Анатолій Орловъ.

ТРИНИТАРНЫЯ ВОЗЗРѢНІЯ

ИЛАРІЯ ПИКТАВІЙСКАГО.

ИСТОРИКО-ДОГМАТИЧЕСКОЕ ИЗСЛѢДОВАНІЕ.

СЕРГІЕВЪ ПОСАДЪ.

Типографія Св.-Тр. Сергіевой Лавры.

1908.

Печатать дозволяется. Ноября 27 дня, 1907 года.
Ректоръ Московской Духовной Академіи, Епископъ *Евдокимъ*.

БИБЛИОТЕКА КОММУНИСТИЧЕСКОЙ АКАДЕМИИ.
324
39

ВВЕДЕНІЕ.

Предметомъ предлагаемаго изслѣдованія является богословіе, безъ сомнѣнія, наиболѣе глубокаго и оригинальнаго церковнаго писателя на латинскомъ западѣ въ эпоху никео-аріанскихъ движеній, и одного изъ виднѣйшихъ дѣятелей этого времени—Иларія Пиктавійскаго. Религіозныя убѣжденія каждой личности вообще, а писателя — богослова, какъ человѣка наиболѣе близко стоящаго къ вопросамъ религіозной жизни, по преимуществу, въ значительной степени отражаютъ на себѣ характеръ своего вѣка, господствующія теченія современной религіозно-философской мысли. Эти характеристическія настроенія современности въ большей или меньшей мѣрѣ опредѣляютъ не только общее содержаніе выдвигаемыхъ извѣстнымъ писателемъ вопросовъ и ихъ постановку, но налагаютъ характерный отпечатокъ и на частнѣйшую разработку этихъ вопросовъ, указывающій на прямую зависимость даннаго автора отъ опредѣленныхъ литературныхъ школъ и отдѣльныхъ писателей. Если уже отсюда вытекаетъ общее методологическое правило для всякой историко-литературной работы — разсмотрѣть личность изучаемаго автора въ возможно-широкой исторической перспективѣ, то это правило является необходимымъ при изученіи богословскихъ писателей 4 вѣка, въ виду спеціальныхъ условій данной эпохи.

IV-й вѣкъ представляетъ собою въ высшей степени замѣчательный моментъ въ исторіи христіанской религіозно-философской мысли. Подъ видимою формой чисто-діалектическаго спора объ *ὁμοούσιος*, *ὁμοιούσιος* и *ὅμοιος* въ церкви развивалась старая, вѣковая борьба между двумя непримиримыми противниками—язычествомъ и христіанствомъ, раскрывались принципіальные вопросы міропониманія, — и прежде

всего вопросъ о конечномъ смыслѣ міровой, въ особенности человѣческой жизни,—объ ея отношеніи къ абсолютному Первоначалу: возможна-ли и существуетъ-ли непосредственная связь между міромъ (человѣкомъ) и Божествомъ, или же они раздѣлены между собою непроходимою пропастью? Этотъ основный вопросъ религіозно-философскаго сознанія вообще,—вопросъ, отъ такого или иного разрѣшенія, котораго зависитъ цѣлый рядъ второстепенныхъ философскихъ и нравственно-практическихъ вопросовъ и идеаловъ,—и составлялъ жизненную проблему такъ называемыхъ аріанскихъ споровъ, — а спеціальныя культурно - историческія условія умственной жизни въ раннѣйшую эпоху христіанства, когда всѣ вопросы философіи, и даже науки вообще, сводились почти исключительно къ теософіи, придали этой проблемѣ особенную интенсивность. Этою жизненностью затронутыхъ въ аріанствѣ вопросовъ, безъ сомнѣнія, объясняется и та непонятная на первый взглядъ ихъ популярность и страстность, съ какой они обсуждались и на площадяхъ, и въ магазинахъ, и общественныхъ баняхъ, и при томъ не только людьми, принадлежащими къ научно-литературнымъ кругамъ, но и къ низшимъ слоямъ современнаго общества.

Вопросъ объ отношеніи міра къ абсолютному Первоначалу, по преимуществу занимавшій философскую мысль древности, во всѣхъ религіозныхъ и философскихъ системахъ, какъ восточнаго, такъ и греко-римскаго міра, рѣшался въ болѣе или менѣе дуалистическомъ смыслѣ. Исходнымъ пунктомъ при разсмотрѣніи этой проблемы и вмѣстѣ главнымъ мотивомъ, располагавшимъ къ рѣшенію ея въ этомъ именно смыслѣ, для древняго міра былъ фактъ двойственности въ самомъ строѣ міровой жизни,—фактъ постоянной смѣны и смѣси добра и зла, красиваго и безобразнаго, полезнаго и вреднаго, и т. п. Если восточный дуализмъ (Зароастра, манихеевъ и пр.) рѣшительно отказывался примирить эту противорѣчивость мірового бытія, признавая существованіе двухъ самостоятельныхъ началъ его жизни, то эллинскій дуализмъ отличался болѣе тонкимъ характеромъ. Таковъ, напр., былъ дуализмъ у Платона и позднѣйшихъ неоплатониковъ, наиболѣе типичныхъ выразителей эллинскаго религіозно - философскаго идеала. Признавая трансцендентное единство Первоначала (*ὁ ὤν*), неоплатонизмъ, однако, мыс-

литъ это Первоначало исключительно сверхчувственнымъ, абсолютно-невоплотимымъ [1]), а міръ, какъ конкретное, качественное бытіе, признаетъ уже опосредствованнымъ бытіемъ, объективаціей идей Первоначала въ Логосѣ, а черезъ Логоса—деміурга въ матеріи, которая, будучи со строго метафизической точки зрѣнія, скорѣе небытіемъ (μὴ ὄν), чѣмъ реальностью, тѣмъ не менѣе является какъ второе начало міровой жизни, какъ принципъ его двойственности и несовершенства [2]).

Этотъ же роковой для древне-философской мысли дуализмъ насквозь проникаетъ и міровоззрѣніе стоиковъ, несмотря на его повидимому строго выдержанный пантеистическій (панлогическій) характеръ. Утверждая тождество Божества съ міромъ, [3]) стоики выдерживали эту идею въ онтологіи и космологіи [4]), но бывали вынуждены смягчать и ограничивать ее при столкновеніи съ жизненно-практическими (этическими) проблемами. Фактъ несовершенства міровой жизни, разлада между идеаломъ и дѣйствительностью располагалъ и стоиковъ различать между собственно божествомъ, какъ „душою (мыслію, разумомъ, ἡγεμονικόν) міра“ (Первоогонь) и міровыми объектами, лишь какъ опосредствованными (и въ силу этого несовершенными) проявленіями Божества [5]). На этой почвѣ у нѣкоторыхъ представителей стоицизма развивалось уже прямое противоположеніе Бога и міра (Boëthus) [6]), признаніе матеріи, какъ иного, со-

[1]) Cfr, *August.* Confess. VII, 9: procurasti mihi per quemdam hominem .. quosdam platonicorum libros ex graeca lingua in latinam versas: et ibi legi non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod *in principio erat Verbum* etc (Joh. 1, 1—5)... Sed quia *Verbum caro factum est et habitavit in nobis;* non ibi legi. Cfr. De civ. Dei: X, 29 c. *Migne.* s. l. 41. 303 c.

[2]) Ср. *Владиславлевъ.* Философія Плотина. Спб. 1868 г. 124—131 стр.

[3]) Sen. Benef. IY, 7, 1: quid aliud est natura, quam Deus et divina ratio toti mundo et partibus ejus inserta? *Zeller.* Die Philosophie d. Griechen 3/1 Lpz. 1880. 146 s.

[4]) Выдающаяся конкретность стоическаго пантеизма въ онтологіи и космологіи, можетъ быть, не осталась безъ вліянія и на христіанское западное богословіе, сообщивъ, какъ увидимъ ниже, его ученію объ „обоженіи“ человѣка во Христѣ замѣчательную формальную рельефность.

[5]) Cfr. *Zeller.* Op. cit. 148 s.

[6]) *Zeller.* Op. cit. 149 s.

вѣчнаго Богу начала, которое лишь проникается Божествомъ, [1])—и эсхатологическое убѣжденіе, что лишь въ концѣ каждаго мірового періода міровыя вещи возвращаются въ свое первобытное божественное состояніе, соединяясь съ чистымъ Первоогнемъ [2]). Отсюда же вытекаетъ мрачно-суровый этическій идеалъ стоика-мудреца, — мужественно переносить житейскія лишенія и страданія, лишь повинуясь божественному голосу своего разума.

Отмѣченная тенденція религіозной мысли до-христіанскаго міра выступаетъ, наконецъ, и въ т. н. вульгарномъ язычествѣ, при всей матеріализаціи и антропоморфизмѣ его религіозныхъ воззрѣній. Греко-римское язычество повидимому не знало рѣзкой границы между божественнымъ и человѣческимъ мірами, въ ученіи о многообразныхъ боговоплощеніяхъ, съ одной стороны, и обожествленіи различныхъ героевъ и императоровъ, съ другой, видимо сливая эти двѣ стороны бытія въ одинъ общій міръ. Но въ этомъ самомъ наивномъ политеизмѣ язычества, въ его сложной градаціи высшихъ и нисшихъ божествъ, безсознательно сказалась та же тенденція заполнить разстояніе между божественнымъ и міровымъ бытіемъ цѣлымъ рядомъ посредствующихъ существъ, которая у философски развитыхъ умовъ языческой древности выразилась въ научнообработанной демонологіи и въ особенности въ ученіи о Логосѣ, какъ деміургѣ—посредникѣ между Единымъ и міромъ [3]). Уже Тертулліанъ отмѣтилъ, что идея единаго божества безсознательно доминировала въ душѣ даже неразвитого философски язычника, и эта идея достаточно ясно выступала, когда язычникъ въ клятвахъ или молитвѣ обращался не къ Зевсу, Гермесу или какому либо изъ другихъ божествъ, въ частности, но просто къ Богу, какъ бы безсознательно признавая отдѣльныхъ боговъ лишь частными моментами, посредствующими формами божественнаго бытія

---

[1]) Cfr. *Tertul.* Adv. Hermog. 1: Hermogenes sumpsit a stoicis materiam cum Deo ponere, quae ipsa semper fuerit, neque nata, neque facta, nec initium habens omnino, nec finem. *Migne* s. l. 2, 198 c. Stoici volunt sic Deum per materiam decucurrisse, quomodo mel per favos. ib. 44 c. M. 2, 236 c.

[2]) *Zeller*... 149 s.

[3]) Cfr. *August.* De civ. Dei VIII, 18. M. 41, 243 c.

вообще, глубокую противоположность котораго земному міру онъ ощущалъ инстинктивно [1]).

Въ противоположность отмѣченной дуалистической теософіи язычества и отчасти іудейства, поскольку іудейство въ предхристіанскую эпоху въ значительной степени по духу приближалось къ язычеству (филонизмъ),—христіанство съ самаго момента своего возникновенія выступило, какъ проповѣдь о боговоплощеніи,—евангеліе богосыновства людей во Христѣ, какъ религія самаго тѣснаго единенія міра съ Богомъ. Если дохристіанскій міръ, при видимой матеріализаціи его религій, въ сущности относилъ Божество въ трансцендентныя высоты, то христіанство, наоборотъ, при видимой трансцендентности Божества, вмѣстѣ съ тѣмъ ставило Его въ тѣснѣйшее (имманентное) отношеніе къ міру, и въ особенности къ человѣку—христіанину. Возвѣщая ученіе о Богѣ, какъ единомъ и личномъ принципѣ всего міробытія,—о Богѣ, творцѣ самой матеріи, премудромъ промыслителѣ, который по Своей свободной волѣ допустилъ самое зло, въ качествѣ временнаго орудія для осуществленія Своихъ плановъ,—христіанство возвѣстило, что этотъ верховный единый Принципъ міровой жизни, котораго съ такимъ томленіемъ искала въ трансцендентной сферѣ пытливая мысль человѣческая, самъ, по Своей любви къ человѣку, сошелъ на землю, соединился съ человѣческимъ существомъ, и черезъ Свою крестную смерть открылъ человѣку доступъ къ самому тѣсному общенію съ Божествомъ, путь къ обоженію. И это „слово крестное“, такъ расходившееся съ господствующимъ типомъ религіозно-философскаго идеала въ древнемъ мірѣ, было „безуміемъ“ для эллиновъ и „соблазномъ“ для іудеевъ. Черезъ всю исторію древней христіанской церкви почти непрерывной струей проходитъ эта языческо-іудейская тенденція такъ или иначе отдалить Божество отъ міра, подмѣнить догматъ о воплощеніи истиннаго Бога въ истинной человѣческой природѣ—ученіями, болѣе сродными съ характеромъ прежнихъ, дохристіанскихъ религіозныхъ представленій [2]).

---

[1]) *Tertull.* De testim animae 2 c. ***Migne.*** s. l. 1, 685 c.

[2]) Cfr *.Iren.* Adv. Hær. 3, 11, 3: secundum nullam sententiam hæreticorum Verbum Dei caro factum est. (***Migne*** s. g. 7, 882 c.). Тѣсная связь христіанскихъ ересей съ философскими ученіями древности отмѣча-

Эвіонитство [1]), отрицавшее божество и сверхъестественное рожденіе Христа,—докетизмъ, не признававшій Его истиннаго человѣчества и разрушавшій, такимъ образомъ, „единственную надежду всего міра“ [2]), антитринитаріанство динамистовъ („послѣдователи Самосатскаго“), видѣвшее во Христѣ лишь носителя божественной силы [3])—вотъ основные моменты этой зволюціи іудейско-языческаго принципа въ христіанствѣ до 4-го вѣка. Аріанство, съ его ученіемъ о Логосѣ—Сынѣ, какъ второмъ богѣ (*ὁ δεύτερος Θεός*), по существу отличномъ отъ Единаго Нерожденнаго Самобытія, было лишь наиболѣе—тонкой и всесторонне продуманной философіей этого же іудейско-языческаго религіознаго идеала.

Интересенъ фактъ, что внутренняя связь аріанства съ язычествомъ и іудействомъ ясно сознавалась уже современниками полемистами противъ него, которые нерѣдко называли аріанъ „нынѣшними іудеями“ или „язычниками“ [4]). Аріанство, въ широкомъ значеніи этого термина, не было религіозной доктриной, обязанной своимъ происхожденіемъ исключительно личному религіозно-философскому творчеству Арія: онъ былъ по исторической случайности лишь первымъ и наиболѣе виднымъ выразителемъ взглядовъ, которые раздѣлялись многими богословами его эпохи,—людьми, съ дѣтства безсознательно впитавшими въ себя духъ антично—языческаго міровоззрѣнія, и самую библію читавшими черезъ призму его религіозно-философскихъ понятій. По замѣчанію Гарнака, если бы аріанство достигло побѣды

лась почти всѣми православными богословами—полемистами. Haereticorum patriarchae philosophi,—заявляетъ Тертулліанъ со свойственной ему категоричностью въ выраженіяхъ (Adv. Hermog. 8 c. *Migné*, Patr. c. c. s. l. 2 t. 204 c.). Ipsae haereses a filosophia subornantur: inde aeones et formae nescio quae et trinitas hominis apud Valentinum: platonicus fuerat. Inde Marcionis Deus melior de tranquillitate: a stoicis venerat. Viderint, qui stoicum, et platonicum et dialecticum christianismum protulerunt (Praescript. 7 c. *Migne* 2, 19—40 c.).

[1]) *Iren.* V, 2, 3: Vani et Ebionæi, in veteri generationis perservantes fermento, neque intelligere volentes, quoniam spiritus s. adveniat in Mariam. *Migne.* s. g. 7, 1122 c.

[2]) *Tertul.* De carne Christi, 4—5 c. M. 2, 759—760 cc.

[3]) *Τὸν ἰουδαϊσμὸν παραφθειρόντες, οὐδὲν περισσότερον τῶν ἰουδαίων κεκτήμενοι, δεύτεροι Ἰουδαῖοι κληθήσονται. Epiph.* Hær. 65, 2, *Migne*, s. g. 42, 13 c.

[4]) Cfr. *Athanas.* Orat. c. arian. 1, 38; 2, 1; 18, 2, etc.

на эллинской почвѣ, оно совершенно уничтожило бы христіанство. Его удивительный успѣхъ въ народной массѣ при Константіи обусловливается тѣмъ, что оно по существу было не что иное, какъ естественный переходъ отъ греческаго политеизма къ монотеизму. Его ученіе о высшемъ Богѣ и Логосѣ—диміургѣ—низшемъ Богѣ, все это глубоко коренилось въ міровоззрѣніи язычества, напоминая ему его теогонію [1]).

Борьба защитниковъ православія съ аріанствомъ, равно какъ и съ раннѣйшими ересями, въ сущности сводилась къ утвержденію идеи именно преискренняго единенія человѣка съ Богомъ во Христѣ,—другими словами, къ утвержденію истинно—божеской и истинно—человѣческой природы Спасителя, въ противовѣсъ различнымъ видамъ религіозно-философскаго дуализма. Нельзя отрицать, что христіанство, въ лицѣ даже лучшихъ своихъ представителей, т. е. отцовъ церкви, глубоко впитало въ себя идеи антично—философской мысли, въ значительной степени ассимиллировалось съ ней, и что даже тѣ церковные богословы, которые съ негодованіемъ отвергали опыты создать какое то стоическое, или платоновское, или діалектическое христіанство [2]), въ дѣйствительности, во многихъ пунктахъ своихъ богословскихъ системъ являлись и стоиками, и платониками, и діалектиками (аристотеликами). Но одна черта отдѣляла этихъ православныхъ философовъ отъ языческихъ мыслителей и философовъ—еретиковъ: это именно идея объ истинномъ богочеловѣчествѣ Христа, служившая вмѣстѣ съ тѣмъ и пробнымъ камнемъ ихъ сравнительной ортодоксіи предъ судомъ позднѣйшаго церковно—догматическаго сознанія. Вся исторія догматическаго развитія церкви въ первые вѣка ея жизни въ сущности есть процессъ постепеннаго выясненія именно этой идеи, нашедшей себѣ наиболѣе рельефное выраженіе въ никейскомъ символѣ, который съ замѣчательной исторической мѣткостью назывался у нѣкоторыхъ его защитниковъ „вѣрой, побѣдившей всѣ ереси“ [3]).

---

1) *Harnack.* Lehrbuch d. Dogmengeschihte. 2 t. 216—217 ss.

2) См. примѣч. 2 на стр.V.

3) Cfr. *Lucif. Călar.* I lib. pro Athan. *Migne.* s. l. 13 t. 854, 1015 cc. *Athan.* Epist. ad Afros. M. s. g. 26 t. 1029 c.

Глубоко коренясь, такимъ образомъ, еще въ до-христіанской языческой древности, церковно-догматическія движенія 4-го вѣка, какъ собственно историческое явленіе, однако, развиваются на болѣе или менѣе узкой площади,—являясь собственно-церковнымъ споромъ, раскрывая внутреннюю противоположность стараго іудео-языческаго и новаго христіанскаго міровоззрѣній почти исключительно въ формѣ церковно-христіанскихъ понятій и терминовъ. Но эта, такъ сказать, спеціализація вѣкового спора между старой и новой идеологіей не только не упрощала дѣла, но напротивъ, придала догматическимъ спорамъ 4-го вѣка особенную утонченность и эластичность, осложнила ихъ цѣлой массой чисто-церковныхъ детальныхъ вопросовъ, разногласіе по которымъ нерѣдко даже заслоняло принципіальную сущность спора. Отсюда, догматическія движенія 4-го вѣка въ значительной своей части являлись чисто-церковною борьбою различныхъ направленій современной научно-богословской мысли, столкновеніемъ различныхъ богословскихъ школъ, съ ихъ опредѣленными философскими традиціями, учеными симпатіями, излюбленными методами и терминологіей. Эта необычайная сложность, чисто-партійная скрупулезность и вмѣстѣ непримиримость церковныхъ споровъ 4-го вѣка, порою уже нѣкоторымъ изъ ихъ современниковъ представлявшаяся „споромъ изъ-за словъ“, [1]) даже имѣющимъ въ своей основѣ не столько объективные интересы истины, сколько личное самолюбіе и нравственное ожесточеніе противниковъ. „Не казалось ли нѣкоторымъ образомъ прежде, — съ сокрушеніемъ писалъ Василій Великій,—что иномысліе аріанское, отдѣлившись отъ Церкви Божіей для противоборства съ нею, одно, своими только силами, противостоитъ намъ въ рядахъ непріятельскихъ? Но когда, послѣ продолжительныхъ и жестокихъ споровъ, вступили они съ нами въ явную борьбу: тогда брань приняла много видовъ и раздѣлилась на много частей; потому и по общей враждѣ, и по частной подозрительности, во всѣхъ поселилась непримиримая ненависть. И

[1]) Quia jam de fide nostra nihil inter nos suspicionis relictum est, ea quæ adhuc in suspicionem ex verbis veniunt purgentur. Date veniam, Fratres, doleri meo: impium est, quod audetis... Nomen nihil habet criminis, quod sensum non perturbat religionis. *Hilar.* De syn. 77, 82 nn. (*Migne* s. l. X t.).

это обуреваніе церквей не свирѣпѣе ли всякаго морского волненія? Имъ сдвинуты съ мѣста всѣ предѣлы отцовъ, приведены въ колебаніе всѣ основанія и твердыни догматовъ... Другъ на друга нападая, другъ другомъ низлагаемся. Кого не низринулъ противникъ, того уязвляетъ защитникъ. До тѣхъ только поръ взаимное у насъ общеніе, пока сообща ненавидимъ противниковъ. А какъ скоро враги прошли мимо, другъ въ другѣ уже видимъ враговъ... Все равно, кто только какъ можетъ, заносятъ убійственныя руки другъ на друга. А какой-то грубый кличъ людей, взаимно сталкивающихся по своей охотѣ къ спорамъ, и неясный крикъ и неразличимые звуки неумолкающей молвы наполнили собою всю уже почти церковь, то прибавленіями, то убавленіями извращая догматъ благочестія... Недостаточно богодухновеннаго Писанія для ихъ сближенія, апостольскія преданія не рѣшаютъ взаимныхъ между ними условій примиренія. Одинъ предѣлъ дружбы—говорить въ угожденіе другъ другу, и одинъ предлогъ къ враждѣ — не соглашаться во мнѣніяхъ. Во всѣхъ охладѣла любовь, исчезло единодушіе братій, и неизвѣстно стало имя единомыслія“ [1]).

Но какъ бы ни оцѣнивать съ субъективно-моральной точки зрѣнія, догматическіе споры 4-го вѣка, съ ихъ мелочнымъ порою характеромъ, — съ исторической точки зрѣнія они имѣли свой raison d'être. Съ возвышеніемъ христіанства на степень государственной религіи въ греко-римской имперіи и предоставленіемъ церкви правъ на свободное самоопредѣленіе во внутренней жизни, — естественнымъ образомъ всплыли наружу тѣ существенныя и формальныя разногласія, которыя въ теченіе предшествующаго періода складывались и таились въ тѣхъ или другихъ церковныхъ группахъ и районахъ, ускользая отъ контроля вселенской церкви, слишкомъ занятой борьбою съ политическими врагами, и притомъ еще съ внѣшней стороны недостаточно объединенной въ единый соціальный организмъ. Съ эпохи Константина Великаго церковь вступила въ періодъ внутренней самопровѣрки, историко-критическаго анализа своего идейнаго содержанія; — самъ собою выдвигался вопросъ, какое именно изъ различныхъ теченій рели-

---

[1]) *Bas. Mag.* Ad Amphil. de Spiritu s. 2, 30 c. P. n. 3, 385—7 стр.

гіозно-философской мысли должно явиться въ качествѣ вселенской ортодоксіи, имѣющей общецерковный авторитетъ. То обстоятельство, что каждая изъ богословскихъ школъ предшествующаго періода, благодаря значительной обособленности внутренней жизни тѣхъ или другихъ помѣстныхъ церкей, имѣла свою спеціальную, болѣе или менѣе почтенную по древности традицію, располагало представителей этихъ школъ смотрѣть на себя, какъ на исключительныхъ носителей правовѣрія, подозрительно относиться къ богословскимъ особенностямъ другихъ школъ, какъ опаснымъ и даже прямо еретическимъ новшествамъ, и съ особеннымъ тщаніемъ и даже упорствомъ держаться, т. с. за каждый „азъ“ своего историческаго наслѣдія. Насколько имѣлъ силу этотъ партикуляризмъ церковно-школьнаго преданія въ эпоху аріанскихъ споровъ, показываетъ тотъ фактъ, что къ авторитету преданія одинаково аппеллировали лица самыхъ противоположныхъ воззрѣній: Арій [1]) и Аѳанасій, [2]) Иларій [3]) и Авксентій Миланскій [4]), и Ульфила Готскій, [5]) и Евсевій Кесарійскій [6]) и т. п.

И мы не имѣемъ основаній заподозривать искренность этихъ заявленій, хотя бы исходившихъ и изъ аріанскихъ круговъ: ихъ порою высказывали люди, не останавливавшіеся ни передъ какими жертвами во имя своихъ убѣжденій,— люди, безукоризненные по своему нравственному облику, каковъ былъ, напр., знаменитый ревнитель христіанскаго просвѣщенія среди готовъ, еп. Ульфила. Такимъ образомъ, историческія условія и задачи самой церковной жизни въ въ 4-мъ вѣкѣ складывались такъ, что необходимо привлекали къ догматической борьбѣ всѣ интеллектуальныя силы современной церкви, и при томъ борьбѣ настойчивой до фанатическаго упорства, тщательно-осмотрительной до сектантской мелочности: только такимъ путемъ могъ утвердиться

---

[1]) Ep. Arii ad Alex. (*Athan.* De synodis 16 n.).

[2]) *Athan.* De decr. 27 c. De sent Dion. 19 n. *Migne.* 25, 466, 508 c

[3]) *Hilar.* De syn. 91 n.

[4]) *Hilar.* Contra Auxent. 14 n.

[5]) Cfr. *Waitz.* Ueber das Leben und d. Lehre d. Ulfilas. Hannover. 1840. s. 21.

[6]) Ep. ad Cæsar. *Theodor.* H. E. 1, 11 c.

и получить общецерковную санкцію вселенскій символъ вѣры, впервые изложенный на никейскомъ соборѣ подъ преобладающимъ вліяніемъ западной и александрійской школъ, а затѣмъ, послѣ слишкомъ полувѣкового анализа корректированный подъ вліяніемъ консервативно-восточнаго (впослѣдствіи отлившагося въ ново-никейскую школу) богословія на константинопольскомъ соборѣ 381 года.

Если изъ представленной характеристики существа догматическихъ движеній 4-го вѣка сама собой обрисовывается необходимость,—при изученіи какого угодно богословскаго дѣятеля этой бурной эпохи имѣть въ виду болѣе или менѣе широкую и отдаленную историческую перспективу, то это требованіе получаетъ, наконецъ, особенное значеніе при изученіи богословскихъ воззрѣній Иларія. Волею историческихъ судебъ поставленный, какъ мы увидимъ ниже, въ самомъ центрѣ современныхъ церковно-догматическихъ событій, Иларій входилъ въ болѣе или менѣе тѣсное соприкосновеніе со всѣми главнѣйшими теченіями своей эпохи, въ своихъ сочиненіяхъ отзывался почти на всѣ ея злободневные вопросы, принималъ видное участіе во многихъ крупныхъ актахъ современной церковной жизни, имѣлъ близкія связи съ представителями различныхъ церковныхъ группъ, и, что въ особенности важно, именно Иларію принадлежитъ высокая честь первому изъ современныхъ церковныхъ дѣятелей отрѣшиться отъ партикуляризма мѣстно-церковной, школьно-богословской традиціи, подняться выше „спора изъ-за словъ“, выступить въ качествѣ посредника между враждующими лишь изъ-за формально-богословскихъ разногласій партіями, и въ этомъ смыслѣ оказать церкви существенную услугу въ дѣлѣ выработки общецерковной вселенской ортодоксіи.

Въ тѣсной связи съ ученіемъ о Тріединомъ Богѣ у древнихъ церковныхъ богослововъ переплетался христологическій вопросъ,—вопросъ о взаимоотношеніи въ Лицѣ Спасителя божеской и человѣческой природъ, представлявшій, пожалуй, самую душу, жизненный нервъ догматическихъ движеній какъ до-никейской такъ и послѣ — никейской эпохи. Если сущность этихъ движеній, какъ мы уже отмѣтили, сводилась къ вопросу о реальномъ взаимоотношеніи между Богомъ и міромъ, о преискреннемъ откровеніи человѣчеству

во Христѣ божественной жизни, то собственно христологическій вопросъ являлся ближайшимъ уясненіемъ quomodo этого таинства, тогда какъ вопросъ о божественномъ тріединствѣ представлялъ собою лишь его необходимую метафизическую предпосылку. Эта принципіальная важность христологической проблемы и ея органическая связь съ метафизическими основами христіанскаго богословія, ясно сознававшаяся на всемъ протяженіи церковно-богословской мысли (Тертуллліанъ, Ириней, Оригенъ, и др.), въ особенности отчетливо выступила въ церковномъ сознаніи въ 4-мъ вѣкѣ, когда аріане, рѣшительно отвергнувъ догматъ объ истинномъ божествѣ Христа, въ подтвержденіе этого тезиса широко воспользовались всѣми тѣми „уничижительными“ для Христа библейскими изреченіями о Немъ, которыми частично пользовались для этой же цѣли и раннѣйшіе еретики, и которые, по православному пониманію, имѣли отношеніе лишь къ человѣческой природѣ Спасителя. „Возможно ли,—писалъ Аѳанасій Великій, — чтобы Арій, совершенно не познавъ преискренняго и истиннаго рожденія Сына отъ Отца, не имѣлъ погрѣшительной мысли и о пришествіи Сына во плоти?“ [1]) И въ своихъ сочиненіяхъ противъ аріанъ знаменитый защитникъ православія удѣляетъ почти одинаковое вниманіе какъ собственно теологическому, такъ и христологическому вопросамъ. Такое же значеніе христологическая проблема имѣла и для Иларія Пиктавійскаго. Исходя изъ убѣжденія, что лишь вѣра въ неслитное и нераздѣльное единеніе во Христѣ истиннаго божества и истиннаго человѣчества является основой человѣческаго блаженства [2]), Иларій разносторонне и съ выдающейся полнотой раскрываетъ какъ положительное ученіе церкви объ этомъ догматѣ, такъ отражаетъ и различные еретическіе взгляды по этому вопросу. Глубоко-отзывчивый на религіозные запросы современности, Иларій, можно сказать, по преимуществу жилъ этой идеей объ истинномъ богочеловѣчествѣ Спа-

1) *Athan.* Or. c. arian 1, 8 n.

2) Nescit plane vitam suam, nescit, qui Christum Iesum ut verum Deum, ita et verum hominem ignorat... Haec humanae beatitudinis fides vera, est, Deum et hominem praedicare, Verbum et carnem confiteri: neque Deum nescire, quod homo sit, neque carnem ignarore, quod Verbum sit. De trin. 9, 3 n.

сителя, и ей отдавалъ центральное мѣсто почти во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ. Если у большинства какъ раннѣйшихъ, такъ и современныхъ Иларію церковныхъ писателей мы находимъ спеціальные трактаты, посвященные антропологическимъ, космологическимъ, этическимъ и т. п. вопросамъ, то въ твореніяхъ Иларія всѣ эти вопросы имѣютъ не только второстепенное значеніе, но обыкновенно и уясняются лишь постольку, поскольку это представляется необходимымъ по ихъ связи съ христологической проблемой. Не говоря уже о строго-догматическихъ сочиненіяхъ Иларія, эта идея объ истинномъ богочеловѣчествѣ Христа красною нитью проходитъ и черезъ его спеціально-экзегетическіе труды (комментаріи на псалмы и евангеліе отъ Матѳея [1]). Отсюда, характеристика христологическихъ воззрѣній Иларія не только раскрываетъ наиболѣе важную (послѣ ученія о Тріединомъ Богѣ) сторону его богословской системы, но въ сущности исчерпываетъ и все ея остальное содержаніе.

Историческія свѣдѣнія относительно вообще жизни Иларія, и объ ея первой половинѣ, до выступленія на арену борьбы съ аріанствомъ, въ особенности,—довольно скудны, и не даютъ основаній для рѣшительнаго сужденія о складѣ его религіозно-богословскаго развитія [2]). Кромѣ случайныхъ автобіографическихъ замѣчаній, разсѣянныхъ въ различныхъ мѣстахъ сочиненій Иларія, и немногихъ свидѣтельствъ Іеронима и Сульпиція Севера,—главнѣйшимъ источникомъ, от-

---

1) Іудеи, negantes Christum, cujus adventas opus est prophetarum, clavem scientiæ abstulerunt. Если ученіе о боговоплощеніи ex omni scripturarum propheticarum genere dictum esse intelligendum est, то въ особенности это ученіе раскрывается въ псалмахъ Давида, являясь тѣмъ „ключемъ Давида“, о которомъ говорится въ Апокалипсисѣ (3, 7): clavem igitur David habet, quia ipse per hæc semptem signacula quæ de corporalitate ejus, et passione et morte, et resurrectione, et gloria et regno et judicio David de eo in Psalmis prophetat absolvit. Prolog. in Ps. 5—6 nn.

2) Не ставя себѣ задачею — представить полную и обстоятельную біографію Иларія, мы отмѣтимъ лишь ея главнѣйшія черты, поскольку эти біографическія данныя могутъ проливать свѣтъ на литературно-догматическую дѣятельность галльскаго богослова, — и въ частности, указать на тѣ литературныя и церковно-историческія силы, подъ вліяніемъ которыхъ слагались его богословскіе взгляды,—дать ключъ къ пониманію, какъ общаго духа, такъ и частныхъ особенностей его догматической системы.

куда почерпаются біографическія свѣдѣнія объ Иларіи, является его жизнеописаніе, составленное Фортунатомъ и представляющее собою древнѣйшій отголосокъ живого преданія, хранившагося въ галльской церкви объ ея славномъ епископѣ [1]).

Родиною Иларія, по свидѣтельству Іеронима, былъ городъ Пиктавія (современный Пуатье) въ Аквитаніи [2]), одной изъ южныхъ и наиболѣе цвѣтущихъ провинцій Галліи, къ 4-му вѣку уже окончательно романизировавшейся и не отличавшейся по культурѣ отъ итальянскихъ областей[3]) По свидѣтельству т. н. Фортунатовой „vita Hilarii“, родители Иларія принадлежали къ одной изъ извѣстнѣйшихъ пиктавійскихъ фамилій [4]). Годъ рожденія Иларія съ точностью опредѣлить почти невозможно. На основаніи замѣчанія самого Иларія въ его „2-й книгѣ къ Констанцію“, написанной въ 359—60 гг.,—что онъ, Иларій, не носилъ бы епископскаго сана, а предпочелъ бы „состарѣться“ въ званіи мірянина, если бы чувствовалъ за собою какую либо вину [5]), Рейнкенсъ находитъ возможнымъ заключать, что годъ рожденія Иларія падаетъ на второе десятилѣтіе 4-го вѣка христіанской эры [6]).

Роднымъ языкомъ, на которомъ говорилъ и писалъ Иларій былъ языкъ латинскій, бывшій почти народнымъ языкомъ

---

[1]) Vita s. Hilarii, a Fortunato scripta (*Migne.* P. c. c. s. l. 9 t. 182—200 pp.). См. приложеніе 1-е.

[2]) Hilarius latinæ eloquentiae Rhodanus, gallus et Pictavis genitus. *Hieron.* Præf. in II libr. ad. Gal. *Migne.* s. l. 26, 355 c.

[3]) Характеристику культурнаго состоянія Аквитаніи въ 4-мъ в. см. у *Reinkens*'a: Hilarius von Poitiers. Schaffhausen. 1864. 4—6 ss.

[4]) Beatus Hilarius.. apud Gallicanas vero familias nobilitatis non obscurus, immo magis præ ceteris gratia generositatis ornatus. *Fortun.* I, 1 c. M. 9, 186 c. Нѣкоторые называютъ и имя отца Иларія — Франкарія, и отождествляютъ его со св. исповѣдникомъ Франкаріемъ,—но это вопросъ—очень спорный. *Reinkens.*. 7 s. *Barbier.* Vie de saint Hilaire. Paris 1887, 6—7 pp.

[5]) Si indignum aliquid non modo episcopi sanctitate, sed etiam laici integritate gessisse doceor, non jam sacerdotium per veniam expectem, sed intra pœnitentiam laici consenescam. Ad Const. 2 lib. 2 n.

[6]) *Reinkens.* Hilarius v. Poitiers... 3 s: цитованное сейчасъ изъ Иларія мѣсто hat nur Sinn, wenn er damals noch keine fünfzig Iahre alt war, weil es ein starker Ausdruck, eine kraftige Betheuerung seiner Unschuld sein sollte. Bei einem Sechszijärigen würde eine solche Bekräftigung offenbar keine grosse Wirkung hervorbringen.

романизировавшейся къ 4 в. Галліи[1]). Что Иларій зналъ греческій языкъ—это несомнѣнно, но, какъ увидимъ ниже, есть данныя сомнѣваться, чтобы это знаніе было глубоко и основательно[2]). Что касается вообще свѣтско-научнаго образованія Иларія, то весьма вѣроятно, что Иларій, какъ представитель одной изъ благороднѣйшихъ пиктавійскихъ фамилій, обладалъ имъ въ достаточной степени[3]). Указаніе на свѣтское образоваіе Иларія Рейнкенсъ видитъ въ словахъ Августина, который ставитъ Иларія наряду съ другими знаменитыми западными богословами, пользовавшимися языческой ученостью на защиту христіанской вѣры,—Кипріаномъ, Лактанціемъ, Викториномъ, Оптатомъ, и уподобляетъ ихъ древнимъ евреямъ, которые, уходя изъ Египта, воспользовались заимствованными у египтянъ познаніями и захваченными драгоцѣнностями на построеніе Богу скиніи[4]). Но при всей вѣроятности хорошаго знакомства Иларія съ философской и вообще классической литературой, эта черта его личности не выступаетъ въ его сочиненіяхъ, которыя проникнуты почти всецѣло церковно-библейскимъ характеромъ. Со сторонъ свѣтско—классической цитаціи сочиненія Иларія уступаютъ не только произведеніямъ, Тертулліана, Оригена, Евсевія Кесарійскаго, Августина, но даже и Аѳанасія.

---

[1]) Латинскій языкъ Иларій обыкновенно называетъ „нашимъ языкомъ", въ противоположность греческому: eloquium nastrum, latinitas nostra (Ps. 65, 3, 12 n.), и т. п.

[2]) Объ знаніи Иларіемъ греческаго языка говорятъ часто дѣлаемыя имъ (въ раннѣйшихъ до ссылки, и позднѣйшихъ сочиненіяхъ) сравненія латинскаго перевода Библіи съ греческимъ текстомъ (ср. in Matth. 16, 4; 26, 5. De Trin. 10, 41; 11, 17; 6, 44; Ps. 65, 3, 12 и т. п.). Еврейскаго языка Иларій не зналъ, какъ это видно изъ его словъ о надписаніи псалма 142, 1: psalmi superscriptio nulla esse secundum Hebræos videtur: id enim ab his, qui utraque lingua (евр. и греч.) eruditi sunt, traditur. Замѣчанія Иларія объ еврейскомъ текстѣ тѣхъ или другихъ мѣстъ Писанія (ср. Ps. 132, 6; 133, 4; 138, 43 и др.) берутся имъ очевидно изъ вторыхъ рукъ.

[3]) О знакомствѣ Иларія со свѣтской реторикой (объ его подражаніи стилю Квинтилліана) свидѣтельствуетъ Іеронимъ: Hilarius meorum confessor temporum et episcopus duodecim Quintillini libros et stylo imitatus est et numero (Ep. 70 ad Magnum. *Migne.* 22, 668 c.). О знакомствѣ Иларія съ классической философіей можно догадываться изъ De Trin. 2, 12: evolvam omnem Graeciæ scholam? Cfr. 1, 3—4 n.

[4]) De doctrina Christ. 2 lib. 40 c. *Reinkens.*. 26—30 ss.

Гораздо темнѣе вопросъ о христіанскомъ просвѣщеніи Иларія. Древній авторъ vitae Hilarii, приписываемой Фортунату, сообщаетъ, что уже „раннее отъ пеленокъ дѣтство Иларія питалось млекомъ такой мудрости, что можно было тогда догадываться, что Христосъ воздвигнетъ (въ его лицѣ) незамѣнимаго борца въ Своей тяжбѣ (съ еретиками) [1])". Изъ этого замѣчанія біографа видно, что Иларій уже съ дѣтства воспитывался въ правилахъ христіанской вѣры. Къ этому взгляду присоединяются Кутанъ, авторъ біографіи Иларія „ex ipsiss potisimum scriptis collectae", помѣщенной въ бенедиктинскомъ изданіи его твореній [2]) и Вигхаузеръ [3]). Но большинство біографовъ Иларія высказываютъ мнѣніе, что Иларій происходилъ изъ языческаго семейства, и обратился въ христіанство лишь въ зрѣломъ возрастѣ [4]). Главное основаніе для этого мнѣнія представляютъ начальныя страницы сочиненія Иларія „de trinitate" (I, 1—12 л.), на которыхъ онъ отъ своего лица изображаетъ въ краткихъ чертахъ психологическій процессъ того исканія Божества, какое переживаетъ душа естественнаго человѣка, неудовлетворяющагося религіозно-нравственной философіей язычества и находящаго успокоеніе лишь въ богооткровенномъ ученіи о самосущемъ Богѣ и о воплощеніи Бога—Слова. Но это основаніе не имѣетъ полной убѣдительности. Можно съ вѣроятностью полагать, что это „вступленіе" въ трактатѣ Иларія имѣетъ просто литературно—логическое, а не автобіографическое значеніе. Авторъ, соотвѣтственно основной задачѣ своего сочиненія—представить въ положительной (а не узко—полемической) формѣ возвышенное ученіе Церкви о Тріединомъ Богѣ, хочетъ показать, насколько оно сродно человѣческой душѣ, „христіанкѣ по природѣ", и для большей изобразительности выражаетъ эту мысль въ наглядной персонификаціонной формѣ. На такой именно характеръ „вступленія" отчасти указываетъ какъ

1) *Migne.* s. l. 9 t. 183 c.

2) Cfr. *Migne.* 9 t. 127 c.

3) *Viehhauser.* Hilarius Pictaviensis, geschildert in seinem Kampfe gegen d. Arianismus. Klagenfurt. 1860 s. 10.

4) *Reinkens.* Op. cit. 11—12, 28 ss. *Barbier.*. 8, 17 p. *Ebert.* Allgemeine Geschichte d. Literatur d. Mittelalters im Abendlande. Lpz. 1889 r. 135 s. *Casenove.* St. Hilary of Poitiers... London. 1883 r. 20 p, *Schanz,* Geschichte d. römischen Literatur. 4/1 München. 1904. 253—4 ss. *Bardenhewer.* Patrologie. Freiburg im Breisgau 1894. 375 s.

сжатое, логическое распредѣленіе матеріала въ немъ, такъ и его объективно—спокойный, безъ какихъ либо характерныхъ лирическихъ отступленій тонъ [1]). Равнымъ образомъ не имѣетъ безусловно—доказательной силы въ пользу языческаго воспитанія Иларія и приводимыя Рейнкенсомъ ссылки на его слова въ комментаріи Ps. 126, 11, и 146, 12. Въ первомъ мѣстѣ Иларій говоритъ: „я уже старъ, наступаетъ ночь смерти, но и въ 11-й часъ жизни нашей мы не приходимъ въ вертоградъ Божій". Но эти слова могутъ имѣть простое нравственно—назидательное значеніе: Иларій—проповѣдникъ, писавшій бесѣду на этотъ псаломъ уже въ концѣ своей жизни, по чувству смиренія смотритъ на свою прошедшую жизнь, какъ безполезную для царства Божія, и причисляетъ себя къ рабамъ, даже въ 11-й часъ дня не приходящимъ въ виноградникъ господина. Повидимому болѣе важно 2-е изъ отмѣченныхъ мѣстъ: „мы, или другіе, прежде насъ, происшедшіе отъ нечестивыхъ, дерзкихъ и нечистыхъ (предковъ)... призываемъ Бога"... Но, какъ видно изъ контекста рѣчи, и въ этомъ мѣстѣ „мы" удобно можетъ быть принимаемо не въ собственно—біографическомъ, а въ общемъ значеніи: рѣчь идетъ вообще о церкви изъ язычниковъ (по противоположности евреямъ), прообразомъ которой, по мысли проповѣдника, были птенцы вороновъ, питаемые Богомъ (пс. 146, 8—9) [2]). Поэтому, цитированныя слова могли быть произнесены и проповѣдникомъ, происходившимъ изъ христіанской уже семьи, поскольку его рѣчь обращена вообще къ паствѣ нееврейской церкви. Правда, изъ замѣчанія Иларія въ de synodis 91 n: „я крещенъ уже давно" (regeneratus pridem) можно отвлечь заключеніе, что крещеніе онъ принялъ не тотчасъ послѣ рожденія, но обычай креститься въ зрѣломъ

1) Cfr *Coustant.* Vita s. Hilarii... *Migne* 9, 127 c. *Beck.* (Die Trinitätslehre d. hl. Hilarius v. Poitiers. Mainz. 1903. 36 s.) справедливо замѣчаетъ: von de trin. 1, 10 an beginnt Hilarius mit der Behandlung der übernatürlichem Gotteserkentnis, während er in 1, 1—9 die natürliche Erkenntnis ins Auge fasst. Daher glaube ich, das er 1, 1—10 f. logisch und nicht psichologisch aufzufassen ist und sonach wenigstens aus diesem Passus nichts für die Bekehrung des Hilarius gefolgert werden kann: Non tam conversum quam ex vera contemplatione ad altiorem SS. Trinitatis, quibusdam velut gradibus, perrvenisse cognitionem. Act. SS. Januar. 1, 785, 24.

2) Такой именно общій смыслъ это мѣсто имѣетъ и у Августина (Tract. in 146 ps. 18 n.). Ср. примѣч. Кутана: *Migne* 9, 874 c.

возрастѣ въ ту эпоху былъ настолько распространенъ, что отсюда нельзя сдѣлать несомнѣннаго заключенія о происхожденіи Иларія изъ нехристіанской семьи.

