъ 39—41. IX. Узурпаторъ Максимъ и гибель Граціана; первое посольство Амвросія 41—44. X. Политика Максима; происхожденіе, исторія и характеръ ереси прицеплианстовъ; отношеніе Максима къ ереси 44—49. XI. Вторичная попытка язычниковъ добиться возвращенія привиллегій своему культу; *Relatio Symmachii* и критика св. Амвросія 49—55. XII. Столкновеніе Амвросія съ миланскимъ дворомъ; законъ 386 г.; оккупачія базилики; пѣніе гимновъ; стойкость православныхъ и неудача осады 55—60. XIII. Открытіе мощей миланскихъ мучениковъ Гервасія и Протасія; знакомство и сближеніе съ Августинномъ 60—63. XIV. Планы Максима; второе посольство св. Амвросія къ Максиму; посольство Доминна; вѣроломство и хитрость Максима; бѣгство Юстины и Валентиніана въ Фессалоники, походъ Θεодосія и пораженіе Максима; отношеніе Θεодосія къ Валентиніану 63—67. XV. При-

апостолъ св. Амвросія съ Валентиніаномъ; его церковная дѣятельность; ересь Ювпніана и миланскій соборъ 67—70. XVI. Заговоръ Арбогаста: походъ Валентиніана противъ франковъ; смерть Валентиніана и изгнание Евгенія; возстановленіе алтара Побѣды; отрицательное отношеніе къ Евгенію Амвросія и другихъ епископовъ; изгнание Евгенія 70—73. XVII. Отношеніе св. Амвросія къ Феодосію; возстаніе въ Антиохіи; столкновеніе по поводу распоряженія императора о возстановленіи христіанами разрушенной евр. синагоги; событіе въ Фессалонникахъ; публичное раскаяніе Феодосія; его кончина. 73—79. XVIII. Последние годы жизни св. Амвросія; отношеніе къ нему импер. Гонорія и министра Стилихона; Павлины; кончина Амвросія и ея хронологическая дата 79—80.

## II.

**Литературные труды св. Амвросія.**

Обиліе литературныхъ трудовъ 80—81. а) Подлинныя творенія 81—89. в) Творенія спорнаго характера 99—110. с) Творенія неподлинныя. 110. Письма, гимны и утраченныя творенія св. Амвросія 110—114.

## III.

**Литературныя вліянія въ твореніяхъ св. Амвросія.**

Отношенія св. Амвросія къ другимъ писателямъ вообще 114—115. I. Отношенія къ Филону Алекс. 115—120. II. Отношенія къ церковнымъ писателямъ: а) св. Василій Велик. 120—126; б) Оригенъ 126—132; в) Дидимъ 132—135; д) *onomastica sacra* 135—136. III. Отношенія къ писателямъ дохристіанскимъ: а) *de jacob et vita beata* и 4-я Маккавейская книга 136—139. б) Писатели классическіе—цитаты изъ Вергілія и др. 139—140; *De officiis ministrorum* св. Амвросія и *De officiis Цицерона* 140—143. Значеніе въ дѣль знакомства Амвросія съ классическою литературою—143 сочиненій Филона—144, Цицерона 144—145 и твореній св. Василія Велик. 145—149.

## IV.

**Общая характеристика твореній св. Амвросія.**

Творенія св. Амвросія со стороны содержанія—149: 1) творенія экзегетическія, 2) нравственныя и 3) догматико-полемическія—150. Жизненно-практическій характеръ твореній—150; обиліе нравственно-назидательнаго элемента 150—151; богатство бытовыхъ чертъ 151—152. Творенія св. Амвросія со стороны формы: простота и безыскусственность 152; надгробныя рѣчи 152—153; характеръ полемики 154.

## V.

**Гимны св. Амвросія Медіоланскаго.**

Исторія гимновъ 154—155. Свидѣтельства о гимнахъ Амвросія Павліана. Блаж. Августина и самаго Амвросія 155—156. Частные виды гимновъ

156—157. Содержаніе гимновъ 157—158. Внѣшняя форма гимновъ и ихъ музыкальная сторона—158 Cantus figuratus и его судьба 158—159.

## ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Дѣленіе на отдѣлы—160.

### ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

#### Источники церковнаго вѣроученія и методы ихъ истолкованія.

I. Ученіе объ источникахъ вѣроученія Иринея Лионск. 160—161. Взгляды Тертуліана 161. Отношеніе Тертуліана къ изслѣдованіямъ разума и философіи 162. Отношеніе къ разуму и философіи александрийцевъ: Филонъ 162—163; Климентъ 163—165; Оригенъ 165—166. Св. Амвросій: взглядъ на классическую философію и ея отношеніе къ Откровенію 166—167; теорія заимствованій 167—167; отрицаніе значенія философіи для вѣры 168—169. Источники вѣроученія: Св. Писаніе и Преданіе 166.

II. Понятіе о богодухновенности. Взглядъ Тертуліана 170. Теорія александрийцевъ: Филонъ 170—171; Климентъ 171; Оригенъ 171—172. Взглядъ на богодухновенность св. Амвросія 172—173. Различіе между Амвросіемъ и Оригеномъ 173—174.

III. Канонъ свящ. Писанія. Вѣтхій Заветъ и Новый: ихъ единство и отличительныя особенности 175—177. Подробный перечень книгъ свящ. канона 177—179. Тексты свящ. Писанія и переводъ 70-ти 179—180.

IV. Общій характеръ экзегетики св. Амвросія 180—181. 1 Ветхозавѣтная экзегетика 181: Исторія западнаго ветхозавѣтнаго экзегезиса: св. Киприанъ, Новаціанъ и авторъ сочиненія De montibus Sina et Sion 181—182. Аллегорическая форма пневматическаго экзегезиса у Тертуліана и другихъ древне-западныхъ писателей 182—183. Ветхозавѣтный экзегезисъ у Иларія Пьятавійскаго 184—185. Таинственный смыслъ Писанія у Амвросія 185—187. Частныя виды аллегоріи 187—189. Sensus naturalis 189—190 Sensus mysticus или rationalis 190—191. Sensus moralis 191—195. Частныя приемы аллегоріи 196: а) лишнія слова 196—197; б) порядокъ перечисленія именъ 197—198; в) синонимическія выраженія 198—199; д) особенности грамматическихъ формъ—числа существительныхъ и глаголовъ 199—200; е) символика чиселъ 200—205; ж) символика предметовъ, растений и животныхъ 205—207; г) символика собственныхъ именъ 207—208; и) символика буквъ евр. алфавита 208—209. Объясненіе исторіи ветхозавѣтныхъ патриарховъ 210—212: 2. Новозавѣтная экзегетика. Ея исторія до св. Амвросія: Иринея, св. Киприанъ, авторъ de montibus, Тертуліана и Иларія 212—214. Новозавѣтный экзегезисъ у св. Амвросія и его виды 214—216. Примеры буквального пониманія 216—218. Образецъ духовнаго толкованія 218. Отношенія между Амвросіемъ, Иларіемъ и Оригеномъ 219—225.

## ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

## Догматическія воззрѣнія св. Амвросія.

Общія замѣчанія. 226—229.

*Богъ въ Его существѣ и свойствахъ.* Особенности въ ученіи о Богѣ на западѣ 229—232. Западныя черты въ ученіи о Богѣ Амвросія 232. Духовность Божества 232—233. Непостижимость и вѣчность 233—234. Богъ, какъ полнота нравственныхъ качествъ, Источникъ духовной жизни и Summum Bonum 235—237.

## Ученіе о Троицѣ.

общій характеръ ученія 237—238. Ученіе о Богѣ Сынѣ. Его духовность 238—239. Отношенія Сына къ міру 239—243. Отношенія къ Богу 243—246. Понятіе о рожденіи и его свойства 246—248. Вѣчность Сына 248—252. Выводы 252—254. Сравненіе ученія Амвросія о Сынѣ Божіемъ съ ученіемъ древне-западныхъ писателей 254—256. Ученіе св. Амвросія объ Ипостаси св. Духа 256—260. Вопросъ о бинитаризмѣ на западѣ и у св. Амвросія 260—263. Ученіе объ исхожденіи св. Духа 263—264. Общая тринитарная схема и терминологія. Два типа тринитарной схемы на западѣ: 1) схема Тертулліана 267—267; 2) схема Новаціана 267—268. Тринитарная схема св. Амвросія и ея сходство со схемою Тертулліана 268—269. Понятіе natura у Амвросія 269. Слово substantia или *ousia* 259—270. Отличіе отъ каппадокійцевъ и отношеніе къ Дидиму 270—271. *Proprietas substantiae* 271—272. Отецъ, какъ Источникъ и Корень Троицы 273—275. Различіе Ипостасей 275—278. Перечень краткихъ формулъ 278—279. *Ὁμοούσιον* и *similitudo* Ипостасей 279—280. Единство ихъ naturae 280—283. Единство частныхъ предикатовъ 283—284. Вопросъ о субординаціонизмѣ 284—289. Вопросъ о счсленіи Ипостасей 289—290. Вопросъ о различіи Ипостасей по степенямъ 290. Итоги 290—291. Св. Амвросій и Иларій 291—299.