Чтобы примирить показаніе древней vitae Hilarii о христіанскомъ дѣтствѣ Иларія съ данными изъ de Trinitate 1, 1—7, гдѣ Иларій какъ будто говоритъ о своемъ самобытномъ обращеніи ко Христу, возможно, какъ это дѣлаетъ Вигхаузеръ [1]), допустить, что Иларій, хотя воспитывался и въ христіанской семьѣ, но, обучаясь въ языческихъ школахъ, подобно Августину, пережилъ періодъ увлеченія классической философіей, и лишь съ теченіемъ времени, путемъ самостоятельнаго жизненно-психологическаго процесса, пришелъ къ убѣжденію, что наилучшее выраженіе искомой истины,—совершеннѣйшее понятіе о Богѣ, сообщается лишь въ Откровеніи [2]).

Не обладая несомнѣнными данными для категорическаго рѣшенія вопроса объ изначальномъ ходѣ религіознаго развитія Иларія, можно однако съ увѣренностью сказать, что его богословскія воззрѣнія (воспитался ли онъ въ христіанской семьѣ, или обратился въ христіанство самостоятельно,—безразлично) окончательно сложились еще до его знакомства съ христіанскимъ востокомъ, во время его жизни исключительно въ своей мѣстной церкви. „Будучи давно крещенъ (regeneratus pridem) и нѣкоторое время (aliquandisper) состоя уже въ санѣ епископа, я,—пишетъ Иларій,—никогда до своей ссылки (numquam nisi exsulaturus) не слыхалъ о никейской вѣрѣ, но евангельскія и апостольскія писанія внушили мнѣ разумѣніе единосущія и подобосущія... Свидѣтель Богъ неба и земли, что я, хотя не слыхалъ ни о томъ, ни о другомъ, однако всегда разумѣлъ то и другое, (semper utrumque sensisse), что (терминъ) подобосущный слѣдуетъ по-

---

1) Op. cit. 11—13 ss.

2) Hæc (—различныя философскія ученія о Богѣ), multaque alia ejusmodi cum animo reputans, incidi in eos libros, quos a Moyse atque a prophetis scriptos esse Hebræorum religio tradebat: in quibus ipso creatore Deo testante de se hæc ita continebantur: Ego sum, qui sum (Exod. 3, 14) et rursum: hæc dices filiis Israel: Misit me ad vos is qui est (ib). Admiratus sum plane tam absolutam de Deo significationem, quæ naturæ divinæ incomrehensibilem cognitionem aptissimo ad intelligentiam humanam sermone loqueretur. De trin. 1, 5 n.

нимать черезъ—„единосущный“. „Ибо сіе я такъ усвоилъ, такъ увѣровалъ, и такъ твердо содержу въ своей вѣрѣ, что и не могу, и не хочу вѣровать иначе“ [1]). „Евангельскія и апостольскія писанія“ и тщательное изученіе всей системы церковной догматики—таковы были факторы, подъ вліяніемъ которыхъ сложилось христіанское міровоззрѣніе Иларія [2]). О такомъ именно ходѣ религіознаго развитія Иларія отчасти свидѣтельствуетъ и его древній біографъ, замѣчая, что Иларій послѣ своего крещенія съ такою горячею ревностью отдался устроенію своей личной и семейной жизни по церковнымъ установленіямъ, и изученію христіанской догмы, что уже въ званіи міряннна являлся какъ бы священнослужителемъ, обращая на себя вниманіе церковной общины, какъ будущій идеальный епископъ [3]). Но эта глубокая преданность Иларія дѣлу христіанскаго самообразованія, безъ сомнѣнія, возрасла еще болѣе, когда онъ, по единогласному избранію клира и народа (concordante favore populi) былъ возведенъ въ санъ епископа [4]),—тотъ санъ, который, по убѣжденію Иларія, налагаетъ на человѣка исключительныя обязанности богословскаго вѣдѣнія и учительства [5]).

---

1) Haec ego ita didici, ita credidi, et ita confirmatae mentis fide teneo, ne aut possim credere aliter, aut velim. De Trin. 6, 20 n.

2) His itaque piæ opinionis atque doctrinae studiis animus inbutus in secessu quodem ac specula pulcherrimæ hujus sententiæ requiescebat non sibi relictum quidquam aliud a natura sua intelligens in quo majus officium praestare Conditori suo minusve posset, quam ut eam tantum intelligeret, quantus et intelligi non posset et potest credi; dum intelligentiam et fides sibi necessariae religionis assumit, et infinitas aeternae potestatis credit. De Trin, 1, 3 n. Нелишне замѣтить, что эти слова Иларія о studiis piae doctrinae въ строго-церковномъ духѣ, по принципу послушанія разума вѣрѣ,—находятся въ заключеніи того отдѣла его трактата о Троицѣ, гдѣ идетъ рѣчь объ его предполагаемомъ процессѣ обращенія ко Христу.

3) Denique coniugem habens et filiam ita plenitudine Domini animos ecclesiasticae regulae tradidit informandos, ut adhuc in laicali praeposito constitutus divino motu pontificis gratiam possideret; ita se ipsum propria disciplina coërcebat intonsus, quasi futuram speciem indicans, ut irreprehensibilis in templo Christi praepararetur sacerdos. Vita Hilarii... 1, 3. *Migne* 9, 187 c.

4) Ibidem 1, 4 n.

5) Возвышенный взглядъ на учительныя обязанности епископа Иларій раскрываетъ въ de Trin. 8, 1 n. 6, 2 n. Годъ избранія Иларія на

Литературнымъ памятникомъ богословскихъ воззрѣній Иларія въ характеризуемый періодъ его жизни (до ссылки на востокъ) является его Комментарій на Евангеліе отъ Матѳея [1]). Это произведеніе Иларія, вѣроятно, есть не что иное, какъ рядъ систематизированныхъ въ одно цѣлое гомилій, предложенныхъ ученымъ епископомъ своей паствѣ [2]). Два слѣдующіе факта говорятъ о происхожденіи этого Комментарія въ первый (доссыльный) періодъ жизни Иларія. Во-первыхъ, авторъ-проповѣдникъ мало удѣляетъ вниманія полемикѣ съ современными аріанскими взглядами, несмотря на то, что предметъ его экзегезиса часто давалъ ему благопріятный поводъ къ такого рода полемикѣ,—тогда какъ въ позднѣйшихъ своихъ произведеніяхъ (напр. въ Tractatus in psalmos) Иларій почти не опускаетъ случая входить въ болѣе или менѣе обширныя разсужденія по современнымъ христологическимъ вопросамъ [3]). И эта черта характеризуемаго сочиненія Иларія вполнѣ соотвѣтствуетъ положенію церковныхъ дѣлъ на западѣ въ началѣ 2-й половины 4-го вѣка. Аріанскія движенія, уже въ теченіе нѣсколькихъ десятилѣтій волновавшія христіанскій востокъ, въ эту пору еще почти не касались запада, куда они впервые стали достигать болѣе или менѣе бурнымъ потокомъ лишь какъ разъ въ это самое время, и во всякомъ случаѣ еще не представляли жгучаго злободневнаго интереса.

Правда, уже и въ комментаріи на Матѳея Иларій порою дѣлаетъ полемическія замѣчанія противъ „утверждающихъ,

---

епископскую каѳедру можетъ быть опредѣленъ лишь приблизительно. Единственнымъ даннымъ для опредѣленія этой даты является глухое замѣчаніе Иларія, что онъ до ссылки на востокъ (въ 356 г.) былъ уже aliquandisper епископомъ, каковое aliquandisper можетъ быть растягиваемо приблизительно отъ 6 до 2 лѣтъ. Ср. *Coustant.* Vita s. Hilarii... 19 c. *Migne* 9, 133 c. 140 c. Понимать это aliquandisper въ смыслѣ очень короткаго срока мѣшаетъ то обстоятельство, что уже въ 354—5 гг., послѣ ссылки на востокъ западныхъ защитниковъ Аѳанасія, Иларій успѣлъ пріобрѣсти такой авторитетъ среди галльскаго епископата, что могъ встать во главѣ анти-аріанской оппозиціи Галліи.

1) S. Hilarii in evangelium Matthaei Commentarius. *Migne* 9, 917—1078 cc. О различныхъ заглавіяхъ этого сочиненія Иларія см. Admonitio... въ его бенедиктинскомъ изданіи (*Migne* 9, 912 c.).

2) *Coustant* Vita s. Hilarii.. 24 n. *Migne* 9, 135 c. *Reinkens.*. 61 c.

3) Admonitio.. 15 n. *Migne* 9, 914. *Reinkens* 59 s. *Bardenhewer*.. 379 s.

что Сынъ Божій произведенъ не отъ вѣчности, и свое бытіе имѣетъ не изъ безконечности Отчей субстанціи, но изъ не-сущаго (sed ex nullo) сотворенъ Тѣмъ, Кто сотворилъ все“ [1]), и что поэтому „страхъ смерти“ и страданія Христа были именно страданіями Его подлинной ограниченной сущности [2]),—однако эта полемика Иларія отличается бѣглымъ характеромъ, и замѣтно, не имѣетъ пока для автора доминирующаго значенія. Очевидно, что въ то время, когда Иларій писалъ свои толкованія на Матѳея, онъ лишь по слухамъ былъ знакомъ съ аріанской догматикой, и не былъ еще вовлеченъ въ непосредственную борьбу съ этой ересью. Не входя въ подробную полемику съ аріанствомъ, Иларій въ своемъ комментаріи на Матѳея занимается положительнымъ выясненіемъ христіанскаго вѣроученія (хотя и при помощи аллегорическаго метода) и особенное вниманіе удѣляетъ вопросу объ отношеніи новозавѣтной христіанской церкви (по преимуществу изъ язычниковъ) къ ветхозавѣтной еврейской [3]). Этотъ фактъ, по нашему мнѣнію, можетъ

1) In Matt. 31, 3 n.

2) Ut assumptus ex nihilo sit, et coeptus ex operĕ, et confirmatus ex tempore. Et ideo in eo doloris anxietas, ideo spiritus passio cum corporis passione, ideo metus mortis: ut qui mortem timere potuit, et mori possit; qui vero mori potuit, licet in futurum erit (*subaud.* aeternus) non tamen per eum qui se genuit ex praeterito sit aeternus.—*ib.* 31, 3.

3) Въ большинствѣ типологическихъ толкованій евангельскихъ событій у Иларія выступаетъ идея о превосходствѣ новозавѣтной церкви предъ ветхозавѣтною, о призваніи въ Церковь язычниковъ, объ ихъ оправданіи вѣрою. Эти анти-іудаистическія тенденціи Иларія выражаются не только при изъясненіи такихъ образовъ, какъ царица Савская, пришедшая къ Соломону, и покаявшіеся ниневитяне,—прототипы fidei gentium (12, 20), но иногда раскрываются Иларіемъ не безъ искусственностей. По отношенію къ христіанамъ изъ язычниковъ Иларій примѣняетъ еванг. слова: „не возбраняйте дѣтямъ приходить ко Мнѣ“ (19, 3), о верблюдѣ, проходящемъ сквозь игличныя уши (19, 11), о Христѣ, который „трости надломленной не сокрушитъ“, т е. corpora contrita gentium (11, 7),—образъ двухъ іерихонскихъ слѣпцовъ, исцѣленныхъ Христомъ, какъ образъ просвѣщенныхъ язычниковъ изъ племени Іафета и Хама (20, 13), образъ дѣтей, пѣніемъ и ваіями привѣтствующихъ Христа (21, 1, 5) и т. п. (ср. 12, 3—4). Если царство Божіе „восхищается“—fide gentium (11, 7, 11) и при томъ sola fide (8, 6; 9, 2), то евреи, отвергшіе вѣру во Христа,—удѣлъ діавола, который, нѣкогда изгнанный metu legis, теперь возвратился въ нихъ, захвативъ съ собою еще семь злѣйшихъ бѣсовъ, и обитаетъ въ нихъ usque in diem judicii. (12, 22—23).

служитъ вторымъ доказательствомъ происхожденія Комментарія въ 1-й періодъ жизни Иларія. Мы не знаемъ точно, какія внутреннія движенія волновали пиктавійскую церковь въ эту эпоху, но есть основанія думать, что религіозные споры съ евреями занимали въ эту пору между ними не послѣднее мѣсто. Авторъ древней vitae Hilarii отмѣчаетъ одну незначительную, но характерную подробность изъ жизни Иларія за этотъ періодъ,—его ригористическое отношеніе къ іудеямъ и еретикамъ, съ которыми онъ не хотѣлъ имѣть общеніе не только въ пищѣ, но и не отвѣчалъ на ихъ привѣтствія на улицѣ [1]).

Общій характеръ толкованій Иларіи въ данномъ произведеніи аллегорическій. Не отрицая значенія и за буквальнымъ историческимъ смысломъ писаній, Иларій однако находитъ, что лишь аллегорическое (типологическое) пониманіе связи евангельскихъ событій и изреченій въ состояніи устранить тѣ несообразности и видимую безпорядочность, какія представляются въ евангельскихъ повѣствованіяхъ на первый взглядъ [2]). Отсюда, аллегорическія толкованія Иларія основываются преимущественно на выясненіи внутренней связи самихъ евангельскихъ разсказовъ и изреченій, и лишь отчасти на примѣненіи къ евангельскимъ образамъ — условнаго, символическаго значенія [3]).

---

[1]) Nam quod inter mortales adhuc valde videtur difficile, tam cautum esse quemquam, qui se a Iudaeis vel haereticis cibo suspendat: adeo vir sanctissimus hostes catholicae religionis abhorruit, ut non dicam convivium, sed neque salutatio ei fuerit cum his praetereunti communis. Vitabat haec Davidico suffultus exemplo, ne cum haereticis mensam participando, fieret illi in scandalum (Psalm. LXVIII, 23). O, quam perfectissimum laicum, cujus imitatores ipsi etiam esse desiderant sacerdotes!—Vita Hilarii a Fortunato scripta 1 n. *Migne* 9, 187.

[2]) Spiritaliter intelligi debet. (Matt. XX, 2): multa sunt, quae non sinunt nos simplici intellecto dicta evangelica suscipere. Interpositis enim nonnullis rebus, quae et natura humani sensus sibi contrariae sunt, rationem quaerere coelestis intelligentiae admonemur. *Migne* 9, 1028 c.

[3]) In. Matt. 14, 3: frequenter monuimus, omnem diligentiam Evangeliorum lectioni adhiberi oportere: quia in his, quae gesta narrantur, subesse interioris intelligentiae ratio reperiatur. Habet enim omnium operum narratio suum ordinem (*Migne* 9, 997 c.); X, 1: verborum virtutes non minus oportet introspicere, quam rerum: quia, ut diximus, paria in dictis atque in actis significationem momenta consistunt. (*Migne* 9, 966). Cfr. 17, 1. Для характеристики экзегетеческихъ пріемовъ Иларія разсмотримъ,

Было ли характеризуемое сочиненіе Иларія оригинальнымъ его произведеніемъ? Есть мнѣніе, что Иларій написалъ этотъ комментарій подъ вліяніемъ Оригена. Основанія для такого мнѣнія заключаются, съ одной стороны, въ общемъ мистико-аллегорическомъ характерѣ экзегетики Иларія, а съ другой

напр. его толкованіе на Мѳ. 8, 19.: „Видѣвъ Іисусъ многъ народъ окрестъ Себе, повелѣ ученикомъ ити на онъ—полъ". Связь событій Иларію здѣсь представляется трудно объяснимой безъ символическаго ихъ значенія. Multa incurrunt, quae sensum communem movere possunt... Non existimo cadere in Salvatoris bonitatem, ut circumcursantes relinquere voluerit et secretum quoddam impertiendae salutis eligere. Подобное же недоумѣніе способны возбуждать дальнѣйшіе поступки Христа по отношенію къ книжникамъ, просившимъ у Него позволенія слѣдовать за Нимъ: хотя nilil a scriba dictum factumque legitur, quod posset offendere, но онъ получаетъ отъ Христа суровый отвѣтъ: „лиси язвины имутъ" etc. Еще болѣе непонятно запрещеніе Христа другому изъ Своихъ учениковъ—идти похоронить его отца, запрещеніе выполнить religionem pii atque humani officii (7, 8 n.). Эта видимая несообразность поступковъ Христа указываетъ на ихъ высшее типологическое значеніе. Ergo rerum tantarum et tam diversarum ratio promenda est atque ita, ut secundum continentem rerum ordinem et gravissimas ipsius causas interioris significantiae intelligentia explicetur (ib). И этотъ внутренній смыслъ отмѣченнаго евангельскаго повѣствованія Иларію представляется въ такомъ видѣ: уединеніе Христа изъ народной толпы указываетъ на церковь, которая instar est navis, окруженный et saeculi et immundorum spirituum incursibus. Propositis enim pericularum omnium motibus Christi navem, id est, ecclesiam introimus (7, 9). Въ связи съ этимъ символическимъ указаніемъ Христа на Свою Церковь стоитъ и Его отвѣтъ книжнику. Извѣстный отвѣтъ Христа на просьбу книжника типологически указываетъ, что extra navem relicti, id est extra ecclesiam positi, effecti sint incolatus pseudo—prophetarum et habitatio daemonum, поскольку первые имѣютъ сходство съ лисицами, этими коварными животными, питающимися домашнею пищей (domesticis avibus), а вторые—сами часто въ Писаніи уподобляются хищнымъ птицамъ (8, 10). Filium autem hominis, se scilicet, cui caput Deus sit, non reperire in quos collocata Dei cognitione requiescat: invitatis omnibus ut in navem, ita in ecclesiam, paucis metu maris, id est, saeculi secuturis (ib). Что же касается наконецъ тона въ этомъ отвѣтѣ Христа книжнику, то онъ находитъ объясненіе въ символическомъ образѣ книжника, какъ одного изъ ветхозавѣтныхъ doctoribus legis. Книжникъ только еще вопрошаетъ о слѣдованіи за Христомъ, или о вступленіи въ церковь, quasi vero lege non hunc esse Christum, quem sequi esset utile, contineretur. Igitur infidelitatis affectum sub diffidentia interrogationis expressit: quia fidei assumptio non interroganda est, sed sequenda. *Migne* 9, 957 c.

стороны, въ замѣчаніи Іеронима, что перу Иларія между прочимъ принадлежатъ commentarii in Matthaeum et tractatus in Iob, quos de graeco Origenis ad sensum transtulit [1]). Но это мнѣніе нельзя признать правильнымъ. Во-первыхъ, аллегорическій (типологическій) методъ толкованія являлся широко-распространеннымъ въ церковной литературѣ, какъ восточной, такъ и западной, еще до Оригена; примѣры типологическаго изъясненія библейскихъ сказаній мы часто встрѣчаемъ у Иринея и Тертулліана [2]),—поэтому для объясненія аллегоризма Иларія намъ нѣтъ надобности непремѣнно искать греческихъ образцовъ. Во 2-хъ, что касается словъ Іеронима, то ихъ приводятъ въ подтвержденіе указаннаго мнѣнія, какъ замѣтилъ еще Кутанъ, лишь по недоразумѣнію: quos въ цитованной его фразѣ относится только къ tractatus in Job. [3]) Въ другихъ мѣстахъ тотъ же Іеронимъ, тщательно отмѣчая, какія именно произведенія Иларія написаны подъ вліяніемъ Оригена, умалчиваетъ объ его Комментаріи на Матѳея [4]), а въ своемъ предисловіи къ переводу толкованій

---

1) *Hieron.* Lib. de. vir, illusr. 100 c. *Migne.* 23, 701 c.

2) Ср. *Iraen.* 4, 31, 1—3; 4, 25, 2 etc. Fragm. 19—21: 25—26, 32 etc. *Tertul.* De resur. carnis 36 n. Насколько пріемы аллегорическаго толкованія у Тертулліана близко подходили къ характеризованной экзегетикѣ Иларія, можно видѣть изъ слѣдующаго его отрывка; „Когда Богъ устами Давида восклицаетъ: *Господь воцарися, да радуется земля,*—то я въ сей землѣ вижу плоть святыхъ Его, которымъ принадлежатъ плоды царствія Божія. *Видѣ и подвижеся земля,*—продолжаетъ пророкъ,—*горы, яко воскъ, растаяша отъ лица Господня* (пс. 96, 1, 4—5), т. е. растаяла плоть нечестивыхъ (prophanorum) ибо написано: *воззрятъ нань, Егоже прободоша* (Зах. 12, 10). Хочешь ли ты, чтобы слова сіи относились къ землѣ, какъ простой стихіи (elemento)? Но тогда, какимъ образомъ земля, которой повелѣно радоваться, при воцареніи Господа, можетъ подвигнуться и растаять отъ лица Господня?" De resurr. carn. 26 n. *Migne* 2, 832 n. Мотивомъ для аллегорическаго изъясненія, такимъ образомъ, и у Тертулліана являются кажущіяся внутреннія несообразности вербальнаго смысла тѣхъ или другихъ мѣстъ Писанія.

3) *Coutant.* Admonitio... 2 n. *M.* 9, 910 c.

4) Такъ, въ 61 ер. противъ Вигилянція, защищаясь отъ упрека въ привязанности къ сочиненіямъ Оригена, Іеронимъ пишетъ: si hoc crimen est, arguatur et confessor Hilarius, qui psalmorum interpretationem et homilias in Job ex libris ejus, id est, ex graeco in latinum transtulit, *Migne,* 22, 603 c. Въ другомъ мѣстѣ Іеронимъ еще точнѣе указываетъ зависимость Иларія отъ Оригена, отмѣчая, что Иларій quadraginta

XXV

Оригена на Евангеліе отъ Луки, даетъ ясный намекъ, что Комментарій Иларія на Матѳея является однимъ изъ 1-хъ опытовъ оригинальной латинской экзегетики [1]).

---

ferme millia versuum Origenis in Iob et psalmos transtulit. Apologia adv. Ruf. I, 2 n. *Migne.* 23, 399 c.

1) Commentarios viri eloquentissimi Hilarii et b. martyris Victorini, quos in Mattaeo diverso sermone, sed una gratia spiritus ediderunt, post-paucos dies ad vos mittere disposui: ne ignoretis quantum nostris quoque hominibus (latinis videlicet) sanctarum scripturarum quondam studium fuerit. *Migne* 9, 909. Мнѣніе о зависимости Иларія въ первый періодъ его литературной дѣятельности отъ Оригена является мало вѣроятнымъ, въ виду вообще слабаго знакомства западнаго церковнаго міра во 2-й половинѣ 4 в. съ греческимъ языкомъ и греческой богословской литературой. Правда, мы знаемъ, что греческая культура была извѣстна въ Галліи въ 4—5 вв.,—что въ галльскихъ школахъ этого времени изучались и греческая граматика, и греческіе авторы, но сомнительно, что бы это знакомство было широко. Эдиктъ императора Граціана отъ 376 г. свидѣтельствуетъ о маломъ числѣ греческихъ граматиковъ и ораторовъ, способныхъ занимать каѳедры въ галльскихъ школахъ (ср. *Ешевскій.* Аполлин. Сидоній М. 1855 г. 15 стр.). Въ 5 в. этотъ упадокъ греческой образованности въ Галліи доходитъ до того, что даже въ такихъ культурно-ученыхъ центрахъ, какъ Марсель, мы находимъ только латинскихъ риторовъ и грамматиковъ (ib. 16 c.). Съ греческой литературой галльскій міръ знакомится большею частію изъ вторыхъ рукъ, о чемъ говорятъ переводы на латинскій языкъ Аристотеля, Плотина и неоплатониковъ, сдѣланные современникомъ Иларія Маріемъ Викториномъ (*Schanz*, Geschichte d. röm. Literatur. München, 1904 г. 4/1, 141 s.). Едва ли можно допустить и знакомство галльскихъ церковныхъ писателей съ сочиненіями Оригена до перевода ихъ Іеронимомъ. Насколько вообще было значительно въ 4 вѣкѣ разъединеніе западной и восточной половинъ имперіи по языку, можно видѣть изъ замѣчанія историка Сократа, что западные отцы не приняли т. н. *μικροστιχίδα* лишь по тому, что не знали греческаго языка и не поняли присланнаго изложенія (H. E. 2, 20). Небезъинтересно, что западные епископы, жившіе иногда по нѣскольку лѣтъ на востокѣ, тѣмъ не менѣе соборныя опредѣленія обыкновенно подписывали на латинскомъ языкѣ (ср. приписку Евсевія Верчельскаго въ „Свиткѣ къ антіохійцамъ"). Разобщенность западной и восточной половинъ имперіи въ 4 в. чувствовалась настолько сильно, что оффиціальные акты, издававшіеся въ одной половинѣ ея, обнародывались въ другой лишь въ переводномъ видѣ (*Broglie.* L'eglise et l'empire romain au IV siecle. 1/1 Paris. 1856. 332—3 p.). Относительно Иларія, если можно смѣло утверждать его знакомство до ссылки на востокъ съ греческимъ языкомъ, поскольку въ комментаріи на Матѳея онъ употребляетъ греческіе слова, хотя и въ уродливой транскрипціи (Cfr. 16, 4: theothetam=*θεότητα*) то можно сомнѣваться въ основательности этого знанія. По крайней

Но если трудно допустить вліяніе на Комментарій Иларія со стороны Оригена, то это же самое произведеніе Иларія указываетъ на знакомство автора съ корифеями западной

мѣрѣ, Іеронимъ, отмѣтившій вообще усердныя занятія Иларія на востокѣ Оригеномъ, степень его знакомства съ греческой письменностью опредѣляетъ въ такихъ выраженіяхъ: graecarum quoque litterarum, quamdam auram coeperat, sed Heliodori presbyteri, quo ille familiariter usus est, ea quae intelligere non poterat, quomado ab Origene esset dicta, quaerebat. Видимо затрудняясь въ непосредственномъ свободномъ пользованіи Оригеномъ, Иларій, вынужденный обращаться къ ученому руководству Иліодора, иногда, по свидѣтельству того же Іеронима, невольно впадалъ въ ошибки. Такъ, затрудняясь объяснить выраженіе въ пс. 126, 4: „сынове отрясенныхъ“ (filii excussorum), Иларій обратился за справкою у Оригена къ Иліодору, а этотъ, quia in hoc psalmo commentarium Origenis invenire non potuit, opinionem magis insinuare suam, quam inscitiam veluit confiteri. Quam ille (=Hilarius) sumptam claro sermone disseruit, et alienum errorem disertius executus est. *Hieron.* Ep. 34 ad Marcellam. *Migne*, s. l. 22 t. 449 c. *Schellauf.* (Ratio afferendi locos litter. divinarum, quam in tractat. s. psalmos sequi videtur s. Hilar. ep. Pict. Gratz. 1898) старается ограничить смыслъ этого свидѣтельства Іеронима допущеніемъ, что Иларій съ Иліодоромъ по преимуществу de rebus hebraicis consulebat, и fraudem igitur illam vel errorem относитъ magis circum sermonem hebraicum (22 p.),—но это ограниченіе не вытекаетъ изъ словъ Іеронима, который ясно говоритъ о знакомствѣ Иларія съ „греческой письменностью“. Вполнѣ соглашаясь съ Schelauf'омъ, что Иларій graeca lingua satis fuerit doctus, praesertim post reditum ab exsilio (ib), мы склоняемся лишь къ той мысли, что греческій языкъ и его литература не были вполнѣ родной для него стихіей,—и въ особенности до ссылки его на востокъ,—что источниковъ богословскихъ воззрѣній Иларія нужно искать преимущественно въ исконной западной богословской письменности. Несомнѣнный фактъ, утверждаемый и Schellauf'омъ, что Иларій и по возвращеніи съ востока предпочиталъ комментарій на псалмы вести по латинскому кодексу (op. cit. 11 p.), не смотря на то, что самъ высоко ставилъ переводъ 70-ти толковниковъ, даже выше еврейскаго текста, утверждая, что hi seniores libros hos transferentes et spiritalem secundum Moysi traditionem occultarum cognitionum scientiam adepti ambigua linguae hebraicae dicta et varia quaedam ex se nuntiantia secundum virtutes rerum certis et propriis verborum significationibus transtulerunt, doctrinae scientia multimodam illam sermonum intelligentiam temperantes. Ps. 2, 2. *Migne* 9, 262. То обстоятельство, что древнее преданіе отмѣчаетъ, какъ нѣчто достопамятное, одинъ экземпляръ греческаго евангелія, собственноручно переписанный Иларіемъ, (cfr. *Coustant.* Vita s. Hilil. ex ipsius script. coll. 112 n. *Migné* 9, 176 c), отчасти можетъ служить лишь косвеннымъ доказательствомъ того, какъ вообще была мало распространена въ Галліи въ эту эпоху греческая письменность.

церковной литературы,—Кипріаномъ и Тертулліаномъ, хотя и не даетъ основаній говорить о тѣсной зависимости его отъ нихъ. Изъ сочиненій Кипріана Иларій ссылается на его трактатъ о молитвѣ, а относительно Тертулліана замѣчаетъ что хотя и онъ написалъ превосходную книгу по этому вопросу, но послѣдующія его заблужденія набросили тѣнь вообще на авторитетность его сочиненій [1]). Кромѣ Кипріана и Тертулліана, Иларій глухо ссылается иногда еще на нѣкоторыхъ авторовъ, высказывавшихъ толкованія на тѣ или другія мѣста евангелія отъ Матѳея [2]), но подъ этими авторами естественное предполагать какихъ либо латинскихъ незначительныхъ комментаторовъ, чѣмъ греческихъ, можетъ быть Фортунаціана Аквилейскаго, о которомъ Іеронимъ замѣчаетъ, что онъ brevi et rustico sermone написалъ толкованія на четвероевангеліе [3]).

Если установленные нами выше принципы: 1, отсутствіе или слабое выраженіе антиаріанскаго элемента и 2, преобладаніе общедогматическаго, анти-іудейскаго интереса, могутъ служить хотя бы лишь вѣроятными критеріями для хронологическаго распредѣленія сочиненій Иларія на раннѣйшій (до-ссыльной) и позднѣйшій періоды, то со значительнымъ правомъ къ первому же періоду церковно-литературной дѣятельности Иларія можно отнести и его „книгу о таинствахъ“ (Liber mysteriorum), которая, какъ по своей общей идеѣ, такъ и по частнѣйшимъ внутреннимъ и внѣшнимъ особенностямъ имѣетъ много сроднаго съ характеризованнымъ сейчасъ комментаріемъ Иларія на евангеліе отъ Матѳея. Вопросъ о Liber mysteriorum, какъ произведеніи Иларія, до послѣдняго времени принадлежалъ въ исторической наукѣ къ числу очень темныхъ вопросовъ. Несмотря на то, что объ этой книгѣ, какъ принадлежащей перу Иларія, очень опредѣленно свидѣтельствуетъ уже Іеронимъ, упоминая между прочими сочиненіями Иларія „liber hymnorum et mysteriorum

[1]) De orationis sacramento necessitate nos commentandi Cyprianus vir sanctae memoriae liberavit. Quamquam et Tertullanus hinc volumen optissimum scripserit: sed consequens error hominis detraxit scriptis probabilibus auctoritatem. In Matt. 5, 1 n.

[2]) Cfr. ib. 4, 19: quid a pluribus in hoc capite sensum sit, non putavi esse tractandum.

[3]) *Hieron.* De vir. ill. 97 c. *Migne* 23, 697.

alius“ [1]), преданіе о ней вскорѣ же обрывается на нѣсколько столѣтій [2]), такъ что какъ издатели твореній Иларія: Эразмъ Кутанъ [3]), такъ и патристы почти до конца 19-го столѣтія относили это сочиненіе Иларія къ числу безвозвратно уте-

[1]) De vir. ill. 100 c. *Migne* 23 t. 701 c

[2]) Причину этого факта Линдеманнъ указываетъ въ томъ, что данное произведеніе Иларія, посвященное ветхозавѣтной типикѣ, не представляло интереса новизны въ современной литературѣ, сначала затерялось среди подавляющаго количества подобныхъ произведеній александрійской школы, а затѣмъ, съ постепеннымъ преобладаніемъ антіохійскаго вербально-историческаго метода въ экзегетикѣ, и вовсе утратило свое значеніе *(Lindemann.* Des hl. Hilarius v. Poitiers „Liber mysteriorum“. Eine patristisch-kritische Studie. Münster. 1905 г. 4—5 s.) Честь открытія и изданія этого памятника принадлежитъ Гамурриии (S. Hilarii tractatus de mysteriis et hymni et s. Silviae Aquitanae peregrinatio ad loca sancta. Quae inedita ex codice arretino deprompsit Ioh. Franciscus Gamurrini. Romae. 1887 г.). Исторія этого манускрипта, разсказанная у Гамуррини въ предисловіи къ его изданію, довольно любопытна. Гамуррини утверждаетъ, что этотъ манускриптъ первоначально принадлежалъ библіотекѣ бенедиктинскаго монастыря въ Монте-Кассино, и что объ этомъ именно манускриптѣ упоминаютъ въ 11 в. бенедиктинскій библіотекарь Leo v. Ostia, и каталоги рукописей означеннаго монастыря, сохранившіеся отъ 14-го и 16-о вв. Тщательные розыски этой рукописи, предпринятые извѣстнымъ кардиналомъ Маі'емъ (1782—1854) въ монте-кассинской библіотекѣ, на основаніи отмѣченныхъ сейчасъ показаній каталоговъ, не увѣнчались успѣхомъ. Этой рукописи не существовало въ Монте-Кассино уже въ половинѣ 17-го в., такъ какъ ея не значится въ каталогѣ рукописей этого монастыря, составленномъ около этого времени Монте-Кассинскимъ аббатомъ Angelus'омъ de Nuce. Этотъ манускриптъ былъ открытъ Гамурриии уже въ библіотекѣ аретинскаго монастыря. Гамуррини высказываетъ предположеніе, что эта рукопись была перенесена въ аретинскій монастырь Амвросіемъ Растреллини, аббатомъ монте-кассинскаго монастыря, извѣстнымъ ученымъ своего времени, который въ 1610 г. оставилъ Монте-Кассино и вступилъ въ управленіе аретинскимъ монастыремъ, находившимся въ филіальномъ отношеніи къ Монте-Кассино,—а преждевременная смерть Растреллини (въ 1611 г.) помѣшала ему возвратить взятую рукопись по принадлежности. Косвеннымъ подтвержденіемъ этой гипотезы является свидѣтельство упомянутаго аббата Angelus'a de Nuce: expilata non semel nostra bibliotheca. До нашего времени эта рукопись дошла не въ цѣлостномъ видѣ: ей не достаетъ какъ начальнаго листа, такъ и нѣсколькихъ листовъ въ срединѣ. (*Gamurrini.* Praefatio... IX—XIV pp. Cfr. *Lindemann*... 6—9 ss.).

[3]) *Cfr. Praefat.* generalis къ изданію бенедиктинцевъ 29 n: ex libro mysteriorum nihil nobis superest nisi titulus ab Hieronimo indicatus. Cfr. *Migne* P. l. 9 t. 21 c.

рянныхъ его произведеній [1]). Съ теченіемъ времени утратилась память и о приблизительномъ содержаніи этого сочиненія Иларія, которое стали сближать съ извѣстнымъ литургическимъ сочиненіемъ Амвросія „de mysteriis“ [2]).

Что касается подлинности „Книги о таинствахъ“, какъ произведенія Иларія, то этотъ вопросъ можно считать уже рѣшеннымъ въ положительномъ смыслѣ. Линдеманнъ въ своемъ обстоятельномъ изслѣдованіи характеризуемой книги, на основаніи цѣлаго ряда ея внѣшнихъ и внутреннихъ чертъ, доказалъ ея принадлежность перу Иларія [3]).

Гораздо менѣе убѣдительны данныя, приводимыя Линдеманномъ въ защиту мнѣнія о происхожденіи книги Иларія „о таинствахъ“ въ позднѣйшій періодъ его жизни (приблизит. ок. 364—366 гг. [4]). Первымъ доказательствомъ въ пользу этого мнѣнія у Линдеманна является тотъ фактъ, отмѣченный еще Loofs'омъ (который объявляетъ его и единственнымъ аргументомъ въ защиту излагаемаго мнѣнія [5]),—что

---

1) *Tillemont.* Memoires... 7 t. 446 p. *Alzog.* Grundriss d. Patrologie. Freiburg. 1866 r. 277 s. *Nirschl.* Lehrbuch d. Patrologie 2 в. Mainz. 1883. s. 88.

2) *Migne* P. l. 16 t. 389—410 cc. *Coustan.* Vita s. Hilar. 111 n. *Migne* 9, 170. Cfr. *Bardenlewer.* Patrologie... 379 s. *Reinkens.* 267—9 s.

3) Такими чертами являются: 1) заключительныя слова трактата „de mysteriis“ въ аретинскомъ манускриптѣ: finit tractatus mysteriorum s. Hilarii episcopi, оправдываемыя свидѣтельствами древнихъ авторовъ, которые именно Иларію Пиктавійскому приписываютъ сочиненіе трактата о „таинствахъ“ и не знаютъ никакого Иларія, какъ автора трактата съ подобнымъ содержаніемъ (34—36 ss.); 2) стиль и грамматическая конструкція рѣчи трактата „de mysteriis“, соотвѣтствующіе характерному стилю Иларія въ его несомнѣнно-подлинныхъ произведеніяхъ (37—45 ss.); 3) его фразеологія и терминологія (45—51 ss.); 4) сходство въ истолкованіи библейскихъ образовъ (типовъ) въ данномъ сочиненіи и другихъ произведеніяхъ Иларія (51—53 ss.); 5) такое же сходство въ герменевтическихъ пріемахъ, и въ частности, въ этимологическомъ истолкованіи библейскихъ именъ (53—58 ss.); 6) сходство въ библейской цитаціи (58—70 ss.); 7) сходство литературной зависимости отъ Оригена (70—74 ss.) и 8) общее соотвѣтствіе выраженныхъ въ характеризуемой книгѣ догматическихъ и моральныхъ воззрѣній съ богословскими взглядами Иларія (74—90 ss.).

4) Op. cit. 30 s.

5) Ausser dem Hinweis auf die hebräische und griechische Bedeutung d. Wortes Adam weist in dem Erhaltenen m. E nichts in die spätere Lebenzeit d. Hilarius. *Herzog's* R. Encyc. 813. 65 s. Cfr. *Lindemann* 29 s.

Иларій въ цитованномъ произведеніи объясняетъ греческое и еврейское значеніе имени Адамъ [1]). Но этотъ совершенно случайный филологическій экскурсъ Иларія едва ли необходимо предполагаетъ знакомство Иларія съ восточной богословской литературой, а не можетъ быть объясненъ заимствованіемъ изъ обращавшихся на западѣ, не дошедшихъ до насъ богословскихъ произведеній типологическаго характера [2]). Равнымъ образомъ нельзя признать очень вѣскимъ и второй аргументъ Линдеманна: пользованіе Иларіемъ въ данномъ произведеніи греческимъ текстомъ Библіи, и притомъ въ широкомъ размѣрѣ, тогда какъ въ комментаріи на Матѳея нѣтъ никакихъ слѣдовъ такого пользованія [3]). Но если критеріемъ для хронологическаго порядка произведеній Иларія взять и эту черту, — отсутствіе или наличность въ сочиненіяхъ Иларія слѣдовъ греческаго текста,—если признать вѣрнымъ гипотетическое (wahrscheinlich, videtur) сужденіе Reinkens'a и Schellauf'a, что Иларій до ссылки на востокъ не имѣлъ въ рукахъ греческаго текста евангелія [4]), то и въ этомъ случаѣ его книгу „о таинствахъ“ удобнѣе сближать съ комментаріемъ на Матѳея, чѣмъ съ его трактатами на псалмы. Если въ послѣднемъ произведеніи Иларій нерѣдко прибѣгаетъ къ критическому сопоставленію различныхъ версій библейскаго текста (LXX, латин, Акила etc) [4]), то въ трактатѣ о „таинствахъ“ нѣтъ даже упоминанія объ этихъ разночтеніяхъ, точно такъ, какъ и въ комментаріи на Матѳея.

Правда, въ книгѣ о таинствахъ Иларій въ нѣкоторыхъ мѣстахъ очевидно точно передаетъ греческій текстъ Библіи, отступая отъ латинскихъ его переводовъ, перешедшихъ и въ позднѣйшую вульгату [5]), но такіе же точно слѣды гре-

---

[1]) Adam ipso nomine nativitatem Domini praeformat: nam secundum linguam hebraicam Adam, quod graece gepyrra, id latine terra flammea est: et scriptura humani corporis carnem terram solita est nuncupare. De myst. Ed. *Gamurrini* 4 p.

[2]) Ср. напр. у Иринея Frag. 18: „Іероваалъ значитъ судилище Ваала“.

[3]) *Reinkens*... 60 s. *Schellauf*. Op. cit. 11, 20 pp.

[4]) Въ Ps. 142, 1 n. Иларій упоминаетъ о caeteri translatores, кромѣ 70. Ps. 59, 1 сравниваетъ переводъ secundum Aquilam съ переводомъ 70-ти; а Ps. 88, 34 и Ps. 118, 96 показываютъ и дѣйствительное знакомство съ этимъ переводомъ. Cfr. *Schellauf*. 20 p.

[5]) Примѣры такой близости Иларія къ греческому тексту см. у *Lindemann*'a... 65—68 ss.

ческаго кодекса можно отмѣтить и въ комментаріи Иларія на Матѳея [1]). Что касается третьяго аргумента Линдеманна—слѣдовъ оригенизма въ характеризуемой книгѣ Иларія, то приведенныя у Линдеманна сходныя тирады изъ Иларія и Оригина въ общемъ настолько безцѣнны, что не даютъ рѣшительнаго основанія утверждать генетическую связь трактата Иларія съ Оригеномъ. Сходство между ними выражается въ одинаковомъ истолкованіи такихъ библейскихъ образовъ, извѣстное типологическое значеніе которыхъ являлось уже настолько прочно фиксированнымъ въ современномъ церковномъ сознаніи, что настаивать въ данномъ случаѣ на опредѣленной литературной зависимости одного автора отъ другого является по крайней мѣрѣ рискованнымъ. Таковы—приведенные у Линдеманна образы: Ной, сохранившій человѣчество въ ковчегѣ, какъ прообразъ Христа, спасающаго человѣчество въ церкви [2]); еврейская женщина, вскормившая младенца Моисея,—образъ ветхозавѣтной синагоги, а дщерь фараона, усыновившая его въ болѣе зрѣломъ возрастѣ—церковь изъ язычниковъ [3]); древо, усладившее воды Мерры—образъ креста [4]) и др.

Не принимая на себя отвѣтственности за категорическое рѣшеніе вопроса о происхожденіи книги о таинствахъ, мы, однако, какъ уже отмѣтили выше, склоняемся къ мысли относить ее къ до-ссыльному періоду жизни Иларія,—и именно по внутреннему характеру ея содержанія. Въ самомъ дѣлѣ, анти-аріанскій христологическій элементъ выраженъ въ ней

---

[1]) Такъ, напр. цит. Мѳ. V, 4, отмѣчаемый, между прочимъ у *Lindemann*'а, не только въ de mysteriis (25 p.), но и въ комментаріи на Матѳея (4, 3 n.) у Иларія цитуется ближе къ греческому подлиннику, чѣмъ въ позднѣйшей Вульгатѣ.

Hilar.	*Мѳ. V, 4.*	*Vulg.*
Beati mites, quoniam ipsi hereditabunt terram.	*Μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσι τὴν γῆν.*	Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram.

Подобный примѣръ приближенія Иларія къ греческому тексту отмѣчаетъ Кутанъ въ 4, 19 (*Migne* 9, 938 c. Nota F.).

[2]) De myst. 10—11 pp. *Orig. Migne* 12, 168—9, 171 p. *Lindemann...* 71 s. Но этотъ образъ, какъ мы видѣли, въ значительной мѣрѣ былъ использованъ Иларіемъ уже въ его комментаріи на Матѳея (см. стр. XXIII).

[3]) De myst. Ib. Orig. *Migne* 12, 341—2 p. *Lindemann* 72 s.

[4]) De myst. 19; *Migne* 12 343 p. *Lindemann...* ib.

очень слабо, хотя ходъ рѣчи Иларія и излагаемый имъ библейскій матеріалъ нерѣдко давалъ ему благодарные поводы для такого рода полемики. Все христологическое ученіе Иларія въ данномъ трактатѣ исчерпывается общими формулами: Dominus ex Deo natus est [1]), caro, in suum Verbum ante saecula manens, quod est filius Dei, natum sit [2]), Писаніе non ambigeret Deum ex Deo, cum Dominus plueret a Domino, non ignoraret Deum unum innascibilem, cum Deus juberet, non nesciret Deum unigenitum, cum Deus faceret, non ambigeret, quod duo unum est [3]),— безъ малѣйшаго указанія на противниковъ этого библейскаго ученія. Основной интересъ Иларія въ данномъ произведеніи сосредоточивается на типологическомъ выясненіи идеи о церкви, какъ универсальномъ тѣлѣ Христовомъ, заключающемъ въ себѣ вѣрующихъ и изъ іудеевъ и язычниковъ, и о превосходствѣ новозавѣтной церкви предъ ветхозавѣтной,—идеи, которая красною нитью проходитъ и чрезъ весь комментарій Иларія на Матѳея.

Съ 356-го года начался новый періодъ въ жизни Иларія,— бурный періодъ его непосредственной энергичной борьбы съ аріанствомъ, и вмѣстѣ періодъ разцвѣта его литературно-богословской дѣятельности. Гроза аріанства, какъ мы уже замѣтили выше, надвинулась на христіанскій западъ лишь со 2-й половины 4-го вѣка, и именно съ 353 года, съ того времени, какъ императоръ Констанцій сдѣлался единодержавнымъ правителемъ и восточной и западной половинъ имперіи. Первое столкновеніе западныхъ епископовъ съ аріанскимъ востокомъ произошло на арелатскомъ (Arles) соборѣ (353 г.), въ Галліи, созванномъ по вліянію самого императора, который желалъ, чтобы на немъ западные епископы осудили Аѳанасія, и такимъ образомъ косвенно осудили и никейскій символъ, въ лицѣ его главнѣйшаго защитника. Благодаря искуснымъ дѣйствіямъ извѣстныхъ епископовъ Валента и Урзакія, бывшихъ заправилами этого собора, намѣченная его цѣль была достигнута: западные епископы, которымъ запрещено было касаться на немъ догматическихъ вопросовъ, и заняться лишь заочнымъ разбо-

---

1) De myst. 23 p.
2) De myst. 5 p.
3) De myster. 28 p.

ромъ дѣла объ Аѳанасіи, обвинявшемся въ цѣломъ рядѣ государственныхъ преступленій, подписали осужденіе Александрійскаго епископа,—лишь одинъ епископъ Павлинъ Трирскій заявилъ рѣшительный протестъ противъ такой постановки дѣла, за что́ и былъ отправленъ въ ссылку во Фригію [1]). Не довольствуясь результатами Арелатскаго собора, не оказавшаго глубокаго вліянія на отношеніе запада къ Аѳанасію и никейской вѣрѣ, Констанцій, задумавъ достигнуть болѣе торжественнаго осужденія Аѳанасія на болѣе многолюдномъ соборѣ, назначилъ въ 355 г. новый соборъ въ Миланѣ, тѣмъ болѣе, что и западные епископы, присутствовавшіе на арелатскомъ соборѣ, настаивали на новомъ, болѣе тщательномъ и свободномъ разсмотрѣніи вопроса объ Аѳанасіи [2]).

Но какъ обстановка миланскаго собора, происходившаго подъ руководствомъ Урзакія и Валента, и подъ непосредственнымъ давленіемъ самого императора, такъ и его результаты были почти таковы же, что и на арелатскомъ соборѣ. Хотя большинство собравшихся въ Миланѣ западныхъ епископовъ подписало осужденіе Аѳанасія, но лишь подъ вліяніемъ угрозъ императора, между тѣмъ какъ три наиболѣе видные представителя христіанскаго запада, Діонисій Миланскій, Евсевій Верчельскій и Люциферъ Калабрійскій, рѣшительно отказались присоединиться къ осужденію Аѳанасія, и были отправлены въ изгнаніе на востокъ [3]). Въ скоромъ времени такая же участь постигла Осія Кордубскаго и Либерія Римскаго.

Иларій не принималъ непосредственнаго участія на арелатскомъ и миланскомъ соборахъ [4]), но онъ не оставался

---

[1]) *Sulp. Sev.* Hist. s. 2, 39, 45 nn. *Migne*... 20, 151, 155. *Hilar.* Fragm. 1, 6 n. M. 10, 631; Contra Const. 11 n. M. 10, 588 *Athan.* Apol. ad Const. 27 n.

[2]) *Hilar.* Fragm. 5, 6—7 n. *Migne* 10, 685 c.

[3]) *Hilar.* Ad Const. lib. 1, 8 n. *Migne* 10, 562 n.

[4]) Не говоря уже объ отсутствіи прямыхъ историческихъ свидѣтельствъ объ участіи Иларія на этихъ соборахъ (за исключеніемъ житія Евсевія Верчельскаго: Cfr. *Mansi.* Nova et ampl. collectio... 3, 247 p.), въ пользу этой мысли говоритъ уже тотъ фактъ, что ссылка на востокъ постигла Иларія не послѣ миланскаго собора: трудно допустить, чтобы Иларій съ его темпераментомъ и при его отношеніи къ дѣлу объ Аѳанасіи, присутствуя на миланскомъ соборѣ, не заслужилъ бы

и спокойнымъ наблюдателемъ происходившей около него борьбы. Хотя Иларію, какъ и прочимъ епископамъ въ эпоху Констанція, руководившагося въ своей церковной политикѣ желаніемъ примирить враждующія вѣроисповѣдныя партіи, и по возможности избѣгать наступательныхъ дѣйствій по отношенію къ сторонникамъ никейской вѣры,—представлялась полная возможность проводить свою жизнь въ благополучіи, подъ условіемъ не выступать активно противъ императорской воли,—однако такой образъ дѣйствій не соотвѣтствовалъ ни живому темпераменту Иларія, ни его епископской ревности о православіи и о свободѣ церкви [1]). Впослѣдствіи Иларій писалъ, что онъ уже издавна предвидѣлъ надвигавшуюся на (западную) церковь грозу аріанства [2]), и факты, разыгравшіеся на арелатскомъ и миланскомъ соборахъ лишь подтвердили его опасенія. Сильнѣйшимъ мотивомъ выступить въ открытую борьбу съ ересью для Иларія была измѣна православію со стороны митрополита галльскихъ церквей—арелатскаго епископа Сатурнина. Безхарактерный и вмѣстѣ хитрый интриганъ [3]), Сатурнинъ всецѣло стоялъ подъ вліяніемъ придворной аріанской партіи и, повидимому, былъ послушнымъ орудіемъ въ рукахъ ловкихъ епископовъ Урзакія и Валента. Послѣ того, какъ на миланскомъ соборѣ воочію всѣхъ обнаружилась мужественная стойкость защитниковъ Аѳанасія и низкая угодливость Сатурнина, Иларій издалъ декретъ, въ которомъ заявлялъ, что прерываетъ церковное общеніе съ Сатурниномъ, Урзакіемъ и Валентомъ,—предлагая галльскому епископату свободный выборъ—оставаться въ общеніи съ митрополитомъ или присоединиться къ группѣ Иларія. Этотъ декретъ, подписанный и нѣкоторыми единомышленными епископами, Иларій отправилъ на востокъ, къ тамошнимъ изгнанникамъ [4]). Такимъ образомъ Иларій, силою историческихъ об-

---

участи одинаковой съ другими защитниками Аѳанасія. *Reinkens*.. 107 s. *Barbier*... 71 p.

[1]) *Hilar.* Fragm. 1, 3 n. *M.* 10, 629 c. (см. прилож. 2-е, стр. 28).

[2]) *Hilar.* Contra Const. 2 n. M 10, 578 c.

[3]) *Sulp. Sev.* Hist. s. 2, 40: nostras Gallias Saturninus Arelatensium episcopus, homo impotens et factiosus, premebat. *Migne* 20, 152.

[4]) *Hilar.* Contra Const. 2 n. *Migne* 10, 579 c. *Viechhauser* (op. cit. 18 s.) предполагаетъ, что Иларій для изданія этого „декрета“ созвалъ особый

стоятельствъ всталъ во главѣ анти-аріанской оппозиціи въ Галліи, каковую роль и выдержалъ до конца своей жизни [1]).

Образъ дѣйствій Иларія, разумѣется, возбудилъ противъ него ненависть Сатурнина, который постарался очернить его предъ императоромъ, какъ возмутителя Галліи. Вѣроятно, освѣдомленный объ этихъ инсинуаціяхъ Сатурнина, Иларій написалъ свою „1-ю книгу къ Констанцію“ [2]), въ которой, во 1-хъ, увѣрялъ императора въ политическомъ спокойствіи Галліи, во 2-хъ, въ тонѣ мужественной независимости, доказывалъ Констанцію необходимость религіозной терпимости, правоту западныхъ епископовъ-защитниковъ Аѳанасія, и необходимость ихъ возвращенія на свои каѳедры [3]). Посланіе Иларія осталось гласомъ вопіющаго въ пустыни. Весною 556 г. арелатскій митрополитъ созвалъ соборъ въ Битеррѣ (Бетьеръ), и вызвалъ на него Иларія. Несмотря на сочувствіе нѣкоторой части галльскихъ епископовъ къ Иларію [4]), несмотря на косвенную поддержку кесаря Юліана,

---

соборъ изъ значительнаго числа галльскихъ епископовъ. Но ни самъ Иларій, и никто изъ современныхъ историковъ не упоминаетъ объ этомъ соборѣ,—который при томъ Иларій едва ли и могъ созвать, не будучи митрополитомъ: поэтому удобнѣе допустить вмѣстѣ съ Рейнкенсомъ (op. cit. 114 s.), что „декретъ“ Иларія представлялъ собою просто посланіе Иларія, которое онъ частнымъ образомъ разослалъ для подписи и другимъ епископамъ. Этотъ разрывъ Иларія съ Сатурниномъ произошелъ вѣроятно позднимъ лѣтомъ или въ началѣ осени 355 г. (*Reinkens.*. 174 s).

[1]) Благородная и энергичная личность Иларія производила видимо обаятельное вліяніе на соприкасавшихся съ нимъ людей и являлась естественнымъ центромъ, около котораго группировались галльскіе защитники православія. Объ одномъ изъ нихъ, тулузскомъ еп. Роданѣ, впослѣдствіи сосланномъ на востокъ, Сульп. Северъ выразительно замѣчаетъ, что онъ, будучи natura levior, non tam suis viribus, quam Hilarii societate arianis non cesserat. Hist. s. 2, 39 n. *M.* 20, 151 c.

[2]) *Hieron.* De vir. ill. *M.* 26, 100 c.

[3]) Ad Const. I lib. *3 n*: nulla suspicio est non modo seditionis, sed nec asperae obmurmurrationis. Quieta sunt omnia, et verecunda. *2 n*: non decere, non opotere cogi et compelli invitos et repugnantes, ut se his subjiciant et addicant vi oppressi qui non cessant adulterinae doctrinae corrupta semina adspergere. *4 n*: hoc absecramus pietatem tuam, ut eos, qui adhuc (egregii videlicet sacerdotes, qui tanti nominis praepollent dignitate), aut in exilio, aut in desertis locis tenentur, jubeas ad sedes suas remeare: ut ubique grata libertas sit, et jucunda laetitia. Cfr. 6—8 nn.

[4]) De syn. 2 n. (см. стр. XLII, прим. 2).

назначеннаго около этого времени правителемъ Галліи [1]), Сатурнинъ достигъ своей цѣли, и Иларій былъ приговоренъ къ изгнанію на востокъ въ Азію [2]).

Время, проведенное Иларіемъ въ ссылкѣ, было, во 1-хъ временемъ его ближайшаго какъ теоретическаго, такъ и жизненнаго знакомства съ восточнымъ богословіемъ, выражавшагося въ изученіи восточной литературы, въ особенности Оригена, и въ непосредственномъ наблюденіи за современнымъ положеніемъ церковныхъ дѣлъ на востокѣ,—и во 2-хъ, временемъ интенсивной литературной полемики Иларія противъ аріанства. О занятіяхъ Иларія во время ссылки оригинестическимъ богословіемъ косвенно свидѣтельствуетъ Іеронимъ [3]). Можетъ быть, плодомъ этихъ занятій Иларія и былъ сдѣланный имъ переводъ толкованій Оригена на книгу Іова, о которомъ свидѣтельствуетъ Іеронимъ, но отъ котораго до нашего времени сохранились лишь два небольшихъ отрывка въ твореніяхъ блаженнаго Августина [4]). Но кабинетныя, ученыя занятія Иларія не могли вполнѣ удовлетворить его живую энергическую натуру. Видимо не стѣсняемый во все время своего изгнанія относительно свободы передвиженія, Иларій воспользовался этимъ правомъ, и во время своихъ неоднократныхъ путешествій по малоазійскому востоку внимательно присматривался къ его религіозно-догматической жизни [5]). Общее впечатлѣніе, какое Иларій вынесъ изъ этого непосредственнаго знакомства съ христіанскимъ востокомъ было въ высшей степени безотрадно. За исключеніемъ небольшой группы оміусіанъ, во главѣ съ Елевзіемъ Кизическимъ, вся Азія представля-

---

[1]) *Hilar.* Ad Const. 2 n. Cfr. *Coutant* Vita Hilar. 38 n. M. 9, 142 c.

[2]) *Hilar.* Contra Const. 2 n: per factione eorum pseudo apostolorum ad Biterrensem synodum compulsus, cognitionem demonstrandae hujus haereseos obtuli. Sed hi timentes publicae conscientiae, audire ingesta a me noluerunt. Atque exinde toto hoc tempore in exsilio detentus. Іеронимъ указываетъ и мѣсто ссылки Иларія — Фригію: de synodo Biterrensi Phrigiam relegatus. *Hier.* De vir. ill. M. 26, 100 c.

[3]) См. стр. XXV, прим. 1.

[4]) *Coutant* Vita s. Hilar. 44 n. *Migne* 9, 145 c. Отрывки эти помѣщены у *Migne*'я 10, 723—4 сс.

[5]) *Hilar.* De syn. 63: non peregrina loquor, neque ignorantia scribo: audivi ac vidi vitia praesentium, non laicorum, sed episcoporum.

лась ему погруженной почти въ безбожіе [1]). Аріанская ересь разлилась по всей имперіи,—она имѣетъ уже за собою авторитетъ давности, пользуется полнымъ кредитомъ у большинства населенія, какъ истинно-христіанская догма [2]),—она наконецъ усерднѣе пропагандируется ея приверженцами, чѣмъ православное ученіе „благочестивыми“ [3]). Къ такимъ выводамъ привелъ Иларія его жизненный опытъ на малоазійскомъ востокѣ, и только глубокая вѣра въ непобѣдимость церкви и конечное торжество истины предохраняли галльскаго изгнанника отъ отчаянія [4]). Одушевленный этою вѣрою, исходя изъ убѣжденія, что „слово Божіе не вяжется никакими узами“ [5]), Иларій выступилъ на литературную борьбу съ аріанствомъ, и памятникомъ этой борьбы явилось его знаменитое твореніе „О Троицѣ“ [6]).

---

[1]) *Ib.*: absque episcopo Eleusio et paucis cum eo, ex majori parte Asianae decem provinciae, intra quas consisto, vere Deum nesciunt. Atque utinam penitus nescirent; cum procliviore enim venia ignorarent, quam obtrectarent.

[2]) *De Trin.* 6, 1: Аріанство longo doctrinae usu et ementito nomine verae religionis... per plurimorum assensum auctoritatem publicae jam sententiae contineret.

[3]) Ibid. 8, 3: Apiane toto adversus piae fidei veritatem impietatis suae ingenio laborare... et ultra spem vitae nostrae vitae suae desperatione potiores sint, et plus impendunt cogitationis ad falsa, quam nos doctrinae optamus ad vera.

[4]) Ibid. 7, 4: magna vis est veritatis, quae cum per se intelligi possit, per ea tamen ipsa quae ei adversantur elucet: ut in natura sua immobilis manens, firmitatem naturae suae quotidie dum attentatur acquirat. Hoc enim Ecclesiae proprium est, ut tunc vincat, cum laeditur, tunc intelligatur, cum arguitur, tunc obtineat, cum deseritur.

[5]) *Ibid* 10, 4: Loquemur enim exsules per hos libros, et sermo Dei, qui vinciri non potest, liber excurret, de hoc eodem apostolicae prophetiae admonens tempore. Тяжелое моральное состояніе Иларія въ ссылкѣ, безъ сомнѣнія, еще болѣе усиливалось, съ одной стороны извѣстіями о паденіяхъ лицъ, извѣстныхъ своей стойкостью въ вѣрѣ,—каковъ, напр. былъ Осія Кордубскій, вѣсть о паденіи котораго вызвала у галльскаго изгнанника такія слова: ubique scandala, ubique schismata, ubique perfidiae sunt.. Sed de Osio nil loquor, qui idcirco est reservatus ne judicio humano ignoraretur quali ante vixisset. De syn. 63 n. Съ другой стороны Иларія безпокоило отсутствіе писемъ (taciturnitas) отъ галльскихъ епископовъ, приводившее его порою къ мрачнымъ предположеніямъ объ ихъ общей измѣнѣ православію (de syn. 1 n.).

[6]) Относительно заглавія этого классическаго труда Иларія, который, по выраженію Эразма, „кажется приложилъ всѣ силы (tota vi adnisus),

Трактатъ Иларія „De Trinitate“ по своей идеѣ, представляетъ опытъ всесторонняго и систематическаго [1]) раскрытія православной вѣры въ тріединаго Бога, и главнымъ образомъ въ единодушіе Сына Божія со Отцемъ, съ опроверженіемъ тѣхъ заблужденій относительно этого догмата, какія обращались отчасти въ прошломъ, а преимущественно въ современномъ христіанскомъ мірѣ. Въ своемъ трудѣ Иларій задался цѣлію представить „totius fidei demonstrationem“, чтобы люди, уклоняющіеся въ ересь, не могли извинять себя незнаніемъ церковной истины, но являлись бы вынужденными уже открыто и сознательно выступать надъ знаменемъ нечестія [2]).

Соотвѣтственно такой задачѣ своего труда, Иларій ставитъ себѣ за правило удѣлять вниманіе не только полемикѣ (въ узкомъ значеніи этого слова) съ еретиками, но и главнымъ

чтобы въ этомъ твореніи показать, что́ можно сдѣлать при его дарованіи (ingenio), при его краснорѣчіи, при его свѣдѣніяхъ въ Св. Писаніи“ (Cfr. *Reinkens*.. 131 s.), существуютъ противорѣчивыя данныя. Установившееся теперь заглавіе его „De Trinitate“ ни достаточно характерно выражаетъ его содержаніе, поскольку о третьемъ Лицѣ Св. Троицы въ немъ имѣются лишь бѣглыя замѣчанія, ни по своей древности не восходитъ раньше 6-го вѣка (*Coustantii* Praefatio in libr. de Trin. 2 n. *Migne* 10 t. 9 c. *Reinkens*. 134 s.). У древнѣйшихъ писателей этотъ трудъ Иларія болѣе извѣстенъ подъ заглавіемъ „de fide“ (*Ruf*. lib. 1 hist. 31 c.; *Cassianns* lib. 7 de incarn. 24 c.; *Leo papa* epist. 97, 3 c.; patres *concilii Chalced*. Act. 2, 357 p.; *Theodoretus*, Dial. 2, 106 p. etc. *Coustantii* Praefatio ib.), или „contra arianos“ (*Hieron*. De script. eccles., Epist. 148 ad Amandum). Такъ какъ заглавіе „de fide“ отчасти находитъ себѣ подтвержденіе въ самомъ текстѣ у Иларія, который не разъ опредѣляетъ задачу даннаго своего труда, какъ totius fidei demonstratio (X, 5; Cfr. 1, 16, 34), а заглавіе: „contra arianos“ опредѣляетъ главную тенденцію труда, то Рейнкенсъ высказываетъ догадку, что данное произведеніе Иларія носило такое заглавіе: „de fide contra arianos“. Эта догадка отчасти подтверждается и тѣмъ, что такимъ заглавіемъ надписывается одно изъ произведеній Амвросія Медіоланскаго, составленное явно подъ сильнымъ вліяніемъ и въ подражаніе труду Иларія (*Reinkens*... 138 s.).

1) De Trinit. 1, 20: nihil incompositum indigestumque placuit afferre: ne operis inordinata congeries rusticum quemdam tumultum perturbata vociferatione praeberet.

2) Ibid. 10, 5: Eorum dictorum, quae secundum falsiloquii sui artem ex Evangeliis haeretici praesumunt, ita demonstrata veritas est, ut jam in contradictione ignorantium excusare non liceat, sed irreligiostatem necesse sit confiteri.

образомъ положительному выясненію системы православнаго богословія [1]). Что касается выполненія той задачи, какую намѣтилъ себѣ Иларій въ трактатѣ „о Троицѣ", то нельзя сказать, чтобы она была выполнена безукоризненно. Дѣлая критическія замѣчанія по адресу почти всѣхъ наиболѣе крупныхъ представителей догматическаго иномыслія (гностиковъ, Савеллія, Эвіона, Гіеракаса, антитринитаріевъ—динамистовъ, аріанъ, Фотина и др.), давая нерѣдко блестящіе образцы глубокаго и связнаго комментарія цѣлыхъ отдѣловъ Писанія (—любимый полемическій методъ Иларія), пиктавійскій богословъ однако не даетъ въ собственномъ смыслѣ богословской системы, и его трудъ не отличается строгой выдержанностью какъ отчасти и общаго плана, такъ и въ раскрытіи частныхъ отдѣловъ, не рѣдко прерывающемся реторическими отступленіями и повтореніями [2]).

---

[1]) De Trinit. 8, 2: Duplex nobis in refellendis eorum vaniloquiis cura est, ut primum quae sunt sancta et perfecta et sana doceamus, tum deinde ut quae ab illis inanium ac fallacium sententiarum argutiis ad speciem veri blandientis aptantur, ea ipsa conscientiae omnium ridicula esse et inepta pandamus.

[2]) Общее содержаніе и планъ даннаго произведенія Иларія—таковы. Первая книга, представляющая собою какъ бы введеніе въ изслѣдованіе, съ общей религіозно-философской точки зрѣнія выясняетъ высоту христіанскаго ученія о Тріединомъ Богѣ и о боговоплощеніи, отвѣчающаго неустранимымъ запросамъ человѣческаго духа, и опредѣляетъ границы и условія нашего богопознанія. Вторая книга посвящена богословскому анализу крещальной формулы, и на ея основаніи выясняетъ какъ ипостасную раздѣльность, такъ и субстанціальное единство св. Троицы. Третья книга выясняетъ эту же истину преимущественно на основаніи текста: „Азъ во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ" (Іоан. X, 39). Четвертая книга раскрываетъ, на основаніи цѣлаго ряда ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ свидѣтельствъ, что ученіе о Богѣ-Сынѣ (Логосѣ) не противорѣчитъ понятію объ единствѣ Божіемъ (вопреки узкому смыслу аріанскаго символа: novimus unum Deum), а пятая книга доказываетъ, что Богъ Сынъ есть и истинный Богъ (вопреки узкому смыслу аріанскаго символа: novimus unum Deum... solum verum). Шестая книга посвящена анализу еретическихъ перетолкованій ученія объ единосущіи (Валентинъ, манихеи, Савеллій, Гіеракасъ), и раскрываетъ, что объ истинномъ (въ церковномъ смыслѣ) а не адоптивномъ сыновствѣ Христа testatur Pater, ipse (Chistus) profitetur, apostoli praedicant, religiosi credunt, daemones clamant etc. (Cfr. 1, 25 n.). Обозрѣвъ евангельскія и апостольскія свидѣтельства о богосыновствѣ Христа, Иларій въ седьмой книгѣ доказываетъ, что

Помимо индивидуальныхъ особенностей литературнаго таланта Иларія,—натуры живой, порывистой, мало склонной къ холодно-разсудочному, строго-отчетливому мышленію, это обстоятельство, можетъ быть, объясняется спеціальными условіями времени, при которыхъ Иларій писалъ свой трактатъ. Что данный трудъ Иларія написанъ имъ во время изгнанія, объ этомъ выразительно свидѣтельствуетъ самъ авторъ [1]). Но есть основаніе думать, что этотъ трудъ былъ выраженъ имъ не сразу, какъ нѣчто цѣлое, а его литературная работа надъ нимъ растянулась почти на все время его ссылки, за каковой періодъ богословскій кругозоръ Иларія обогащался новыми данными, которыя могли располагать его удѣлять свое вниманіе тѣмъ или другимъ, выдвигаемымъ запросами времени, догматическимъ пунктамъ, въ ущербъ общей стройности и планомѣрности трактата, какъ цѣлаго. Во 1-хъ, самъ Иларій намекаетъ, что между изданіемъ первыхъ книгъ de trinitate и изданіемъ 4-й книги прошелъ нѣкоторый болѣе или менѣе значительный промежутокъ времени [2]). Во 2-хъ, разновременность написанія 1-хъ (по крайней

---

qui Dei filius non negaretur... Deum esse... nomine, nativitate, natura, potestate, professione, ne aliud esset, quam nuncuparetur, neque nuncupatio non nativitatis est, neque nativitas naturam amisisset, neque natura non retinuisset potestatem, neque potestas non etiem conscia sibi veritatis professione notesceret (Cfr. 1, 27 n.). Восьмая книга поясняетъ истину природнаго единства Сына съ Отцемъ путемъ анализа библейскихъ изреченій объ единствѣ вѣрующихъ между собою (Дѣян. 4, 32; 1 Кор. 3, 8) и единствѣ вѣрующихъ со Христомъ (Ін. 17, 20—21). Девятая книга посвящена разбору текстовъ: „никто же благъ, токмо единъ Богъ“ (Лк. 18, 19),—„се есть животъ вѣчный“ etc. (Ін. 17, 3), „не можетъ Сынъ о Себѣ творити ничесоже (Ін. 5, 19), „Отецъ болій Мене есть“ (Ін. 14, 28), и „о днѣ томъ и о часѣ“ etc. (Мр. 13, 32)—приводимыхъ аріанами въ защиту иносущія Сына Отцу. 10-я книга выясняетъ смыслъ геѳсиманскихъ и голгоѳскихъ страданій Христа, въ противовѣсъ аріанскому взгляду на нихъ, какъ на доказательство природной немощи Логоса. 11-я книга выясняетъ съ такой же полемической тенденціей слова Христа: „Восхожду ко Отцу Моему“ etc. (Ін. 20, 17) и апостольскія слова: „И самъ Сынъ покорится Покоршему Ему всяческая“ (1 Кор. 15, 28). 12-я книга опровергаетъ аріанскія возраженія противъ вѣчнаго рожденія Сына,—и излагаетъ воззрѣнія Иларія на ипостась Св. Духа.

[1]) 10, 4 n. См. стр. XXXVII. прим. 5.

[2]) 4, 1 n: anterioribus libellis, quos jam pridem conscripsimus.

мѣрѣ двухъ) книгъ de Trinitate и послѣднихъ подтверждается сопоставленіемъ 2, 23 и 7, 3, 5 nn. Въ отмѣченныхъ мѣстахъ той и другой книги Иларій ведетъ рѣчь объ одномъ и томъ же предметѣ,—выставляетъ два крайнихъ полюса еретическихъ заблужденій относительно лица Іисуса Христа: ученіе Савеллія, отождествлявшаго Христа съ Отцемъ,—и ученіе Евіона, отрицавшаго предвѣчное божество Христа, объявлявшаго Его простымъ человѣкомъ, рожденнымъ отъ Маріи. Но въ то время, какъ во 2-й книгѣ о Троицѣ Иларій представителемъ послѣдняго типа лжеученія называетъ лишь Евіона,—въ 7-й книгѣ, будучи болѣе освѣдомленъ въ догматическихъ движеніяхъ современности, или по выраженію Кутона, jam doctior factus, онъ упоминаетъ уже о болѣе современномъ и типичномъ выразителѣ этой ереси—Фотинѣ, и примѣняетъ къ нему возраженія, выставленныя раньше противъ Евіона, а „не желая казаться забывшимъ о ранѣе сказанномъ (ne propositi immemor videatur), въ 3 и 7 nn. умышленно повторяетъ, что „Фотинъ есть Евіонъ“ [1]).

Установленный сейчасъ выводъ о времени написанія трактата о Троицѣ, проливая отчасти свѣтъ на его формальную сторону, имѣетъ и нѣкоторое литературно-догматическое значеніе: если первыя книги de Trinitate написаны Иларіемъ въ самомъ началѣ его пребыванія на востокѣ, значитъ мы имѣемъ въ нихъ типъ того же оригинально-западнаго богословія, еще неоплодотвореннаго сколько нибудь значительнымъ непосредственнымъ вліяніемъ востока. И дѣйствительно, можно подмѣтить, что послѣднія книги de Trinitate (въ особенности 11 и 12-я), какъ по характеру темы, такъ и по ея трактовкѣ, значительно напоминаютъ восточное богословіе (въ частности Аѳанасія), тогда какъ первыя

[1]) *Coustan.* Praefatio... 22 n. M. 10, 18 c. Относительно 1-й книги de Trinitate Эразмъ высказываетъ предположеніе, что она была написана уже послѣ остальныхъ одинадцати книгъ, ссылаясь на тотъ фактъ, что въ ней встрѣчаются такія выраженія: ac primum ita totius operis modum temperavimus вм. temperamus. Но такой способъ употребленія временъ является обычнымъ въ классической эпистолярной литературѣ, а 1-я книга de Trinitate и представляетъ собою своего рода посланіе къ читателю. Несостоятельность взгляда Эразма видна изъ того, что въ 4, 2 n. и 9, 10 n. Иларій дѣлаетъ ясныя ссылки на свою 1-ю книгу. (*Coust.* Praefatio... 33 n. Cfr. *Reinkens...* 130 s.).

книги о Троицѣ носятъ болѣе чистый западный иринеотертулліановскій отпечатокъ.

Въ то время, какъ Иларій, съ глубокою скорбію видя повсемѣстное торжество аріанства надъ церковію, готовилъ свой литературный трудъ въ защиту истины и обличеніе ереси,—на горизонтѣ церковной жизни востока, среди глубокой ночной темноты появились первые проблески занимающейся зари—предвѣстника наступающаго разсвѣта. И Иларій первый изъ всѣхъ защитниковъ никейской вѣры обратилъ вниманіе на эти пока слабые, но несомнѣнные признаки наступающаго дня и по достоинству оцѣнилъ ихъ значеніе. Такимъ признакомъ поворота церковной жизни къ торжеству православія было 1-е открытое выступленіе на историческую арену такъ называемой оміусіанской группы, во главѣ съ Василіемъ Анкирскимъ и Елевзіемъ Кизическимъ, на анкирскомъ соборѣ, передъ пасхою 358 года,—историческій фактъ, о которомъ мы будемъ имѣть случай говорить еще ниже. Мы не будемъ входить въ разсмотрѣніе по существу той позиціи, на какую Иларій всталъ по отношенію къ этому факту,—пока просто отмѣтимъ его, поскольку это событіе послужило для Иларія импульсомъ къ написанію одного изъ замѣчательнѣйшихъ его произведеній—„книги о соборахъ или о вѣрѣ восточныхъ“,—уясняетъ нѣкоторыя особенности ея догматическаго содержанія. Книга Иларія „de synodis“ представляетъ собою своего рода посланіе, хотя адресованное къ „западнымъ братьямъ“ [1]), но обращенное и къ восточнымъ оміусіанамъ,—имѣющее, такимъ образомъ, въ виду и восточныхъ читателей [2]). Поводомъ къ написанію

---

1) Dilectissinis et beatissimis fratribus et coepiscopis provinciae Germaniae primae, etc. *Migne* 10, 449 c.

2) De syn. 90 n.: fratres, orientis haereses in tempora singula pullulantes... Sanctissimi viri Basili et Eustathi et Eleusi... Cfr. 91—92 nn. Посланіе de synodis „безъ сомнѣнія побывало въ рукахъ у восточныхъ еще раньше, чѣмъ попало въ руки западныхъ“. *Reinkens*... 173 s. Данныя, на основаніи которыхъ мы можемъ опредѣлить время написанія этого труда Иларія—таковы. Во 1-хъ самъ Иларій въ характеризуемомъ посланіи замѣчаетъ что уже три года исполнилось, какъ онъ отлученъ Сатурниномъ отъ общенія съ западными епископами: vos comparticipes excilii mei, in quod me Saturninus... detruserat, negata ipsi usque hoc tempus toto jam triennio communione (2 n). Во 2-хъ, въ этомъ же посланіи Иларій говоритъ о предполагаемыхъ соборахъ въ

этого посланія къ западнымъ было полученіе Иларіемъ давно жданныхъ писемъ отъ галльскихъ епископовъ, въ которыхъ они, между прочимъ, сообщили въ высшей степени радостную для ихъ изгнаннаго собрата вѣсть о томъ, что они не приняли т. н. второй сирмійской формулы и торжественно отвергли ее [1]).

Анкирѣ и Ариминѣ, съ участіемъ на нихъ галльскихъ епископовъ (8 n: comperissem synodos in Ancyra atque Ariminino congregandas et a singulis provinciis Gallicanis binos vel singulos eo esse venturos), вмѣсто предполагавшагося раньше собора въ Виѳиніи (ad synodum, quae in Bithynia futura videbatur), т. е. въ Никомидіи. Извѣстно, что Никомидія, дѣйствительно, предполагалась мѣстомъ для уніональнаго собора восточной и западной церквей, но это предположеніе было оставлено, потому что Никомидія была разрушена землетрясеніемъ (24 авг. 358 г.). Отсюда можно сдѣлать выводъ, что время посланія Иларія падаетъ на тотъ періодъ, когда постановленіе о созывѣ собора въ Никомидіи было отмѣнено, но не было еще оффиціально объявлено о созывѣ собора въ Ариминѣ и Селевкіи, что́ опять даетъ вѣроятную дату конца 358 или начала 359 г. (Cfr. *Coustantii...* in librum de synodis praefatio 1 n. M. 10, 471 c.).

[1]) Beatae fidei vestrae litteris sumptis... gratulatus sum in Domino incontaminatos vos et illaesos ab omni contagio detestandae haereseos perstitisse... et missam proxime vobis ex Sirmiensi oppido infidelis fidei impietatem non modo non suscepisse, sed nuntiatam etiam significatamque damnasse. Когда Иларій получилъ это посланіе западныхъ? По мнѣнію Кутана—не позже марта 358 г. (aut exeunte 347 an. aut an 358 ineunte... non post mentem Martium an. 358 г. M. 10, 481 c. nota a). Дѣло въ томъ, что по свидѣтельству самого Иларія въ этомъ же посланіи fidei vestrae (т. е. западныхъ) imperturbatae inconcussaeque fama quosdam Orientalium episcopos sero jam ad aliquem pudorem nutritae exinde haereseos auctaeque commovit: et auditis iis quae apud Sirmium conscripta impiissime erant, irreligiosorum audaciae quibusdam sententiarum suarum decretis contradixerunt (3 n). А извѣстно, что этотъ протестъ восточныхъ (оміусіанъ) противъ сирмійской формулы, вызванный извѣстіемъ объ оппозиціи западныхъ, былъ выраженъ на анкирскомъ соборѣ въ мартѣ („передъ пасхою“) 358 г. Кутанъ считаетъ „въ высшей степени вѣроятнымъ, что восточные услышали о галльскихъ событіяхъ именно отъ Иларія, а самъ Иларій могъ узнать объ оппозиціи своихъ соотечественниковъ лишь изъ ихъ посланія, такъ какъ ante has litteras de Gallorum fide incertus erat et anxius (l. cit.). Эта, повидимому правдоподобная догадка Кутана, однако, расходится съ датой отвѣтнаго посланія къ западнымъ Иларія (=de synodis), которая падаетъ (см. предыдущ. прим.) на конецъ 358 г. или даже начало 359 г. По справедливому замѣчанію Рейнкенса „совершенно невѣроятно, чтобы Иларій цѣлый годъ медлилъ съ отвѣтомъ на столь горячо же-

Обрадованный этою вѣстью о твердости своихъ соотечественныхъ епископовъ, Иларій въ своемъ отвѣтномъ посланіи къ нимъ задается цѣлію разъяснить имъ, что и на востокѣ положеніе православія вовсе не такъ безнадежно, какъ можетъ казаться издали,—что и здѣсь „богохульная“ 2-я сирмійская формула встрѣтила себѣ оппозицію въ лицѣ т. н. оміусіанской группы, которая въ сущности исповѣдуетъ то же ученіе, что и православный западъ. Отсюда, у Иларія возникаетъ мысль на предполагаемомъ соборѣ (въ Анкирѣ и Ариминѣ) провести унію между западомъ и оміусіанами, въ противовѣсъ замышляемой Констанціемъ всеобщей уніи на почвѣ 2-й сирмійской формулы. Исходя изъ того убѣжденія, что подлинная сущность оміусіанской партіи выяснилась въ „памятной запискѣ“ Василія, Иларій въ своемъ посланіи „о соборахъ“ бросаетъ ретроспективный взглядъ на предшествующую исторію этой группы, обозрѣваетъ ея раннѣйшія вѣроопредѣленія,—и въ концѣ концовъ приходитъ къ заключенію, что всѣ они по существу — православны, — что раздѣленіе запада съ этой группой восточныхъ богослововъ было лишь споромъ изъ-за словъ [1]).

Примыкая, такимъ образомъ, по времени происхожденія, непосредственно къ трактату „de Trinitate“,—книга „о соборахъ“, однако, значительно отличается отъ него по своему характеру, и обрисовываетъ догматическіе взгляды Иларія

данное и столь радостное по своему содержанію посланіе западныхъ (173 s. Anm. 3). Но это затрудненіе совершенно изчезаетъ, если мы, вмѣстѣ съ Рейнкенсомъ, допустимъ, что fama о западныхъ, побудившая восточныхъ оміусіанъ къ оппозиціи, основывалась не на письмѣ галльскихъ епископовъ къ Иларію, а донеслась до востока гораздо раньше этого посланія. При такомъ допущеніи, вполнѣ примиримомъ съ жалобами Иларія въ 1 n. посланія de synodis, ничто не препятствуетъ время полученія Иларіемъ западныхъ писемъ сближать со временемъ написанія и отвѣтнаго „de synodis“, т. е. относить къ концу 358 года.

1) De synod. 77 n.: (см. прим. на стр. VIII). ib. 8 n: ea, quae inter nos atque orientales episcopos mutuis suspicionibus detinentur, per me, qui in Orientis partibus continebar.. exponenda vobis... ut vos, quos maxime vellem futuris synodis probabiles ducere, non paterer uno atque eodem apostolicae fidei sensu catholica sentientes.. ignorata verborum opinione differre.

въ новомъ освѣщеніи. Если трактатъ о Троицѣ выражаетъ собою тотъ моментъ въ богословскомъ развитіи Иларія, когда его догматическая мысль впервые пришла въ непосредственное соприкосновеніе съ восточнымъ богословіемъ, и цѣненъ для насъ, какъ показатель, насколько восточное богословіе отразилось на догматическомъ кругозорѣ Иларія,—то трактатъ de synodis любопытенъ для насъ въ томъ отношеніи, что здѣсь Иларій выступаетъ въ роли уже авторитетнаго истолкователя восточной догматики,—и ортодоксальный западъ, въ теченіе десятилѣтій упорно отказывавшій востоку въ церковномъ общеніи, отвергавшій всѣ его примирительныя формулы, здѣсь впервые въ лицѣ своего лучшаго представителя, подвергаетъ эти формулы безпристрастному критическому разбору, и приходитъ къ заключенію, что ихъ отверженіе предшествующими соборами было лишь роковымъ недоразумѣніемъ. Книга de synodis, такимъ образомъ, ставитъ передъ историкомъ небезынтересный вопросъ: насколько, дѣйствительно, было тѣсно сродство западнаго богословія со вновь народившейся новоникейской (оміусіанской) школой? Не поступился ли Иларій въ примирительныхъ интересахъ древне-церковной традиціей, каковое обвиненіе, какъ мы увидимъ, дѣйствительно, и предъявилъ къ нему Люциферъ Сардинскій? Чѣмъ, наконецъ, объяснить значительную разницу въ оцѣнкѣ различныхъ догматическихъ формулъ послѣ—никейской эпохи, наблюдающуюся въ „de synodis“ Иларія и въ сочиненіи (съ такимъ же заглавіемъ) Аѳанасія? Книга Иларія даетъ на эти вопросы вполнѣ достаточный отвѣтъ,—и ея комментарій на соборныя вѣроопредѣленія послѣ—никейскихъ восточныхъ богослововъ совершенно соотвѣтствуетъ дѣйствительному историко-догматическому взаимоотношенію между тогдашнимъ западомъ и востокомъ.

Выступленіе Иларія въ роли посредника между православнымъ западомъ и восточными оміусіанами и его стремленіе сблизить догматическое содержаніе терминовъ *ὁμοούσιος* и *ὁμοιούσιος* вызвало, какъ мы уже замѣтили, между прочимъ протестъ со стороны наиболѣе фанатичнаго изъ западныхъ защитниковъ никейской вѣры—Люцифера еп. Калабрійскаго. Исторія сохранила намъ очень мало свѣдѣній о характерѣ этой размолвки между Иларіемъ и Люциферомъ. Мы не знаемъ даже, въ какой формѣ выразился этотъ протестъ Лю-

цифера противъ примирительныхъ тенденцій Иларія, — въ формѣ ли особаго сочиненія противъ него, или въ формѣ устныхъ критическихъ замѣчаній на его „книгу“. О фактѣ самой размолвки мы узнаемъ лишь изъ наличности т. н. „apologetica ad reprehensores libri de synodis responsa“ Иларія, дошедшихъ до насъ въ видѣ вставочныхъ замѣчаній въ самомъ текстѣ его посланія „de synodis“ [1]). Что сужденія Иларія объ ὁμοούσιος и ὁμοιούσιος были въ состояніи вызвать нападки со стороны Люцифера,—это въ высшей степени вѣроятно, и внутренняя историческая достовѣрность дошедшихъ до насъ „апологетическихъ отвѣтовъ“ Иларія стоитъ достаточно твердо [2]).

Не входя въ разсмотрѣніе по существу этихъ „отвѣтовъ“ Иларія,—въ характеристику его размолвки съ Люцифером, мы пока ограничимся выясненіемъ вопроса о внѣшнемъ характерѣ этого произведенія Иларія. По одному мнѣнію, responsa Иларія представляютъ собою лишь фрагменты цѣлостной его апологіи, размѣщенные въ текстѣ его книги de synodis какимъ то трудолюбивымъ ученымъ, а по другому мнѣнію, они суть только примѣчанія, сдѣланныя въ текстѣ посланія о соборахъ самимъ Иларіемъ. Послѣднее мнѣніе является болѣе вѣроятнымъ, въ виду молчанія всѣхъ историческихъ источниковъ о существованіи „Апологіи“ Иларія, какъ отдѣльнаго его сочиненія. Можетъ быть, эти пояснительныя замѣчанія были помѣщены Иларіемъ лишь въ одномъ экземплярѣ его книги о соборахъ, посланномъ лично Люциферу, послѣ того, какъ до Иларія дошли толки о недовольствѣ послѣдняго его уніональными тенденціями: при такомъ чисто случайномъ происхожденіи и характерѣ „отвѣтовъ“ Иларія до нѣкоторой стенени становится понятнымъ, почему эти отвѣты имѣются на лицо не во всѣхъ спискахъ „de synodis“ [3]).

---

[1]) Эти responsa, въ формѣ отдѣльныхъ фрагментовъ напечатаны у *Migne'я* 10, 545—548 сс. Въ однихъ манускриптахъ de synodis эти responsa совершенно отсутствуютъ,—въ другихъ же помѣщены лишь на поляхъ,—въ третьихъ—въ самомъ текстѣ, а въ четвертыхъ—отчасти на поляхъ, отчасти въ текстѣ. *Coustant.* Praefatio in librum de syn. 8 n. *Migne* 10, 475 c.

[2]) *Reinkens...* 184 s. *Krüger.* Lucifer v. Calaris. Lpz. 1886 r. 38 s.

[3]) Cfr. *Coustan.* Praefatio in. lib. de syn. 10 n. M. 10, 476 c.

Посланіе Иларія „о соборахъ“ едва ли еще успѣло дойти до своихъ западныхъ адресатовъ, какъ произошли событія, которыя ясно обнаружили предъ Иларіемъ, насколько еще безсильно на востокѣ въ сущности православное оміусіанское теченіе, и еще разъ подтвердили высказанный Иларіемъ въ посланіи „de synodis взглядъ, что вся почти Азія погружена въ „безбожіе“. Такими событіями были: селевкійскій соборъ (27 сент. 359 г.), и его завершительные дебаты въ Константинополѣ. Селевкійскій соборъ, созванный по волѣ императора Констанція, съ цѣлью объединить всѣ богословскія партіи, на почвѣ двусмысленной и растяжимой 2-й сирмійской формулы [1]), какъ и другіе подобные опыты искусственнаго примиренія, не увѣнчался успѣхомъ. Иларій, бывшій, если не правомочнымъ дѣятелемъ (какъ изгнанникъ), то непосредственнымъ участникомъ этого собора, выразительно свидѣтельствуетъ о тѣхъ бурныхъ распряхъ, какія разыгрались на немъ между различными богословскими группами. 105 епископовъ—оміусіанъ, 19 аномеевъ и нѣсколько египетскихъ епископовъ, защитниковъ единосущія: таковъ, по Иларію, былъ составъ этого собора [2]). Что примиреніе этихъ богословскихъ противниковъ — невозможно, это ярко обнаружилось на первомъ же засѣданіи собора, когда отцы собора ознакомились съ такимъ ученіемъ Евдоксія антіохійскійскаго, что если Богъ Отецъ есть Отецъ Сына, то нужно допустить существованіе у Него и жены, и — всѣ подробности естественнаго рожденія,—что между Сыномъ и Отцомъ—связь по имени, а не по природѣ,—что чѣмъ больше Сынъ стремится познать Отца, тѣмъ недоступнѣе для Него становится Отецъ [3]) и т. п. Шумъ негодованія былъ отвѣтомъ на эти богохульныя рѣчи со стороны большинства участниковъ собора. „О несчастныя мои уши,—восклицаетъ Иларій,—кото-

---

1) Вторая сирмійская формула (357 г.), ученіе объ единосущіи и подобосущіи Сына объявляя дерзновенной попыткой „объяснить“ „превышающее человѣческій умъ“ рожденіе Сына (*Athan.* De syn. 25 n.), предлагала довольствоваться наименованіемъ Сына просто „подобнымъ Отцу, какъ говорятъ и учатъ божественныя Писанія“, т. е. „слѣдуя Апостолу, который говоритъ о Сынѣ: „Иже есть образъ Бога невидимаго“ (ib. 30, 29 nn).

2) *Hilar.* Contra Const. 12 n.

3) *Hilar.* Contra Const. 13 n.

рымъ пришлось слышать такія смертоубійственныя слова“ [1]). Не менѣе возмутило Иларія и ученіе тѣхъ двуличныхъ епископовъ, которые, осуждая термины: единосущный, подобосущный и неподобный, хотѣли объединить богословскія партіи общей формулой: „Сынъ подобенъ Отцу“.—„Я,—пишетъ Иларій,—какъ будто совершенно не освѣдомленный въ положеніи (церковно-богословскихъ) дѣлъ, полюбопытствовалъ у одного (изъ представителей этой группы отцовъ), который вступилъ со мной въ бесѣду, можетъ быть въ свою очередь вывѣдывая мои убѣжденія,—что́ собственно эта группа хочетъ выразить, когда отрицаетъ и единосущіе Сына со Отцемъ, и подобосущіе, и осуждаетъ неподобіе. Тогда онъ мнѣ отвѣтилъ: Христосъ подобенъ не Богу, а подобенъ Отцу. Это изреченіе мнѣ показалось еще темнѣе. Когда я спросилъ (своего собесѣдника) объ его смыслѣ, — онъ мнѣ отвѣтилъ такъ: я утверждаю, что Христа можно мыслить неподобнымъ Богу и подобнымъ Отцу,—поскольку Отецъ восхотѣлъ создать такую тварь, которая была бы подобна ему по направленію воли. Въ томъ смыслѣ Христосъ подобенъ Отцу, что Онъ есть Сынъ болѣе по направленію воли, чѣмъ по божеству,—а не подобенъ Онъ Богу въ томъ смыслѣ, что Онъ—не Богъ и рожденъ не отъ Бога, т. е. не изъ сущности Бога“ [2]). „Слыша эти слова, пишетъ Иларій, я оцѣпѣнѣлъ и не повѣрилъ имъ, пока это крайне возмутительное значеніе подобія не было публично высказано, какъ единодушное убѣжденіе всей этой группы“ [3]).

И тѣмъ не менѣе внѣшнее единство церкви, благодаря настойчивости и политическимъ мѣропріятіямъ Констанція, было достигнуто. Когда селевкійскій соборъ самъ собою распался, не достигнувъ никакого соглашенія, представители главнѣйшихъ партій были вызваны въ Константинополь: на богословскомъ состязаніи, въ присутствіи императора, епископы („оміи“), довольствовавшіеся неопредѣленной формулой: Сынъ—подобенъ Отцу,—благодаря нѣкоторымъ тактическимъ промахамъ со стороны оміусіанскихъ депутатовъ, одержали надъ послѣдними значительную побѣду. Послѣ того, какъ

---

[1]) Ibid.
[2]) Ibid. 14 n.
[3]) Ib.