## Природа тварная.

Дѣленіе главы 299. *Ученіе объ ангелахъ.* Созданіе ангеловъ 299—300. Природа ангеловъ 300—301. Вопросъ о неизмѣняемости природы ангеловъ 301—304. Жизнь ангеловъ 304. Ихъ число 305. Различіе между ангелами по достоинству и по чинамъ 305. Служебное отношеніе къ Богу 306. Виды служенія ангеловъ 306—307. Ангелы праведниковъ, дѣвственницъ, немощныхъ и грѣшниковъ 308. Ангелы хранители 308—309.

*Космологія.* Общій характеръ 309. Понятіе о матеріи 309—312. Міротвореніе, какъ мгновенный актъ 312. Постоянство законовъ природы и неизмѣняемость основныхъ видовъ творенія 312—313. Природа неодушевленная 313—314. Растенія и животныя 315—316. Премудрость и совершенство міра 316. Отношеніе Амвросія къ оргенистической теоріи множества міровъ 316.

*Антропология и психология.* Человѣкъ, какъ высшее твореніе Божіе 316—318. Дихотомизмъ западныхъ писателей вообще и св. Амвросія въ



частности 318—319. Происхождение тѣла и души 319—323. Человѣкъ внѣшній и внутренній 323—324. Составъ и природа человѣческаго тѣла 324—325. Свойства души 325—326. Традиціонизмъ Тертулліана и креационизмъ св. Амвросія 326—329. Ученіе объ основныхъ силахъ и способностяхъ души 329—332. Отношенія между душою и тѣломъ 332—335. Ученіе объ образѣ и подобіи Божіемъ въ человѣкѣ 335—341. Состояніе человѣка до грѣхопаденія 341—344.

### Зло и паденіе.

*Вопросъ о сущности зла.* Отрпцаніе гностическаго дуализма 344. Богъ не является творцомъ зла 344—345. Зло, какъ акциденція 345. Зло, какъ недостатокъ, неполнота бытія 345—346. Взглядъ на несовершенства природы и слабости человѣка 346. Зло и свобода воли 346—348.

*Демонологія.* Природа діавола, его паденіе и осужденіе 348—349. Число демоновъ и ихъ дѣятельность 349—350. Мѣсто обитанія демоновъ 350. Отношеніе злыхъ духовъ къ человѣку 350—351. Зависимость злыхъ духовъ отъ Бога 351—352.

*Грѣхопаденіе прародителей.* Историческій фактъ грѣхопаденія 352. Грѣхопаденіе, какъ неповиновеніе Богу 352. Грѣхопаденіе, какъ торжество чувственности надъ разумомъ 352—353. Его слѣдствія 353—356.

### Всеобщность грѣха.

Значеніе Амвросія 456. Св. Амвросій и Филонъ 356—358. Ученіе о грѣхѣ Климента Алекс. и Оригена 358—360. Человѣческій грѣхъ въ твореніяхъ Тертулліана, св. Кипріяна, Лактанція и Иларія 360—364. Ученіе о грѣхѣ св. Амвросія; *iniquitas* и *peccatum* 364—368. Свобода воли въ грѣховномъ человѣчествѣ 368—370. Значеніе искушеній демоновъ 370—372. Сила грѣха 372—374.

### Потребность въ искупленіи и ветхозавѣтный законъ.

Ученіе св. Ап. Павла о безсиліи человѣка и неспособности закона оправдать его 374. Взглядъ на значеніе закона Иринея Ліонск. и Климента Алекс. 374—375. Взглядъ св. Амвросія: грѣхъ, какъ причина закона 375—376. Законъ, какъ средство познанія грѣха и усиленія виновности 376—377. Законъ, какъ средство подчиненія человѣчества Богу и возбужденія надежды на спасающую Благодать Вожію 378—379. Законъ и грѣхъ, какъ откровеніе Благодати 379.