Евдоксій антіохійскій, отъ имени своей партіи, по настоянію оміусіанъ, отрекся отъ термина „неподобный“ какъ небиблейскаго ученія, оміусіанскіе представители, между которыми были Василій Анкирскій, Евстаѳій Севастійскій и Сильванъ Тирскій,—логически вынуждались отречься и отъ термина „подобосущный“, какъ тоже небиблейскаго. Не находя возможнымъ отказаться отъ этого главнѣйшаго девиза своей догматики, оміусіане навлекли на себя опалу Констанція, какъ главные враги церковнаго мира. Въ то время, когда оміусіане своимъ протестомъ противъ объединительнаго вѣроопредѣленія почти формально откололись отъ торжествующихъ оміевъ, и въ глазахъ Констанція встали на одну доску съ омоусіанами, — въ Константинополь прибыла делегація отъ западнаго аримино-никскаго собора, который созванъ былъ съ тою же объединительной цѣлью, какъ и селевкійскій соборъ на востокѣ. Объединительная дѣятельность западнаго собора, происходившая подъ руководствомъ такихъ ловкихъ и опытныхъ дѣльцовъ, каковы были Валентъ и Урзакій, закончилась болѣе плодотворно, чѣмъ въ Селевкіи. Ариминскіе отцы, въ числѣ 400 епископовъ, сначала рѣшительно отвергшіе всякіе компромиссы съ аріанами, и настаивавшіе исключительно на возстановленіи никейскаго символа, въ концѣ концовъ, отчасти подъ вліяніемъ семимѣсячнаго томительнаго пребыванія въ Ариминѣ, откуда имъ не позволено было разъѣзжаться по епархіямъ, а отчасти подъ вліяніемъ слуховъ, распускавшихся Валентомъ и Урзакіемъ, что весь востокъ отвергъ терминъ „сущность“,—подписали такъ называемую никскую формулу, которая исповѣдывала Сына просто подобнымъ Отцу,—и въ особыхъ анаѳематизмахъ осуждала лишь тѣхъ, кто признаетъ Сына тварью, какъ и прочія твари. Прибытіе въ Константинополь делегаціи отъ аримино-никскаго собора, привезшей документальное свидѣтельство объ измѣнѣ православію со стороны стойкаго до сихъ поръ запада, произвело гнетущее впечатлѣніе даже на восточныхъ оміусіанъ, но, конечно, еще болѣе—на Иларія, котораго совокупность описанныхъ сейчасъ обстоятельствъ побудила снова взяться за перо и дала поводъ къ написанію трехъ произведеній: 1) „Второй книги къ Констанцію“, 2) „Книги противъ Урзакія и Валента“ и 3) „Книги противъ Констанція“.

L

Иларій прибылъ въ Константинополь вмѣстѣ съ оміусіанскими делегатами селевкійскаго собора [1]). Когда въ Константинополь затѣмъ прибыла и делегація отъ западнаго собора,—а въ числѣ ея Сатурнинъ, еп. Арлесскій, — Иларій сталъ добиваться аудіенціи у императора, чтобы на личной ставкѣ съ галльскимъ митрополитомъ выяснить предъ Констанціемъ свою невинность,—и несправедливость битеррійскаго приговора, произнесеннаго надъ Иларіемъ по проискамъ Сатурнина [2]). Эта просьба Иларія и составляетъ главный предметъ т. н. „2-й книги къ Констанцію“ не представляющей большого интереса въ историко-догматическомъ отношеніи [3]). Дожидаясь отвѣта на свое хода-

---

1) *Sulp. Sev.* 2 45; M. 20, 154 n. См. приложеніе 2-е, стр. 24.

2) Ad Const. lib. II, 2—3, 8 nn. *Migne* 10, 564—5,—9 cc.

3) См. прилож. 2, стр. 25. По мнѣнію *Loofs*'а (*Herzogs* R. Encyc. VIII, 363), это произведеніе Иларія написано уже въ 360 г. Основаніемъ для этого взгляда служитъ упоминаніе Иларія о четырехъ вѣроопредѣленіяхъ (fides) proximi anni: primum, quae homousion decernit taceri; sequens rursum, quae, homousion decernit et praedicat; tertium deinceps, quae usiam, simpliciter a patribus praesumptam, per indulgentiam excusat: postremum quartum, quae non excusat, sed condemnat. (5 n. M. 10, 567). Разумѣя подъ 1-ю „вѣрою“ 4-ю сирмійскую формулу,—подъ 2-ю defitio западныхъ въ Аримин̀ѣ, Loofs въ 3-й формулѣ видитъ указаніе на акакіанскій символъ въ Селевкіи, а въ 4-й на Константинопольское вѣроопредѣленіе, подписанное оміусіанскими делегатами въ ночь на 1-е января 360 г. Но этотъ взглядъ, по нашему мнѣнію, не гармонируетъ съ общимъ характеромъ даннаго сочиненія Иларія, и не имѣетъ прочныхъ основаній въ приведенной цитатѣ. Если бы 2-я книга къ Констанцію была написана уже послѣ паденія оміусіанъ на Константинопольскомъ соборѣ,—факта, который, какъ мы скоро увидимъ, произвелъ на Иларія сильное впечатлѣніе, открывъ ему глаза на глубокое коварство религіозной политики Констанція,—то было бы непонятнымъ существенное различіе по тону и характеру между 2-й книгой къ Констанцію и „книгой противъ Констанція“. Да и какой смыслъ имѣло для Иларія усиленно добиваться аудіенціи у императора для реабилитаціи своихъ религіозныхъ убѣжденій въ личной ставкѣ съ Сатурниномъ, послѣ того, какъ ловкая побѣда политики Констанція почти надъ послѣднимъ оплотомъ православія на востокѣ, надъ оміусіанами, ясно показала Иларію, можно ли разсчитывать на какой либо успѣхъ самой краснорѣчивой защиты никейской вѣры передъ императоромъ? Кромѣ того, трудно согласиться, что бы Иларій подъ 3-ей вѣрой разумѣлъ акакіанскій символъ, а подъ 4-ю—константинопольское вѣроопредѣленіе: 4-я вѣра у Иларія характеризуется, какъ болѣе крайняя по сравненію съ 3-й, тогда какъ на самомъ дѣлѣ акакіанскій символъ выражалъ

тайство объ аудіенціи, Иларій между тѣмъ съ интересомъ слѣдилъ за общимъ ходомъ церковныхъ событій,—тѣснѣе прежняго сблизился съ оміусіанами, такъ смѣло порвавшими связь съ аріанствующими оміями, — и когда прибыли въ Константинополь западные епископы, малодушно вступившіе въ Никѣ въ компромиссъ съ аріанами, Иларій всѣми мѣрами старался повліять на нихъ, чтобы они отреклись отъ этого неосторожнаго поступка, и вступили въ союзъ съ восточными протестантами—оміусіанами. О сношеніяхъ восточныхъ оміусіанъ съ западными епископами въ Константинополѣ любопытныя свѣдѣнія сообщаетъ самъ Иларій въ своемъ opere historico или въ своей книгѣ „противъ Валента и Урзакія“, которая, по нашему мнѣнію, написана именно въ этотъ моментъ жизни Иларія, и по своему характеру есть не что иное, какъ горячо написанный историческій памфлетъ,—призывъ къ западнымъ епископамъ — отказаться отъ заключенной въ Ариминѣ—Никѣ уніи. [1])

Между тѣмъ историческія событія въ Константинополѣ развивались своимъ порядкомъ, и въ направленіи, въ высшей степени неблагопріятномъ для Иларія. Иларію было не только отказано въ аудіенціи къ императору, но и приказано немедленно оставить столицу и ѣхать домой, въ Гал-

---

антиникейскую тенденцію рѣшительнѣе, чѣмъ константинопольское опредѣленіе. Болѣе вѣрнымъ намъ представляется замѣчаніе Кутана, который, съ одной стороны, предлагаетъ не понимать voces Иларія: proximi anni non ita strincte, ut sonant, sed paulo latius, а съ другой стороны, допускаетъ, что въ характеристикѣ 2-й вѣры pro homousion substituendum videtur homoeusion, поскольку 1) nulla est arianorum fidei confessio, quae homousion decernat ac praedicat, а 2) hoc ab Hilarii scopo videtur alienum, ut homousion in Ariminensi concilio primum ab iis, qui cum Valente et Ursacio stabant, rejectum, a catholicis deinde approbatum et praedicatum fuisse dicat. При такихъ вполнѣ основательныхъ оговоркахъ, характеристика 4-хъ вѣръ у Иларія является очень опредѣленной: primam intelligere licebit sirmiensem Osii et Potamii nomine editam, quae non modo homousion, sed et homoeusion decernit taceri, alteram Anciranam, quae homoeusion definitionibus 3, 4, 5 etc. decernit et praedicat; tertiam Arimini ac deinde Nicaeae in Thracia lectam, in qua usiae a Patribus simpliciter praesumptae excusatur praedicatio, postremam denique Seleuciae ab Acacio vulgatam, quae substantiae nomen non jam excusat, sed simpliciter et absolute condemnat. (*Migne* X, 567 c. Nota b.).

1) См. приложеніе 2-е.

лію, какъ „сѣятелю раздора и возмутителю востока“ [1]). Нельзя съ точностью опредѣлить, когда Иларій выполнилъ эту императорскую волю, и былъ ли онъ свидѣтелемъ, „паденія“ близкихъ ему оміусіанскихъ делегатовъ (1 янв. 360 г.), но нетрудно представить, какое впечатлѣніе этотъ послѣдній фактъ произвелъ на его душу. Негодованіе галльскаго изгнанника обрушилось главнымъ образомъ на Констанція, который и хитростью и насиліемъ угнетаетъ религіозную совѣсть епископовъ, вынуждая ихъ идти на компромиссы съ врагами вѣры.

Непосредственное знакомство Иларія съ коварной политикой Констанція въ Константинополѣ раскрыло предъ нимъ главнаго виновника неуспѣшности анти-аріанской оппозиціи на востокѣ, и Иларій въ горячихъ страстныхъ выраженіяхъ излилъ свое негодованіе въ книгѣ „Contra Constantium imperatorem“ [2]). Подобно „2-й книгѣ къ Констанцію“, не имѣя серьезнаго историко-догматическаго значенія, это произведеніе Иларія—интересно, какъ смѣлая и правдивая характеристика Констанція,—какъ выраженіе тѣхъ взглядовъ на его политику, какіе сложились въ кругу защитниковъ единосущія. Историческая дата этого сочиненія довольно опредѣленно указывается самимъ Иларіемъ: это — 5-й годъ его ссылки (360-й) [3]), а упоминаніе о „побѣдѣ“ Констанція надъ востокомъ, въ лицѣ 10-ти оміусіанскихъ легатовъ, одержанной путемъ угрозъ и страхомъ ссылки, намекаетъ и на ближайшій поводъ къ его написанію [4]).

---

[1]) Quasi discardiae seminarium et orientis perturbator redire ad Gallias juberetur, absque exsilii indulgentia. *Sulp. Sev.* 2, 45 c. *Migne* 20, 155 c. Точный юридическій смыслъ послѣдняго термина довольно туманенъ. Cfr. *Coustan.* Vita H. 82 n. *M.* 9, 163. *Loofs* RE³, 8, 63.

[2]) По своему характеру это произведеніе Иларія представляетъ родъ окружного посланія, адресовано къ „братьямъ“ (2 n), хотя въ немъ и встрѣчаются фигуральныя обращенія лично къ Констанцію. Вѣроятно оно было написано Иларіемъ уже на дорогѣ въ Галлію.

[3]) Quinto abhinc (=post exsilia Paulini, Eusebii etc.) anno... 2 n. *Migne* 10, 579 c.

[4]) См. прилож. 2-е, стр. 25—26. Вѣроятно, имѣя въ виду рѣзкость тона въ данномъ трактатѣ Иларія, грозившую автору смертію за „оскорбленіе величества“, Іеронимъ полагаетъ, что это сочиненіе противъ Констанція написано Иларіемъ уже post mortem ejus (de vir. ill. 100 c. M. 23, 701). Однако, это предположеніе не совсѣмъ вяжется какъ съ характеромъ самаго

Съ возвращеніемъ Иларія на западъ начинается третій и послѣдній періодъ его церковно-богословской дѣятельности. О фактическихъ подробностяхъ жизни Иларія за этотъ періодръ мы имѣемъ такъ же мало свѣдѣній, какъ и за раннѣйшее время. По свидѣтельству Сульпиція Севера, и анонимнаго автора біографіи Иларія, приписываемой Фортунату, Иларій по своемъ возвращеніи въ Галлію энергично занялся очищеніемъ западной церкви отъ всѣхъ слѣдовъ аріанства, и въ частности противодѣйствіемъ аримінской уніи, проявивъ при этомъ много такта, и пастырской настойчивости, и благоразумной снисходительности. Являясь душою цѣлаго ряда противо-аріанскихъ соборовъ, происходившихъ въ Галліи въ это время, Иларій провелъ постановленіе, по которому лица, принявшія аримінскую унію, отлучались отъ церковнаго общенія, но они же принимались въ церковь обратно лишь подъ условіемъ одного раскаянія и исповѣданія никейскаго символа, безъ какихъ либо строгихъ дисциплинарныхъ взысканій [1]). Эта мудрая

произведенія, носящаго отпечатокъ именно жгучаго злободневнаго памфлета, такъ и съ общимъ представленіемъ о нравственномъ характерѣ автора. То обстоятельство, что эта выходка Иларія противъ императора прошла для него почти безнаказанно, отчасти находитъ себѣ объясненіе въ аналогичномъ фактѣ обличеній Констанція Люциферомъ Сардинскимъ, которыя были написаны еще въ болѣе рѣзкомъ тонѣ, чѣмъ у Иларія, которыя были даже прямо адресованы на имя Констанція, и на которыя императоръ не обратилъ вниманія, лишь освѣдомившись у автора, дѣйствительно ли онъ писалъ ихъ (Luciferi ep. Calar. Vita 54. *Migne* s. l. 13, 746 c.). Такая толерантность Констанція къ нѣкоторымъ никейцамъ едва ли объясняется тѣмъ, что онъ чувствовалъ по отношенію къ нимъ какую то почтительную боязнь (Ehrfurcht), какъ думаетъ *Reinkens* (op. cit. 208 s.): она скорѣе вытекала изъ политическихъ разсчетовъ Констанція, который, задавшись уніональными цѣлями, не хотѣлъ рѣзкими репрессіями возбуждать противъ себя общественное негодованіе, а предпочиталъ „преслѣдовать безъ огласки, убивать безъ меча“.

[1]) *Sulp. Sev.* 2, 45. *Migne* 20, 155 c.: verum, ubi permensus est orbem pene terrarum malo perfidiae infectum, dubius animi et magna curarum mole aestuans, cum, plerisque videretur non ineundam cum his communionem qui ariminensem synodum recepissent; optimum factu arbitratus revocare cunctos ad emendationem et poenitentiam, frequentibus intra Gallias conciliis, atque omnibus fere episcopis de errore profitentibus, apud Ariminum gesta condemnat, et in statum pristinum ecclesiarum fidem reformat.

практика пиктавійскаго епископа, отличавшая его отъ фанатическаго ригоризма люциферіанъ, несомнѣнно способствовала тому, что церковная жизнь въ Галліи пришла въ „прежнее состояніе“. Однимъ изъ наиболѣе крупныхъ актовъ этой противоаріанской дѣятельности Иларія въ Галліи было низложеніе аріанствующаго арлесскаго митрополита Сатурнина, по настоянію котораго Иларій нѣкогда былъ осужденъ на битеррійскомъ соборѣ [1]). Не довольствуясь возстановленіемъ православія въ Галліи, Иларій принималъ дѣятельное участіе въ борьбѣ противъ аріанъ и въ Италіи, гдѣ аріанство имѣло сильный оплотъ въ лицѣ медіоланскаго митрополита Авксентія, пользовавшагося благосклонностью императора Валентиніана. Обстоятельства этой борьбы Иларія съ Авксентіемъ описаны самимъ Иларіемъ въ его „книгѣ противъ Авксентія“ [2]). Не привнося ничего существенно новаго

---

[1]) *Sulp. Sev.* 2, 45. M. 20, 155 c. Cfr. ib.: illud apud omnes constitit unius Hilarii beneficio Gallias nostras piaculo haeresis liberatos.

[2]) Заглавіе книги таково: contra arianos vel Auxentium Mediolanensem liber unus. (*Migne* X, 609—618 cc.). Объ ея принадлежности Иларію свидѣтельствуетъ Іеронимъ (De vir. illust. 100 c.). По своей формѣ это произведеніе Иларія представляетъ посланіе, адресованное fratribus, in fide paterna manentibus et arianam haeresim detestantibus. Обстоятельства своей борьбы съ Авксентіемъ Иларій описываетъ такъ. Императоръ Валентиніанъ, подвигнутый (permotus) убѣжденіями Иларія, что Авксентій, пользующійся благосклонностью императора, aliter credere, quam rex ipse, приказалъ устроить диспутъ Иларія съ Авксентіемъ въ присутствіи двухъ императорскихъ чиновниковъ и 10 епископовъ (7 n). На этомъ диспутѣ, въ которомъ кромѣ Иларія принялъ участіе и другой видный на западѣ борецъ за православіе—Евсевій Верчелльскій, Авксентій былъ вынужденъ исповѣдывать Christum Deum verum et unius cum Deo Patre divinitatis et substantiae (ib.) Но когда Иларій потребовалъ, чтобы Авксентій письменно изложилъ эту вѣру, послѣдній по вопросу о божествѣ Сына ограничился двусмысленной формулой: Christum natum ex Patre Deum verum filium ex vero Deo Patre (14 n), предоставляя догадкамъ читателей, исповѣдуетъ ли онъ Христа Deum verum, или только filium rerum. Напрасно Иларій протестовалъ противъ коварства этой формулы Авксентія (9—10 nn), написанной stylo antichristi (7, 11 nn): императоръ удовольствовался этимъ символомъ Авксентія, а Иларію приказалъ удалиться изъ Медіолана (9 n). Не достигнувъ, такимъ образомъ, полной побѣды надъ Авксентіемъ, который оставался на миланской каѳедрѣ до самой своей смерти (въ 374 г.), Иларій въ характеризуемой „книгѣ“ подвергаетъ критикѣ символъ Авксентія и предостерегаетъ православныхъ епи-

для характеристики богословскихъ воззрѣній Иларія,—„Книга противъ Авксентія“ любопытна, главнымъ образомъ, въ церковно-историческомъ отношеніи, освѣщая нѣкоторыя подробности церковно-политической жизни на западѣ въ данную эпоху, и дополняя нѣсколькими штрихами симпатичный нравственный обликъ самого Иларія, какъ проницательнаго и стойкаго борца за никейскую вѣру.

Болѣе цѣнно въ историко-догматическомъ отношеніи другое произведеніе Иларія, относящееся къ данному періоду его жизни—его Комментарій на псалмы (Tractatus super psalmos). О принадлежности этого сочиненія перу Иларія мы имѣемъ очень опредѣленное свидѣтельство Іеронима, подтверждаемое цѣлымъ рядомъ и другихъ давнихъ писателей, цитировавшихъ это произведеніе (Кассіодоръ, Августинъ и др. [1]). По своему характеру „трактаты“ Иларія представляютъ собою церковныя гомиліи, которыя трудолюбивый епископъ находилъ досугъ произносить въ поученіе своей паствѣ,—на что указываютъ какъ разсыпанныя мѣстами нравственно-назидательныя увѣщанія, обращенныя къ предполагаемымъ слушателямъ, такъ и обычныя „славословія“, которыми заканчиваются эти трактаты. О происхожденіи этого сочиненія Иларія въ послѣ—ссыльный уже періодъ его жизни можно заключать изъ 2-хъ фактовъ: во 1-хъ, въ противоположность комментарію на Евангеліе отъ Матѳея, Иларій въ данныхъ трактатахъ часто и подробно останавливается на тринитарно-христологическихъ вопросахъ, и обсуждаетъ ихъ въ спеціальномъ противоаріанскомъ духѣ, а во 2-хъ, въ 67 ps. 15 n.,

---

скоповъ—не поддаваться вліянію императорскаго двора, поддерживающаго еретика Авксентія, памятуя примѣръ Апостоловъ, которые nullam sibi assumebant a palacio dignitatem, hymnum Deo in carcere inter catenas et post flagellas cantantes (3 n.). Время написанія „книги противъ Авксентія“ опредѣляется замѣчаніемъ Авксентія въ его вѣроизложеніи, сполна процитованномъ у Иларія (13—15 nn.), что Иларій и Евсевій, выступающіе въ качествѣ обвинителей Авксентія, въ дѣйствительности—сами возмутители церкви, и какъ таковые были низложены (adiecti) ante annos decem (13 n.). Такъ какъ осужденіе Иларія и Евсевія падаетъ на 355 г., то борьба ихъ съ Авксентіемъ относится къ 365 г., а происхожденіе книги Иларія, написанной уже по выясненіи безрезультатности диспута съ Авксентіемъ, можетъ быть отнесено и къ началу 366 г.

1) См. выше, стр. Cfr. XXIV, 4. *Coust.* Admonitio... 3 n. *Migne* 9, 223 c.

охарактеризовавъ христологическія заблужденія Фотина, Савеллія и Арія, Иларій замѣчаетъ: „болѣе подробный и обстоятельный, надѣюсь, отвѣтъ на эти заблужденія (мной) уже данъ въ другихъ сочиненіяхъ“ [1]),—откуда ясно, что комментарій на псалмы написанъ Иларіемъ уже послѣ книгъ „de Trinitate“ и de synodis“. За происхожденіе „трактатовъ“ Иларія въ позднѣйшій именно періодъ его жизни отчасти говорятъ и приведенныя выше указанія Иларія на его старость и приближающуюся „ночь смерти“ [2]).

Въ настоящемъ своемъ составѣ характеризуемое произведеніе Иларія заключаетъ въ себѣ комментарій на псалмы 1, 2, 9, 13, 14, 51—69, 91, 118—150. Но есть основанія думать, что Иларій написалъ изъясненія на всѣ псалмы, и что мы имѣемъ его tractatus in psalmos уже не въ полномъ видѣ [3]).

---

1) *Migne*... 9, 453 c.

2) См. прим. на стр. XVII. Этому заключенію о времени написанія „трактатовъ“ Иларія повидимому противорѣчитъ цитованное выше свидѣтельство Іеронима, что Иларій занимался изученіемъ псалмовъ на востокѣ, пользуясь услугами Иліодора. Но это противорѣчіе можно сгладить тѣмъ допущеніемъ, что на востокѣ Иларій лишь собралъ матеріалъ для толкованія псалмовъ, а выполнилъ этотъ трудъ уже въ Галліи, по возвращеніи изъ ссылки.

3) Основанія эти—таковы. Во первыхъ, самъ Иларій въ своемъ прологѣ къ характеризуемому комментарію намекаетъ, что въ составъ его труда входитъ изъясненіе всѣхъ въ отдѣльности псалмовъ (cfr. Prol. 17 n.: in singulis quibusque psalmis singularum quarumque inscriptionum causas praestare nitamur etc.). Наличность самого пролога, какъ общаго введенія въ книгу, отчасти указываетъ на цѣлостность ея содержанія. Во 2-хъ, въ извѣстныхъ намъ толкованіяхъ на псалмы Иларій видимо цитируетъ свои недошедшіе до насъ комментаріи, напр. на 3-й псал. (въ 142, 2), на 37-й (69, 1), на 95 и 97 (149, 2) и др. (Cfr. *Coustan.* Admonitio in tract. H. super ps. 5 n. *Migne* 9, 223 c.). Въ 3-хъ, Sixtus Senensis свидѣтельствуетъ, что онъ видѣлъ въ Испаніи полный экземпляръ толкованій Иларія на всѣ псалмы (ib. 4 n.). Поиски за этими утраченными частями комментарія Иларія, предпринимавшіеся съ давняго времени, не увѣнчались успѣхомъ. Правда, бенедиктинецъ Martenius въ одной изъ монастырскихъ библіотекъ въ Германіи нашелъ рукопись, содержащую между прочими сочиненіями Иларія, толкованіе на 15, 31 и 41 пс.,—толкованія, которыя онъ и по методу и по стилю призналъ принадлежащими Иларію, и которыя бенедиктинцы помѣстили въ своемъ изданіи его твореній (*Migne* 9. 890—908 cc.). Но противъ подлинности этихъ толкованій довольно основательныя возраженія выставляются Рейнкенсомъ (op. cit. 305—306 ss.).

По своему характеру толкованія Иларія на псалмы представляютъ сочетаніе двухъ элементовъ: догматико-аллегорическаго и нравственно-практическаго. Если уже въ комментаріи на Матѳея аллегорическія толкованія Иларія очень часто направлялись къ выясненію идеи о Христѣ, какъ главѣ новаго человѣчества, то эта христологическая тенденція въ трактатахъ на псалмы выступаетъ у Иларія съ замѣчательной выпуклостью, составляетъ основную тему всего ихъ содержанія. Понятіе о богочеловѣчествѣ Христа, по Иларію, есть „ключъ“ къ уразумѣнію внутренняго смысла какъ вообще пророческихъ писаній, такъ и псалмовъ въ особенности [1]). Самый псалтирь, на которомъ Давидъ воспѣвалъ свои псалмы, есть образъ плоти Христовой [2]). Нѣкоторыя черты мистико-аллегорическихъ толкованій Иларія довольно ясно указываютъ на его литературную зависимость отъ Оригена, что вполнѣ подтверждается и цитованнымъ выше свидѣтельствомъ Іеронима [3]). Но отдавая значительный перевѣсъ типологическому толкованію псалмовъ, Иларій въ характеризуемомъ сочиненіи не мало удѣляетъ вниманія и непосредственной текстуальной ихъ сторонѣ, не рѣдко прибѣгая для этой цѣли къ сопоставленію разночтеній, и довольно часто въ своемъ экзегезисѣ довольствуется выясненіемъ ближайшаго, большею частью моральнаго смысла псалмовъ,—черты, которыя даютъ основаніе утверждать знакомство Иларія на востокѣ съ пріемами и традиціями т. н. антіохійской школы [4]).

Комментаріемъ на псалмы и заканчивается литературно-богословская дѣятельность Иларія [5]). Въ 366 или 367 г.г.

---

[1]) *Hilar.* Prologus in. libr. ps. 5—6 n. См. стр. XIII.

[2]) ib. 7 n.

[3]) См. стр. XXIV.

[4]) *Reinkens...* 282 s. *Thalhofer.* Erklärung d. Psalmen. Regensburg. 1889 г. 40 s.

[5]) Кромѣ характеризованныхъ произведеній Иларія, ему усвояется еще нѣсколько сочиненій. Такъ, уже Іеронимъ сообщаетъ, что нѣкоторые приписывали Иларію комментарій на „пѣснь пѣсней“, и что существуетъ нѣсколько посланій Иларія къ различнымъ лицамъ nonnullae ad diversos epistolae. (De vir. ill. 100. M. 23, 701). Свидѣтельства древнихъ соборовъ и каталоги старыхъ библіотекъ говорятъ о существованіи комментаріевъ Иларія на семь соборныхъ посланій, на нѣкоторыя посланія ап. Павла, на 1-я главы книги Бытія, ев. Іоанна,—но

преждевременная, по человѣческимъ разсчетамъ, смерть положила конецъ его трудовой, кипучей, самоотверженной жизни [1]). Но слава о немъ, какъ о доблестномъ исповѣдникѣ и богословѣ, установившаяся у его современниковъ, перешла въ исторію: и уже ближайшіе къ нему по времени знаменитые церковные дѣятели, каковъ напр., былъ бл. Августинъ, увѣнчали его память такими эпитетами: „сильнѣйшаго защитника каѳолической церкви противъ еретиковъ, вселенскаго и славнаго учителя каѳолической церкви, — мужа въ изъясненіи Писаній и въ раскрытіи догматовъ авторитетнаго“ [2]).

извѣстныя въ наукѣ произведенія, выдаваемыя за эти утраченныя сочиненія Иларія, вызываютъ основательныя сомнѣнія въ ихъ подлинности (cfr. *Reinkens*... 270—80 ss.). Равнымъ образомъ, сомнительна подлинность и гимновъ Иларія, и его посланія къ своей дочери Абрѣ, несмотря на то, что объ Иларіи, какъ авторѣ libri hymnorum ясно свидѣтельствуетъ Іеронимъ (De vir. illustr. 100 c. Ad Gal. 2 lib.: Hilarius.. in hymnorum carmine gallos indociles vocet. *Migne* 26, 355 c), а о посланіи къ Абрѣ—авторъ „жизни“ Иларія, приписываемой Фортунату (1 lib. 6 c. *Migne* 9, 188 c.). Текстъ гимновъ, обычно приписываемыхъ Иларію, помѣщенъ у *Migne*'я (X, 551—4 cc.) и *Gamurrini*—op. cit. 28—32 pp. Текстъ посланія къ Абрѣ—у *Migne*'я X, 549—52 cc. Вопросъ о подлинности гимновъ и посланія—обслѣдованъ у *Reinkens*'а (op. cit. 309—20; 227—32 ss.).

[1]) *Hieron.* Mortuus est in Pictavis, Valentiniano et Valente regnantibus (De vir. illustr. 100 c. *Migne* 23, 701 c.) Hilarius sexto anno post quam redierat in patria obiit (*Sulp. Sev.* Hist. s. 2, 45 n. *Migne* 20, 155 c.). Годъ смерти Иларія на основаніи этихъ свидѣтельствъ датируется различно. Кутанъ склоняется больше къ 367 г. (Vita s. Hilarii 113—5 nn. *Migne* 9, 177—8 c.) а Рейнкенсъ, признавая сообщеніе хроники Іеронима недостаточнымъ, а единственно авторитетнымъ—свидѣтельство Сульпиція, считаетъ годомъ смерти Иларія 366 г. (op. cit. 320 s.). Равнымъ образомъ, точно не установленъ и день кончины Иларія: по однимъ даннымъ она послѣдовала 13-го января, а по другимъ, 1-го ноября. Cfr. *Coustan.* Vita s. Hilarii 113—5 nn. *Migne* 9, 177—8 cc. *Reinkens* 320 s.

[2]) Отзывы объ Иларіи древнихъ и новыхъ писателей см. у *Кутана*: praefatio gener. *Migne* 9, 13—14 c.—и *Beck*'а: Die Trinitätslehre d. hl. Hilarius v. Poitiers. Mainz. 1903. 3—5 ss. Одной изъ характерныхъ особенностей литературныхъ произведеній Иларія является крайняя темнота и неудобовразумительность рѣчи (слога), отмѣченная еще Іеронимомъ: s. Hilarius gallicano attollitur cothurno: et cum Graeciae floribus adornetur, longis interdum periodis involvitur et a lectione simpliciorum fratrum procul est. 58 ep. ad Paul. *Migne* 22, 585 c. Cfr. разсужденіе *Кутана*: unde obscurus sit Hilarii sermo (Praef. gen. *Migne*, 9, 26—28 cc).

Чтобы покончить съ пропедевтическими вопросами нашей работы, намъ остается сказать еще нѣсколько словъ о существующихъ изданіяхъ твореній Иларія, и о научной литературѣ о немъ. Первое печатное изданіе твореній Иларія вышло въ 1510 г. въ Парижѣ, но оно было въ текстуально-критическомъ отношеніи настолько неисправно, что спустя нѣсколько лѣтъ Эразмъ Роттердамскій нашелъ необходимымъ вновь издать ихъ, ограничившись правда, лишь фундаментальнымъ твореніемъ Иларія „de Trinitate“. Изданіе Эразма (въ Базелѣ 1535 г.) сдѣлано на основаніи критическаго сличенія различныхъ манускриптовъ, изъ которыхъ многіе—очень почтенной древности, и снабжено оригинальными (хотя часто и неосновательными) историко-экзегетическими замѣчаніями [1]). Въ 1572 г. творенія Иларія были изданы въ Парижѣ Гиллоціемъ, а въ 1693 г. тамъ же вышло въ свѣтъ бенедиктинское изданіе ихъ, подъ редакціей извѣстнаго знатока патристической письменности Петра Кутана, — изданіе, которое, по выраженію Schanz'a, составляетъ эпоху (epochenmachend) въ исторіи изданій Иларія. Въ 1730 г. бенедиктинское изданіе вышло въ Веронѣ въ новой обработкѣ, подъ редакціей Сципіона Маффеи,—но венеціанское повтореніе этого изданія въ 1745—50 г.г. страдаетъ многими корректурными недосмотрами, которые перешли и въ послѣднее по времени полное изданіе твореній Иларія у Mign'я (Patr. c. c. s. l. 9 и 10 tt) [2]). Новое изданіе этихъ твореній, соотвѣтствующее современнымъ научно-критическимъ требованіямъ, предпринято Zingerle, но пока изданы лишь s. Hilarii ep. Pictaviensis tractatus super psalmos (Corpus script. eccles. lat. 22, Wien. 1891) [3]).

Научная литература объ Иларіи, которою мы имѣли возможность пользоваться при написаніи этой работы, можетъ быть подраздѣлена на 3 категоріи: 1) текстуально-критическаго, 2) біографическаго и 3) историко-догматическаго ха-

---

1) *Coustant.* Praefatio gener. 5—7 nn. M. 9, 14—15 n.

2) *Schanz.* Geschichte d. röm. Liter. 4/1 München. 1904. 274 s. *Bardenhewer.* Patrologie... 382 s.

3) При написаніи нашей работы мы имѣли подъ руками: 1) бенедиктинское изданіе Иларія 1693 г. 2) изданіе *Mign*'я и 3) отмѣченные сейчасъ Tractatus s. Psalmos.—*Zingerle.* Объ изданіи „книги о таинствахъ“ см. стр. XXVIII.

рактера. Изъ перваго рода работъ, кромѣ многочисленныхъ примѣчаній, разсѣянныхъ въ характеризованныхъ изданіяхъ твореній Иларія (по преимуществу у Кутана), отмѣтимъ спеціальныя изслѣдованія проф. *A. Zingerle:* 1) Studien zu Hilarius v. Poitiers Psalmencommentar (изъ Sitzungsberichten der phil.—hist. Cl. d. Königl. Akad. d.Wiss. zu Wien. CVIII B.); 2) Der Hilarius—Codex v. Lyon (изъ Sitzungsberichten... (XXVII); 3) Kleine-Beiträge zu griehisch lateinischen Wörterklärungen aus Hilarianischen Psalmen—Commentar (Commentationes Wölffinianae, Lipsiae 1891 г.) [1]). Сюда же могутъ быть отнесены изслѣдованія *Stix'a*: Zur Sprachgebrauch des hl. Hilarius v. Poitiers in seiner Schrift de Trinitate (progr). Rottweil, 1891, и цитованное уже сочиненіе *Schellauf'a* [2]).

Изъ біографическихъ изслѣдованій объ Иларіи наиболѣе цѣнными являются изъ древнихъ трудовъ:, — кромѣ уже отмѣченной біографіи, приписываемой Фортунату, очень обстоятельное жизнеописаніе Иларія, составленное Кутаномъ, „по возможности на основаніи сочиненій самого же Иларія“ (*Migne* 9, 125—184 сс), дополняемое замѣчаніями о сочиненіяхъ Иларія, изложенными въ „предисловіяхъ“ къ тѣмъ или другимъ его произведеніямъ,—и отчасти краткое житіе Иларія въ изданіи болландистовъ (Acta ss. Ianuar. 2 t. 13 d. 64—69 сс),—а изъ новыхъ: цитованныя работы *Reinkens'a* и *Barbier*, изъ которыхъ первая излагаетъ не только біографію Иларія, но даетъ обстоятельный обзоръ и его литературныхъ трудовъ, отчасти характеризуя и его міровоззрѣніе, а вторая, отличаясь выдающимися литературными достоинствами, во многомъ освѣщаетъ біографію Иларія данными, отвлеченными отъ памятниковъ южно-галльской археологіи и агіологіи. Біографія Иларія, помѣщенная у *Фаррара* въ его книгѣ: „Жизнь и труды св. оо. и учителей Церкви“ (русск. переводъ А. П. Лопухина. СПБ. 1891 г.) въ сущности предста-

---

1) Кромѣ отмѣченныхъ сочиненій, Zingerle принадлежатъ статьи: 1) Beiträge zur Kritik u. Erklärung d. Hilarius v. Poitiers (Zeitsch. f. class. Philol. 1886, 331—341 ss.); 2) Zu Hilar. v. Poitiers (ib. 1889, 314—323 ss.); 3) Zum Hilarianischen Psalmenkommentar (Kleine Philol. Abhandlungen v. A. Zingerle. 4 H. Innsbruck 1887, 55—74); 4) Die Lat. Bibelcitate bei s. Hil. v. Poitiers (ib. 75—89 ss.).

2) Библіографію неподлинныхъ сочиненій Иларія см. у *Bardenhewer'a*... 382—3 ss.

вляетъ собою сокращенный пересказъ отмѣченной работы Reinkens'a. По нѣкоторымъ вопросамъ біографіи Иларія полнаго вниманія заслуживаютъ цитованныя выше изслѣдованія *A. Wiehhauser'a*, *Lindemann'a* и *Schiktanz'a* (см. прил. 2, стр. 8), а также замѣтки *Tillemont'*а (Memoires pour servir a l histoire ecclesiastique. Paris. 1700. t. VII 432—469 pp.), *Schanz'*а (Geschich. d. röm. lit), *Loofs'*а въ Real-Encycl. Herzog's (Art. „Hilarius v. Poitiers. 8 B. 3-e Aufl.). Что касается біографій Иларія у *Hansen'*а, (Vie de st. Hilaire, eveque de Poitiérs. Luxemburg 1875), *Casenov'*а *Largen'*а (Saint Hilaire. Paris. 1902), то онѣ представляютъ собою болѣе популярную, чѣмъ строго-научную обработку предмета.

Между изслѣдованіями, посвященными характеристикѣ собственно догматическихъ воззрѣній Иларія, на первомъ мѣстѣ должно поставить замѣчанія Кутана, изложенныя въ его „Praefatio generalis" къ бенедектинскому изданію твореній Иларія (*Migne* 9, 11—126 cc.), а также — изслѣдованія A. *Beck'a:* Die Trinitätslehre d. hl. Hilarius v. Poitiers. Mainz. 1903. и *I. B. Wirtmüller'a:* Die Lehre d. hl. Hilarius v. Poitiers über die Selbsentäusserung Christi vertheidiget gegen die Entstellungen neuesten protestantischer Theologen. Regensburg. 1865.—Давая очень обстоятельное (особенно Beck) изложеніе ученія Иларія по намѣченнымъ вопросамъ, указанные авторы, однако, къ сожалѣнію, не разсматриваютъ его въ собственно историко-догматической перспективѣ, не ставятъ его въ связь съ тѣми или другими теченіями предшествовавшей или современной Иларію богословской мысли. Изслѣдованія *Baltzer'a:* Die Theologie d. hl. Hilarius v. Poitiers (Rottweil. 1879) и Die Christologie d. hl. Hilarius v. Poitiers (Rottweil. 1889.), представляющія собою т. н. гимназическія программы (Programm d. K. Gymnasiums in Rottweil), даютъ просто сжатое, хотя документально-написанное изложеніе взглядовъ Иларія, почти безъ всякой попытки ихъ историческаго анализа. Не представляетъ большого интереса въ научномъ отношеніи и статья Fh. *Förster'*а: Zur Theologie d. Hilarius (Theolog. Stud. u. Krit. Bd. LXI, 1888., 645—686 ss), отмѣчающая общій западный характеръ его воззрѣній. Гораздо болѣе интересны страницы, посвященныя Иларію въ различнаго рода историко-догматическихъ и христологическихъ монографіяхъ--*Baur'*а, *Meier'*а, *Dorner'*а, *Möhler'*а, *Thomasius'*а, *Harnack'*а, *Gummerus'*а, *Bruce'*а и др. [1]).

1) *Baur.* Die christliche Lehre v. Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes

Изъ русскихъ авторовъ нѣсколько страницъ посвящаютъ Иларію въ своихъ изслѣдованіяхъ *Филаретъ* арх. Черниговскій [1]), В. *Самуиловъ* [2]), М. М. *Тарѣевъ* [3]) и А. А. *Спасскій* [4]).

Резюмируя все сказанное о жизне-историческихъ и литературныхъ условіяхъ, подъ вліяніемъ которыхъ развивалась церковно-догматическая дѣятельность Иларія, мы находимъ подтвержденіе высказаннаго нами выше тезиса, что Иларій находился въ болѣе или менѣе близкомъ соприкосновеніи со всѣми главнѣйшими теченіями церковно-богословской мысли, какъ 4-го вѣка, такъ и раннѣйшей эпохи, и что, поэтому, научно - историческое выясненіе богословскихъ воззрѣній Иларія необходимо требуетъ отъ изслѣдователя предварительнаго анализа всѣхъ основныхъ направленій предшествовавшей и современной Иларію церковной догматики. Что Иларій былъ знакомъ съ литературными традиціями знаменитой на западѣ африканской богословской школы, объ этомъ выразительно говоритъ его собственное замѣчаніе (въ комментаріи на Матѳея) о сочиненіяхъ Тертулліана и Кипріана. Нѣкоторыя черты сочиненій Иларія, какъ мы увидимъ ниже, даютъ основаніе допускать его знакомство и съ произведеніями Новаціана [5]). О знакомствѣ Иларія съ корифеемъ александрійской школы Оригеномъ свидѣтельствуетъ Іеронимъ. О прямомъ или косвенномъ отношеніи Иларія къ позднѣйшему поколѣнію александрійскихъ богослововъ, и въ частности къ Аѳанасію, говорятъ тѣ убѣжденныя замѣчанія въ защиту Аѳанасія, какія мы на-

---

in ihrer geschichlichen Entwickelung. Tübingen. 1841. *Meier.* Die Lehre v. d. Trinität in ihrer historischer Entwickelung. Hamburg. und Gota. 1844. *Dorner.* Entwicklungsgeschichte d. Lehre v. d. Person Christi in der 1—4 Iahrh. Stuttgart. 1845. *Möhler.* Athanasius d. Grosse und d. Kirche seiner Zeit. Mainz. 1844. *Thomasius.* Die Christi Person und Werk. Erlangen. 1856. *Harnack.* Lehrbuch d. Dogmengeschichte. Freiburg und Lpz. 1894. *Gummerus.* Die homöusianische Partei bis zum Tode d. Konstantius. Lpz. 1900. *Bruce.* The humiliation of Christ in its physical, ethical and official aspects. Edinburgh. 1889.

[1]) Историческое ученіе объ отцахъ церкви. СПБ. 1859. 2 т. 70—79 стр.

[2]) Исторія аріанства на латинскомъ Западѣ. Спб. 1890.

[3]) Уничиженіе Господа нашего Іисуса Христа. Москва. 1901.

[4]) Исторія догматическихъ движеній въ эпоху вселенскихъ соборовъ 1 т. Сергіевъ посадъ. 1906.

[5]) Cfr. *Beck.* Op. cit. 2 s.

ходимъ въ „историческомъ трудѣ“ Иларія [1]), располагающія думать, что онъ былъ знакомъ и съ произведеніями знаменитаго александрійскаго борца противъ аріанства. Хотя мы не имѣемъ прямыхъ данныхъ настаивать на личномъ знакомствѣ Иларія съ Аѳанасіемъ, но это допущеніе является въ высшей степени правдоподобнымъ: въ настоящее время считается почти доказаннымъ присутствіе Аѳанасія на селевкійскомъ соборѣ [2]), въ которомъ, какъ мы видѣли, Иларій принималъ непосредственное участіе. О близкомъ знакомствѣ Иларія съ консервативно-восточнымъ богословіемъ, въ половинѣ 4-го вѣка нашедшемъ себѣ выраженіе въ т. н. оміусіанской партіи, говоритъ весь ходъ жизни Иларія въ малоазійской ссылкѣ. Есть данныя предполагать личное знакомство Иларія и съ знаменитымъ вождемъ позднѣйшаго т. н. новоникейскаго богословія — Василіемъ Великимъ. Извѣстно, что Василій находился въ числѣ сотоварищей, окружавшихъ Василія Анкирскаго въ Константинополѣ, [3])—а близкія связи Иларія съ оміусіанскимъ кружкомъ въ Селевкіи и Константинополѣ—выше всякаго сомнѣнія. Наконецъ, церковно-литературная дѣятельность Иларія стоитъ въ тѣсной связи съ направленіемъ и знаменитой антіохійской богословской школы, оказавшейся въ 4-мъ вѣкѣ разсадницей аріанства, въ полемикѣ съ которымъ по преимуществу и раскрылись догматическіе взгляды Иларія, а положительное вліяніе которой отмѣчается на экзегетическихъ пріемахъ его толкованій на псалмы. Имѣя, такимъ образомъ, несомнѣнныя данныя заключать о прямомъ или косвенномъ вліяніи на Иларія со стороны африканской (римской), александрійской, консервативно-восточной и антіохійской школы, мы ничего не знаемъ объ отношеніи Иларія къ т. н. галльско-малоазійской школѣ богословія, и въ частности, къ ея знаменитому представителю—св. Иринею Ліонскому. Ни самъ Иларій ни разу не упоминаетъ его имени въ своихъ сочиненіяхъ, ни древніе авторы, писавшіе объ Иларіи, не отмѣчаютъ его зависимости

---

1) Fragm. 1, 4 n.; 2, 33 n.

2) Ср. *А. А. Спасскій*. Цит. соч. 402 стр. 1 прим.

3) *Βασίλειος ἕτερος παρ᾽ ἡμῖν συνασπίζων, διακόνων ἔτι τάξιν ἔχων, δυνάμει μὲν τοῦ λέγειν πολλῶν προφέρων*. *Philost.* H. E. 4, 12. *Migne* s. g. 65, 525 c.

отъ великаго галльскаго богослова. Между тѣмъ, предположеніе объ идейной и литературной связи Иларія съ Иринеемъ представляется какъ нельзя болѣе естественнымъ и a priori вѣроятнымъ. Мы знаемъ, что богословскія убѣжденія Иларія, по его собственному заявленію, вполнѣ сформировались еще до его знакомства съ востокомъ, въ эпоху его жизни исключительно въ своей мѣстной церкви,—а извѣстно, что въ древности, когда помѣстныя церкви отдѣлялись одна отъ другой довольно—значительными культурно-бытовыми перегородками, въ каждой церкви съ особенною живостью и устойчивостью сохранялись ея мѣстныя богословскія традиціи, — духъ ея великихъ предстоятелей, что дѣйствительно и оправдывается тѣмъ фактомъ, что большинство тогдашнихъ церковныхъ дѣятелей были именно носителями традицій своей мѣстной церкви и школы (Аѳанасій, каппадокійцы, и др.). Отсюда, допустить, чтобы Иларій, галлъ по происхожденію и воспитанію, — трудолюбивый почитатель церковной литературы, какъ западной, такъ и восточной, не зналъ твореній своего мѣстнаго учителя церкви, „звѣзды западныхъ галловъ“, какъ называетъ Иринея Ѳеодоритъ,—было бы странно [1]). Отсутствіе положительныхъ т. с. внѣшнихъ свидѣтельствъ объ отношеніи Иларія къ Иринею, въ достаточной степени объясняющееся тѣмъ фактомъ, что древніе авторы вообще мало заботились о точной цитаціи, и объ историко-библіографической сторонѣ своихъ литературныхъ произведеній, вполнѣ однако возмѣщается внутреннимъ анализомъ самыхъ сочиненій Иларія, которыя мѣстами, особенно въ христологической части системы Иларія, обнаруживаютъ несомнѣнную связь съ богословіемъ Иринея.

---

[1]) О знакомствѣ западныхъ писателей 2—5 вв. съ твореніями Иринея, и притомъ въ древне-латинскомъ переводѣ, см. Dissert. 2, art. 2, n. 54 у *Mign*'я s. g. 7 t. 235.

ГЛАВА I.

Историческій обзоръ церковнаго ученія о Тріединомъ Богѣ во 2—4 вв. въ связи съ его философскими предпосылками [1]).

§ 1. Западное богословіе во многихъ пунктахъ своего содержанія, а въ ученіи о Тріединомъ Богѣ въ особенности, складывалось подъ значительнымъ вліяніемъ стоицизма. Не простирая своего вліянія на самую сущность западно-христіанской догматики, стоицизмъ наложилъ свой отпечатокъ на нѣкоторыя ея детали, а главное на тѣ общія научно-философскія формы, понятія и термины, въ которыхъ она выражалась въ западной богословской литературѣ. Отсюда, прежде чѣмъ приступить къ характеристикѣ тринитарнаго ученія западныхъ богослововъ, мы находимъ, необходимымъ ознакомиться съ онтологическими и гносеологическими воззрѣніями стоицизма [2]).

---

[1]) Не задаваясь цѣлью представить въ этомъ отдѣлѣ нашей книги исчерпывающую исторію догмата о св. Троицѣ во 2—4 вв., мы ограничиваемся лишь характеристикой ея главнѣйшихъ моментовъ, имѣя въ виду преимущественно выясненіе генезиса тѣхъ богословскихъ идей и оттѣнковъ, которые перешли или имѣли болѣе или менѣе близкое вліяніе на характеръ богословской мысли Иларія. Не желая загромождать своего изложенія излишними подробностями, мы не намѣрены входить въ подробную характеристику тѣхъ историческихъ условій и обстановки, при которыхъ появлялись тѣ или другіе историко-догматическіе памятники. Отсюда предлагаемый „историческій обзоръ" порою имѣетъ форму не столько строго-прагматически связной исторіи, сколько отдѣльныхъ этюдовъ—характеристикъ.

[2]) О глубокомъ вліяніи стоицизма на западное христіанство отчасти свидѣтельствуютъ уже тѣ одобрительные отзывы о стоикахъ, какіе мы нерѣдко встрѣчаемъ у западныхъ церковныхъ писателей. Сенека, по отзыву Тертулліана, saepe noster (de anima 20 c. *Migne* 2, 682 c.).

Отличительною чертою стоической онтологіи является ея монистическій характеръ—стремленіе свести форму и матерію, духъ и тѣло къ одному общему первоначалу, или одной духовно-матеріальной основѣ міробытія, которую стоики называли „умнымъ огнемъ“ (*νοῦς κόσμου πύρινος*), или эфиромъ. (*τὸ πῦρ, ὃ δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι*) [1]). Это понятіе о духовно-матеріальномъ эфирѣ въ философіи стоиковъ въ неразрывномъ единствѣ заключало въ себѣ идею какъ объ активномъ, такъ и пассивномъ принципахъ бытія, которые въ философіи Платона и Аристотеля обозначались въ дуалистической противоположности—идеи и матеріи, движущаго и движимаго [2]). Различіе между формальнымъ и матеріальнымъ принципами бытія, какъ мы сейчасъ увидимъ, выступало и у стоиковъ, но оно у нихъ признавалось только абстрактнымъ, существующимъ лишь въ анализирующемъ разумѣ [3]), тогда какъ не

По Іерониму, stoici nostro dogmati in plerisque concordant (in Esai IX *Migne* 24, 179 c.); по Лактанцію, Сенека multa de Deo nostris similia locutus est. (Div. instit 1, 5 *Migne*, s. l. 6, 137 c.). Но сходство извѣстныхъ христіанскихъ воззрѣній съ ученіемъ стоиковъ не даетъ еще права дѣлать заключеніе о генетической зависимости самого христіанства отъ стоицизма, какъ пытается доказать это въ своей поверхностно-написанной книжкѣ *Winkler* (Stoicismus, als Wurzel d. Christenthums. Lpz. 1878). Гораздо вѣрнѣе взглядъ *Stier'a*, что у западныхъ богослововъ и въ частности у отца западной церковной письменности — Тертулліана стоическія воззрѣнія подверглись существенной переработкѣ, ассимиллировавшись съ популярными іудео-христіанскими религіозными представленіями. *Stier*. Die Gottes-und-Logoslehre Tertullian's. Göttingen. 1899. 33—37 ss. Cfr. *Rauch*. Einfluss d. stoischen Philosophie auf d. Lehrbildung Tertullian's. Halle 1890. 55—60 ss.

[1]) Diog. Läert. VII, 136 f. *Stein*. Die Psychologie d. Stoa. Berlin. 1886. I, 23 s. 28 anm. Stob. Ekl. 1, 60: Cic. Nat. deor. II, 22, 57. *Heinze*. Die Lehre v. Logos in der griechichen Philosophie. Oldenburg. 1872 r. 101 s. 2 anm. 102 s. 2 anm.

[2]) Cicer. Acad. pr. 1, 6: neque enim materiam ipsam cohaerere potuisse, si nulla vi contineretur, neque vim sine aliqua materia. *Stein*. Op. cit. 19 s. 25 anm. Für das absolute Gebundenscin Stoffes an die Form, aber auch der Form an den Stoff, welches letztere die Stoiker im Gegensatz zu Aristoteles behauptet haben, besitzen wir eine ganze Reihe meist späterer, aber darum nicht minder glaubigwürdiger Zeugnisse *ib*. Cfr. *Zeller*. Die Philosophie d. Grierhen. 3/1. Lpz. 1880. 98, 117 ss.

[3]) Stab. 324: *Ἔφησε δε ὁ Ποσειδώνιος τὴν τῶν ὅλων οὐσίαν καὶ ὕλην ἄποιον καὶ ἄμορφον εἶναι, καθ' ὅσον οὐδὲν ἀποτεταγμένον ἴδιον ἔχει σχῆμα οὐδε ποιότητα κατ' αὐτην: ἀεὶ δ' ἔν τινι σχήματι καὶ ποιότητι εἶναι. διαφέρειν δὲ τὴν*

только у Платона, но и у Аристотеля противоположность между указанными принципами имѣла вполнѣ реальное онтологическое значеніе. Вся міровая дѣйствительность, во всемъ качественномъ разнообразіи своихъ явленій, представляетъ собою не что иное, какъ различнаго рода модификаціи *(τόνοι)* однородной по существу міровой матеріи—духа, или мірового эфира. Все, что ни существуетъ, т. е. обладаетъ способностью такъ или иначе реагировать на окружающую среду, есть тѣло: таковъ основной тезисъ стоической онтологіи [1]). Матеріальны не только всѣ вещи окружающаго насъ міра, но и самыя ихъ свойства (элементы),—и при томъ не только міра физическаго, но и моральнаго: всѣ такъ называемыя качества вещей (бѣлизна, твердость, мужество, доброта и т. п.) суть различные виды напряженія *(τόνος)*, или физической или психической силы, которая въ своемъ послѣднемъ основаніи сводится къ однородной по существу міровой субстанціи (эфиру) [2]). Эти качества вещей, т. н. *ποιότητες, ἕξεις*, qualitates, будучи своеобразными тѣлами, и являются основными элементами мірозданія, — одушевленными атомами, реально-недѣлимыми динамо-матеріальными центрами, изъ которыхъ конструируются всѣ его вещи и явленія.

Совокупность *ποιότητων*, какъ ипостазированыхъ элементовъ мірозданія, исчерпываетъ собою все реальное бытіе. Но кромѣ этого въ строгомъ смыслѣ реальнаго бытія, есть другой видъ бытія—неподлиннаго, „безтѣлеснаго“, существующаго лишь въ мысли. Сюда относятся время, пустота, мѣсто (=пространство) и т. н. *λεκτόν*, т. е. „содержаніе нашей мысли, какъ таковой,—мысль въ ея объективномъ значеніи, въ ея отличіи отъ вещей, къ которымъ она относится,—отъ словъ, въ ко-

---

οὐσίαν τῆς ὕλης, τὴν οὖσαν κατὰ τὴν ὑπόστασιν, ἐπινοίᾳ μόνον. Zeller. Op. cit. 94 s. 3 anm. Cfr. ib. 96 s. 2 anm.

[1]) Plut. c. not. 30, 2 s. 1073: *ὄντα γὰρ μόνα τὰ σώματα καλοῦσιν, ἐπειδὴ ὄντος τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν. Cicer.* Acad. 1, 11, 39. *Zeller.* ib. 117 s. 3 anm. Cfr. *Stein.* Op. cit. 15—16 ss.

[2]) Simpl. 69, f.: *ἡ τῶν Στωϊκῶν δόξα λεγόντων, σώματα εἶναι τὰ σχήματα ὥσπερ τα ἄλλα ποιά.* Plut. Stoic. rep. 43. 2: *(Χρύσιππος) ἐν ταῖς περὶ ἕξεων οὐδὲν ἄλλο τὰς ἕξεις πλὴν ἀέρας εἶναί φησιν· ὑπὸ τούτων γὰρ συνέχεται τὰ σώματα, καὶ τοῦ ποιὸν ἕκαστον εἶναι οὗτος ὁ συνέχων ἀὴρ ἐστιν ὃν σκληρότητα μὲν ἐν σιδήρῳ, πυκνότητα δ' ἐν λίθῳ, λευκότητα δ' ἐν ἀργύρῳ καλοῦσιν. Zeller.* ib. 99 s. 1 anm. Stob. Ekl. II, 110.

торыхъ она выражается, и отъ психической дѣятельности, которой она обязана своимъ происхожденіемъ“ 1).

Подвергая философскому анализу стоическое понятіе о *ποιότητες*, какъ основныхъ элементахъ истинно-реальнаго бытія, въ немъ можно отмѣтить два, или точнѣе, три различные, въ дѣйствительности же неразрывные, момента. Съ одной стороны *ποιότητες*. какъ матеріальныя тѣла, являютъ собою принципъ пассивный, косный: въ ихъ основѣ лежитъ „безвидная“ и „безкачественная“ матерія *(ὕλη)*. Это—матеріальный принципъ вещи (субстратъ) 2). Съ другой стороны, *ποιότητες*, какъ именно—*ποιότητες*, качественные элементы бытія, представляютъ собою и принципъ активности (формы), дѣлающій ихъ качественно-опредѣленными сущностями. Это—формальный принципъ вещи. Но каждая *ποιότης*, какъ мы уже говорили, представляетъ собою органическое, неразрывное единство субстрата (безвидной *ὕλη)* и качественности *(τὸ ποιόν)*: эта органическая связь предполагаетъ наличность 3-го, т. с. формирующаго принципа, который именно объединяетъ матеріальный и формальный принципы вещи въ одно

---

1) Время, по взгляду стоиковъ, не есть какая либо сущность, отличная отъ вещей (тѣлъ), а самыя же вещи, лишь разсматриваемыя съ точки зрѣнія ихъ измѣняемости, движенія. (Stab. 1, 250: *οἱ στωικοὶ χρόνου οὐσίαν ἀυτην τὴν κινησιν*. Simpl. in. Arist. categ. Schol Brandis s. 80. *Stein.* op. cit. 16 s. 22 anm. *Zeller*. op. cit. 181 s. 6 anm). Равнымъ образомъ и пространство (*τόπος*) есть не что иное, какъ эти же самыя тѣла, разсматриваемыя съ точки зрѣнія ихъ протяженности,—а пустота есть наше субъективное, не соотвѣтствующее дѣйствительности, распространеніе идеи пространства за предѣлы окружающаго насъ міра (Simpl. Cat. 91, *δ*. Stab. Ekl. 1, 382. *Zeller*. op. cit. 181 s. Anm. 1. *Stein.* op. cit. 17 s.).

1) *Zeller*. Op. cit. 86 s. Sext. Emp. adv. Math. X, 218: *Stein.* op. cit. 16 s. 22 anm. *Prantl.* Geschichte d. Logik im Abendlande 1 Th. Lpz. 1855. 420 s.: признавая мысль, какъ таковую, безтѣлесною сущностью, стоики, однако, мысль, выраженную въ звукѣ (словѣ), разсматривали уже какъ реальность (тѣло), въ собственномъ смыслѣ. Sext. Emp. adv. Math. VIII, 11: *οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς τρία φαμενοι συζυγεῖν ἀλλόιλοις, τὸ δε σημαινόμενον καὶ το σημαῖνον καὶ τὸ τυγχάνον. ὧν σημαῖνον μεν εἶναι φωνήν,... σημαινόμενον δε ἀυτό τὸ πρᾶγμα τὸ ὑπ᾽ αὐτῆς δηλοῦμενον,... τυγχάνον δε τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον... τούτων δε δύο μὲν εἶναι σώματα, καθάπερ τὴν φωνὴν καὶ τὸ τυγχάνον, ἓν δε ἀσώματον, ὥσπερ τὸ σημαινόμενον πρᾶγμα καὶ λεκτόν. Zeller*. ib. 86 s. 3 anm. Cfr. Plut. Plac. IV, 20. *Zeller*. ib. 117 s. 3 anm.

2) Simpl. Phys. 50, a, m: *τὸ ἄποιον τὴν πρωτίστην ὕλην εἶναι φάσιν. Zeller*. 94 s. 3 anm.

цѣлое, въ опредѣленную, метафизически устойчивую сущность. И эта, открываемая философскимъ анализомъ, наличность трехъ принциповъ въ онтологическомъ строеніи каждой сущности отражается и въ стоической терминологіи: если матеріальный принципъ (субстратъ) вещи обыкновенно называется у стоиковъ *ὕλη*, materia [1]),—если формальный принципъ вещи, самъ по себѣ, называется *ποιόν*, то формирующій принципъ ея выражается терминомъ *λόγος* [2]),—почему и самая *ποιότης*, какъ первичная сущность (элементъ) бытія, у стоиковъ называется характернымъ именемъ *ποιὸς* (т. е. *λόγος)* [3]).

Еще болѣе характерическое выраженіе эта неразрывно-тройственная сущность *ποιότητων* находитъ себѣ въ наименованіи *λόγος σπερματικός*, въ понятіи, имѣющемъ центральное значеніе въ философской системѣ стоиковъ, красною нитью проходящемъ черезъ всю ихъ отнологію и космологію. Какъ сѣмя въ растительномъ и животномъ мірѣ, представляя собою матеріальную и повидимому косную сущность, имманентно носитъ въ себѣ принципъ жизни, развивающейся по строго-опредѣленному, разумному плану,—такъ и всякая вообще *ποιότης*,—эта первичная, такъ сказать, ячейка бытія, въ одно и то же время представляетъ собою и матеріально-косное и формально-качественное начала, неразрывно связанныя между собою какимъ то внутреннимъ духовнымъ (формирующимъ) принципомъ [4]).

Ποιότητες,—сказали мы,—являются у стоиковъ основными

---

[1]) Plat. c. not. 48, 2. S. 1085: *ἡ ὕλη καθ' αὐτὴν ἄλογος οὖσα καὶ ἄποιος.* *Zeller.* 130 s. 2 anm, 131 s. 4 anm.

[2]) Sen. ep. 65, 2; causa, i. e. ratio. (=*Λογος*) materiam format et quoquoquunque vult versat, et illa varia opera producit. *Zeller.* ib. 131 s. 4 amn. *Heinze...* 83 s. 2 anm.

[3]) *Zeller.* Op. cit. 96 s. 1 anm. *Heinze* op. cit. 117 s. Cfr. *Origen.* De oratione. *Migne* s. g. 11, 512 c.

[4]) Diog. VII, 136: *ὥσπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται, οὕτω καὶ τοῦτον σπερματικὸν λογον ὄντα τοῦ κόσμου ταιάνδ' ὑπολείπεσθαι ἐν τῷ ὑγρῷ εὐεργὸν αὐτῷ ποιοῦντα τὴν ὕλην πρὸς τὴν τῶν ἑξῆς γένεσίν... Heinze* 111 s. 1 anm.—Diog. VII, 148: *ἐν τι δε φύσις ἕξις, ἐξ αὐτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικοὺς λόγους ἀποτελούσα τε καὶ συνέχουσα ἐξ αὐτῆς.—Zeller* 98 s. Anm 3.—Plut. Def. orac. 29, 426, A: *ἐν διδόντα (Δία) πᾶσιν ἀρχάς καὶ σπέρματα καὶ λόγους περαινομένων. Heinze* 110 s. 2 anm. Подробное раскрытіе понятія о *λόγος σπερματικὸς* въ стоической философіи—у *Heinze* 107—126 ss.

или первичными субстанціями мірового бытія. Но, какъ извѣстно, въ эмпирической дѣйствительности *ποιότητες* или качества никогда не существуютъ сами по себѣ, отдѣльно и независимо отъ тѣхъ или другихъ вещей и явленій. Какимъ же образомъ конструируются эти наблюдаемые нами роды и виды матеріальныхъ и духовныхъ сущностей? Отвѣтъ на этотъ вопросъ мы находимъ въ ученіи стоиковъ о модификаціи міровой матеріи (*ὕλη*),—ея способности къ различнаго рода напряженіямъ (*τόνος*), формировкѣ, обусловливающей качественное разнообразіе ея проявленій. Будучи сама по себѣ всегда абсолютно себѣ равной, міровая „безóбразная“ матерія дѣлится на неравномѣрныя между собою части, и эта неравномѣрность ея модификаціи (тонизаціи) въ тѣхъ или другихъ ея частяхъ и является основаніемъ ихъ опредѣленной качественности [1]). По онтологіи стоиковъ, есть четыре формы модификаціи вообще, и образованія сложныхъ субстанцій изъ первоэлементарныхъ *ποιότητες* въ частности, а именно: во-первыхъ, раздѣленіе (*κατὰ διαίρεσιν*), во—вторыхъ, переходъ извѣстной сущности въ другое состояніе (*κατ' ἀλλοίωσιν*), какъ напр. изъ воды посредствомъ испаренія образуется воздухъ,—въ третьихъ, сліяніе (*κατὰ σύγχυσιν*), или смѣшеніе нѣсколькихъ субстанцій въ одну цѣлостную сущность, и въ четвертыхъ, наконецъ, уничтоженіе (*κατ' ἀνάλυσιν*) той или другой субстанціи, обусловливающееся радикальнымъ измѣненіемъ всѣхъ ея качественныхъ опредѣленій (*τὴν ἐξ ὅλων μεταβολήν*) [2]). Резуль-

---

[1]) Stab. Ekl. 1, 322: *(Ζήνονος) οὐσίαν δε εἶναι τὴν τῶν ὄντων πάντων πρώτην ὕλην, ταύτην δε πασαν ἄϕθιον καὶ οὔτε πλείω γινομένην οὔτε ἐλάττω, τὰ δε μέρη ταύτης οὐκ ἀεὶ ταὐτὰ διαμένειν, ἀλλὰ διαιρεῖσθαι καὶ συγχεῖσθαι. Zeller.* 94 s. 5 anm.

[2]) Stob. Ekl. 1, 432 f. Нетрудно видѣть, что изъ отмѣченныхъ 4-хъ видовъ модификаціи міровой сущности лишь принципъ *ἀλλοιώσεως* (тонизаціи въ строгомъ смыслѣ) имѣетъ непосредственное приложеніе къ первоматеріи, а остальные три представляютъ собою различные типы комбинаціи уже качественно-опредѣленныхъ перво-элементовъ (*ποιότητες*): *τούνων τὴν κατ' ἀλλοίωσιν περὶ τὴν οὐσίαν γίγνεσθαι, τὰς δὲ ἄλλας τρεῖς περὶ τοὺς ποιοὺς λεγομένους τοὺς ἐπὶ τῆς οὐσίας γιγνομένους. ἀκολούθως δε τούτοις καὶ τὰς γένεσεις συγβαίνειν. Prantl.*. 432 s. 92 anm. Признавая въ основѣ мірового бытія эфирный огонь, стоики и *ἀλλοίωσις* мыслили, какъ процессъ различнаго его горѣнія или охлажденія, продуктомъ чего и являются 4 стихіи (земля, вода, воздухъ, огонь); что касается 3-го вида модификаціи матеріи—*σύγανσις*,—то онъ, по взгляду стоиковъ, въ свою очередь распадался на четыре формы: *παράθεσις, μῖξις, κρᾶσις*

татомъ этой разнохарактерной модификаціи „безвидной“ первоматеріи (ὕλη) и разнообразной комбинаціи ея первоэлементовъ (*ποιότητες*) является образованіе сложныхъ сущностей опредѣленнаго рода или вида. Онтологическая сущность этихъ вторичныхъ т. с. элементовъ бытія—такова же какъ и природа первичныхъ субстанцій—*ποιότητων*: различіе между этими элементами міробытія лишь степенное, по качественной сложности, а не по существу. Какъ и *ποιότητες*, сложныя видовыя сущности являются носителями органическаго единства трехъ принциповъ—матеріальнаго, формальнаго и формирующаго,—и въ ихъ основѣ лежитъ, съ одной стороны, косная матерія (ὕλη), какъ матеріальный субстратъ (ὑποκείμενον), а съ другой стороны, извѣстная качественная опредѣленность (форма), связанныя въ органическое цѣлое опредѣленнаго типа какимъ то внутреннимъ, духовно-разумнымъ принципомъ (λόγος, ratio). Типъ, по которому эти три принципа совмѣщаются въ извѣстныхъ видовыхъ сущностяхъ, есть тотъ же типъ *λόγου σπερματικοῦ*, что и въ отдѣльныхъ *ποιότητες*.

Во всякомъ родовомъ и видовомъ бытіи опредѣленныя *ποιότητες* органически связаны съ извѣстнымъ матеріальнымъ субстратомъ, и при томъ въ строго-опредѣленной и несмотря на различную интенсивность ихъ проявленія, неизмѣнной комбинаціи,—разрушеніе которой является равносильнымъ уничтоженію самой видовой сущности, какъ таковой [1]). Отсюда—устойчивость и постоянство родовыхъ и

и *σύγχυσις*, въ собственномъ смыслѣ. *Παράθεσις* есть *σωμάτων συναφὴ κατὰ τῆς ἐπιφανείας*, напр. смѣсь различнаго рода хлѣбныхъ зеренъ; *μῖξις*, напротивъ, есть *δύο ἢ καὶ πλειόνων σωμάτων ἀντιπαρέκτασις δι' ὅλων, ὑπομενουσῶν τῶν συμφυῶν περὶ αὐτὰ ποιοτήτων*, напр. при соединеніи желѣза съ огнемъ, души съ тѣломъ; *κρᾶσις* есть спеціальный терминъ для обозначенія подобнаго же рода соединенія *жидкихъ* веществъ (напр. вина и воды). *Σύγχυσις*, въ тѣсномъ смыслѣ, наконецъ, есть *δύο ἢ καὶ πλειόνων ποιοτήτων περὶ τὰ σώματα μεταβολὴ εἰς ἑτέρας διαφερούσης τούτων ποιότητος γένεσιν*, какъ напр. при смѣшеніи различнаго рода мазей или лѣкарствъ. Stob. Ekl. 1, 374. *Zeller*. 127 s. 1 anm.

[1]) Stob. Ekl. I, 432: *τὴν οὐσίαν οὔτ' αὔξεσθαι οὔτε μειοῦσθαι κατὰ πρόσθεσιν ἢ ἀφαίρεσιν, ἀλλὰ μόνον ἀλλοιοῦσθαι καθάπερ ἐπ' ἀριθμῶν καὶ μέτρων συμβαίνει, ἐπὶ δὲ τῶν ἰδίως ποιῶν, οἷον Δίωνος καὶ Θέωνος, καὶ αὐξήσεις καὶ μειώσεις γίνεσθαι. διὸ καὶ παραμένειν τὴν ἑκάστου ποιότητα ἀπὸ τῆς γενέσεως μέχρι τῆς ἀναιρέσεως, ὡς ἐπὶ τῶν ἀναίρεσιν δεχομένων ζῴων καὶ φυτῶν καὶ τῶν τούτοις παραπλησίων. Prantl...* 432 s. 92 anm.

видовыхъ типовъ бытія. Такъ, напр., человѣкъ, представляя собою извѣстный аггрегатъ физическихъ и психическихъ качествъ (*ποιότητες*), выражаетъ въ себѣ опредѣленный типъ бытія, который, какъ цѣлостный *λόγος σπερματικός*, и передается отъ предковъ къ потомкамъ [1]).

Обращаясь къ терминологіи, выражающей онтологическое взаимоотношеніе трехъ отмѣченныхъ принциповъ родового и видового бытія у стоиковъ, можно установить слѣдующіе выводы: каждая родовая или видовая сущность, какъ опредѣленное органическое соединеніе (типъ) всѣхъ этихъ принциповъ бытія, называлась *οὐσία*, иногда *ὑπόστασις*,—*ὑποκείμενον*, каковые термины по-латыни обозначались общимъ именемъ substantia [2]). Эти же самые термины обозначали и матеріальный принципъ вещи самъ по себѣ, ея субстратъ (*ὕλη*) поскольку онъ именно, соотвѣтственно общему матеріалистическому характеру стоицизма, мыслился, какъ самая существенная часть вещи,—какъ носитель ея и формальнаго (*ποιότητες*) и формирующаго (*λόγος*) принциповъ. Что касается формальнаго принципа вещей, то помимо уже отмѣченныхъ терминовъ: *ποιότητες*, *ἕξεις*, *ἐκτά*, его т. с. логическое отношеніе къ *οὐσία* и *ὑποκείμενον*, у стоиковъ нерѣдко выражались терминомъ: *συμβεβηκότες* (=accidentia) [3]).

Отмѣченныя сейчасъ нами составные элементы всякаго рода реальнаго бытія (*οὐσία*—*ὕλη* и разнообразныя *ποιότητες*—*ἕξεις*) въ сущности и исчерпываютъ все его содержаніе. Опредѣленный *родъ* бытія, извѣстный *λόγος σπερματικός*,—носитель строго организованнаго и неизмѣннаго типа природы: вотъ что выступаетъ у стоиковъ на 1-й планъ при характеристикѣ той или другой вещи,—и стоики, несмотря на то, что были строгими реалистами, — противниками платоновскаго ученія о преимущественной реальности общихъ понятій (идей), тѣмъ не менѣе общимъ свойствамъ (*ποιότητες*) вещей отдавали преимущество передъ индивидуальными, въ каковой особенности сказался общій почти всей античной

---

[1]) Diog. VII, 158: *ἀνθρώπου δὲ σπέρμα—μεθ' ὑγροῦ συγκιρνᾶσθαι τοῖς τῆ ψυχῆς μέρεσι κατὰ μιγμὸν τοῦ τῶν προγόνων λόγου. Heinze*.. 108 s. 1 anm.

[2]) Cfr *Zeller*... 94 s. Anm. 5. *Bethune-Baker*... The meaning of homoousios in the „constantinopolitan" creed. Cambridge. 1901, 76 p.

[3]) *Galen*: *τί δὲ καὶ αὐτοὶ βουλόμενοι λέγουσιν οὐσίας τε καὶ συμβεβηκότα, εἰ καὶ αὐτά φασι σώματα*. *Prantl*. s. 429, anm 84.

философіи дедуктивный методъ мышленія Подчеркивая въ каждой вещи, прежде всего, ея существенныя свойства (энергіи), органически вытекающія изъ ея сущности, стоики не отрицали, что каждый предметъ является носителемъ еще цѣлаго ряда другого рода опредѣленій, выражающихъ его случайныя временно - пространственныя модификаціи или отношенія къ окружающимъ его предметамъ. Въ противоположность существеннымъ имманентнымъ энергіямъ вещей, называемымъ *ἕξεις*, эти случайныя и т. с. внѣшнія опредѣленія ихъ у стоиковъ назывались спеціальнымъ терминомъ *σχέσεις*. Подъ категорію *σχέσεις* стоики подводили какъ тѣ случайныя опредѣленія вещей, которыя являются присущи имъ безотносительно къ другимъ предметамъ (*πρὸς τι*, напр. цвѣтъ, величина, форма, возрастъ), такъ и тѣ черты, которыя выражаютъ ихъ отношенія къ другимъ сущностямъ (*πρὸς τὶ πῶς ἔχον*; сыновство, отчество, направо, налѣво и т. п.), равно какъ черты, опредѣляющія извѣстную дѣятельность предметовъ, ихъ движеніе, состояніе [1]).

Если имманентныя свойства (энергіи) вещей, образуя въ своей совокупности ихъ внутреній status, остаются неизмѣнными, то отмѣченныя сейчасъ несущественныя ихъ черты, составляя лишь внѣшій ихъ habitus, подлежатъ измѣненію, не искажая этимъ внутренней природы сущностей. Отсюда ясно, что хотя отношеніе *ἕξεις* и *σχέσεις* къ *οὐσία* у стоиковъ часто обозначалась общимъ терминомъ *συμβεβηκότες* (accidentia), но онтологическое значеніе этихъ двухъ видовъ акциденцій, мыслилось различнымъ до противоположности. Что касается онтологическаго значенія *σχέσεις—συμβεβηκότες* то оно, какъ видно уже изъ предыдущаго изложенія, сводится къ тому, что благодаря этимъ именно случайнымъ опредѣленіямъ вещей, общее или родовое (*κοινῶς*) бытіе принимаетъ характеръ бытія индивидуальнаго (*ἰδίως*), и эти пре-

1) Sext. Math. VIII, 454: *πρὸς τι δέ πως ἔχοντα ὅσα πέφυκε συμβαίνειν ἄνευ τῆς περὶ αὐτὰ μεταβολῆς καὶ ἀλλοιώσεως μετὰ τοῦ πρὸς τοῦ ἐκτὸς ἀποβλέπειν, ὥστε ὅταν μὲν κατὰ διαφοράν τι διακείμενον πρὸς ἕτερον νεύσῃ, πρός τι μόνον τοῦτο ἔσται, ὡς ἡ ἕξις, καὶ ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις· ὅταν δὲ μὴ κατὰ ἐνοῦσαν διαφορὰν κατὰ ψιλὴν δὲ τὴν πρὸς ἕτερον σχέσιν θεορῆται, πρός τι πως ἔχοντα ἔσται: ὁ γὰρ υἱὸς καὶ ὁ δεξιὸς ἔξωθεν τινων προσδέονται, πρὸς τὴν ὑπόστασιν. Zeller.*. 97, 101, 2, 3.

ходящія, измѣнчивыя *σχέσεις* являются, такимъ образомъ, завершительнымъ принципомъ послѣдовательной градаціи міровой жизни.

Подводя итоги всему сказанному объ онтологіи стоиковъ, мы подчеркнемъ ея одну характерную черту, оказавшую, между прочимъ, замѣтное вліяніе на все западное богословіе. Эта особенность стоической онтологіи заключается въ ученіи о реальномъ взаимообщеніи сущностей по ихъ элементамъ, объ ихъ т. с. физическомъ сродствѣ по тѣмъ или другимъ *ποιότητ*'амъ. Весь міръ представлялся стоикамъ одной огромной системой вѣчно — движущихся духовно-матеріальныхъ атомовъ—*ποιότητ*'овъ. Эти своеобразные атомы—силы, входя между собою въ различнаго рода комбинаціи, по имманентно-присущему имъ закону разумности (*λόγος σπερματικός*), хотя образуютъ строго опредѣленные и метафизически-несравнимые между собою типы бытія, однако по своимъ составнымъ элементамъ (*ποιότητες*) имѣющіе между собою большее или меньшее сходство, родство, и при томъ не въ отвлеченномъ, метафорическомъ, а въ прямомъ, физическомъ смыслѣ. Въ тѣхъ формахъ бытія, которыя являются продуктами имманентно-разумной модификаціи *ποιότητων* — атомовъ,—метафизически—устойчивой, и абсолютно-несравнимой сущностью является внутренняя, т. с., идеальная, сторона вещи (*λόγος*), ея опредѣленный типъ, но ея формально-эмпирическая сторона, ея *ποιότητες*, сами по себѣ, являются подвижнымъ матеріаломъ, обладаютъ способностью входить въ реальныя сочетанія съ *ποιότητ*'ами другихъ сущностей,—образовывать новые типы бытія, и различная степень сходства отдѣльныхъ *ποιότητων* въ тѣхъ или другихъ типахъ бытія даетъ основаніе судить о степени ихъ взаимнаго реальнаго (натуральнаго) подобія. Это своеобразное понятіе о внутренней устойчивости и недѣлимости идеальнаго типа вещей, и вмѣстѣ ихъ разнохарактерномъ реально-эмпирическомъ взаимообщеніи,—имѣетъ въ философской системѣ стоиковъ центральное значеніе, и сообщаетъ ихъ онтологіи ярко—выраженный натуралистическій колоритъ. И этотъ характеръ стоической онтологіи, повторяемъ, по традиціи былъ унаслѣдованъ западнымъ богословіемъ. Если у стоиковъ онъ имѣлъ свои корни въ ихъ общемъ монистическомъ (матеріалистическомъ) міровоззрѣніи, то у позднѣйшихъ христіанскихъ писателей хотя

уже почти совершенно утратилъ свой смыслъ, но пережитки ученіи о реальномъ (натуральномъ) взаимообщеніи сущностей между прочимъ сказались въ ихъ взглядѣ на реально-физическое уподобленіе Богу христіанскихъ святыхъ.

Гносеологическія воззрѣнія стоиковъ находятся въ полномъ соотвѣтствіи съ ихъ онтологіей. Такъ какъ, по ученію стоиковъ, дѣйствительно лишь то, что дѣйствуетъ на насъ или испытываетъ наше дѣйствіе, то естественно, что въ гносеологіи стоики были эмпириками и реалистами. Истиннымъ знаніемъ у стоиковъ считалось знаніе предмета, засвидѣтельствованное бо́льшимъ числомъ чувствъ и провѣренное бо́льшимъ числомъ опытовъ. Отсюда самый процессъ познавательнаго воспріятія нами дѣйствительности представлялся у стоиковъ, какъ процессъ *καταλήψεως*,—въ прямомъ значеніи этого понятія, до извѣстной степени аналогичномъ сжиманію какого либо предмета въ кулакѣ [1]). Наша познавательная дѣятельность, по стоикамъ, ограничивается лишь простымъ воспріятіемъ и формальной регистраціей окружающей насъ дѣйствительности въ томъ видѣ, въ какомъ она существуетъ на самомъ дѣлѣ. Будучи строгими эмпириками, стоики отрицали всякаго рода мистическія пути познанія, а признавали одинъ органъ всякаго вообще познанія—„мыслящую душу“ (*ἡγεμονικόν*), которая постепенно, съ теченіемъ возраста, развивается въ человѣкѣ и которая является дѣйствующей причиною и въ отдѣльныхъ воспріятіяхъ, и въ цѣльныхъ представленіяхъ, и въ возникающихъ на ихъ основаніи сужденіяхъ и общихъ понятіяхъ [2]). Высказанному положенію, повидимому, противорѣчитъ тотъ фактъ, что стоики на ряду съ *φαντασία καταληπτική*,— органомъ эмпирическаго познанія, признавали особый высшій родъ познавательной

---

[1]) *Cicer.* Acad. II, 47, 145. *Stein.* 2, 181 s.

[2]) *Stein.*. 2, 214—5 ss. Эта особенность гносеологіи стоиковъ, отличающая ее не только отъ платонизма, но и аристотелизма, коренится въ стоической психологіи. Въ противоположность платоно-аристотелевскому дѣленію души на душу разумную (*τὸ λογιστικόν, νοῦς*) и неразумную, какъ субстанціально-противоположные элементы, стоики признавали субстанціальное единство психической жизни, разсматривая разумъ (*νοῦς*), какъ ея основу, по отношенію къ которой остальныя силы души являются ея формами (тонизаціей). *Stein.* 1, 119—20 s. *Zeller*.. $^3/_1$, 199—200 s.

способности,—разумъ (*διάνοια*, ratio, *λόγος*, *νοῦς*, *ἡγεμονικὸν κατ' ἐξοχήν*), являющійся органомъ познанія божественныхъ трансцедентныхъ вещей. (*ὥσπερ τὸ τοὺς θεοὺς εἶναι καὶ προνοεῖν τούτους*) [1]). Но это ученіе стоиковъ о *νοῦς*'ѣ имѣетъ мало общаго съ тѣми мистическими теоріями, какія мы находимъ у философовъ неоплатонической школы. *Διάνοια* стоиковъ по существу есть абстрагирующій разумъ, который посредствомъ аналогій и другихъ логическихъ операцій образуетъ какъ общія эмпирическія понятія, такъ и отвлеченныя, возвышающіяся надъ опытомъ представленія. Въ этой двойственной дѣятельности разума опытъ и абстракція стоятъ въ неразрывной связи [2]). Иллюстраціей къ сказанному можетъ служить ученіе стоиковъ объ образованіи въ насъ идеи о Богѣ. Какъ частица Божества (стоическій пантеизмъ), какъ извѣстный моментъ Его самосознанія, наша душа, естественно, должна имѣть представленіе о Немъ,—certam animi notionem Dei. [3]) Но это notio о Богѣ, по стоикамъ, возникаетъ отнюдь не какимъ либо мистико-интуитивнымъ путемъ, но дискурсивнымъ, имѣющимъ непосредственную связь съ обыденнымъ опытомъ. Именно чрезъ наблюденіе красоты и цѣлесообразности міра (физическаго и моральнаго), путемъ умозаключеній человѣкъ приходитъ къ идеѣ о Богѣ, какъ міровомъ разумѣ, или, что тоже,—fatum'ѣ [4]).

§ 2. Онтологическія воззрѣнія Тертулліана, сложились подъ сильнымъ вліяніемъ стоицизма, которое глубоко отразилось на всемъ строѣ его богословской системы, сообщило ей своеобразный реалистическій характеръ, перешедшій затѣмъ по наслѣдству отъ Тертулліана и къ позднѣйшимъ западнымъ христіанскимъ писателямъ, и составившій отличительную черту вообще западнаго богословія, по сравненію съ богословіемъ восточныхъ писателей. Основною чертой онтологіи Тертулліана является, какъ и у стоиковъ, монистическое представленіе о матеріи—духѣ, какъ субстанціальной основѣ всѣхъ существующихъ вещей. Понятіе о всякой реальной сущности въ мысли Тертулліана сливается съ по-

---

log. 1, VII, 52. *Stein.* 2, 215 s.

[2]) *Stein* 2, 218—9 s.

[3]) Зенонъ по *Cicer.* de nat. deor. 2, 17. *Stein.* 2, 216 s.

[4]) *Plut.* plac. phil. 1, 6. *Stein.* 2, 217 s.

нятіемъ объ извѣстномъ тѣлѣ, то болѣе грубомъ, то болѣе утонченномъ, но которому необходимо присущъ предикатъ извѣстной плотности (soliditas), являющейся внутренней основой его бытія,—основой всѣхъ его качествъ и функцій [1]). Во имя этого общаго философскаго принципа Тертулліанъ рѣшительно объявлялъ тѣлесными сущностями и Бога, и ангеловъ и человѣческую душу [2]).

Общая схема, по которой у Тертулліана конструируется понятіе о всякаго рода реальности, такова же, какую мы только что отмѣтили въ философіи стоиковъ [3]). Каждая вещь, по

---

[1]) Ipsa substantia corpus sit rei cujusque. Adv. Hermog. 35 c. *Migne* 2, 230 c. Nihil est incorporale, nisi quod non est. De carne Chr. 11 c. *Migne* 2, 774 c. Для Тертулліана, какъ и для стоиковъ, понятіе о тѣлесности субстанцій было дорого, какъ принципъ самой жизненности ихъ,—способности къ активной или пассивной дѣятельности. Incorporalitas enim nihil patitur, non habens per quod pati possit: aut si habet, hoc erit corpus. De anima 7 c. *Migne* 2, 657 c.

[2]) Quis negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. Adv. Prax. 7 c. *Migne* 2, 162 c. Et invisibilia illa quaecumque sunt habent apud Deum et suum corpus et suam formam, per quae soli Deo visibilia sunt. ib. Nos autem animam corporalem... profitemur... habentem proprium genus substantiae soliditatis, per quam quid et sentire et pati possit. De resur. carnis. 17 c. *Migne* 2, 816—817 c. Nihil enim anima, si non corpus. De anima 7 c. *Migne* 2, 657 c.—Будучи строгимъ монистомъ въ онтологіи, Тертулліанъ не былъ однако грубымъ матеріалистомъ, а признавалъ специфическую духовность природы и Божества, и души, и ангеловъ, которыхъ онъ самъ въ другомъ мѣстѣ называетъ incorporalia (Adv. Herm. 44 c. *Migne* 2, 236 c). И Божество (adv. Prax. 7 c.) и душа—суть тѣла sui generis (de anima 9 c. *Migne* 2, 659 c).

[3]) Вопросъ, признавалъ ли Тертулліанъ, подобно стоикамъ, первичными субстанціями или элементами бытія ипостазированныя качества (qualitates, *ποιότητες*)—подлежитъ сомнѣнію. Извѣстно, что Тертулліанъ въ своемъ сочиненіи Adversus Hermogenem рѣшительно настаиваетъ на „безтѣлесности... дѣйствій, склонностей, обязанностей, страстей (36 c. *Migne* 2, 230—231 c.), на ихъ акциденціальномъ характерѣ,—и *Stier* въ этомъ пунктѣ видитъ прямую полемику Тертулліана противъ принциповъ стоической онтологіи (op. cit. 33 s.). Но эта ссылка Stier'a не можетъ имѣть исчерпывающаго значенія по нашему вопросу. Дѣло въ томъ, что и по стоической онтологіи дѣйствія и состоянія предмета, какъ таковыя, въ своей отрѣшенности отъ переживающаго ихъ субъекта, относились именно къ области несубстанціальнаго, а лишь относительнаго бытія (*σχέσεις*). Болѣе, повидимому, имѣетъ значенія слѣдующее мѣсто изъ Adv. Prax. 265: *Migne* 2, 189: virtus Altissimi non erit ipse Altissimus, quia nec substantiva res est, quod est spiritus, sicut

взгляду Тертулліана, представляетъ собою органическое сочетаніе трехъ принциповъ, матеріальнаго, формальнаго и формирующаго: 1) пассивнаго, безóбразнаго субстрата (materia), 2) разнообразныхъ качествъ (qualitates, conditiones, proprietates) и 3) связующаго субстратъ и эти качества въ одно органическое цѣлое логоса (ratio). Эти три момента въ понятіи о вещи вообще,—съ одной стороны, различіе въ ней матеріальнаго и формальнаго началъ, а съ другой ихъ нераздѣльное органическое единство—выступаютъ въ онтологіи Тертулліана съ полною ясностью. Матеріальный принципъ вещи, по взгляду Тертулліана, есть ея субстратъ, остовъ (corpus),—та ея внутренняя сущность, или основа ея бытія, въ силу которой (per quod) данная вещь существуетъ [1]). Такъ

---

nec sapientia, nec providentia: et haec enim substantiae non sunt, sed accidentia unius cujuspue substantiae. Virtus spiritui accidit, nec ipsa erit spiritus. Но изъ контекста рѣчи видно, что здѣсь Тертулліанъ выясняетъ не собственно онтологическую природу Virtutis Altissimi, а лишь логическое взаимоотношеніе понятій Altissimus и Virtus Altissimi. Въ противовѣсъ Праксею, на основаніи словъ ангела св. Дѣвѣ: „Сила Вышняго осѣнитъ тебя“ (Лк. 1, 35) заключавшему, что воплотился Самъ Вышній (Отецъ), Тертулліанъ разъясняетъ, что сила Вышняго не есть Вышній,—что она есть лишь одинъ изъ моментовъ (частей) жизни Вышняго, и относится къ Нему, какъ въ логикѣ акциденція относится къ субстанціи. Въ этомъ смыслѣ и у стоиковъ, какъ мы видѣли, *ποιότητες* назывались *συμβεβηκότες*, хотя и признавались тѣлесными (см. прим. 3 на стр. 8-й). Если бы Тертулліанъ называлъ здѣсь Virtus Altissimi акциденціей въ строго-онтологическомъ смыслѣ, то противорѣчилъ бы собственному утвержденію, что Логосъ (Virtus) былъ до Своего воплощенія res substantiva и persona aliqua. Другія мѣста въ сочиненіяхъ Тертулліана, напротивъ, даютъ основанія думать, что онъ, подобно стоикамъ, мыслилъ тѣ или другія qualitates вещей въ формѣ ипостазированныхъ сущностей. Мы имѣемъ въ виду, напр., то мѣсто изъ трактата Тертулліана о молитвѣ, гдѣ онъ изъясняетъ слова молитвы Господней: „Да будетъ воля Твоя“ въ смыслѣ нашей просьбы, что бы Богъ substantiam et facultatem voluntatis suae subministret nobis (4 с. *Migne* 1, 1260 с.). Не имѣя рѣшительныхъ данныхъ для категорическаго сужденія по этому вопросу, мы однако утверждаемъ, что стоическое понятіе объ ипостазированныхъ качествахъ въ общемъ, какъ нельзя больше, гармонируетъ съ ученіемъ Тертулліана о смѣшеніи, дробленіи, сложеніи сущностей, съ которымъ мы познакомимся ниже. Во всякомъ случаѣ нѣкоторая неотчетливость въ этомъ пунктѣ онтологіи Тертулліана ничего не можетъ говорить противъ ея общаго стоическаго характера.