### Лицо Христа Спасителя, какъ Искупителя человѣчества отъ грѣха.

Необходимость Боговоплощенія 379—381. Термины *incarnatio* и *dispensatio* 381—382. Христось, какъ Богочеловѣкъ. Божественная природа во Христѣ 382—383. Человѣческая природа во Христѣ 383—387. Образъ соединенія Божественной и человѣческой природы въ Единомъ Лицѣ Бого-

человѣка. Особенности западной христологии: выраженія для обозначенія двухъ природъ 387—392; западное ученіе объ образѣ соединенія природъ 392—397; христологическія аналогіи и образы на западѣ 397—398; термины для обозначенія образа соединенія 398—399; вопросъ о единствѣ Ипостаси 399—400. Общій характеръ восточной христологии 400—401. Единство во Христѣ 401—403. Идея уничтоженія 409—412. Скрываніе Божества въ человѣчествѣ 412. Воплощеніе, какъ форма Богообщенія 413—414.

### **Дѣло спасенія и искупленія человѣчества.**

Множественность сотериологическихъ созерцаній св. Амвросія 414. Спасеніе, какъ религиозно-нравственное просвѣщеніе человѣчества 414—416. Искупленіе отъ власти діавола 416—419. Искупленіе, какъ умилостивительная Жертва за грѣхи человѣчества 419—421. Христось, какъ Образъ добродѣтели 421—423. Искупленіе, какъ удовлетвореніе Богу за грѣхи 423—428. Искупленіе, какъ преобразование и возстановленіе человѣческой природы 428—432. Одновременность существованія въ твореніяхъ Амвросія всѣхъ перечисленныхъ представленій 432. Абсолютное значеніе Жертвы Христовой 432—433. Ученіе о Христѣ, какъ о второмъ Адамѣ. 433—438.

### **Ученіе о Церкви.**

Особенности въ ученіи св. Амвросія о Церкви 438. Происхожденіе и исторія понятія *civitas Dei* 438—441. Понятіе *civitas* у св. Амвросія 441—442. *Civitas terrena* и *corpus* діавола 442—443. *Ecclesia*, какъ *civitas Dei* 443—446. Библейскіе образы Церкви 446—447. Внѣшняя іерархическая сторона въ ученіи о Церкви 447—451. Церковь, какъ *corpus Christi* 451—454. Внутреннія основанія ея единства 454—458. Отношеніе св. Амвросія къ личности св. ап. Петра и римскому епископу 458—460. Ученіе о Церкви, какъ о *civitas Dei* и *corpus Christi*, Иларія и его особенности сравнительно съ ученіемъ о томъ же св. Амвросія 460—462.

### **Понятіе о благодати и условія усвоенія плодовъ искупительной Жертвы Христа Спасителя.**

Различія въ ученіи о благодати западныхъ писателей и восточныхъ 462—464. Точка зрѣнія на благодать западныхъ писателей въ твореніяхъ Амвросія 464—469. Вѣра и добрыя дѣла 469—472. Ученіе о благодати восточныхъ писателей: Оригенъ и св. Василій Великій 472—479. Точка зрѣнія восточнаго богословія въ твореніяхъ Амвросія 473—475. Оригинальный рядъ мыслей въ ученіи о благодати св. Амвросія 475—476. Понятіе о предопредѣленіи 476—477. Понятіе о вѣрѣ и значеніе добрыхъ дѣлъ 477—478. Отверженіе Израиля и избраніе язычниковъ 478—480. Св. Амвросіи и Иларій 481. Св. Амвросій и богословіе св. ап. Павла 481—482.

### **Объ удовлетвореніяхъ и заслугахъ.**

Отношеніе къ понятію о заслугѣ восточныхъ и западныхъ писателей 482—483. I. Сатисфакціи и заслуги 483. Договорно-юрдическія основанія

ученія объ удовлетвореніяхъ 483—484. Гнѣвъ Божій на грѣхи человѣка послѣ крещенія 485—486. Понятіе Милости Божіей и происхожденія 486—488. Сатисфакціи, какъ средство ихъ приобрѣтенія и дѣла съ сатисфакторнымъ значеніемъ 488—490. Количественная сторона сатисфакціи 490—491. Возможность сатисфакціи только въ Церкви и во время земной жизни человѣка 491—492. Спасительная сила сатисфакцій 492—495. Сатисфакціи и награда 495—496. II. Западное понятіе о meritum вообще 496—497. Понятіе о meritum, какъ о средствѣ приобрѣтенія награды 497. Дѣла съ характеромъ заслуги—заповѣди и совѣты 497—502. Сила заслугъ предъ Богомъ 503—504. Земныя и небесныя награды за заслуги 504—506. Ученіе о вмѣненіи заслугъ святыхъ другимъ 507—508.