1) Ne esse quidem potest, nisi habens per quod sit. Si habet obiquid

какъ эта внутренняя основа вещи у Тертулліана мыслится, какъ ея безкачественный остовъ, тѣло, то оно иногда называется у него не только какъ corpus вещи, но и ея materia,— а въ виду ея исключительной онтологической важности, какъ именно основы всякаго реальнаго бытія, ей (въ духѣ стоической системы) по преимуществу усвояется имя субстанціи (substantia) [1]. Это, замѣтимъ кстати, первое, т. с., узкое значеніе термина substantia (=субстратъ) въ онтологіи Тертулліана. Формальный принципъ вещи, или качественныя опредѣленія, у Тертулліана обыкновенно называются ея qualitates, proprietates, conditiones, которыя въ своей совокупности составляютъ ея природу (natura) ея форму (forma), образуютъ ея опредѣленный status [2]. Такъ какъ эти свойства и качества той или другой вещи являются выраженіями ея внутренней сущности, то они иногда, (опять таки въ духѣ стоицизма), называются у Тертулліана ея силами (virtutes), внѣшнее обнаруженіе которыхъ составляетъ ея potestas [3].— Различая матеріальный и формальный принципы вещи, Тертулліанъ, однако, мыслилъ ихъ не иначе, какъ въ нераздѣльномъ органическомъ сочетаніи, связанными извѣстнымъ формирующимъ началомъ (ratio) [4], по типу того ученія о λόγος σπερματικός, которое мы отмѣтили въ философіи стоиковъ. Каждая вещь или сущность, по взгляду Тертулліана, представляетъ собою не какой либо случайный и безпорядочный конгломератъ качествъ, но нѣчто цѣлостное, орга-

---

per quod est, hoc erit corpus ejus. Omne quod est, corpus est sui generis, De carne Chr. 11 c. *Migne* 2, 774 c.

1) Si principium aliqua substantia est, erit et finis aliqua materia. Adv. Hermog. 19 c. *Migne* 2, 214 c. I. X. evacuavit non materiam, sed naturam, nec substantiam, sed culpam (carnis peccati). De carne Chr. 16 c. *Migne* 2, 780 c.

2) Cfr. Adv. Prax. 3 n. M. 2, 159: единоначаліе Божества разрушается, когда мыслится alia dominatio suae conditionis et proprii status. Adv. Marc. 1, 3: Deum summum esse magnum in aeternitate constitutum, innatum, infectum, sine initio, sine fine. Hunc enim statum aeternitate consendum, quae summum magnum Deum efficiat... Ut sit Deus summum magnum et forma, et ratione, et vi, et potestate. *Migne* 2, 249.

3) Cfr. Adv. Morc. 1, 3. См. предыд. примѣчаніе. Cfr. Adv. Prax. 27 c. *Migne* 2, 190 c.

4) Ср. различеніе forma и ratio, по аналогіи vis и potestas въ цит. выше Adv. Marc. 1, 3.

низованное по извѣстной внутренней идеѣ. Тѣ или другія качественныя опредѣленія вещи связаны съ ея сущностью строго-опредѣленнымъ образомъ, и разрушеніе (измѣненіе) этого status'a вещи, внутренняго образа ея бытія — равносильно уничтоженію этой самой вещи, какъ таковой [1]). Что Тертулліанъ мыслилъ эту внутреннюю, устойчивую опредѣленность вещи, какъ таковой, по типу стоическаго ученія о *λόγος σπερματικός*,—это видно изъ того, что основаніе этой устойчивости вещи онъ видѣлъ преимущественно въ самомъ ея матеріальномъ субстратѣ (substantia въ узкомъ значеніи), изъ котораго, какъ изъ сѣмени выростаетъ ея качественная опредѣленность, а свойствамъ (qualitates, natura) вещи, самимъ по себѣ, въ ихъ отрѣшенности отъ этого субстрата, метафизической основы вещи, придавалъ значеніе лишь производное. Отсюда терминъ substantia у Тертулліана, помимо своего, уже извѣстнаго намъ узкаго смысла (=субстратъ, materia), получалъ значеніе болѣе широкое,—выражалъ понятіе объ извѣстной вещи вообще, какъ опредѣленномъ типѣ бытія (substratum ratio), и въ этомъ смыслѣ противополагался термину natura, выражающему лишь формальную сторону вещи (конгломератъ качествъ, самихъ по себѣ). „Иное — пишетъ Тертулліанъ,—есть субстанція (substantia), и иное природа субстанціи (natura substantiae); у всякой вещи есть собственная (propria) субстанція, природа же можетъ быть общая (communis). Напр., камень, желѣзо—суть субстанціи, твердость же камня и желѣза составляетъ природу субстанціи. Твердость объединяетъ (эти вещи), а субстанція раздѣляетъ“ [2]). Будучи

---

[1]) Mutari perire est pristino statui, quemdum mutantur, amittunt. Adv. Herm. 34 c. *Migne* 2, 229 c. Cfr. De carne Chr. 3 c. *Migne* 2, 457 c. Adv. Prax. 27 c. M. 2, 191 c.

[2]) De anima 32 c. *Migne* 2, 704—5 c. Разграничивъ съ такою ясностью значеніе понятій substantia и natura, Тертулліанъ, однако, не всегда выдерживаетъ эту терминологическую точность, и нерѣдко употребляетъ термины substantia и natura, какъ вполнѣ однозначущіе. Какъ логическій выводъ изъ сейчасъ отмѣченнаго разграниченія терминовъ substantia и natura у Тертулліана является различіе между терминами naturae similitudo и substantiae similitudo. Если первый терминъ выражаетъ лишь случайное сходство двухъ индивидовъ по нѣкоторымъ качествамъ (формальный принципъ), то 2-й обозначаетъ ихъ равенство по самой сущности, не только по формальному, но и по формирующему принципу,—равенство по внутреннему *λόγος*-у, и въ

БИБЛИОТЕКА ... АКАДЕМИИ

органическимъ единствомъ матеріальнаго и формальнаго началъ, каждая вещь или субстанція (въ широкомъ значеніи этого термина), заключая въ себѣ идею о нѣкоторой плотности, устойчивости (soliditas) своего бытія, у Тертулліана представляется, какъ въ своемъ родѣ недѣлимая сущность (indiscreta substantia), бытіе единичное (singularitas) [1]).

Въ силу этого внутренняго тождества всякой сущности съ самой собою,—закономѣрной постоянности ея природы, выражающейся въ ея извѣстныхъ свойствахъ и качествахъ, въ терминологіи Тертулліана понятія: substantia (natura), status и

этомъ смыслѣ является тождественнымъ термину unius substantiae (ὁμοιούσιος=ὁμοούσιος). Molitia lanae, molitia plumae, pariant naturalia earum, substantiva non pariant. Sic et saeva bestia vel proba vocetur homo, non eadem anima. Nam et tunc naturae similitudo notatur, cum substantiae dissimilitudo conspicitur. Ipsum enim quod hominem similem bestiae judicas, confiteris animam non eamdem, similem dicendo, non ipsam. Sic et divino pronuntiatio sapit pecudibus adaequans hominem natura, non substantia. ib.

[1]) Такъ, возражая противъ еретиковъ, допускавшихъ, что плоть І. Христа была не натуральная плоть, а душа, лишь сдѣлавшаяся плотію, Тертулліанъ такими чертами характеризуетъ эту предполагаемую сущность или новый видъ бытія: anima, caro facta uniformis solidata: scilicet singularitas tota est et indiscreta substantia. De carne Chr. 13 c. *Migne* 2, 777 c. Indivisa substantia. Adv. Prax. 13 c. *Migne* 2, 170 c. Statu simplex et uniforme. De anima 21 c. *Migne* 2, 684. Во имя этой необходимости всякой сущности, ея метафизической самоцѣнности, какъ особаго индивидуальнаго бытія, отличнаго отъ всѣхъ другихъ сущностей, бытія sui generis, Тертулліанъ рѣшительно отрицаетъ возможность какого либо дѣленія сущностей, какъ таковыхъ, по рязрядамъ, допуская между ними соотношеніе лишь внѣшнее, случайное, обусловливающееся ихъ положеніемъ во времени и пространствѣ. Caeterum, diversa in ordinem disponi non possunt de substantia duntaxat; de loco enim, aut tempore, aut conditione, forsitan possint. De rerurr. carnis. 53 c. *Migne* 2, 874 c. Объ онтологическомъ значеніи формъ времени и пространства у Тертулліана мы будемъ говорить ниже. Подобнымъ же образомъ, Тертулліанъ о божественной субстанціи говоритъ: divinitas gradum non habet, utpote unica, т. е. поскольку она, какъ и всякая вообще субстанція, есть бытіе строго-обособленное, метафизически себѣ тождественное и равное (Adv. Hermog. 7 c. *Migne* 2, 204). О дѣленіи же божественной субстанціи на три степени (gradus) по вниманію къ ея временно пространственному (экономическому) обнаруженію въ міровой жизни Тертулліанъ очень ясно говоритъ въ своемъ сочиненіи „Противъ Праксея“ (ср. напр. 2 c. *Migne* 2, 157 c.).

potestas представляются синонимичными, взаимно-замѣнимыми, поскольку отъ знанія извѣстной сущности можно безошибочно заключать объ ея качествахъ (proprietates, natura), и наоборотъ,—изъ наблюденія извѣстной качественности (potestas, qualitates) той или другой вещи можно дѣлать заключеніе и объ ея истинной (veritas) сущности [1]). Формальнымъ выраженіемъ этой внутренней устойчивости сущностей того или другого вида является устойчивость ихъ наименованій [2]).

Будучи метафизически строго-обособленными другъ отъ друга формами бытія, различныя субстанціи, по взгляду Тертулліана, тѣмъ не менѣе имѣютъ между собою много сроднаго, общихъ свойствъ и качествъ, обладаютъ способностью входить между собою въ разнообразныя комбинаціи, соединяться другъ съ другомъ, и утрачивая при этомъ свою прежнюю сущность, давать въ результатѣ этого соединенія новыя субстанціи, новые строго-опредѣленые виды бытія [3]). Въ этомъ пунктѣ своей онтологіи Тертулліанъ очень близко воспроизводитъ уже извѣстное намъ ученіе стоиковъ объ образованіи сложныхъ сущностей, удерживая при томъ и его терминологію. Примѣромъ такого органическаго смѣшенія субстанцій можетъ служить янтарь, представляющій собою смѣсь субстанцій золота и серебра, которая и даетъ въ результатѣ янтарь, какъ уже третью сущность, отличную отъ серебра и золота [4]). Но отъ этого органическаго процесса

---

[1]) Такъ Лица св. Троицы, по ученію Тертулліана, являются лицами unius substantiae et unius status et unius potestatis. Adv. Prax. 2 c. *Migne* 2, 157 c. На этомъ индуктивномъ принципѣ основана въ сущности вся богословская аргументація Тертулліана въ защиту истинно-божеской и истинно-человѣческой субстанцій въ лицѣ Іисуса Христа. (Cfr. de carne Christi 5 c.: proprietas conditionum, divinae et humanae aequa utique et naturae utriusque veritate dispuncta est. M. 2, 761 c.).

[2]) Fides nominum, salus est proprietatum. Etiam cum demutantur qualitates, accipiunt vocabulorum possessiones. ib. 13 c. M. 2, 776 c.

[3]) Informe, quod ex varietate confusum est, unam habeat necesse est speciem. Adv. Hermog. 30 c. *Migne* 2, 275 c.

[4]) Si sermo ex transfiguratione et demutatione substantiae caro factus est, una jam erit substantia Iesus ex duabus, ex carne et spiritu mixtura quaedam, ut electrum ex auro et argento; et incipit nec aurum esse, id est spiritus, neque argentum, id est caro, dum alterum altero mutatur, et tertium quid efficitur. Adv. Prax. 27 c. *Migne* 2, 191 c. Cfr. Adv.

измѣненія сущностей нужно строго отличать другой типъ ихъ измѣненія посредствомъ процессовъ portionis, prolationis, deminuationis той или другой сущности,—процессовъ т. с. акциденціальныхъ, не измѣняющихъ ея внутренней формы или status'a. Объ онтологическомъ значеніи этого рода процессовъ, по ученію Тертулліана, мы будемъ говорить ниже.

Итакъ, внутренняя природа всякой вещи, по взгляду Тертулліана конструируется изъ безкачественной субстанціи (субстрата), и органически вытекающихъ изъ нея опредѣленныхъ качественныхъ свойствъ (proprietates). Эти свойства вещи, безъ которыхъ она не можетъ существовать, не измѣняя своей сущности, и суть то, что̀ въ онтологіи стоиковъ извѣстно подъ именемъ ἕξις: они именно и выражаютъ природу ея бытія, цѣль и смыслъ ея существованія. Такъ, напр. сущность (est) лихорадки заключается въ ея смертоносной силѣ, и въ этой (ad hoc) именно силѣ—смыслъ ея существованія [1]).

Но эти существенныя свойства вещи не исчерпываютъ всей полноты ея реальнаго содержанія. Неизбѣжными элементами ея эмпирическаго существованія являются еще такъ называемыя несубстанціальныя „безтѣлесныя“ ея опредѣленія, не имѣющія самостоятельной реальности, лишь случайно связанныя съ тѣмъ или другимъ тѣломъ: это суть не что иное, какъ временно-пространственныя опредѣленія вещей, то, что̀ въ онтологіи стоиковъ называется σχέσεις вещей (ихъ активныя или пассивныя состоянія), и выражается въ категоріяхъ πῶς ἔχον и πρός

Hermog. 25 c. *Mine* 2, 220 c. Confusio substantiarum. ib. 30 c. *Migne* 2, 224 c. Есть основанія думать, что Тертулліанъ полагалъ сущность этого процесса органическаго измѣненія субстанцій, подобно стоикамъ, въ различныхъ формахъ охлажденія общемировой матеріи, утверждая, напр.—materiam seminis, quam constat, sanguinis esse calorem, ut despumatione mutatum in coagulum sanguinis feminae. Nam ex coagulo in casco vis est substantiae, quam medicando constringit id est lactis. De carn. Christi 49 c. *Migne* 2, 784—785.

[1]) Cum quod sortitum est, ut omni modo sit, sicut caussam accipit, ab quam sit, sic vim consequitur, per quam sit, nec esse non possit. Febrem denique inter caeteros moriferos et cruciarios exitus erogando homini demutatam, neque quia est, miramur, est enim; neque quia erogat homi nem, ad hoc enim est. De praescript. 1—2 c. *Migne* 2, 13 c.

τι πὼς ἔχον [1]). Не имѣя органической постоянной связи съ сущностью вещи, они выражаютъ лишь внѣшній видъ ея, не ея status, а ея habitus [2]). Если измѣненіе во внутренней природѣ вещи равносильно ея уничтоженію, то измѣненія въ этомъ внѣшнемъ ея состояніи нисколько не разрушаютъ внутренняго тождества сущности. Такъ человѣкъ, будучи по субстанціи тождественъ себѣ (substantia quidem ipse est), въ здѣшней жизни многократно измѣняется въ наружности (habitu), въ здоровьѣ, въ возрастѣ, въ общественномъ положеніи и т. п., но при всемъ томъ остается человѣкомъ (nec quisquam amittat hominis), не переставая быть себѣ тождественнымъ (ut cesset idem esse) [3]).

Признавая вмѣстѣ со стоиками собственно-реальнымъ или „тѣлеснымъ“ бытіемъ лишь субстанцію и ея существенныя качества, составляющія настоящую и метафизически-устойчивую природу вещи, Тертулліанъ, естественно, на каждую отдѣльную сущность, подобно стоикамъ же, смотрѣлъ, прежде всего, какъ на представительницу извѣстнаго рода или типа бытія: родовое бытіе для него имманентно заключалось въ извѣстной индивидуальной вещи, составляя существенную часть ея содержанія. У Тертулліана, какъ и у реалистовъ—стоиковъ, нигдѣ нѣтъ и намека на самостоятельное бытіе родовыхъ сущностей, въ духѣ восточнаго платонизма. Отсюда, термины: substantia, forma, status у Тертулліана обыкновенно являются однозначущими съ понятіемъ genus,—и

---

[1]) Corporalitas quae substantiae res est... si qua incorporalia eis (h. e. hominibus, lapidibus etc) adsunt aut actus, aut passiones, aut officia, aut libidines eorum non portiones deputamus... Quis tibi concedit motum in secundam partem substantiae deputare? Cum substantiva res non sit, quia nec corporalis: sed accidens si forte, substantiae et corporis, ut actus, et pulsus, et lapsus, et casus, ita et motus. Adv. Hermog 36 c. *Migne* 2, 230 c. Incorporalia proprium locum non haberent, nisi in corpore, cum corpori accidunt. id. 41 c. *Migne* 2, 235 c. Изъ приведенныхъ сейчасъ тирадъ Тертулліана видно, что терминъ accidentia онъ усвоялъ несущественнымъ свойствамъ вещей (σχέσεις). Однако, подобно стоикамъ, Тертулліанъ этимъ же терминомъ обозначалъ и существенныя опредѣленія вещи (ἕξεις), когда имѣлъ въ виду ихъ т. е. логическое отношеніе къ субстанціи, какъ частей къ цѣлому. Adv. Prax. 26 c. *Migne* 2, 189.—См. примѣч. 3 на стр. 13-й.

[2]) Quo ergo facit portionem materiae in motum disponere, qui non ad substantiam pertinet, sed ad substantiae habitum? ib. 36 c. *Migne* 2, 231 c.

[3]) De resur carn. 55 c. M. 2, 876 c.

этотъ моментъ родового единства между тѣми или другими отдѣльными сущностями настолько доминируетъ въ представленіи Тертулліана, что почти совершенно заслоняетъ ихъ индивидуальныя различія,—во всякомъ случаѣ не даетъ имъ надлежащей оцѣнки. Что же, однако, лежитъ въ основѣ каждаго индивидуальнаго бытія, по чему мы различаемъ вещи одного и того же рода, какъ отдѣльныя одна отъ другой вещи,—говоримъ: эта вода и та вода, этотъ огонь и тотъ огонь? Въ основѣ этого онтологическаго процесса, по Тертулліану, какъ и у стоиковъ, лежитъ своеобразная, временно-пространственная модификація той или другой родовой субстанціи, не измѣняющая ея внутренней сущности. Эта модификація состоитъ въ видимомъ дробленіи родовой субстанціи, отъ которой отдѣляются, исходятъ, рождаются, истекаютъ ея части [1]), такъ что этотъ процессъ дѣленія родовой сущности у Тертулліана прямо называется ея уменьшеніемъ [2]). Но это уменьшеніе субстанціи относится лишь къ ея временно-пространственной видимости, и не касается собственно ея метафической сущности, которая остается равной и абсолютно себѣ тождественной [3]). Это не столько раздѣленіе (divisio, separatio) сущности, сколько логическое разчлененіе (distinctio, discernere), ариѳметическое счисленіе тѣхъ или другихъ временно-пространственныхъ формъ, которыя сами по себѣ, какъ мы уже знаемъ, не имѣютъ собственно-субстанціальной („тѣлесной“) реальности. Такъ, напр. солнце и лучъ, хотя съ точки зрѣнія временно-пространственныхъ отношеній, и различаются между собою, поскольку не въ одинаковой формѣ и степени обладаютъ свѣтовой субстанціей, однако, на самомъ дѣлѣ, въ сущности, они представляютъ собою одно нераздѣльное цѣлое,—одну недѣлимую субстан-

---

1) Этотъ процессъ модификаціи сущностей у Тертулліана носитъ различныя названія: portio (Adv. Prax. 9 c. *Migne* 2, 164 c.). prolatio rei alterius ex altera (ib. 8 c. *Migne* 2, 163 c.), prodere ex aliquo (ib.), ex origine proferri (ib.), proficisi (Apolog. 21 c. *Migne* 1, 457c.).

2) Quae nascuntur aut finiunt, et idcirco aeterna non sunt, semel opposita fini, quae et initio admittunt ea, quae Deus non capit, diminutionem dico interim et subjectionem, quia nata et facta sunt. Adv. Hermog. 7 c. *Migne* 2, 203 c.

3) Что въ основѣ этого „уменьшенія“ сущностей лежитъ именно ихъ временно-пространственная ограниченность см. предыдущее примѣчаніе.

цію. То же можно сказать о корнѣ и стволѣ, объ источникѣ и рѣкѣ [1]). Характернымъ примѣромъ этой своеобразной, реальной, но вмѣстѣ съ тѣмъ и т. с. несѣкомой дѣлимости является происхожденіе свѣта или огня отъ огня, горящаго на другомъ свѣтильникѣ. Различіе между этими двумя свѣтами сохраняется, но родовая сущность огня, носителями которой они являются, остается тождественною и цѣлостною [2]). Отсюда, „раздѣленіе“ извѣстной субстанціи не только ничего не говоритъ противъ метафическаго тождества ея частей (portiones), но, напротивъ является именно гарантіей ихъ субстанціальнаго единства [3]). Эти индивидуальныя сущности, будучи тѣмъ реальнымъ бытіемъ, съ которымъ мы собственно и имѣемъ дѣло въ эмпирической жизни, у Тертулліана хотя не рѣдко называются просто субстанціями [4]), но въ отношеніи къ родовому бытію носятъ спеціальные термины экземпляровъ, формъ или видовъ той или другой сущности (res, formae, species alicuisque substantiae) [5]).

Дедуктивный характеръ онтологическихъ представленій Тертулліана,—который вмѣстѣ со стоиками, хотя не призна-

[1]) Sermo nunquam separatus a Patre, aut alius a Patre... Protulit enim Deus sermonem .. sicut radix fruticem, et fons fluvium et sol radium, Nam et istae species probolae sunt earum substantiarum, ex quibus prodeunt... Nec frutex tamen a radice, nec fluvius a fonte, nec radius a sole discernitur, sicut nec a Deo sermo... Nam et radix et frutex duae res sunt, sed conjunctae. Et fons et flumen duae species sunt, sed indivisae. Et sol et radius duae formae sunt, sed cohaerentes... Secundus ubi autem est, duo sunt. Et tertius ubi est, tres sunt. Tertius enim est Spiritus a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice. Adv. Prax. 8 c. *Migne* 2, 163 c. Что это счисленіе есть счисленіе именно временно-пространственныхъ формъ извѣстной сущности, а не собственно субстанцій,— это видно изъ того, что Тертулліанъ въ другомъ мѣстѣ рѣшительно отрицаетъ числовое различіе между Отцомъ и Сыномъ, утверждая, что de Deo Deus modulo alterum non numero, gradu, non statu. Apolog. 21 c. *Migne* 1, 457 c.

[2]) Est de spiritu spiritus et de Deo Deus, ut lumen de lumine accensum. Manet integra et indefecta materiae matrix, etsi plures inde traduces qualitatis mutueris. Apolog. 21 c. *Migne* 1, 457 c.

[3]) Nihil a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit. Adv. Prax 8 c. *Migne* 2, 164 c.

[4]) Cfr. substantiva res. Adv. Prax. 25 c. M. 2, 189 c. Это—*третье* значеніе субстанціи. Cfr. *Hauschild.* Die rationale Psychologie und Erkenntnistheorie Tertullian's Lpz. 1880. 25 s.

[5]) Adv. Prax. 8 c. *Migne* 2, 163 c. Ср. выше примѣчаніе 1-е.

валъ самостоятельнаго существованія родового бытія, независимо отъ индивидуальныхъ сущностей [1]), но тѣмъ не менѣе мыслилъ эти индивидуальныя сущности лишь какъ бы обрисовывающимися на общемъ фонѣ родового бытія, черезъ механическую, т. ск. прибавку къ родовымъ качествамъ извѣстныхъ акциденціальныхъ признаковъ *(σχέσεις)*, — всего яснѣе обнаруживается на понятіи Тертулліана о личности. Понятія о личности, какъ таковой, въ смыслѣ современной индивидуалистической философіи, въ смыслѣ понятіе о бытіи глубоко - своеобразномъ, до извѣстной степени несравнимомъ,—совершенно нѣтъ въ онтологіи Тертулліана. Для него личность сама по себѣ есть не болѣе, какъ одинъ изъ ординарныхъ признаковъ или моментовъ извѣстнаго вида субстанцій, по значенію равносильный другимъ т. н. родовымъ признакамъ,—такъ что при сравненіи тѣхъ или другихъ человѣческихъ личностей въ представленіи Тертулліана на 1-й планъ всегда выступаютъ общія, родовыя ихъ черты (духовно-тѣлесность, разумность и т. п.), а ихъ индивидуальныя особенности, принципъ ихъ личнаго самосознанія и самоопредѣленія, полагающій между ними непроходимую пропасть, ускользаетъ изъ поля сознанія Тертулліана, оцѣнивается имъ, какъ неважный, случайный, преходящій моментъ ихъ бытія. Наглядымъ доказательствомъ этихъ особенностей онтологическихъ представленій Тертулліана является тотъ фактъ, что у него нѣтъ даже спеціальнаго термина, который, въ противоположность терминамъ substantia, genus, natura, species etc., выражающимъ въ различныхъ оттѣнкахъ моментъ родового единства тѣхъ или другихъ вещей, моментъ, если можно такъ выразиться, ихъ соборности, подчеркивалъ бы моментъ ихъ строгой индивидуальности, единичности. Терминъ persona, который нерѣдко выступаетъ въ сочиненіяхъ Тертулліана, далеко не выполняетъ этой роли. Онъ не имѣетъ даже строго онтологическаго характера,—а имѣетъ значеніе лишь метониміи, употребляемой не въ собственномъ смыслѣ,—термина, взятаго на прокатъ изъ театральнаго и судейскаго быта [2]).

---

1) Полемика Тертулліана противъ платоническаго идеализма—De an. 18, 24; Apolog. 47 n.

2) Терминъ persona въ античномъ словоупотребленіи обозначалъ:

Гносеологическія воззрѣнія Тертулліана и въ частности его ученіе о богопознаніи, какъ и его онтологія, имѣютъ несомнѣнную связь со стоицизмомъ и проникнуты своеобразнымъ эмпирическимъ раціонализмомъ. Полемизируя противъ пла-

---

1) маску актера и 2) юридическую идею о субъектѣ, носителѣ тѣхъ или др. правъ, занимающемъ извѣстное положеніе (status, conditio, munus) въ обществѣ (отсюда рабы, не имѣвшіе никакихъ юридическихъ правъ, назывались *ἀπρόσωποι*, persona carentes). Это ближайшее значеніе слова persona сохраняется и Тертулліана. De carne Chr. 11 c. M. 2, 774: nemo ostendere volens hominem, cassidem aut personam ei inducit. Cfr. De spect. 23 c. Apol. 36; de pudic. 5 c. О лицахъ, qui ambitu obeunt capessendi magistratus, Тертулліанъ выражается, какъ ad omnem occursum majoris cujusque personae decrescentes. De poenit. 11 c. M. 1357 c. Cfr. de corona 1 c. M. 2, 76.—*Bethune Baker.* Op. cit. 71 p. На ряду съ этимъ соціально-юридическимъ значеніемъ слово persona, получаетъ уже и болѣе широкій смыслъ субъекта или личнаго бытія вообще. Cfr. Prov. 8, 30: quotidie autem oblectabar in persona ejus (adv. Herm. 18 c. M. 2, 212). И эта недостаточная философская опредѣленность терминологіи ипостаснаго бытія составляетъ характерную особенность вообще западнаго богословія,—почти до временъ Руфина (въ переводѣ Оригена) и Августина, когда вошелъ въ употребленіе терминъ subsistentia, въ отличіе отъ substantia (essentia), какъ родового бытія. (Cfr. *Schlossmann.* Persona und *Πρόσωπον* im Recht und im christl. Dogma. Kiel. u. Lpz. 1906. s. 114—118). Въ половинѣ 4 в., правда, различіе между substantia и subsistentia опредѣленно выступаетъ у Марія Викторина (Cfr. Adv. Arium. 1 lib. *ὁμοούσιοι* sunt unam et eamdem substantiam habentes et semper simul *ὁμοούσιοι* divina affectione secundum actionem subsistentiam propriam habentes. *Migae* s. l. 8, 1050 c.), но его сочиненія были такъ мало популярны въ современномъ церковномъ обществѣ, что и его терминологія не имѣла существеннаго историческаго значенія. Во 2-й половинѣ 4-го в. Василій Великій еще отмѣчаетъ спутанность западной терминологіи. „Что ипостась и сущность не одно и то же,—сіе, думаю, разумѣли и сами западные братья, когда подозрѣвая недостаточность своего языка, имя: сущность передали греческимъ словомъ, чтобы, ежели есть разность въ мысли, сохранилась она въ ясной и не слитной раздѣльности именъ“ (Ep. 206 (214) P. p. 7, 94). Отмѣчая не достаточно философскій (онтологическій) характеръ термина persona, мы однако не хотимъ сказать, что въ основѣ его богословскаго употребленія у Тертулліана лежалъ исключительно юридическій методъ мышленія, какъ думаетъ Гарнакъ (op cit. 1, 532, 2, 835 s.). Какъ видно уже изъ предыдущаго изложенія, богословіе Тертулліана зиждется болѣе на стоико-философской, чѣмъ юридической почвѣ. (Cfr. *Stier.* Op. cit. 73 ff. *Schlossmann.* Op. cit. 118—124 cc).

тоно-аристотелевскаго дуализма въ психологіи [1]) и признавая, вмѣстѣ со стоиками, субстанціальную цѣлостность (однородность) души [2]), въ которой можно различать лишь отдѣльныя ея способности и дѣятельности [3]), Тертулліанъ протестуетъ и противъ платоно-аристотелевскаго рѣзкаго противоположенія между эмпирическимъ и раціональнымъ видами познанія. Если уже по Аристотелю раціональное познаніе, хотя тѣсно примыкаетъ къ эмпирическому, но отлично отъ него и по своему характеру и по своимъ результатамъ (=познаніе принциповъ) [4]), то у Платона оно прямо противополагается эмпирическому, какъ истинное—призрачному, познаніе (созерцаніе, припоминаніе) подлиннаго—познанію тѣней, и это противоположеніе метафизически обосновывается извѣстнымъ ученіемъ о царствѣ идей [5]). Въ противоположность этому существенному различію между эмпирическимъ и раціональнымъ методами познанія. Тертулліанъ тѣсно сближаетъ ихъ, находя ихъ различными лишь по объектамъ дѣятельности (rerum diversitates) и отрицая специфическое различіе ихъ по природѣ [6]). Sensus, какъ принципъ чувственнаго познанія, и intellectus, какъ принципъ познанія сверхчувственнаго міра, для Тертулліана представляются одинаково-цѣнными силами души, и въ своей дѣятельности стоящими въ органическомъ взаимодѣйствіи [7]).

---

1) Quidam volunt etiam illi (animae) substantiam naturalem inesse spiritum. De anima 10 c. (Aristoteies) definitionem animi quum differet, interim alterum animi genus pronuntiavit, illum divinum, quem rursus et impassibilem suborstendens, abstulit et ipse eum a consortio animae. ib. 12 c.

2) *Zeller*. Op. cit. $^3/_1$, 198—200 s.

3) (Animus) non ideo separabitur in partes quia per partes administatur, substantia quidem solidus, opera vero divisus. Atquin ex multitudine membrorum unum corpus efficitur, ut concretio sit potius, quam divisio. De anima 14 n. M. 2, 668—9 cc.

4) *Arist*. De anima 3, 7; de sensu 6. Cfr. *Hauschild*. Op. cit. 32 s.

5) Cfr. *Tertul*. De anima 18 n. M. 2, 678 c.

6) „И для Тертулліана существуютъ изначальныя истины, какъ выраженіе разумности души (rationalitas animae), но эти истины царствуютъ (thronen) не внѣ души, но являются ея же внутреннѣйшимъ содержаніемъ; онѣ лежатъ не далеко отъ общечеловѣческаго сознанія, но образуютъ собою основной даръ его природы; онѣ не составляютъ привиллегіи мыслителя par excellence, но являются общимъ достояніемъ здраваго человѣческаго разума". *Hauschild*... 61—62 ss.

7) Sit nunc et potior sensu intellectus et potior cognitor sacramentorum,

Изъ отмѣченныхъ общихъ началъ тертулліановской гносеологіи вытекаютъ два вывода и по вопросу о богопознаніи, отличающіе этотъ пунктъ тертулліановскаго (и позднѣйшаго западнаго) богословія какъ отъ неоплатоническаго мистицизма александрійцевъ, такъ и отъ позднѣйшаго аристотелевскаго релятивизма т. н. новоникейскихъ богослововъ. Во-первыхъ, признавая существенную однородность чувственнаго и разумнаго познанія, Тертулліанъ и въ богословіи ставилъ ихъ въ тѣсную связь, не усвояя послѣднему какого либо исключительнаго мистическаго значенія. Отсюда, процессъ и самая сущность богопознанія у Тертулліана представляется аналогичной прочимъ функціямъ человѣческаго познанія; его сущность, по Тертулліану, сводится къ тому, что нашъ богоподобный духъ своимъ sensu и intellectu открываетъ слѣды Божества въ природѣ, какъ носительницѣ божественныхъ свойствъ разума, благости и правды (justitia) [1]),— и логически оперируя надъ этими свидѣтельствами какъ внѣшней, такъ и своей собственной природы (христіанки по своей сущности), приходитъ къ познанію Бога и вообще сверхчувственнаго міра [2]). Не будучи оригинальнымъ въ самой сущности этого богословскаго ученія, поскольку естественный путь богопознанія признавался всѣми вообще христіанскими мыслителями, тертулліановское (и вообще западное) богословіе характерно именно въ томъ, что этому богословствующему (раціонализирующему) разуму не усвояетъ специфическаго (мистическаго) значенія, какъ это мы отмѣтимъ у александрійскихъ представителей христіанскаго гносиса. Логическимъ выводомъ изъ ученія о внутренней однородности эмпирическаго и раціональнаго познанія у Тертулліана

---

dummodo et ipse propria vis animae, quod et sensus. Nihil mea interest, nisi cum idcirco praefertur sensui intellectus, ex hoc quoque separatior habeatur, quo potior affirmatur... Nam etsi potiora sunt, quae intellectu attinguntur ut spiritalia, quam quae sensu ut corporalia, rerum erit praelatio, sublimiorum scilicet advesus humiliores, non intellectus adversus sensum... Sensus est ejus rei quae sentitur intellectus; intelectus est ejus rei quae intelligitur sensus. Quis mihi exhiberit sensum non intelligentem quod sentit, aut intellectum non sentientem, quod intelligit. De anima 18 c. M. 2, 679—80 c.

[1]) Adv. Marc. 1, 22—23, 2, 13 c. M. 2, 271—2 c., 300 c. *Stier*... 55 c.

[2]) Cfr.: crede naturae, crede animae. De test. an. 6 c. M. 1. 690 c.

является отсутствіе рѣзкой противоположности въ богословіи между вѣрою и знаніемъ (гносисомъ). Въ прямой полемикѣ противъ еретическаго гносиса, принципіально противополагавшаго богословское знаніе (γνῶσις) вѣрѣ [1]), и въ косвенной полемикѣ противъ церковно-умозрительнаго направленія (Климентъ Александрійскій), Тертулліанъ настаиваетъ на необходимости вѣры на всѣхъ ступеняхъ человѣческаго богопознанія. Вѣра, какъ добровольное согласіе человѣка съ тѣмъ или другимъ пунктомъ ученія о Богѣ, по Тертулліану, есть основная стихія какъ естественнаго богопознанія, поскольку безъ вѣры безплоднымъ является то чувство божественнаго съ которымъ душа, какъ съ приданымъ, является на свѣтъ, и которое само по себѣ не приводитъ къ знанію о Богѣ (примѣръ философовъ, не всегда вѣровавшихъ голосу природы и недостигшихъ истиннаго понятія о Богѣ),—такъ и сверхъестественнаго богопознанія, поскольку разумъ, не руководимый вѣрой, является нерѣдко врагомъ откровенія. Если для разума „слово крестное“ есть безуміе, то для вѣры оно есть спасеніе [2]). Вѣра, какъ необходимое условіе для усвоенія откровенныхъ истинъ, по Тертулліану, „пребываетъ“ подобно надеждѣ и любви, тогда какъ знаніе, которымъ такъ кичатся гностики, какъ несовершенное, нѣкогда, по слову Апостола, упразднится [3]).

Если отмѣченная сейчасъ особенность ученія Тертулліана о богопознаніи въ большей или меньшей степени направлена противъ платонизирующаго христіанскаго гносиса, то вторая его особенность, вытекающая изъ общихъ гносеологическихъ взглядовъ Тертулліана,—философская некритичность его богословскаго раціонализма, отличаетъ тертулліановское и вообще западное богословіе отъ позднѣйшаго ре-

---

1) Гностики-еретики противополагали знаніе (γνῶσις) вѣрѣ, основываясь на догматическихъ предпосылкахъ своей антропологіи,—раздѣленія людей на пневматиковъ (гностиковъ), психиковъ и иликовъ,—раздѣленіе, которое являлось въ извѣстной степени отголоскомъ платоно-аристотелевскаго воззрѣнія на составъ человѣческой природы.

2) De carne Christ. 5 c.: credibile est, quia ineptum est:.. certum est, quia impossibile. M. 2, 761 c.

3) De patient. c. 12. *Migne* 1, 1380 c. Ср. *К. Поповъ*. Тертулліанъ. Его теорія христіанскаго знанія и основныя начала его богословія. Кіевъ. 1800. 60—63 стр.

лятивизма т. н. новоникейской школы, сложившейся подъ большимъ или меньшимъ вліяніемъ Аристотеля. Раздѣляя вмѣстѣ со стоиками убѣжденіе, что въ нашемъ чувственно-раціональномъ познаніи мы постигаемъ самую сущность вещей, поскольку эта сущность всецѣло исчерпывается въ извѣстной, дѣйствующей на наши чувства, качественности (*ποιότητες*) предмета, Тертулліанъ и по вопросу о богопознаніи приписывалъ нашему богословствующему разуму способность познанія самой сущности rerum divinarum, и не высказывалъ какихъ либо принципіально-философскихъ ограниченій его познавательной компетентности. То антропоморфическое понятіе о Богѣ, какое устанавливается у Тертулліана, объявляется имъ какъ понятіе о самой сущности Его, съ различеніемъ въ Немъ существенныхъ и акциденціальныхъ свойствъ [1]). Правда, Тертулліанъ нерѣдко и рѣшительно говоритъ о потемнѣніи нашего разума грѣхомъ, но эти его замѣчанія не подрываютъ его основнаго философскаго (гносеологическаго) принципа: отсюда для Тертулліана обрисовывается лишь важность и безусловный авторитетъ сверхъестественнаго Откровенія, сообщающаго людямъ уже въ готовой и чистой формѣ совершеннѣйшее познаніе о божественныхъ вещахъ. Равнымъ образомъ философскій раціонализмъ тертулліановской (западной) школы мало колеблется и замѣчаніями, особенно часто встрѣчающимися у позднѣйшихъ западныхъ богсслововъ, о непостижимости и неизреченности Божества: въ большинствѣ случаевъ эти замѣчанія устанавливаютъ богословское, а не философское понятіе о границахъ человѣческаго разума, и въ этомъ смыслѣ, какъ увидимъ ниже, значительно отличаются отъ философскаго релятивизма восточныхъ богослововъ 4-го вѣка.

Представленныя нами общія онтологическія и гносеологическія воззрѣнія Тертулліана имѣютъ почти всецѣлое приложеніе и къ его ученію о божественномъ бытіи. Его теологія есть не что иное, какъ лишь спеціальный по предмету отдѣлъ его онтологіи вообще,—и потому отличается такимъ же наглядно-конкретнымъ, натуралистическимъ характеромъ. Въ основѣ богословскихъ воззрѣній Тертулліана лежитъ по-

---

[1]) См. примѣч. 4 на стр. 31-й.

нятіе о Богѣ, какъ своего рода тѣлесной субстанціи, по онтологической сущности аналогичной съ прочими субстанціями,—отличающейся же отъ нихъ лишь спеціальною природою своихъ качествъ (proprietatum). По природѣ Своей Богъ есть духъ,—въ обычномъ психологическомъ значеніи этого термина,—подобный духу человѣческому. На аналогіи между Божественнымъ духомъ и духомъ человѣческимъ Тертулліанъ настаиваетъ съ особенною рѣшительностію, указывая неопровержимыя основанія для этой аналогіи въ библейскомъ повѣствованіи о происхожденіи человѣка, который, по смыслу этого сказанія, будучи образомъ и подобіемъ Божіимъ, имѣетъ по своему строенію близкое сходство со своимъ прототипомъ [1]). Отсюда, представленія Тертулліана о Богѣ отличаются рѣзко-выраженнымъ антропоморфическимъ и даже матеріалистическимъ характеромъ, такъ что Тертулліанъ входитъ въ нарочитое разсмотрѣніе вопроса о „различіи между Божественнымъ тѣломъ и тѣломъ человѣческимъ“ при одинаковости названій ихъ членовъ (membra), равно какъ о различіи между божественною душою (animus) и человѣческою, при одинаковости свойственныхъ имъ аффектовъ [2]).

---

1) Указывая наилучшій методъ понять тайну рожденія Логоса, Тертулліанъ обращается къ читателю: ex te ipso ante recognosce ut ex imagine et similitudine Dei, quam habeas et tu in temetipso rationem, qui es animal rationale, a rationali scilicet artifice non tantum factus, sed etiam ex substantia ipsius animatus. Adv. Prax. 5 c. *Migne* 2, 160 c.

2) Quanta erit diversitas divini corporis et humani sub eisdem nominibus membrorum, tanta erit et animi divini et humani differentia, sub eisdem licet vocabulis sensuum, quos tam corruptorios efficit in homine corruptilitas substantiae humanae, quam incorruptorios in Deo efficit incorruptibilitas substantiae divinae. Adv. Marc. 2, 16 c. *Migne* 2. 303 c. Что этотъ антропоморфизмъ и матеріализмъ въ представленіи Тертулліана о Богѣ имѣетъ значеніе не просто символическое,—это болѣе, чѣмъ вѣроятно. Въ пользу этого говоритъ уже тотъ основной фактъ, что Тертулліанъ вообще не допускалъ чисто-духовнаго бытія, и дѣятельности, независимой отъ той или иной „тѣлесности“ (см. примѣч. 1-е на стр. 13-й). Отсюда, настаивая на субстанціальномъ различіи между душою и тѣломъ, утверждая, что animae corpus propriae qualitatis et sui generis, Тертулліанъ это различіе полагаетъ лишь въ несравненно большей утонченности тѣла души по сравненію съ обыкновеннымъ тѣломъ, поскольку душа tenera, et lucida, et aerei coloris, имѣя однако et oculos et aures suas.. et caeteras artus. (De anima 7 c. *Migne* 2, 659—661).

Признавая божественную субстанцію по онтологической природѣ аналогичной прочимъ сущностямъ, Тертулліанъ различаетъ въ ней свойства, необходимо присущія ей, независимо отъ ея отношеній къ другимъ субстанціямъ (ἕξεις, выражаясь языкомъ стоиковъ), и свойства несущественныя, выражающія лишь то или другое направленіе, состояніе или отношеніе этихъ субстанціальныхъ качествъ, (=σχέσεις, по стоической терминологіи) [1]). Къ существеннымъ свойствамъ Божественнаго Духа Тертулліанъ прежде всего относитъ самое Его Божество, разумѣя подъ этимъ именемъ преимущественно общее формальное свойство Его абсолютности, „величія“ (magnitudo), неограниченной полноты, которая, въ противоположность тварнымъ субстанціямъ, характеризуетъ всѣ стороны Его жизни [2]). Такимъ же общимъ (метафическимъ) свойствомъ

Подобнымъ же образомъ, утверждая, что spiritus Dei есть субстанція (corpus) sui generis et in sua effigie, по природѣ отличная отъ человѣческаго духа, который есть лишь afflatus, factus a spiritu, а не самый spiritus, и по существу inferior своего Творца (Adv. Marc. 2, 9 c. *Migne* 2, 295 c.),—Тертулліанъ тѣмъ не менѣе даже въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ намѣренно хочетъ выяснить различіе между Божественнымъ духомъ и духомъ человѣческимъ (какъ, напр. уже цитированное выше мѣсто Adv. Marc. 2, 16 c.),—выясняетъ лишь степенное различіе между ними,—различіе въ ихъ качественныхъ опредѣленіяхъ, а не абсолютную противоположность. Есть основаніе думать, что Тертулліанъ, представляя Божество въ видѣ человѣкообразной субстанціи (тѣло), допускалъ и Его опредѣленную пространственную ограниченность (форму). Такъ, напр., до рожденія Логоса Богъ, по Тертулліану, erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Adv. Prax. 5 c. *Migne* 2, 160 c. Въ полемикѣ противъ Гермогена Тертулліанъ оспариваетъ лишь мысль, что предѣломъ, ограничивающимъ Божество, была самобытная безконечная матерія, отъ которой Оно было столь удалено, ut neque adpararet, neque adpropinquaret ante mundi molitionem (44 c. *Migne* 2, 237 c.),—какъ противорѣчащую понятію о Богѣ, quem credimus ubique esse et ubique apparere (ib. 236 c.) Богъ, по взгляду Тертулліана, будучи въ до-мірномъ бытіи ipse sibi mundus et locus, и по твореніи міра не ограничивается его пространственными предѣлами, а заключаетъ его въ Себѣ, проникаетъ его Собою, субстанціально не смѣшиваясь съ нимъ. In Deo omnis locus, non ipse in loco, qui universitatis extrema linea est (Adv. Prax. 16 c. *Migne* 2, 175 c. Cfr. Adv. Herm. 45 c.).

[1]) Omnia in Deo naturalia et ingenita esse debebant, ut sint aeterna secundum statum ipsius, ne advenientia et extranea reputentur, ac per hoc temporalia et aeternitatis aliena. Adv. Marc. 1, 22. *Migne* 241 c.

[2]) Deus substantiae ipsius nomen, id est divinitatis... Substantiam semper

существа Божія, составляющимъ исключительную черту Его природы, въ отличіе отъ всѣхъ прочихъ сущностей, Тертулліанъ признаетъ самобытность божественнаго существа, Его нерожденность, вѣчность [1]),—и, какъ коррелятъ этой самобытности,— его неизмѣняемость [2]). Къ частнѣйшимъ существеннымъ (ingenita et naturalia) свойствамъ Божіимъ Тертулліанъ, соотвѣтственно традиціонному дѣленію способностей человѣческаго духа на умъ, сердце и волю, относитъ — разумъ (ratio), благость (bonitas) и правду (justitia), разумѣя подъ послѣднимъ терминомъ міроустрояющую волю Божію, которая осуществляетъ и приводитъ въ опредѣленный реальный порядокъ хотѣнія Его благости [3]).

Если отмѣченныя сейчасъ нами свойства Божіи являются вѣчными опредѣленіями Его природы an sich, то существуетъ другой рядъ божественныхъ свойствъ, которыя характеризуютъ лишь временныя и до извѣстной степени случайныя проявленія Божественнаго существа, его отношеніе къ тварному міру. Таково, напр. свойство правосудія Божія, выражающееся въ наименованіе Бога судьею, или свойство Его могущества (potestas), какъ проявленія во внѣ Его силы,— выражающееся въ наименованіи Его Господомъ [4]).

---

fuisse cum suo nomine, quod est Deus. Adv. Hermog. 3 c. *Migne* 2, 199 c. Reddens nomen illi, negas substantiam nominis, id est magnitudinem, quo Deus dicitur. Adv. Marc. 2, 2 c. *Migne* 2, 285 c.

1) Aeternitatis statum... apud nos solius Dei esse debeat, quod Dei proprium est. Adv. Herm. 4 c. *Migne* 2, 201 c. Adv. Marc. 1, 3. *Migne* 2, 249 c. Adv. Herm. 5 c. *Migne* 2, 202 c.

2) Deum immutabilem et informabilem credi necesse est, ut aeternum. Adv. Prax. 27 c. *Migne* 2, 190 Cfr. Adv. Hermog. 12 c. *Migne* 2, 208—209 c. Quod cum soli Deo competat, ut soli innato et infecto, et ideirco immortali et inconvertibili, absolutum est, caeterum omnium natorum atque factorum convertibilem et demutabilem esse naturam. De anima 21 c. *Migne* 2, 685 c.

3) Oportebat Deum cognosci bonum hoc utique et rationale. Adv. Marc. 2, 6 c. *Migne* 2, 291 c. Cfr. ibid. 1, 23. *Migne* 2, 272—272 c. Omnia ut bonitas concepit, ita justitia distinxit. Totum hoc judicato dispositum et ordinatum est... Ostendimus eum cum auctrice omnium bonitate prodisse, ut et ipsam ingenitam Deo ei naturalem, nec obvenientiam deputandam, quae in Domino inventa sit arbitratrix operum ejus. Adv. Marc. 2, 12 c. *Migne* 2, 209 c. Обстоятельную характеристику ученія Тертулліана о свойствахъ Божіихъ см. у *Stier'a*. Op. cit. 17—65 ss.

4) Deum.. de suo optimum, de nostro justum. Optimum ex naturae

Ученіе Тертулліана о св. Троицѣ вообще, и въ частности о Логосѣ, какъ центральномъ пунктѣ тринитарныхъ умозрѣній современной эпохи, сложилось подъ вліяніемъ двухъ факторовъ или интересовъ: съ одной стороны, общецерковнаго традиціоннаго ученія о Христѣ Спасителѣ, какъ истинномъ Богѣ, а съ другой,—господствовавшаго въ то время въ научной философіи аксіоматическаго положенія, что Божество само по себѣ, въ строгомъ смыслѣ, не можетъ входить въ непосредственныя отношенія къ конечному міру, и вступаетъ въ связь съ нимъ необходимо черезъ какого-либо посредника [1]). Внутренняя борьба между этими двумя въ сущности взаимно-исключающими принципами и составляетъ характеристическую черту тринитарнаго ученія Тертулліана, и вмѣстѣ съ тѣмъ самое больное мѣсто въ богословіи этого отца западной церковной литературы, нѣсколько обезцѣнивающее его значеніе въ развитіи собственно-православной догмы. Научная форма, въ которую Тертулліанъ старался уложить христіанское ученіе о божественномъ тріединствѣ, была въ значительной степени заимствована отъ той же философіи стоиковъ, вліяніе которой мы уже отмѣтили на онтологіи Тертулліана. Въ содержаніи христіанскаго догмата о

---

proprietate at nunc etiam justum eum... ex caussae necessitate. De resurr. cornis. 14 c. *Migne* 2, 812 c. Dei nomen dicimus semper fuisse apud semetipsem et in semetipso, Dominum vero non semper... Dominus non substantiae, sed potestatis est nomen... Dominus accedentis scilicet rei mentio. Nam ex quo esse coeperunt in quae potestas Domini ageret, ex illo per accessionem potestatis et factus et dictus est Dominus .. Et judex Deus est... nec judex ante delictum. Adv. Hermog. 3 c. *Migne* 2, 199—200 c.

1) Наличность этихъ двухъ разнохарактерныхъ—библейско-церковнаго и антично-философскаго,—источниковъ богословія Тертулліана ясно обнаруживается въ томъ фактѣ, что хотя Тертулліанъ и утверждаетъ, что онъ научился вѣрѣ въ Логоса не изъ античной эманатической философіи (Adv. Prax. 8 c. *Migne* 2, 163 c.),—но въ то же время высказываетъ мысль, что ученіе о томъ, будто самъ Богъ Отецъ сошелъ на землю, облекся въ человѣческую природу и пострадалъ fortasse non credenda, licet scripta (Adv. Prax. 16 c. *Migne* 2, 176 c.). Стихійное вліяніе антично-философскаго понятія о невозможности непосредственнаго общенія между божественнымъ Первоначаломъ и тварнымъ міромъ отзывалось и на всѣхъ христіанскихъ богословахъ—апологетахъ предшествующей эпохи (за исключеніемъ Иринея): Тертулліанъ былъ лишь яркимъ выразителемъ этого господствующаго направленія въ христіанской догматикѣ.

св. Троицѣ заключаются двѣ стороны или два момента,— онтологическій и экономическій (домостроительный): первый изъ нихъ содержитъ отвѣтъ на вопросъ, что представляютъ Лица божественной Троицы въ Своей внѣвременной жизни, независимо отъ Ихъ проявленія въ мірѣ, каковъ принципъ Ихъ внутренняго an sich бытія,—второй изъ этихъ моментовъ отвѣчаетъ на вопросъ о характерѣ и взаимоотношеніи божественныхъ Ипостасей въ Ихъ творческой и промыслительной дѣятельности по отношенію къ тварному міру. Эти двѣ стороны тринитарной догмы намѣчаются и у Тертулліана, но раскрываются не въ одинаковой степени отчетливо и подробно.

Богъ, по ученію Тертулліана, какъ мы уже видѣли, по Своей онтологической природѣ, есть человѣкообразный Духъ, обладающій опредѣленными духовными предикатами, или— субстанція, по существу аналогичная съ извѣстными намъ субстанціями. Какъ таковая субстанція, Богъ, самодовольный и всеблаженный, отъ вѣка „былъ одинъ, Самъ Собою составляя и міръ, и пространство, и все“ [1]). Личнымъ носителемъ этой „цѣлостной“ сущности была та Ипостась божественной Троицы, которой въ Писаніи усвояется имя Отца [2]), но въ то время еще не имѣвшая этого имени, называвшаяся просто Богомъ [3]). Это конкретно-реалистическое, до извѣстной степени наивное, представленіе о Богѣ an sich, совершенно удовлетворяло Тертулліана и скрывало отъ него метафизическій вопросъ о внутреннемъ онтологическомъ процессѣ Божественной жизни,—тотъ вопросъ объ отношеніи потенціальнаго и актуальнаго началъ въ „Истинно-сущемъ“, который, какъ мы увидимъ ниже, въ эту эпоху волновалъ пытливую философскую мысль неоплатониковъ, а вмѣстѣ съ ними и христіанскихъ писателей изъ александрійской школы. Не имѣя предрасположенія и вкуса къ подобнаго рода метафизическимъ умозрѣніямъ, Тертулліанъ тѣмъ не менѣе, т. с., по необходимости долженъ былъ задаться вопросомъ, существовала ли Св. Троица въ этомъ предвѣчномъ Божественномъ бытіи,— и отвѣчаетъ на этотъ вопросъ совершенно послѣдовательно, въ духѣ общаго стоическаго понятія о субстанціи, касаясь

1) Adv. Prax. 5 с., см. примѣч. 2-е на стр. 29-й.

2) Pater tota substantia est. Adv. Prax. 9 с. *Migne* 2, 164 с.

впрочемъ лишь вопроса о Логосѣ и умалчивая о Третьей божественной Ипостаси. „Богъ былъ одинъ (solus), — пишетъ Тертулліанъ, — однако и тогда Онъ не былъ собственно одинъ,—ибо Онъ имѣлъ съ Собою (secum) Свой Разумъ, который Онъ имѣлъ въ Себѣ Самомъ. Богъ-существо разумное, и Разумъ былъ въ Немъ прежде (всякаго бытія); затѣмъ уже отъ Него же (получило бытіе) и все. Этотъ разумъ есть Его самосознаніе (sensus ipsius est). Греки называютъ его Логосомъ, каковой терминъ мы передаемъ и понятіемъ „слово“. Отсюда, при такомъ употребленіи этихъ терминовъ, у насъ говорится просто: „въ началѣ было Слово у Бога“, тогда какъ нужно бы подчеркнуть первенство Разума (antiquiorem rationem), потому что Богъ не обладалъ Словомъ отъ начала (non sermonalis a principio) но разумомъ (rationalis) обладалъ прежде вѣка, (ante principium), и потому, что самое слово, поскольку оно образуется разумомъ, указываетъ, что разумъ, составляющій субстанцію (substantiam) слова, предшествуетъ слову. Впрочемъ оставимъ (переводъ) по прежнему: различія (въ сущности) нѣтъ. Ибо хотя Богъ и не изглаголалъ еще Своего Слова, однако имѣлъ Его въ Себѣ, съ самимъ разумомъ, и въ самомъ разумѣ,—въ молчаніи обдумывая и располагая, то, что имѣлъ въ скоромъ времени высказать черезъ Свое Слово“ [1]).

Вотъ и все, что Тертулліанъ знаетъ о т. н. имманентной Троицѣ. Эта тирада достаточно ярко отражаетъ на себѣ отличительныя особенности онтологіи Тертулліана. Въ самомъ дѣлѣ, что представляетъ собою, по его взгляду, Логосъ въ этомъ изначальномъ моментѣ своего бытія? Онъ есть неотъемлемое, существенное свойство божественной субстанціи, ея ἕξις—сила, подобная разуму въ человѣческомъ духѣ. Опредѣляя онтологическую сущность Логоса, съ формальной стороны, какъ „силу“ божественной субстанціи, Тертулліанъ съ матеріальной стороны, характеризуетъ содержаніе этой силы, какъ sensus ipsius или divini sensus dispositio [2]). На первый взглядъ эти выраженія Тертулліана объ онтологическомъ значеніи Логоса въ имманентной жизни Божества сообщаютъ его богословію самый возвышенный характеръ. Логосъ есть

---

[1]) Adv. Prax. 5 c. *Migne* 2, 160 c.
[2]) Adv. Prax. 6 c. *Migne* 2, 161 c.

предвѣчная сила Божественнаго самосознанія: да вѣдь это и есть чистѣйшее выраженіе никейской догмы, ученіе „отца православія"—Аѳанасія Александрійскаго. Но при внимательномъ анализѣ тринитарныхъ воззрѣній Тертулліана эта иллюзія исчезаетъ, и его богословіе выступаетъ съ чертами сухого формализма и философской узкости, невыгодно отличающими его отъ глубокихъ богословскихъ умозрѣній отцовъ никейской эпохи. Во 1-хъ, у Тертулліана совершенно отсутствуетъ идея о живомъ, личномъ, объективированномъ существованіи Логоса въ эту эпоху Его бытія. Онъ есть просто мыслительная сила Отца (ср. rationalis Deus), сила, правда, имѣющая центральное значеніе въ божественной жизни,— при томъ обогащенная извѣстнымъ содержаніемъ,—но вовсе не какая либо живая, совѣчная Отцу, Ипостась. Основное понятіе о Богѣ, какъ субстанціи (тѣлѣ), аналогичной по существу всѣмъ прочимъ субстанціямъ, — понятіе слишкомъ формальное и сухое, если можно такъ выразиться, отрѣзало Тертулліану путь къ какимъ либо возвышеннымъ метафизическимъ концепціямъ этого догмата. Тертулліанъ намѣренно подчеркиваетъ неполноту домірнаго бытія Логоса, настойчиво утверждая, что Богъ, какъ личное Существо, въ эту пору былъ одинъ (solus), что въ качествѣ личнаго существа, Логосъ родился лишь передъ сотвореніемъ міра [1]). Во 2-хъ, матеріальное содержаніе Логоса, какъ мысли Отца, у Тертулліана имѣетъ узкій, лишь космологическій характеръ. Называя Логоса sensus ipsius (Dei), Тертулліанъ не соединяетъ съ этими словами мысли о Логосѣ, какъ самосознаніи Отца, въ широкомъ онтологическомъ значеніи этого понятія, какъ у позднѣйшихъ александрійцевъ. Логосъ, будучи divini sensus dispositio, какъ видно изъ контекста рѣчи у Тертулліана, есть лишь предвѣчная мысль Божія о мірѣ,—и только о мірѣ [2]).

---

[1]) Ut primum Deus voluit ea, quae cum sophiae ratione et sermone disposuerat intra se, substantias et species suas edere, ipsum primum protulit Sermonem, habentem in se individuas suas, Rationem et Sophiam. ib. 6 c. *Migne* 2, 161 c.

[2]) Эта досадная односторонность въ логологической концепціи Тертулліана, набрасывающая тѣнь на самое ученіе его объ единосущіи Сына съ Отцомъ,—ихъ природномъ равенствѣ, едва ли однако была допущена имъ сознательно, съ намѣреніемъ подчеркнуть неполноту внутренней жизни Логоса по сравненію съ содержаніемъ жизни Отца,—

Насколько сухо и неполно ученіе Тертулліана объ имманентной Троицѣ, настолько ярко и обстоятельно его ученіе о Троицѣ экономической. Характеристическою чертою этого отдѣла въ богословской системѣ Тертулліана является ученіе о постепенномъ возрастаніи Логоса въ Своемъ ипостасномъ бытіи, соотвѣтственно различнымъ эпохамъ въ исторіи божественнаго домостроительства, или промышленія о тварномъ мірѣ,—и затѣмъ, по исполненіи этого домостроительства, возвращеніи Логоса въ Свое прежнее, премірное бытіе,—о передачѣ Имъ царства Отцу и о возстановленіи, такимъ образомъ, божественнаго „единодержавія“ въ той строгой, единоличной формѣ, въ какой оно, какъ мы уже знаемъ, существовало до творенія міра. Первымъ моментомъ въ этомъ постепенномъ развитіи Логоса представляется Его появленіе въ качествѣ изглаголаннаго Слова Божія, или премудрости Божіей, какъ ипостасной носительницы всѣхъ божественныхъ идей о мірѣ, которыя этой Премудрости Божіей надлежало лишь реализовать во-внѣ, въ различныхъ конкретныхъ (тѣ-

---

потому что Тертулліанъ всегда настаивалъ на полномъ равенствѣ Отца съ Сыномъ по познанію, направленію воли и т. п.,—и въ этомъ ученіи объ Ихъ равенствѣ видѣлъ самое существенное отличіе православной логологіи отъ эманатическихъ ученій гностиковъ. Valentinus probolas suas discernit et separat ab auctore: et ita longe ab eo ponit, ut Aeon patrem nesciat... et dissolvitur in reliquam substantiam. (Adv. Prax. 8 с. M. 2, 163). Эта односторонность Тертулліана была скорѣе безсознательной данью тому исключительно космологическому интересу, который господствовалъ въ современной богословской (апологетической) литературѣ, а отчасти и въ западной (стоической) философіи вообще.—и заслонялъ отъ Тертулліана всѣ другія точки зрѣнія по этому вопросу Подъ вліяніемъ этого традиціоннаго интереса Тертулліанъ безсознательно склонялся къ отождествленію божественнаго самосознанія съ божественнымъ міросознаніемъ,—но если бы ему былъ поставленъ прямо вопросъ, есть ли въ существѣ Отца что либо, о чемъ не знаетъ Логосъ, то въ виду уже цитированнаго нами мѣста (adv. Prax. 8 с.), нѣтъ основаній думать, что бы Тертулліанъ отвѣтилъ на него утвердительно. Субординаціонизмъ Тертулліана въ ученіи о Логосѣ, какъ мы увидимъ ниже, имѣетъ болѣе скромный характеръ. Какъ бы то ни было, но ученіе Тертулліана объ имманентной Троицѣ, въ силу основныхъ предпосылокъ его онтологіи, оказывается въ значительной степени схематичнымъ и одностороннимъ. Логосъ есть хотя реальный, но не ипостасный разумъ Отца и Его предвѣчная мысль о мірѣ: вотъ въ краткой формулировкѣ его сущность.

лесныхъ) субстанціяхъ и видахъ [1]). Точнѣе этотъ моментъ довременнаго и „совершеннаго рожденія (perfecta nativitas)“ Слова пріурочивается Тертулліаномъ къ тому библейскому факту, когда Богъ изрекъ: *„да будетъ свѣтъ! И бысть свѣтъ“* (Бытія 1, 2). „Тогда Слово пріемлетъ форму и Свое украшеніе, звукъ и голосъ... Это — совершенное рожденіе Слова, когда оно исходитъ (procedit) изъ Бога“ [2]). Къ этому же моменту довременнаго изглаголанія Слова, въ качествѣ идеальнаго прототипа вещей, Тертулліанъ относитъ и извѣстное изреченіе книги Притчей о Премудрости, которую „Господь создалъ въ начало путей Своихъ въ дѣла Своя“, которую родилъ прежде всѣхъ холмовъ, и которая на всякъ день радовалась предъ Лицемъ Его (Притч. 8, 22..) [3]). Такимъ образомъ, Логосъ, которому сначала, какъ имманентной силѣ Отца, приличествовало наименованіе просто разума (ratio) или, по вниманію къ матеріальному его содержанію,— премудрости, теперь называется собственно словомъ [4]). Это Слово, „нераздѣльно заключая въ себѣ и разумъ и премудрость“, становится вполнѣ конструированной субстанціей, имѣющей и внутреннее содержаніе, опредѣленный status (каковымъ для Логоса является общая съ Отцемъ родовая матерія-spiritus) [5]) — и опредѣленный внѣшній видъ, (species=habitus) [6])—становится уже индивидуальною сущностью (substantiva res), отличною (alius, secundus) отъ Отца, „какимъ то Лицомъ“, [7]) подобно тому, какъ и человѣческое

---

1) Adv. Prax. 6 c. См. прим. 1-е на стр. 35-й.

2) Adv. Prax. 7 c. M. 2, 161 c. Творческія слова Бога: *да будетъ свѣтъ!* Тертулліанъ, такимъ образомъ, понимаетъ не въ смыслѣ созданія чувственнаго свѣта, но въ смыслѣ—Filio apparante: ipse statim sermo lux vera, quae illuminat hominem venientem in hunc mundum. ib. 12 c. M. 2, 168 c.

3) Adv. Prax. 6 c. M. 2, 161.

4) ib. 6 c. См. прим. 1-е на стр. 35-й.

5) Sermonis corpus est spiritus. Sermo ergo et in Patre semper. ib. 8 c. M. 163 c. Spiritus substantia est sermonis et sermo operatio spiritus. ib. 26 c. M. 2, 189 c.

6) Tunc ipse sermo speciem et ornatum suum sumit, sonum et vocem, cum dicit Deus: Fiat lux. Adv. Prax. 7 c. M. 2, 161 c.

7) Ergo, inquis, das aliquam substantiam esse Sermonem, spiritu et sophiae traditione constructam? Plane. Non vis enim eum substantivum habere in re per substantiae proprietatem, ut res et persona quaedam

слово, будучи изглаголано, становится уже какой-то объективною реальностью, въ которой можно даже различать субстанцію (=мысль, какъ содержаніе слова), и внѣшнюю оболочку, (habitus)—самое слово, какъ звуковую форму [1]). Тертулліанъ, рѣшительно проводя аналогію, по онтологической конструкціи, между Божественнымъ Словомъ и словомъ человѣческимъ, отмѣчаетъ лишь несравненно большую степень реальности за божественнымъ Словомъ, ибо отъ Бога, какъ субстанціи, обладающей наивысшей полнотой бытія, „ничего не могло произойти пустого и несостоятельнаго“ [2]).

Будучи, такимъ образомъ, „созданъ Богомъ въ начало путей Его въ дѣла Его“, Логосъ прежде всего является въ качествѣ деміурга,—творца міра, который и вручается Богомъ подъ Его особенное попеченіе и управленіе. [3]) Логосъ, которому на опредѣленное время (hodie) поручается Отцемъ „единодержавіе“, равно какъ и Духъ Святый, раздѣляющій съ Логосомъ эту власть, [4]) у Тертулліана носятъ характерныя наименованія „министровъ и намѣстниковъ“ (ministris et arbitris) Отца [5]) съ которыми Онъ совѣтуется, и которые являются Его исполнительными органами, дѣйствующими „по Его власти (auctoritate) и волѣ“ [6]).

Вторымъ моментомъ въ прогрессивномъ развитіи Логоса, по ученію Тертулліана, является Его рожденіе на землѣ въ качествѣ Искупителя міра. Какъ ближайшій посредникъ между Богомъ и міромъ, Логосъ принимаетъ самое дѣятель-

---

videri possit, et ita capiat secundus a Deo constitutus duos efficere, Patrem et Filium, Deum et Sermonem. ib. M. 2, 162 c.

1) Ipse quoque sermo ratione consistens, priorem eam, ut substantiam suam ostendat. Ib. 5 c. M. 2, 160 c. Ср. прим. на стр.

2) Ib. 7 c. M. 2, 162 c.

3) Per ipsum (sermonem) fierent universa, per quem erant cogitata et disposita. Sophia videtur dicere conditam se a Domino in opera et vias ejus. Ib. 6—7 c. M. 2, 161 c. Adv. Hermog. 45 c. M. 2, 237 c.

4) Non obesse monarchiae Filium, et si hodie apud filium est... Ita eam nemo hoc nomine destruet, si filium admittat, cui et traditam eam a Patre et a quo quandoque restituendam Patri constat. Adv. Prax. 5 c. *Migne* 2, 159 c. Non desinat monarchia esse.. ut Deus divisionem et dispergionem pati videatur in filio et spiritu s., secundum et tertium sortitis locum. Ib. 3 c. M. 2, 158 c.

5) Adv. Marc. 2, 27 c. M. 2, 317 c. Adv. Prax. 12 c. M. 2, 168 c.

6) Adv. Prax. 15 c. M. 2, 174 c.

ное участіе въ домостроительствѣ человѣческаго спасенія: Онъ неоднократно является на землѣ „въ видѣніи, во снѣ въ зерцалѣ, въ гаданіи“ Аврааму, Іакову, Исаіи, и Іезекіилю и др. [1]),—но всѣ эти ветхозавѣтныя явленія Логоса были лишь прикровенными указаніями на будущее новозавѣтное Его откровеніе людямъ. Родившись по исполненіи временъ на землѣ „отъ сѣмени Бога Отца, т. е. отъ Духа и отъ матери—Дѣвы“, которой Онъ обязанъ „человѣческой плотью безъ сѣмени“, Логосъ становится уже собственно Сыномъ Божіимъ, пріемлетъ новую форму или habitum Своего бытія. [2]) Что это богосыновство Логоса, по воззрѣнію Тертулліана, является именно Его временнымъ habitus,—это ясно изъ того, что Тертулліанъ имя Отца приписываетъ Богу въ томъ же акциденціальномъ значеніи, въ каковомъ усвояетъ Ему и имена Господа, Судіи [3]). А что это наименованіе было усвоено себѣ Богомъ именно съ момента вочеловѣченія Логоса,—это видно изъ слѣдующихъ словъ Тертулліана въ его трактатѣ „о молитвѣ“: „имя Бога Отца не было никому явлено. Моисей, вопрошавшій объ имени (Божіемъ), услышалъ иное имя. Намъ оно открыто въ Сынѣ, или Сынъ (составляетъ собою) новое имя Отца. *Азъ пріидохъ*,—говоритъ,—*во имя Отца* (Ін. 5, 43). И яснѣе: *явихъ имя Твое человѣкомъ* (Ін. 17, 6) [4]). Эта новозавѣтная форма существованія Логоса, въ качествѣ Сына Божія, продолжается и въ настоящее время и имѣетъ окончиться лишь съ окончаніемъ настоящаго міра.

Уже изложенное нами въ общихъ чертахъ ученіе Тертулліана объ имманентной и экономической Троицѣ даетъ намъ основанія сдѣлать выводы по вопросу объ единосущіи и ипостасномъ различіи божественныхъ Лицъ. Субстанціальное (родовое) единство Св. Троицы по смыслу воззрѣній Тертулліана едва ли нуждается въ подробныхъ разъясненіяхъ. Если Логосъ по своей онтологической сущности, есть Разумъ Отца, Его мыслительная и вообще самосознающая сила (ratio, sensus ipsius), то ясно, что Онъ не можетъ быть

---

[1]) Ib. 14 c. M. 2, 171—2 cc.
[2]) De carne Christi. 18 c. M. 2, 783 c.
[3]) Nec pater potuit esse ante Filium. Adv. Hermog. 3 c. M 2, 200 c.
[4]) De orat. 3 c. *Migne* 1, 1257—8 cc.

иного существа, какъ именно субстанціи Своего носителя. То обстоятельство, что Логосъ съ теченіемъ времени объективируется, обособляется отъ Отца въ отличную отъ Него Ипостась или Лицо, нисколько не разрушаетъ этого субстанціальнаго (родового) единства Отца съ Сыномъ, поскольку это обособленіе является лишь временно-пространственною формой бытія (или, точнѣе, бываніе) Логоса, относится къ области акциденціальной реальности (*σχέσεις*, habitus),—и не простирается на Его внутреннюю природу или status,—подобно тому, какъ отдѣленіе луча отъ солнца, рѣки отъ источника не разрушаетъ ихъ субстанціальнаго единства и равенства со своими производителями (солнцемъ и источникомъ) [1]). Эта объективація Логоса, какъ „иной“ отъ Отца реальности, не есть внутреннее раздѣленія Ихъ сущности (separatio, divisio, dispertio, diversitas),—но лишь внѣшнее обособленіе и различеніе (derivatio, portio, distinctio) ихъ временно-пространственныхъ отношеній [2]). Въ этомъ пунктѣ своего богословія Тертулліанъ удерживаетъ реалистическій принципъ общей стоической онтологіи: извѣстная аналогія взаимоотношеній божественныхъ Лицъ съ отношеніями солнца и луча, источника и рѣки, корня и дерева имѣетъ для Тертулліана значеніе не простой аналогіи, а самаго строгаго подобія, при томъ санкціонированнаго особымъ откровеніемъ Параклета. Признавая субстанціальное единство Лицъ св. Троицы, Тертулліанъ логически-послѣдовательно усвоялъ всѣмъ божественнымъ Ипостасямъ одинаковые родовые предикаты. Такъ какъ родовая субстанція Божества есть духъ (spiritus), то всѣ лица св. Троицы, какъ „соучастники“ единой сущности [3]),—духовны и невидимы,—и вообще обладаютъ однороднымъ составомъ существенныхъ свойствъ (status) и одинаковымъ могуществомъ, какъ внѣшнимъ обнаруженіемъ этихъ свойствъ (potestas) [4]). Въ силу этого единства

---

[1]) Нелишне замѣтить, что *προβολὴ* и у стоиковъ прямо относилось къ категоріи *σχέσεις*. Simpl. 61 B. *ἐπὶ τὰς σχέσεις, οἷον προβολήν, κάθισιν* etc. *Prantl.* Op. cit. 436 s. 102 anm.

[2]) Non diversitate alium filium a Patre, sed distributione, nec divisione alium, sed distinctione... Pater tota substantia est: filius vero derivatio totius et portio. Adv. Prax. 9 c. M. 2, 164 c.

[3]) Teneo unam substantiam in tribus cohaerentibus. Ib. 12 c. M. 2, 168 c.

[4]) Dicimus et filium suo nomine eatenus invisibilem, qua resmo, et

родовой субстанціи, которое у Тертулліана представляется вообще высшей формой единства между тѣми или другими индивидуумами, Тертулліанъ не задумывается говорить и о равенствѣ, и о взаимномъ подобіи (similitudo) божественныхъ Ипостасей, такъ какъ эти термины, въ виду ясно выраженной уже мысли о субстанціальномъ Ихъ единствѣ, не ослабляютъ общаго смысла его ученія о Троицѣ и не могутъ служить основаніемъ къ его перетолкованію [1]).

Что касается ученія Тертулліана объ ипостасномъ различіи божественныхъ Лицъ, то здѣсь, какъ уже видно изъ предшествующаго изложенія, нужно имѣть въ виду два момента: ученіе о таковомъ различіи до и независимо отъ творенія Богомъ міра, съ одной стороны,—и непосредственно передъ его твореніемъ и въ позднѣйшее время, съ другой. Если относительно перваго изъ этихъ моментовъ данныя, имѣющіяся въ сочиненіяхъ Тертулліана, уполномочиваютъ лишь на признаніе реальнаго, но не ипостаснаго, не строго-субстанціальнаго бытія Логоса, то относительно второго изъ этихъ моментовъ нужно признать, что здѣсь ипостасное различіе между Лицами св. Троицы проводится у Тертулліана съ характерной опредѣленностью,—опредѣленностью настолько рѣзкой, что она вызываетъ у нѣкоторыхъ богослововъ, какъ современныхъ Тертулліану, такъ и позднѣйшихъ повидимому основательный, но въ сущности несправедливый упрекъ въ дитеизмѣ: Сынъ Божій у Тертулліана прямо называется „инымъ“ по отношенію къ Отцу, и Лица св. Троицы счисляются, какъ первое, второе и третье. [2]) Причина, по-

---

spiritus Dei ex substantiae conditione jam nunc, et qua Deus, et sermo et spiritus. Ib. 14 c. M. 2, 171 c. tres.. unius substantiae et unius status et uniuş potestatis, quia unus Deus, ex quo et gratus isti et formae et species in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti deputantur. Ib. 2 c. M. 2, 157 c.

[1]) „Unum sumus“.. non pertinet ad singularitatem, sed ad unitatem, ad similitudinem, ad conjunctionem,.. ostendit duos esse, quos aequat et jungit. ib. 22 c. M. 183 c.

[2]) Duos quidem definimus Patrem et Filium et jam tres cum Spiritu sancto. Adv. Prax. 13 c. *Migne* 2, 169 c. Ubi venit Christus... factus secundus a Patre et cum spiritu tertius. ib. *Migne* 2, 170 c. Ergo,—inquit, (Praxeas)—si Deus dixit et Deus fecit, si alius Deus dixit et alius fecit duo dii praedicantur. ib. 13 c. *Migne* 2, 168 c.

чему ученіе Тертулліана объ ипостасномъ различіи божественныхъ Лицъ въ Ихъ домостроительной дѣятельности получило именно такой рѣзко-выраженный характеръ, лежитъ въ общемъ стоическомъ строѣ его онтологіи,—въ томъ обстоятельствѣ что временно-пространственныя отношенія (дѣятельность, officia, etc) субстанціи вообще у Тертулліана, какъ мы уже отмѣчали, согласно съ духомъ стоической философіи, подводились подъ категорію акциденціальнаго бытія (σχέσεις), не затрогивающаго субстанціальной природы (родовой качественности) той или другой вещи: эта именно независимость внѣшняго habitus'а вещи отъ ея внутренняго status'а и открывала для Тертулліана возможность не особенно стѣсняться въ рѣзкости его характеристики, смущавшей тѣхъ богословскихъ противниковъ Тертулліана, которые стояли на другой религіозно-философской плоскости.

Существенною чертою въ ученіи Тертулліана объ ипостасномъ отличіи Логоса отъ Отца является субординаціонизмъ, и въ особенности положеніе о безусловной невидимости и безстрастности Отца въ противоположность видимости и способности къ страданіямъ Логоса. Двѣ причины, по взгляду Тертулліана, лежатъ въ основѣ того факта, что Сынъ, въ противоположность Отцу является и видимымъ и способнымъ къ страданію. Первая причина заключается въ томъ, что родовая субстанція Логоса, будучи качественно совершенно тождественна съ субстанціей Отца, по своему происхожденію является уже истеченіемъ изъ нея, и поэтому по объему— меньше Отчей сущности [1]). Отсюда „Отецъ не видимъ по причинѣ полноты Своего величія, а Сынъ видимъ по причинѣ мѣрности Его истеченія (pro modulo derivationis) [2]). Эту мысль Тертулліанъ поясняетъ сравненіемъ Отца и Сына съ солнцемъ и лучемъ [3]). Уже изъ приведеннаго мѣста ясно, что Тертулліанъ подъ видимостью Логоса разумѣлъ не просто Его воплощеніе на землѣ отъ Пр. Дѣвы, но Его постоянную видимость въ своемъ родѣ, имѣющую основаніе въ самомъ характерѣ Его онтологическаго строенія.

---

[1]) Adv. Prax. 9 c. См. прим. 2-е на стр. 40-й.

[2]) Ib. 14 c. M. 2, 171 c.

[3]) Sicut nec solem nobis contemplari licet, quantum ad ipsam substantiae summam, quae est in coelis; radium autem ejus toleramus oculis pro temperatura portionis quae in terram inde porrigitur. ib.

И Тертулліанъ рѣшительно высказываетъ эту мысль, отвергая возраженіе монархіанъ „что Богъ былъ видимъ, когда облекся въ плоть, невидимъ же, доколѣ въ нее не облекся“ [1]),—утверждая, что и до вочеловѣченія Логоса было различіе между невидимымъ и видимымъ Богомъ, различіе личное, обусловливающееся въ данномъ случаѣ постояннымъ различіемъ въ ихъ личномъ свойствѣ (personali distinctione conditionis utriusque) [2]). Точно такъ же вопросъ обстоитъ и относительно способности Сына къ страданіямъ, отличающей Его ипостась отъ безусловно-безстрастной Ипостаси Отца. Если Апостолъ о Богѣ Отцѣ пишетъ: *единъ имѣяй безсмертіе и во свѣтѣ живый неприступнѣмъ;* и выше: *Царю вѣковъ безсмертному, невидимому, единому Богу* (1 Тим. 6, 15—16),—то, по Тертулліану, изъ этихъ словъ Апостола слѣдуетъ естественный выводъ, „чтобы мы приписывали Сыну противоположныя свойства,—смертность и приступность“ [3]).

Изложенное ученіе Тертулліана объ ипостасномъ отличіи („видимаго и страстнаго“) Логоса-Сына отъ абсолютно невидимаго и безстрастнаго Отца не разъ возбуждало въ средѣ комментаторовъ упреки Тертулліану въ непослѣдовательности, въ противорѣчіи съ его извѣстнымъ уже намъ ученіемъ о родовомъ единосущіи св. Троицы. И нельзя не признать за этими упреками значительной степени основательности. Нѣтъ сомнѣнія, что главнымъ мотивомъ, который располагалъ Тертулліана характеризовать Ипостась Отца, какъ безусловно невидимаго и неприступнаго для твари Божества,—какъ „философскаго Бога“ [4]), противоположнаго Логосу—деміургу, былъ интересъ, какъ мы уже отмѣчали, не столько церковно-библейскій, сколько интересъ научно-философской и богословской (апологетической) традиціи [5]). Справедливо и то возраженіе противъ Тертулліана, что то сравненіе Отца и Сына съ ключемъ и рѣкою, которое онъ приводитъ для поясненія возможности одновременной безстрастности Отца

---

1) Ib. 15 c. M. 2, 173 c.

2) Ib. M. 2, 172 c.

3) Ut et contraria ipsi filio adscriberemus, mortalitafem, accessibilitatem ib. 15 c. M. 2, 174 c.

4) Adv. Marc. 2, 27 c. M. 2, 317 c.

5) *Stier*.. 68 s.

и страданій Сына, „не точенъ и, подобно всѣмъ тертулліановскимъ образамъ, не соотвѣтствуетъ существу дѣла“ [1]). Но намъ думается, что Тертулліанъ въ данномъ случаѣ оставался вполнѣ вѣрнымъ конкретно-реалистическимъ принципамъ своей (стоической по характеру) онтологіи, и что это, повидимому, странное ученіе Тертулліана о страстности Сына, какъ Сына, въ значительной степени уясняется по аналогіи съ его ученіемъ о видимости Слова, какъ именно Слова. Что, въ самомъ дѣлѣ, лежитъ, по его взгляду, въ основѣ лично-отдѣльнаго бытія Логоса, обусловливающаго характеристическую обособленность Его свойствъ видимости? Различіе формы (habitus'a) Его сущности отъ сущности Отца: Логосъ лишь съ того момента сталъ „инымъ“ (alius) по формѣ отъ Отца, какъ получилъ Свой „видъ и украшеніе“ (speciem et ornatum), будучи изглаголанъ Отцомъ, такъ сказать воплощенъ въ видимой оболочкѣ слова. Контекстъ дальнѣйшей рѣчи Тертулліана, гдѣ онъ говоритъ объ этомъ „совершенномъ рожденіи“ Логоса, подтверждаетъ, что „видъ (species)“, какой Логосъ получилъ со времени этого рожденія, есть не что иное какъ своеобразная тѣлесная оболочка (форма). Опровергая возраженіе, что слово, какъ простой звукъ, есть „нѣчто пустое и безтѣлесное“, — Тертулліанъ, напротивъ, утверждаетъ, что „Слово Божіе не можетъ быть пустою и несостоятельною вещію“ (vacua et inanis res) [2]), и въ доказательство своей мысли ссылается на апостольское изреченіе: *Иже во Образѣ Божіи сый* (constitutus)“ (Фил. 2, 5—6). „Но въ какомъ образѣ Божіемъ? Образѣ, отличномъ отъ Бога, и тѣмъ не менѣе дѣйствительномъ (in alia, non tamen in nulla). Кто станетъ спорить, что Богъ не есть тѣло, хотя Онъ и духъ? Ибо духъ есть тѣло своего рода, имѣющее свою форму. Но и (всѣ вообще) невидимыя сущности имѣютъ у Бога свое тѣло и свою форму (formam), посредствомъ которыхъ и видимы бываютъ отъ Бога. Тѣмъ болѣе, исшедшее изъ самой субстанціи Божіей не можетъ быть не субстанціей“ [3]). Прямымъ выводомъ изъ этой тирады Тертулліана является положеніе, что Логосъ, какъ Слово Божіе, уже до

---

1) *Stier*., 64 s.

2) Adv. Prax. 7 c. M. 2, 162 c.

3) Ib. См. прим. 2-е на стр. 29-й.

Своего вочеловѣченія имѣлъ Свою отличную отъ Отца форму (forma, effigies)—тѣло, которое и представляется принципомъ имманентно-присущимъ Его ипостаси, въ отличіе отъ Отца, свойства (conditionis) видимости. Логосъ-Сынъ, въ противоположность Отцу,—съ самаго начала Своего ипостаснаго существованія обладаетъ способностію быть видимымъ (visibilem ante carnem) именно, какъ Слово, носитель отдѣльной отъ Отца тѣлесной формы, какъ „образъ“ Божій, а не самъ Богъ [1]). Если „форма“ Слова, въ какую облекся имманентный Разумъ Отца предъ твореніемъ міра, являлась принципомъ Его „личнаго свойства“ видимости, то форма Сына, какую Разумъ-Слово принялъ въ дальнѣйшемъ процессѣ Своего экономическаго развитія, являлась принципомъ Его свойства страстности. Хотя это свойство Логоса-Сына простиралось именно лишь на Его формальную (акциденціальную) сторону, на Его человѣческую оболочку, однако въ силу того, что эта оболочка представляла собою собственную форму Логоса,—въ извѣстномъ смыслѣ конститутивный (хотя и акциденціальный) моментъ самой Его ипостаси, Тертулліанъ мыслитъ ее, какъ именно личное свойство Сына, „противоположное“ безстрастной (какъ не подлежащей отмѣченному процессу модификаціи формъ) ипостаси Отца [2]). Но это свойство страстности Сына, только какъ Сына (=богочеловѣка) не простирается ни на раннѣйшую форму (оболочку) Его бытія, какъ Слова, ни тѣмъ болѣе на Его основную сущность, какъ духа (Бога), подобно тому, какъ сама форма Слова, обусловливавшая въ ветхомъ завѣтѣ Его ипостасное свойство видимости, не исключала Его невидимости, какъ Духа [3]).

Резюмируя ученіе Тертулліана о Логосѣ-Сынѣ, мы еще

---

1) Nos invisibilem dicimus Patrem Christi, scientes filium semper retro visum, si quibus visus est in Dei nomine, ut imaginem ipsius. Adv. Marc. 5, 19 c. M. 2, 519 c. Cfr. Adv. Prax. 14 c. M. 2, 171 c.

2) Отсюда, по Тертулліану,—нелѣпость еретическаго утвержденія: si filius quidem patitur, Pater vero compatitur.. Quid est enim compati, quam cum alio pati? Adv. Prax. 29. M. 2, 194 c. Страданія Сына, какъ Сына, такъ же не простирались на сущность Отца, несмотря на ея единство съ сущностію Сына, какъ fluvii injuria non pertinebit ad fontem. ib.

3) Impassibilis etiam filius ex ea conditione, qua Deus est.. Apparet quatenus eum mortuum.. qua carnem et hominem et filium hominis, non qua spiritum et sermonem. ib.

разъ отмѣтимъ, что уже у этого перваго западнаго писателя-богослова мы встрѣчаемъ точно установленный смыслъ термина: unius substantiae, удержаннаго и всѣми позднѣйшими западными богословами, и впослѣдствіи получившаго на западѣ символьное значеніе, въ качествѣ точнаго перевода никейскаго термина: *ὁμοούσιος*. Тѣ отнологическія сравненія, какими Тертулліанъ иллюстрируетъ „единосущіе“ божественныхъ Лицъ (солнце и лучъ, рѣка и источникъ), съ подчеркиваніемъ момента Ихъ ипостасной раздѣльности, основывающейся на Ихъ акциденціальныхъ особенностяхъ, которыя въ свою очередь обусловливаются Ихъ временно-пространственными (экономическими) модификаціями, достаточно ясно показываютъ, что терминъ: „единосущіе“ имѣлъ въ западномъ богословіи исключительно натуралистическое значеніе: весь смыслъ этого термина исчерпывался идеей родового (видового) единства (тождества) единосущныхъ экземпляровъ, не нарушаемаго особенностями ихъ положенія во времени и пространствѣ,—ихъ отношеніями *(σχέσεις)* къ другимъ экземплярамъ бытія. Упрощенно-грубымъ, но вѣрнымъ подобіемъ единосущія божественныхъ Лицъ, по смыслу тертулліановскаго богословія, является „единосущіе“ трехъ огней (свѣтильниковъ, факеловъ), возженныхъ одинъ отъ другого, и отличающихся другъ отъ друга различной величиной [1]).

Ученіе Тертулліана о св. Духѣ представляетъ собою естественное развитіе тѣхъ же онтологическихъ принциповъ (въ духѣ стоицизма), какіе мы отмѣтили и въ его логологіи. Подобно Отцу и Сыну, Св. Духъ есть gradus, forma и species unius substantiae Божества: этимъ утвержденіемъ съ точки зрѣнія Тертулліана совершенно исчерпывается вопросъ объ отнологической природѣ третьяго лица св. Троицы,—объ Его родовомъ равенствѣ со Отцемъ и Сыномъ, — существенномъ сродствѣ, какъ по внутреннему характеру *ποιότητων* (=status), такъ и по ихъ внѣшнему обнаруженію (potestas) [2]). Признавая св. Духа, какъ и Сына, „соучастникомъ субстанціи Отца“, [3])— носителя всецѣлой божественной сущности, Тертулліанъ не находитъ даже нужнымъ и входить въ нарочитыя разсужде-

---

1) См. прим. 2 на стр. 22-й.

2) См. примѣч. 1-е на стр. 22-й и 4-е прим. на стр. 40-й.

3) Consortes substantiae Patris. Adv. Prax. 2 c. *Migne* 2, 158 c.

нія о Божествѣ Св. Духа, предполагая, что все, сказанное по вопросу о природѣ Логоса, необходимо распространяется и на 3-ю ипостась св. Троицы [1]).

И по вопросу объ ипостасной особности св. Духа, равно какъ и объ экономической сторонѣ Его бытія Тертулліанъ разсуждаетъ по аналогіи съ ученіемъ объ Логосѣ, лишь съ тѣмъ различіемъ, что ставитъ св. Духа въ закономѣрную субординаціонистическую зависимость не только отъ Отца, но и отъ Сына. Признавая руководственнымъ началомъ богословствованія открытую Параклетомъ аналогію божественныхъ Лицъ съ источникомъ, ручьемъ и рѣкою, etc., Тертулліанъ отводитъ св. Духу „третье мѣсто въ ряду божественныхъ ипостасей и мыслитъ Его по количеству божественной субстанціи меньшимъ не только въ сравненіи съ Отцемъ, но и Сыномъ [2]). Имѣя конечное основаніе Своего бытія въ Отцѣ, какъ „всецѣлой божественной субстанціи“ св. Духъ получаетъ его не непосредственно изъ Отца, но „черезъ Сына“, какъ рѣка течетъ не непосредственно изъ источника, но образуется изъ ручья [3]).

Эта послѣдовательно-субординціонистическая концепція Тертулліана вполнѣ гармонировала и съ экономическимъ воззрѣніемъ его на ипостасное бытіе Сына и св. Духа, лишь

---

1) См. прим. 1-е на стр. 22-й.

2) Adv. Prax. 8 c. *Migne* 2, 163—4 c. См. примѣч. 1-е на стр. 22-й.

3) Noc mihi et in tertium gradum dictum est, quia spiritum sanctum non aliunde puto, quam a Patre per Filium. ib. 4 c. *Migne* 2, 159 c. Tertia (persona) spiritus in sermone ib. 12 c. M. 168 c. Въ ученіи Тертулліана, такимъ образомъ, мы видимъ ясныя данныя въ пользу позднѣйшей доктрины о filioque. Но какъ богословскій авторитетъ, Тертулліанъ въ данномъ пунктѣ не имѣетъ большаго значенія: его богословское умозрѣніе въ данномъ случаѣ не различаетъ отчетливо онтологической и экономической сторонъ въ вопросѣ (cfr. Adv. Prax. 25 c. См. прим. 1-е на стр. 48-й) очевидно основывается на предзанятой богословской концепціи,—носитъ слѣды зависимости отъ гностическаго ученія объ эманаціи,—и, по справедливому замѣчанію *Langen'a*, едва ли можетъ быть разсматриваемо, какъ отголосокъ апостольскаго преданія (Die trinitarische Lehrdifferenz zwischen der abendländischen und d. mor enländischen Kirche. Bonn. 1876. S. 9). Послѣдующая богословская мысль внесла въ ученіе объ исхожденіи св. Духа существенныя поправки, освободилась отъ слишкомъ конкретнаго тертулліановскаго натурализма, однако слѣды этой натуралистической концепціи замѣтны въ западномъ богословіи даже въ 4-мъ вѣкѣ.