### **Церковныя таинства и способы общенія членовъ Церкви.**

Иерархическія лица, какъ совершители таинствъ 508—509. Условія дѣйствительности таинствъ 509—510. Понятіе sacramentum, mysterium 551. *Таинство крещенія*: необходимость крещенія водою и Духомъ 511—513; освящающая сила воды 513; крещальная формула 513—514; внутреннія дѣйствія крещальной благодати 514—516; неповторяемость крещенія 516; время совершенія таинства 516; крещеніе кровію 516—517; значеніе намѣренія принять крещеніе 517. *Таинство покаянія*: форма совершенія таинства—покаяніе публичное и тайное 517—518; покаянные подвиги 518—519; священническое разрѣшеніе отъ грѣховъ 519—521; внутренніе плоды покаянія 521—522; вопросъ о неповторяемости таинства 522. *Таинство причащенія*: идея повторенія Жертвы Христовой 522—523; образъ присутствія Христа въ Евхаристіи 523—525; евхаристическое благословеніе и освященіе 525; плоды евхаристической Жертвы 525—526.

*Отношенія къ Церкви Небесной*. Ученіе св. Амвросія о пресв. Дѣвѣ Маріи и его отношеніе къ Иринею и Тертулліану 526—530. Почитаніе святыхъ и ангеловъ 530—531. Почитаніе священ. останковъ и священ. предметовъ: св. креста, изображеній праведниковъ и святыхъ 531—532. *Отношенія между земными членами Церкви*: взаимныя молитвы и дѣла благотворительности, молитвы и приношенія за умершихъ 532—533.

### **Эсхатологія: послѣднія времена міра, Антихристъ, Второе Пришествіе Спасителя.**

Физическая смерть и ея сотериологическое значеніе 533—536. Признаки кончины міра: измѣненія въ природѣ и паденіе римской имперіи 536—538; consummatio mundi 538—539; Антихристъ, какъ отдѣльная личность 539—543, и какъ богоборный духъ 543—544; Второе Пришествіе Христово и его двойное значеніе 544—546.

### **Эсхатологія (продолженіе): ученіе о воскресеніи мертвыхъ.**

Важное значеніе св. Амвросія въ исторіи догмата 546—547. Аппнагоръ 547—549. Иринеи 549—552. Тертулліанъ 552—556. Оригенъ 556—560. Методій Олимп. 560—563. Св. Амвросій: его отношеніе къ предшественни-

камъ 563; доводы разума 563—566; примѣры изъ жизни природы 566—568; историческіе примѣры воскресенія 568—569; свидѣтельства Откровенія 569—570; воскресія тѣла 570—571; всеобщность и порядокъ воскресенія 571—572; теорія двухъ воскресеній 572—575.

### **Эсхатологія (окончаніе): Послѣдній Судъ, конечныя судьбы міра и человѣка.**

Очищеніе огнемъ 575—577. Послѣдній Судъ 577—578. Наказанія 578—580. Лоно Авраамово 580—582. Награды 582—584. Апокатастасисъ 584—585.

## **ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ.**

### **Ученіе св. Амвросія о нравственности.**

#### *Общая характеристика.*

Значеніе этики св. Амвросія въ исторіи ученія о нравственности 586—587. Ея общій характеръ 587—588. Источники 588.

#### **Источники нравственного закона; понятіе о совѣсти.**

Отношеніе къ естественному закону Лактанція 588. Естественный законъ у св. Амвросія и его отношеніе къ закону писанному 589. Характеристическія черты его: нравственный законъ—законъ разума индивидуальнаго и мірового 589—591. Понятіе о совѣсти 591—593.

#### **Сверхъестественный факторъ нравственной дѣятельности.**

Сверхъестественный факторъ, какъ преимущество этики св. Амвросія сравнительно съ этикой классической 593. Отношеніе къ Филону 593—595. Вліяніе Оригена: индивидуальное единеніе души съ Божественнымъ Логосомъ по подобію отношеній Возлюбленнаго и Возлюбленной кв. „Пѣснь Пѣсней“ 595—598.

#### **Понятіе о добродѣтели и ея признаки.**

Нравственная дѣятельность, какъ рядъ постепенно повышающихся степеней 598. Признаки добродѣтели: тождество знанія и добродѣтели 599—600. Добродѣтель, какъ жизнь, сообразная съ природою 600. Добродѣтель, какъ *honestum* и *deorum* 601—604. Добродѣтель, какъ полезная дѣятельность 604—607. Добродѣтель, какъ гармоническое настроеніе духа и гармонія съ цѣлымъ 607—609. Итоги 609.

#### **Главнѣйшія добродѣтели.**

Число главнѣйшихъ добродѣтелей 609—610. Взаимоотношеніе между ними 610—611. Ихъ отношеніе къ *sapientia* 611—612. Обзоръ основныхъ добродѣтелей: *Prudentia* 612—614. *Iustitia* и ея виды 614—622. *Fortitudo* 622—624. *Temperantia* 624—625.

#### **Конечная цѣль нравственной дѣятельности: *vita beata* и *Summum Bonum*.**

Ученіе стоиковъ о цѣли нравственной дѣятельности и высшемъ благѣ 625—626. Значеніе понятій *vita beata* и *summum bonum* у св. Амвросія

626—628. Гедонстическій элементъ въ этикѣ св. Амвросія 628—629. Vita beata, какъ вѣчная блаженная жизнь на небѣ 629—630. Summum Bonum, какъ единеніе съ Богомъ и Его Логосомъ 630—631. Summum Bonum, какъ богопознаніе и дѣла христіанскаго милосердія 631—633.

### **Такъ называемая теорія двойной нравственности и конкретный образъ нравственнаго совершенства.**

Ученіе о двойной нравственности въ классической философій и дѣленіе у Цицерона обязанностей на среднія и высшія 633—634. Стѣды теоріи послѣдняго у св. Амвросія 634—636. Мудрецъ, какъ нравственный идеалъ 636. Его отношеніе къ нравственному идеалу александрійцевъ 636—637. Черты сходства между ними: борьба съ чувственностью 637—638; полнота совершенства въ дѣлахъ и намѣреніяхъ 638—639; высота и чистота мотивовъ дѣятельности 639—640; покаянное настроеніе 640; внутренній миръ и спокойствіе 640—641; теоретическое познаніе и созерцаніе 641—642; экстазь 642—644; практическая и воспитательная дѣятельность 644—645; итоги 645. Черты различія: отношеніе къ вѣчнымъ благамъ 645—646; отношеніе къ апаѳіи 646—648; отношеніе къ обожествленію мудреца 648—649.

### **Глава прикладная: нѣкоторыя особенно цѣнныя для христіанина предписанія нравственности.**

Постъ и его значеніе 649—650. Обѣтъ христіанскаго дѣвства 650—651. Таинство христіанскаго брака: первый бракъ 651—652; отрицательное отношеніе къ бракамъ съ пновѣрными 652; второй и дальнѣйшіе браки 652—653. Обѣтъ вдовства 653. Отношеніе св. Амвросія къ ростовщичеству и одеждамъ 653—654.

## **ЗАКЛЮЧЕНІЕ.**

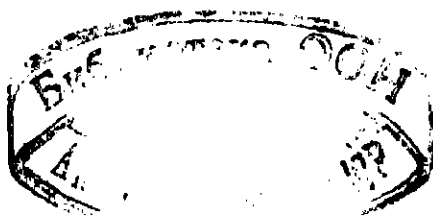
### **Св. Амвросій и блаж. Августинъ.**

Историческое значеніе литературной дѣятельности св. Амвросія 655. Его значеніе для блаж. Августина и отношеніе между ними 655—656.

I. *Источники вѣроученія и экзегетики блаж. Августина.* Высокое значеніе и авторитетъ Откровенія 656—657. Зависимость его отъ авторитета Церкви 657. Церковное преданіе 657—658. Высокое значеніе перевода 70-ти 658. Внутреннее единство Откровенія 658—659. Характеръ экзегезиса 659—660; его отдѣльные приемы и примѣры 660—662.

II. *Догматика блаж. Августина:* а) ученіе о Св. Троицѣ 661—666; б) ученіе о первородномъ грѣхѣ 666—669; в) христология 669—672; д) ученіе объ искупленіи 672—674; е) ученіе о Церкви и о таинствахъ 674—678; г) ученіе о благодати 678—682; ж) эсхатология 682—689.

III. *Этика блаж. Августина.* Отношеніе добродѣтели къ знанію 683. Отдѣльныя добродѣтели 683. Идеаль и конечная цѣль нравственной дѣятельности—Summum Bonum; vita beata или beatitudo 684.







№№ 316—324, 328, 335—340, 354, 357—367, 372,  
422—428



**Цѣна 3 руб. 50 коп.**  
безъ пересылки.