какъ на временно-историческое саморазвитіе божественной „монархіи“. Если Логосъ, по взгляду Тертулліана, становится ипостасію лишь передъ твореніемъ міра, и именно ради творческо-промыслительныхъ и искупительныхъ цѣлей, то св. Духъ получаетъ собственно-ипостасное бытіе лишь по вознесеніи Христа на небо, являясь продолжателемъ Его дѣла на землѣ, устроителемъ Его церкви. Какъ Логосъ—Сынъ получилъ отъ Отца „свою форму и украшеніе“, такъ и Самъ Сынъ по Своемъ вознесеніи, испросивъ у Отца, даетъ бытіе Утѣшителю [1]). Именно по Своемъ вознесеніи Господь „излилъ полученный отъ Отца даръ (accertum a Patre munus), св. Духа,—третье имя Божества и третья степень величія“, „истолкователя домостроительства“, принципъ „новаго пророчества“ (монтанистическая тенденція) и „проводника всецѣлой истины“ [2]).

§ 3. Другимъ виднѣйшимъ представителемъ научно-логологическаго направленія богословской мысли въ западной церкви въ 3-мъ вѣкѣ является младшій современникъ Тертулліана—св. Ипполитъ, еп. Римскій [3]). Его богословіе представляетъ собою развитіе тѣхъ же основныхъ положеній, которыя мы отмѣтили въ системѣ Тертулліана. Не входя въ спеціальную характеристику философскихъ предпосылокъ ученія Ипполита, поскольку онѣ представляютъ мало оригинальнаго съ

---

[1]) In eodem genere sermonis, quo Pater et Filius in sua proprietate distinguuntur, Paracletum quoque a Patre se postulaturum, cum accendisset ad Patrem, et missurum repromittit... *De meo sumet* (Ioh. 16, 4), inquit: sicut ipse de Patris. Ita connexus Patris in Filio, et Filii in Paracleto tres efficit cohaerentes, alterum ex altero Ib. 25 c. *Migne* 2, 187—8 c.

[2]) ib. 30 c. M. 196 c.

[3]) Довольно обстоятельное обозрѣніе вопроса о личности Ипполита и характерѣ его церковно-богословской дѣятельности см. въ предисловіи къ русскому переводу его твореній (творенія св. Ипполита, еп. Римскаго. Вып. 1. Казань, 1898 г. III—L стр.). Хотя Ипполитъ, по свидѣтельству патр. Фотія, былъ *μαθητὴς Εἰρηναίου* (Bibliotheca CXXI c.), и во многихъ своихъ воззрѣніяхъ обнаруживаетъ несомнѣнную зависимость отъ него,—однако въ ученіи о Троицѣ (въ частности о Сынѣ) является представителемъ логологическаго (дедуктивнаго) богословія и стоитъ ближе къ Тертулліану, чѣмъ Иринею Сочиненіемъ Ипполита „противъ Ноэта“ мы пользуемся по изданію *Migne*'я. s. g. 10 t. и по цитованному сейчасъ русскому переводу (2-й выпускъ), а сочиненіемъ: Refutatio omnium haeresium—по изданію Duncker's und Schneidewin's. Gottingae 1859.

извѣстной уже намъ стоической онтологіей Тертулліана, мы обратимся непосредственно къ разсмотрѣнію его богословскихъ воззрѣній.

Исходнымъ пунктомъ богословскихъ умозрѣній Ипполита является, какъ и у Тертулліана, представленіе о Богѣ Отцѣ, какъ всецѣлой божественной сущности, какъ „единомъ“ Богѣ, въ преимущественномъ значеніи этого слова. „Единъ есть Богъ, въ Котораго должно вѣровать,—нерожденный, безстрастный, безсмертный, совершающій все, что хочетъ, какъ хочетъ и когда хочетъ“ [1])... „Богъ единый (εἷς), первый и единственный (ὁ πρῶτος καὶ μόνος)“ [2]). „Будучи единственнымъ и не имѣя ничего совѣчнымъ Себѣ,... Онъ былъ все, и все было въ Немъ“ [3]).

Установивъ съ такою рѣшительностію понятіе объ ипостаси Отца, какъ единственномъ Богѣ, Ипполитъ, подобно Тертулліану, изъ этого понятія выводитъ и ученіе о Логосѣ, въ различныхъ стадіяхъ Его ипостаснаго бытія. „Богъ хотя былъ и единымъ, но многимъ (πολύς), поскольку Онъ не былъ неразумнымъ (ἄλογος), лишеннымъ мудрости (ἄσοφος) безсильнымъ (ἀδύνατος), лишеннымъ совѣта (ἀβούλευτος)“ [4]). Другими словами, Отцу, по взгляду Ипполита, какъ конкретной и живой субстанціи, отъ вѣка были присущи разнообразныя (πολύς) качества (ἕξεις),—и живымъ средоточіемъ этихъ совершенствъ Отца былъ Его разумъ (νοῦς) [5]). Но Логосъ, съ формально-онтологической стороны, какъ вѣчная „сила“ Отчей субстанціи, а съ матеріально-онтологической, какъ „внутренняя мысль Отца обо всемъ“ (ἐνδιάθετος τοῦ πάντος λογισμός) [6]), первоначально не былъ объективированной ипостасью, въ собственномъ смыслѣ, такъ какъ Отецъ „содержалъ Его въ Себѣ“: такою ипостасью Логосъ становится, когда Отецъ „дѣлаетъ (Его) видимымъ (ὁρατόν), въ самый моментъ произнесенія перваго звука. Раждая свѣтъ отъ свѣта, Онъ произвелъ (προῆκεν) для твари Господа, Свой Разумъ, прежде

[1]) C. Noet. 8 c. M. 10, 816 c.
[2]) Refut. X, 32 c. 536 p.
[3]) C. Noet. 10 c. M. 10, 817.
[4]) C. Noet. 10 c. M. 10, 817 c.
[5]) C. Noet. 11 c. M. 10, 817: τὸ πᾶν πατὴρ, ἐξ οὗ δύναμις λόγος. Οὗτος δὲ νοῦς.
[6]) Refut. X, 33 c. 538 p.

видимый только для Него одного, и невидимый для міра, Онъ содѣлываетъ (*ποιεῖ*) видимымъ“ [1]). Лишь съ этого момента Логосъ становится по отношенію къ Отцу существомъ „инымъ“, отличнымъ отъ Него „лицемъ“ (*πρόσωπον*) [2]). Хотя Логосъ, какъ имманентная сила Отца—совѣченъ Отцу, однако Его рожденіе въ качествѣ отдѣльной ипостаси было собственно историческимъ актомъ: „Отецъ явилъ (*ἔδειξε*) Свое Слово въ опредѣленное Имъ время (*καιροῖς ὡρισμένοις*), когда восхотѣлъ, и какъ восхотѣлъ“ [3]).

Будучи рожденъ Отцомъ „въ качествѣ начальника (*ἀρχηγόν*) совѣтника и исполнителя (*ἐργάτην*) всего сотвореннаго“ [4]), Логосъ былъ тѣмъ Богомъ—посредникомъ, который „многочастнѣ и многообразнѣ“ открывался людямъ въ ветхомъ завѣтѣ. Но ветхозавѣтная дѣятельность Логоса, какъ 2-го лица св. Троицы была лишь подготовительнымъ періодомъ къ болѣе совершенной стадіи (—формѣ, *σχέσις*) Его ипостаснаго бытія, въ качествѣ Сына Божія, каковымъ Логосъ сталъ лишь съ момента Своего воплощенія. „Оставаясь безплотнымъ и Словомъ самимъ по себѣ (*καθ' ἑαυτόν*), Логосъ не былъ совершеннымъ Сыномъ, хотя и былъ при этомъ совершеннымъ Словомъ (*καίτοι τέλειος λόγος*) единороднымъ. И плоть сама по себѣ не могла составить ипостаси (*ὑποστᾶναι*) такъ какъ только въ Словѣ она имѣла Свой составъ (*σύστασιν*). Такъ явился единый совершенный (*τέλειος*) Сынъ Божій“ [5]).

Внутреннее и терминологическое сходство логологіи Ипполита съ богословіемъ Тертулліана, равно какъ и стоическій характеръ его ученія о Логосѣ—имманентной силѣ (*δύναμις=ἕξις*) Отца, и о домостроительномъ „тройственномъ обнаруженіи“ единаго Божества, какъ временно-случайныхъ *σχέσεις* божественной жизни,—выступаетъ съ достаточною ясностію.

Признавалъ ли Ипполитъ единосущіе Сына съ Отцемъ? Утвердительный отвѣтъ на этотъ вопросъ логически вытекаетъ изъ самой сущности его богословія и высказывается

---

[1]) C. Noet. 10 c. M. 10, 817.
[2]) Ib. 14 c. M. 10, 821 c. *Παρίστατο αὐτῷ (Πατρὶ) ἕτερος.* ib. 11 c
[3]) Ib. 10 c. M. 10, 817.
[4]) Ib.
[5]) Ib. 15 c. M. 10, 824 c.

имъ въ категорической формѣ. Какъ ипостазированная сила (ἕξις) Отца, Логосъ—Сынъ необходимо единосущенъ Ему, въ смыслѣ единства Ихъ родовой субстанціи (въ конкретномъ стоическомъ значеніи этого термина). „Говоря: другой,—я не утверждаю, что суть два Бога; но (разумѣю двухъ), какъ свѣтъ отъ свѣта, воду отъ источника, лучъ отъ солнца“ [1]). „Логосъ одинъ только (рожденъ) отъ Бога (*μόνος ἐξ αὐτοῦ*), посему (*διὸ*) и самъ есть Богъ, будучи субстанціально присущъ Богу (*οὐσία ὑπάρχων θεοῦ*)“ [2]). Отсюда, вѣдѣніе Логосомъ воли Отца у Ипполита представляется не какъ ученіе, но какъ личное участіе въ ней [3]). Несмотря на столь ясно выраженное понятіе объ единосущіи Сына съ Отцемъ, нѣкоторыя выраженія Ипполита даютъ видимое основаніе думать, что онъ училъ объ единствѣ Сына съ Отцемъ лишь въ смыслѣ нравственнаго единенія Ихъ воли. „Сынъ,—замѣчаетъ Ипполитъ,—во Отцѣ по силѣ (*δυνάμει*) и расположенію (*διαθέσει*)“ [4]). Въ другомъ мѣстѣ Ипполитъ пишетъ, что „если бы Богъ восхотѣлъ сотворить человѣка богомъ, а не человѣкомъ, то могъ бы: ибо ты имѣешь (передъ собой) примѣръ (*παράδειγμα*) Логоса“, — и затѣмъ продолжаетъ: „если ты хочешь быть и богомъ (*καὶ θεὸς γενέσθαι*)—повинуйся Создателю“ [5]). Однако, разсматривая эти изреченія Ипполита при свѣтѣ стоической онтологіи, мы увидимъ, что они нисколько не противорѣчатъ понятію о субстанціальномъ единствѣ Сына съ Отцемъ. Съ одной стороны, должно замѣтить, что когда Ипполитъ говоритъ о Сынѣ, то соотвѣтственно отмѣченному уже его ученію о сыновствѣ, какъ завершительной стадіи въ экономическомъ (*σχέσεις*) развитіи Логоса, въ это понятіе включается и моментъ его человѣческой природы [6]). Отсюда, когда Ипполитъ проводитъ смѣлыя параллели между наличной божественностію Сына, и возможнымъ обоженіемъ человѣка, то, очевидно, имѣетъ въ виду обожествленное человѣчество Логоса-

---

1) Ib. 11 c. M. 10, 817.

2) Refut. X, 33 c. 540 p.

3) *Ἐν ἑαυτῷ φέρων τὸ θέλειν τοῦ γεγεννηκότος οὐκ ἄπειρος τῆς τοῦ πατρὸς ἐννοίας.* Ref. X, 33 c. 538 c.

4) C. Noet. 7 c. M. 10 813 c.

5) Refut. 10, 33 c. 540 p.

6) См. стр. 50, прим. 5.

Сына,—обожественное, видимо, уже въ самомъ актѣ ипостаснаго соединенія съ Нимъ Логоса. (Ср. „восхотѣлъ *сотворить* человѣка Богомъ и т. д.“). Не затрогивая, такимъ образомъ, вопроса о субстанціальномъ единосущіи собственно Логоса (какъ ἕξις Отца), цитированныя изреченія Ипполита, съ другой стороны, проливаютъ яркій свѣтъ на его ученіе объ обоженіи, сообщая ему характеръ чисто стоическаго реализма. Выше, характеризуя стоическую онтологію, мы отмѣтили, что отличительною чертою ея является ученіе о субстанціи (=родовомъ бытіи), какъ координированномъ конгломератѣ извѣстныхъ духовно-матеріальныхъ сущностей—силъ (*ποιότητων*), и что съ точки зрѣнія этого почти матеріалистическаго понятія о сущности сходство двухъ индивидуумовъ по тѣмъ или другимъ качествамъ есть уже реальное, болѣе или менѣе тѣсное, сродство ихъ, доходящее до единства (единосущія) при условіи полнаго сходства или равенства ихъ качественнаго состава. Отсюда, когда Ипполитъ говоритъ, что „Сынъ“—во Отцѣ *δυνάμει*, то, съ точки зрѣнія его онтологіи, это значитъ, что Сынъ находится въ Отцѣ въ силу извѣстнаго равенства тѣхъ силъ, или *ποιότητων*, изъ которыхъ слагается Ихъ общая сущность. Къ этой же категоріи *ἕξεων* или *δυνάμεων-ποιότητων*, Ипполитъ относитъ и *διάθεσις*, разумѣя подъ этимъ понятіемъ не просто состояніе души (motus=*σχέσις*, accidens), но ипостазируя его, какъ живую силу, подобно тому, какъ Тертулліанъ voluntas Dei называлъ substantia. Что понятіе *διάθεσις* имѣетъ у Ипполита не акциденціальное (*σχέσις*) значеніе, а смыслъ *δυνάμεως-ποιότητος*, это видно изъ его словъ, непосредственно предшествующихъ тезису, что „Сынъ во Отцѣ *δυνάμει καὶ διαθέσει*“. „Всѣ мы (христіане),—пишетъ Ипполитъ,—не составляемъ ли единое тѣло по сущности (*κατὰ τὴν οὐσίαν*), и не становимся ли единымъ благодаря силѣ (*τῇ δυνάμει*) и расположенности (*τῇ διαθέσει*) къ единомыслію?“ [1]). Сближеніе понятій *οὐσία* съ *δύναμις* и *διάθεσις* здѣсь выступаетъ съ очевидностью. Съ точки зрѣнія этого же стоическаго понятія о сущности, выясняется смыслъ и второго изъ цитованныхъ изреченій Ипполита. Богъ,—какъ бы такъ говоритъ Ипполитъ,—могъ бы сотворить человѣка богомъ, т. е. надѣлить его точно тѣми же *ποιότητ*'ами,

1) C. Noet. 7 c. *Migne* 10, 813 c.

изъ которыхъ Онъ образовалъ сущность Логоса, т. е. божескими. И человѣкъ, дѣйствительно, можетъ быть богомъ, т. е. путемъ исполненія божественныхъ заповѣдей, духовно-физически перерождаться,—реально пріобщаться *ποιότητ*'амъ божественной сущности. Правда, это обоженіе человѣка, какъ мы увидимъ впослѣдствіи при характеристикѣ сотеріологическихъ воззрѣній Ипполита и родственныхъ ему богослововъ, не есть адэкватное претвореніе человѣка въ божественную сущность, тѣмъ не менѣе, оно не есть только акциденціальное (*σχέσις*, какъ не субстанціальное состояніе человѣческой природы), но имѣетъ вполнѣ реально-физическій (существенный) характеръ [1]).

Моментъ ипостаснаго бытія Сына, въ Его домостроительной дѣятельности, выраженъ у Ипполита, какъ и у Тертулліана, съ достаточно-выпуклымъ субординаціонистическимъ характеромъ. Можно думать, что общей основой для опредѣленія ипостасно-субординаціонистическихъ отношеній между Лицами св. Троицы для Ипполита, какъ и Тетрулліана, служило понятіе о количественной неравномѣрности Ихъ субстанціи (солнце и лучъ; источникъ и рѣка, и т. п.), въ силу каковой неравномѣрности и познаніе Божества въ Сынѣ является не совсѣмъ адэкватнымъ познанію Божества въ ипостаси Отца.

Такъ, объясняя извѣстныя слова упрека Христа Филиппу, Ипполитъ замѣчаетъ, что „Филиппъ, не вмѣстивши того, что ему можно было видѣть, пожелалъ узрѣть Отца. Отсюда, и упрекъ Христа имѣетъ такой смыслъ: „если ты видѣлъ Меня, то черезъ Меня могъ бы познать и Отца. Вѣдь черезъ образъ, составляющій подобіе, Отецъ легко можетъ быть по-

---

[1]) Тотъ онтологическій процессъ, посредствомъ котораго происходитъ это реальное обоженіе человѣка, насколько можно судить по нѣкоторымъ намекамъ въ сочиненіяхъ Ипполита, представляется у него по типу стоическаго ученія о *κρᾶσις* и *μέμιξις ποιότητων*. Высказавъ положеніе, что Сынъ пребываетъ „во Отцѣ по силѣ и расположенію", Ипполитъ продолжаетъ: „въ самомъ дѣлѣ единый Разумъ (*νοῦς*) Отца составляетъ Сынъ. И мы, имѣя разумъ (*νοῦν*) Отца, вѣруемъ въ Сына; но такъ какъ (ноэтіане) этого разума не имѣютъ, то они отвергли и Сына" (ib. 7 c). Въ этихъ словахъ Ипполитъ какъ будто хочетъ выразить мысль о нашемъ реальномъ пріобщеніи „разуму" Отца въ нашей вѣрѣ, ипостазируя его (разумъ), какъ своего рода Божію *ποιότης*, усвояемую нашимъ существомъ.

стигнутъ. Если же ты не позналъ Образа, которымъ является (ἐστιν) Сынъ, то какъ же ты выражаешь желаніе видѣть Отца?“ [1]). Помимо количественной неравномѣрности, какъ онтологическаго принципа для ипостаснаго различія Лицъ св. Троицы, Ипполитъ указываетъ черты этого различія и въ ихъ экономической дѣятельности. „Согласное домостроительство (οἰκονομία συμφωνίας) сводится къ единому Богу, ибо единъ есть Богъ: повелѣвающій (κελεύων) Отецъ, повинующійся (ὑπακούων)—Сынъ, сообщающій знаніе (συνετίζον)—св. Духъ. Отецъ надъ всѣми (ἐπὶ πάντων), Сынъ чрезъ все (διὰ πάντων), св. Духъ—во всемъ (ἐν πᾶσιν) [2])...

Въ ученіи объ образѣ рожденія Сына Ипполитъ, хотя въ общемъ слѣдуетъ, подобно Тертулліану, наглядной аналогіи съ рожденіемъ человѣческаго слова, но въ то же время отмѣчаетъ и его непостижимый характеръ.—„Ты не можешь разъяснить даже того, какъ ты самъ родился... Какъ же ты изслѣдуешь происхожденіе Слова, Которое родилъ Богъ Отецъ по Своему изволенію, какъ восхотѣлъ?.. Знаніе объ этомъ рожденіи Отецъ сохраняетъ при Себѣ, намѣреваясь открыть его только святымъ, которые достойны будутъ видѣть Лице Его“ [3]).

Если уже въ этомъ пунктѣ богословской системы Ипполита замѣтно отступленіе отъ дедуктивно-аналитическаго метода богословствованія, то такую же сдержанность Ипполитъ повидимому проявляетъ и по вопросу объ ипостаси св. Духа. Если у Тертулліана, камъ мы видѣли, св. Духъ закономѣрно-логическимъ путемъ мыслился и въ онтологическомъ и экономическомъ отношеніи, какъ именно третья ипостась св. Троицы, то у Ипполита не только нѣтъ такого выдержаннаго дедуктивнаго распорядка Ипостасей, но самая ипостасность св. Духа выступаетъ очень неопредѣленно, сводится какъ будто къ понятію просто открывающейся въ домостроительствѣ „благодати“ божественной жизни [4]). Какъ въ этой неотчетливости у Ипполита понятія объ ипостаси

[1]) C. Noet. 7 c. M. 10, 816 c.

[2]) C. Noet. 14 c. M. 10, 821 c.

[3]) C. Noet. 16 c. M. 10, 825 c.

[4]) *Ἕνα θεὸν ἐρῶ πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίαν δὲ τρίτην τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος πατὴρ μὲν γὰρ εἷς, πρόσωπα δὲ δύο. ὅτι καὶ υἱός, τὸ δὲ τρίτον τὸ ἅγιον πνεῦμα.* C. Noet. 14. M. 10, 821 c.

св. Духа, такъ и въ наименованіи Его „Премудростію“, безъ точнаго разграниченія Ея отъ божественнаго Разума (Логоса [1]), можно видѣть вліяніе на Ипполита со стороны синтетическаго богословія Иринея [2]).

§ 4. Общія онтологическія воззрѣнія Иринея Ліонскаго не представляютъ ничего оригинальнаго по сравненію уже съ извѣстными намъ воззрѣніями Тертулліана,—и не въ этой формально-научной сторонѣ его твореній лежитъ центръ тяжести его историко-догматическаго значенія“ [3]).

Въ основѣ онтологическихъ взглядовъ Иринея лежитъ, какъ и у Тертулліана, натуралистическое понятіе о реальности, какъ конкретной сущности (субстанціи),—надѣленной извѣстными качествами, проявляющей свое бытіе въ опредѣленныхъ дѣйствіяхъ: бытіе, не обладающее этими предикатами, есть не бытіе, ничто [4]).

Признавая сущность вещи конкретною (тѣлесною) реальностію, обладающей извѣстными качествами, Иринеи, подобно Тертулліану, отличалъ отъ нея тѣ не субстанціальныя, случайныя опредѣленія (дѣйствія) вещи, которыя въ онтологіи стоиковъ обозначались именемъ *σχέσεις* [5]).

---

[1]) *Πάντα τὰ γενόμενα διὰ λόγου καὶ σοφίας τεχνίζεται. λόγῳ μὲν κτίζων, σοφίᾳ δὲ κοσμῶν.* C. Noet. 10 c. M. 10, 817 c.

[2]) Cfr. *Noesgen.* Geschichte d. Lehre v. hl. Geiste. Gütersloh. 1899. 20 s.

[3]) Богословіе Иринея, хотя хронологически предшествуетъ Тертулліану и Ипполиту, но въ историко-прагматическомъ изложеніи можетъ быть разсматриваемо послѣ нихъ, поскольку ученіе послѣднихъ имѣетъ непосредственную связь съ воззрѣніями древнѣйшихъ апологетовъ (Іустинъ) и гностиковъ, а богословіе Иринея является уже, какъ оппозиція увлеченію гностико-стоической логологіей, популярной въ тогдашнихъ научно-богословскихъ кругахъ. Сочиненіемъ Иринея „противъ ересей“ мы пользуемся по изданію *Mign*'я (s. g. 7 t.) и русскому переводу свящ. П. Преображенскаго (Москва. 1868 г.).

[4]) Бытіе cum sit sine qualitate universae utilitatis, et sine substantia omnis actionis есть in totum nihil existens. Adv. haer. 2, 19, 2. Можно думать, что Иринеи, подобно Тертулліану, понятіе о реальности отождествлялъ съ понятіемъ о тѣлесности, дѣлая исключеніе лишь по отношенію къ божественной сущности. По крайней мѣрѣ о душахъ онъ отзывался такимъ образомъ: ipsae animae corporis habeant figuram. ib. 2, 19, 6.

[5]) Sensus hominis, mens et cogitatio et intentio mentis et ea, quae sunt hujusmodi, non aliud praeter animam sunt, sed ipsius animae motus et operationes nullam sine anima habentes substantiam. 2, 29, 3. Cfr. 2, 18, 4.

Полное сходство Иринея съ Тертулліаномъ наблюдается и въ понятіи объ онтологическомъ строеніи индивидуальныхъ сущностей, какъ это видно изъ слѣдующей полемической тирады Иринея, направленной противъ гностиковъ, которые, съ одной стороны, приписывали эонамъ происхожденіе отъ одной и той же сущности (Плиромы), а съ другой стороны, полагали между первымъ и послѣднимъ эонами глубокое качественное различіе. „Какимъ образомъ,—пишетъ св. Ириней, — спрашивается, произведены прочіе эоны? Вмѣстѣ ли съ тѣмъ, кто произвелъ ихъ, подобно какъ лучи отъ солнца, или же дѣйствительно и отдѣльно, такъ что каждый изъ нихъ имѣетъ особое (separatim) существованіе и свой собственный образъ (figurationem), подобно тому, какъ человѣкъ происходитъ отъ человѣка и одно животное отъ другого? Посредствомъ ли отпрысковъ, какъ вѣтви дерева? Имѣютъ ли они ту же самую субстанцію (eiusdem substantiae), что и тѣ, которые произвели ихъ,—или же получили свою сущность (substantiam) отъ какой другой субстанціи? [1].. „Но если каждый изъ нихъ произведенъ дѣйствительно и отдѣльно, по примѣру человѣческому, — то произведенія Отца должны имѣть одинаковую съ Нимъ сущность (ejusdem substantiae) и быть подобны (similes) производителю; или же, если они будутъ неодинаковы, должно предположить, что они образованы изъ какой либо иной субстанціи (ex altera quadam substantia). Если произведенія Отца подобны произведшему ихъ, то произведенные такъ же, какъ и произведшій, должны быть недоступны страданіямъ; а если они изъ какой либо другой субстанціи, воспріимчивой къ страданіямъ, то откуда взялось эта различная субстанція среди нетлѣнной Плиромы? [2]... Но если эоны произошли отъ Слова, Слово отъ Ума, и Умъ отъ глубины, подобно тому, какъ свѣтъ возжигается отъ свѣта, напр. факелы отъ факела то они по рожденію и величинѣ (generatione et magnitudine) могутъ быть различны другъ отъ друга, но какъ имѣющіе одинаковую собстанцію (ejusdem substantiae) съ виновникомъ ихъ происхожденія, должны всѣ быть непричастны страданію, или же и ихъ Отецъ долженъ быть причастенъ страданію.

[1]) 2, 17, 2. M. 7, 761 c.
[2]) 2, 17, 3. M. 7, 762 c.

Ибо свѣтильникъ, послѣ зажженый, будетъ имѣть тотъ самый свѣтъ, какой—и прежде зажженный свѣтильникъ. Поэтому и ихъ свѣты, соединенные въ одно (composita in unum), возвратятся въ первоначальное единство (principialem unitionem) и образуется одинъ свѣтъ, который былъ и сначала. Но болѣе позднее и болѣе раннее время не можетъ имѣть значенія въ отношеніи къ самому свѣту (in ipso lumine), ибо весь свѣтъ одинъ, ни къ зажженнымъ свѣтильникамъ, ибо всѣ они по матеріальной субстанціи (substantiam materiae) одновременны, и вещество свѣтильниковъ одно и то же (eadem est materia facularum) а только относительно зажиганія (accensionem), такъ какъ этотъ свѣтильникъ зажженъ ранѣе, а этотъ только теперь [1])... И если бы даже кто назвалъ эоновъ звѣздами, тѣмъ не менѣе они должны будутъ имѣть одинаковую природу (eadem natura patricipantes) ибо звѣзда отъ звѣзды рознится во свѣтѣ, но ни въ свойствѣ (qualitatem), ни въ сущности (substantiam), отъ которыхъ зависитъ причастность чего либо или непричастность страданію“ [2]). Приведеннаго отрывка изъ антигностической полемики Иринея вполнѣ достаточно, чтобы видѣть, что у него имѣются на лицо всѣ основныя онтологическія понятія Тертулліана. Всякая реальная сущность, по Иринею, представляетъ собою извѣстнаго рода субстанцію (sudstantia), или вещество (materia), надѣленное опредѣленными, строго устойчивыми качествами (qualitates=стоическія ἕξεις). Отъ этихъ неизмѣнныхъ и тождественныхъ себѣ опредѣленій вещи должно различать внѣшній видъ ея, или тѣ случайныя ея свойства, которыя обусловливаются тѣмъ или другимъ ея положеніемъ во времени и пространствѣ (=стоическія σχέσεις). Эти формальныя опредѣленія вещей (возжженіе, рожденіе, больше, меньше, раньше, позже), будучи основаніемъ для различенія отдѣльныхъ особей единой и той же сущности, тѣмъ не менѣе не оказываютъ никакого вліянія на качественную природу вещей, которая при всѣхъ этихъ формальныхъ модификаціяхъ остается равной себѣ и внутренне-тождественной. Отсюда, всѣ отдѣльныя особи одной и той же субстанціи являются взаимно-подобными (similes), и это ихъ

[1]) 2, 17, 4. M. 7, 763 c.
[2]) 2, 17, 5. M. 7, 763 c.

подобіе является равнозначительнымъ ихъ единосущію [1]). Такова общая онтологія Иринея. И она выдерживается у него всюду, гдѣ только ему приходится такъ или иначе вступать въ область общихъ философскихъ понятій, и при томъ въ тѣхъ же самыхъ терминахъ, что у Тертулліана. Общій выводъ, который можно сдѣлать изъ представленной онтологіи Иринея, и который имѣетъ значеніе для характеристики позднѣйшихъ богословскихъ теченій на западѣ— таковъ: ученіе Иринея въ этомъ общефилософскомъ своемъ отдѣлѣ проникнуто такимъ же конкретно-натуралистическимъ характеромъ, какъ и эманатическая (гностическая) логологія Тертулліана [2]), такъ что позднѣйшій западный богословъ, ученикъ Тертулліана, знакомясь съ твореніями Иринея, не только не вынесетъ изъ нихъ въ формально-философскомъ отношеніи чего либо существенно новаго, но, въ случаѣ необходимости бороться съ кѣмъ либо на почвѣ общихъ онтологическихъ понятій, съ тѣмъ большей рѣшительностію будетъ слѣдовать кристаллически ясной философіи и отчетливой терминологіи „отца западнаго богословія“.

Не будучи оригинальнымъ въ области формально-научнаго богословскаго творчества, св. Ириней знаменитъ въ исторіи христіанской догмы по внутреннему духу своихъ воззрѣній, по самому содержанію своей богословской мысли. Внутренній характеръ богословія Иринея слагался подъ вліяніемъ 2-хъ факторовъ: съ положительной стороны, подъ вліяніемъ восточнаго малоазійскаго богословія, древнѣйшими образцами

---

1) Quomodo ea, quod, tam multae sunt conditionis et contrariis subsistentia et repugnantia invicem et interficientia alia, imagines et similitudines esse possunt triginta aeones Pleromati, siquidem unius naturae quaemadmodum dicunt ex aequali et simili existant, et nullam habeant differentiam? 2, 7, 3. Cfr. 2, 7, 2; 2, 7, 4. Подобіе по природѣ обусловливаетъ и подобіе по всѣмъ существеннымъ свойствамъ (подобіе по чести): эоны, будучи similitudines et imagines earum, quae sursum sunt, и latenter salvatore operati sic fieri in honorem eorum, quae sursum sunt, 2, 7, 1; 2, 6, 3. Изъ приведенныхъ мѣстъ слѣдуетъ тотъ очень важный для исторіи позднѣйшей богословской мысли на западѣ выводъ, что понятія similis naturae (ὁμοιούσιος) и unius naturae или substantiae (ὁμοούσιος), въ смыслѣ aequalis naturae, и по ученію Иринея, какъ и у Тертулліана, являются однозначущими.

2) Cfr. *Zahn*. Marcellus v. Ancyra. Gotha. 1867. 11—14 ss.

котораго являются посланія Поликарпа Смирнскаго и Игнатія Богоносца,—а съ отрицательной стороны, подъ вліяніемъ борьбы не только съ современнымъ еретическимъ гносисомъ, но и съ крайностями эманатической логологіи у нѣкоторыхъ христіанскихъ апологетовъ. Живая генетическая связь богословія Иринея съ древнѣйшимъ малоазійскимъ преданіемъ „мужей апостольскихъ“ сообщила ему отпечатокъ почти библейской безъискусственности и непосредственности, а вмѣстѣ съ тѣмъ наложила на него своеобразный мягкій колоритъ религіознаго мистицизма, согрѣтаго глубокимъ нравственнымъ чувствомъ,—того мистицизма, который роднитъ богословіе Иринея, даже по буквѣ излюбленной терминологіи, съ соборными посланіями апостола Іоанна. Во имя этой религіозной мистики,—глубочайшаго сердечнаго убѣжденія въ суетности и дерзости человѣческихъ попытокъ ограниченнымъ разумомъ проникнуть въ тайны божественной жизни, св. Ириней со скорбнымъ чувствомъ вскрываетъ несостоятельность „лжеименнаго гносиса“ валентиніанъ и сродныхъ съ ними богослововъ, пытающихся a priori, дедуктивно-идеалистическимъ методомъ познать тайны теогоніи, „какъ будто бы сами были при родахъ“ [1]), и безплодно расточающихъ свои силы ни созданіе фантастическихъ религіозно-философскихъ образовъ и системъ. Старшій соратникъ Тертулліана въ борьбѣ съ гностицизмомъ, Ириней оставляетъ за собою африканскаго апологета въ рѣшительности критическихъ аргументовъ въ этой полемикѣ. Тертулліанъ, какъ извѣстно, по преимуществу нападалъ лишь на матеріальное содержаніе гностическихъ системъ, вскрывалъ ихъ матеріально-философскую несостоятельность, но онъ ничего не имѣлъ противъ самаго метода ихъ богословствованія, ничего не могъ въ принципѣ возразить противъ самой задачи ихъ богословія—построить систему теогоніи апріорно-дедуктивнымъ путемъ, по аналогіи съ рожденіемъ (развитіемъ) въ человѣкѣ различныхъ силъ и эмоцій. Если гностики обосновывали свою правоспособность къ этому интуитивно-идеалистическому познанію тайны божественныхъ рожденій на томъ принципѣ, что они, гностики, по самой своей сущности, какъ люди высшей природы (пнев-

1) 2, 28, 6. M. 7, 809 c.

матики), носящіе въ своей душѣ „частицу Отца всяческихъ“ [1]), въ своемъ сознаніи implicite носятъ тайну премірной теогоніи, которая лишь проясняется путемъ діалектическаго анализа,—то и Тертулліанъ въ сущности высказывалъ то же самое, когда говорилъ, что для познанія тайны рожденія Логоса, человѣкъ, какъ образъ Божій, одушевленный разумнымъ Художникомъ, долженъ углубиться въ разсмотрѣніе своей собственной сущности [2]). Различіе между гностиками и Тертулліаномъ въ данномъ случаѣ больше степенное, чѣмъ принципіальное; оно сводится къ тому, что Тертулліанъ во 1-хъ, не признавалъ человѣческаго духа въ строгомъ смыслѣ частицей Божества (=гностической Плиромы), и во 2-хъ, способность такого интуитивнаго богопознанія распространялъ на всѣхъ вообще людей, а не на одну лишь часть человѣчества (гностиковъ). Въ силу этого внутренняго сродства своихъ воззрѣній съ гностическими эманаціонными теоріями, Тертулліанъ прямо заявляетъ, что въ гностической теогоніи имѣется зерно истины, лишь въ искаженномъ видѣ [3]). Критика гностицизма у св. Иринея—болѣе радикальна. Ириней, какъ мы сейчасъ увидимъ, совершенно отрицаетъ самую возможность апріорно-дедуктивнаго (аналогическаго) построенія философіи божественной жизни, поскольку божественная жизнь, сама по себѣ, не имѣетъ никакого подобія съ извѣстными намъ видами и формами бытія. Критика гностицизма, такимъ образомъ, имѣетъ у Иринея не только матеріальный, но и формальный характеръ,—и эта послѣдняя сторона его полемики косвенно затрогиваетъ и нѣкоторыя (антропоморфическія) теченія собственно церковнаго богословія апологетовъ. Въ противоположность философско-богословскому идеализму (дедукціи) апологетовъ, богословіе Иринея проникнуто библейско-реалистическимъ характеромъ, есть по преимуществу „богословіе фактовъ“, и прежде всего—центральнаго библейскаго факта спасенія человѣчества во Христѣ. Не теогонія и космогонія, а сотеріологія, и не философскій Логосъ, а библейскій Христосъ были средоточными пунктами богословскихъ умозрѣній Ири-

---

[1]) 2, 19, 3. Cfr. 2, 19, 7. M. 7, 772, 775 c.

[2]) См. прим. 1-е на стр. 29-й.

[3]) Cfr. Adv. Prax. 8 c. M. 2, 163 c.

нея [1]). Эта именно перестановка богословскихъ интересовъ, стоящая въ прямой или косвенной оппозиціи современнымъ увлеченіямъ логологическими теоріями,—и составляетъ тотъ оригинальный „духъ“ богословія Иринея, который, по выраженію Гарнака, въ противоположность вліянію Тертулліана, сдѣлался съ матеріальной стороны рѣшительнымъ факторомъ въ исторіи догматовъ, и господствующимъ въ позднѣйшей догматикѣ [2]),— оказался могучимъ коррективомъ для послѣдующей богословской мысли.

Понятіе о божественной сущности (substantia) у Иринея, какъ и у Тертулліана, выражается библейскимъ терминомъ: духъ (spiritus) [3]). Но если у Тертулліана это наименованіе имѣетъ конкретно-опредѣленное (почти натуралистическое) значеніе, выражаетъ понятіе о Богѣ, какъ по существу аналогичной съ человѣческимъ духомъ субстанціей, то у Иринея оно лишь оттѣняетъ идею о Богѣ, какъ полной противоположности человѣческому бытію. Если у Тертулліана эта идея духа, какъ мы видѣли, служила исходнымъ пунктомъ для аналитическаго раскрытія содержанія божественной сущности, для разграниченія въ ней существенныхъ свойствъ отъ экономическихъ, то у Иринея она имѣетъ чисто синтетическій абсолютный характеръ [4]). Порицая гностиковъ за то, что они злоупотребляютъ антропоморфическимъ представленіемъ о Богѣ,—св. Иринеи пишетъ, что „Отецъ всего весьма далекъ отъ чувствъ и страстей, бывающихъ у людей; онъ простъ (simplex), несложенъ (non com-

---

1) *Duncker* Des hl. Irenaeus Christologie. Göttingen. 1843. ss. 3, 16 ff. *Harnack.* Op. cit. 1, 538.

2) *Harnack.* 1, 513 s.

3) Deus cum sit totus mens, totus ratio, et totus spiritus operans, et totus lux et semper idem et similiter existens, scut et utile est nobis sapere de Deo, et sicut ex scripturis discimus. 2, 28, 4. M. 7, 808 c.

4) Основная ошибка гностиковъ, по взгляду Иринея и заключается въ ихъ ложномъ пониманіи духовности божественной природы: понимая ее слишкомъ матеріалистически (nescientes quantum potest spiritalis et divina substantia 2, 10 3), гностики, приписываютъ ей какой-то сложный характеръ (Cfr. 2, 17, 7: non ut compositum animal quoddam est omnium Pater, praeter Nun... Sed nus Pater, et pater Nus). Замѣчаніе Иринея о гностическомъ понятіи божественнаго духа, какъ compositum animal quoddam, съ формально-научной стороны, mutatis mutandis можетъ имѣть отношеніе и къ Тертулліану.

positus), равночлененъ (similimebrius) всегда себѣ равенъ и подобенъ (totus ipse sibimetipsi aequalis) весь будучи разумѣніе, весь (totus) духа, весь мысль, весь чувство, весь разумъ, весь слухъ, весь глазъ, весь свѣтъ и весь источникъ всякаго блага“ [1]).

Однако, и эти возвышенныя, абсолютныя опредѣленія Божества, по Иринею, нисколько не касаются внутренней Его природы и имѣютъ значеніе не собственное, а лишь относительное. Перечисленныя опредѣленія Божества, по Иринею, суть лишь выраженія, какими „свойственно богобоязненнымъ и благочестивымъ людямъ говорить о Богѣ. Но Онъ выше всего этого, и потому неизреченъ. Онъ можетъ справедливо быть названъ всеобъемлющимъ Умомъ, но не подобенъ человѣческому разуму... Такимъ же образомъ и во всемъ остальномъ Отецъ всего ни въ чемъ не сходенъ съ милостью (pusillitati) человѣческаго, и хотя Онъ по любви называется такими именами, но чувствуется, что Онъ по величію выше этихъ выраженій“ [2]). „Человѣкъ безконечно менѣе Бога и не можетъ, подобно Богу, обладать знаніемъ и постиженіемъ всѣхъ вещей.. Богъ недосягаемъ (non transibilis)... и Творецъ твой безпредѣленъ (indeterminabilis)“. Хотя Богъ „по Своей любви и неизмѣримой благости пришелъ въ познаніе человѣкомъ“, — однако „въ познаніе не по величію и не по сущности (nec secundum substantiam)“ [3]). Протестуя противъ дедуктивно-аналитическаго (антропоморфическаго) метода представленій о Богѣ, свойственнаго не только гностикамъ, но отчасти и нѣкоторымъ церковнымъ богословамъ—апологетамъ, Ириней, повидимому стоитъ на почвѣ строгаго агностицизма. Но этотъ агностицизмъ Иринея проникнутъ исключительно богословскимъ, а не философскимъ характеромъ. Прямымъ выводомъ изъ этого признанія безсилія человѣческаго разума въ божественныхъ дѣлахъ у Иренея является лишь необходимость и исключительный авторитетъ сверхъестественнаго откровенія, сообщающаго намъ подлинную „истину“,—и важность „вѣры“, какъ основной стихіи богопознанія. „Если не вѣруете,—го-

1) 2, 13, 3. M. 7, 744 c.
2) 2, 13, 4. ib.
3) 2, 25, 3—4. M. 7, 779 c.

ворить Исаія,—то не уразумѣете (7, 9), а вѣру доставляетъ истина, ибо вѣра созидается на томъ, что истинно существуетъ, дабы мы вѣровали въ сущее *(τὰ ὄντα)*, какъ оно есть; вѣруя же въ сущее, какъ оно всегда есть, мы твердо сохраняемъ свою увѣренность въ немъ. А такъ какъ вѣра—постоянная хранительница нашего спасенія, то необходимо и достойно прилагать къ ней много попеченія, чтобы достигнуть истиннаго уразумѣнія сущаго“ [1]). Вѣра въ это именно самооткровеніе Божества въ Его Словѣ [2]), „знаніе Іисуса Христа, Сына Божія, распятаго за насъ“, и составляетъ то „истинное знаніе (*γνῶσις*) о Богѣ“, какимъ въ частности обладалъ ап. Павелъ [3]). Не будучи существенно-оригинальнымъ по своей философской (гносеологической) сторонѣ, по сравненію съ воззрѣніями Тертулліана, ученіе Иринея о богопознаніи представляетъ, однако, ту особенность, что въ противовѣсъ гностическому раціонализму, усиленно подчеркиваетъ нравственно-практическій элементъ въ богопознаніи,—опытное познаніе Бога въ любви, въ исполненіи Его воли. „Вѣровать въ Бога... значитъ исполнять Его волю“ [4]).

---

[1]) *Ириней Ліонскій* „Доказательство апостольской проповѣди (*Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος*)“. 3 п. (Христ. Чт. 1907, май, 666—7 стр.). Это произведеніе св. Иринея, и при томъ лишь въ армянскомъ переводѣ, было открыто архим. Карапетомъ въ декабрѣ 1904 г. въ одной изъ церковныхъ библіотекъ въ Эриванѣ, и было издано имъ, при участіи Erw. Ter-Minassianz'a, съ переводомъ (съ армянскаго) на нѣмецкій языкъ въ 1907 г. въ гарнаковской серіи: Texte und Untersuchungen zur Geschichte d. altchristlichen Literatur (B. XXXI, Heft 1) съ послѣсловіемъ и примѣчаніями А. Гарнака. Подлинность новооткрытаго памятника—выше всякаго сомнѣнія. На русскій языкъ это произведеніе св. Иринея переведено проф. Н. И. Сагардой (Христ. Чт. 1907, май—іюнь). Объ исторіи и характерѣ этого памятника см. цитованный выпускъ Texte und Untersuchungen (III—VIII; 53—66 ss.) и Христ. Чт. 1907, апр. 480—491 стр.—Признавая, что познаніе существа Божія превосходитъ magnam mentis intuitionem et sensibilitamem omnibus, Иринеи утверждаетъ, что ratio mentibus infixa moveat et revelet, quoniam est unus Deus, omnium Dominus (2, 6, 1), которымъ все providentur et gubernantur (3, 25, 1). Сверхъестественныя истины Богопознанія, открываемыя Словомъ (ибо „невозможно было безъ Бога познать Бога“ 4, 5, 1), являются лишь восполненіемъ этого боговѣдѣнія.

[2]) 4, 5, 1. M. 7, 984 c.

[3]) 2, 26, 1. M. 7, 800 c.

[4]) 4, 6, 5. M. 7, 989 c.

Богопознаніе, по Иренею, есть цѣлостное, органическое проникновеніе вѣрующаго христіанской истиной, сопровождающееся глубокими эмоціональными и волевыми движеніями, возвышающееся до нагляднаго „видѣнія Бога вѣрою (*διὰ πιστεως*)“ [1]), сердечнаго вліянія („причастія“) съ Нимъ, и въ этомъ смыслѣ проникнуто глубокимъ и своеобразнымъ мистицизмомъ [2]). Какъ необходимый моментъ этого опытнаго богопознанія (боговидѣнія), у Иринея мыслится „чистота плоти“, „отложеніе плотскихъ дѣлъ“ [3]),—но, настаивая на необходимости этой борьбы съ плотію, Ириней однако далекъ былъ отъ аскетическихъ тенденцій, исходившихъ изъ принципіальнаго презрѣнія къ плоти (матеріи),—и горячо боролся съ крайностями этого метафизическаго аскетизма у современныхъ гностиковъ [4]). Аскетизмъ Иринея—только моральный. „Подъ плотію онъ понимаетъ не чувственность какъ таковую, и не чувство, въ противоположность разуму а отчасти злоупотребленіе тѣломъ, отчасти же все грѣховное въ человѣческой природѣ. Принципіальное осужденіе чувственности и чувствъ св. Иринею совершенно чуждо, равно какъ и ученіе о безстрастіи“ [5]). Отсюда, самое понятіе о богосозерцаніи, какъ высшемъ познавательномъ и жизненномъ идеалѣ, у Иринея имѣетъ непосредственный, морально-реалистическій, дѣятельный характеръ, отличный отъ того абстрактно-метафизическаго мистицизма и аскетизма, съ какимъ идеалъ богопознанія выступаетъ у александрійскихъ писателей.

Тринитарныя воззрѣнія св. Иринея запечатлѣны такимъ же характеромъ синтетичности, какъ и его ученіе о существѣ Божіемъ. Въ этомъ пунктѣ богословская система Ири-

---

[1]) 4, 20, 5. М. 7, 1035 с.

[2]) „Невозможно жить безъ жизни; а бытіе жизни происходитъ отъ общенія съ Богомъ; общеніе съ Богомъ состоитъ въ познаніи Бога и въ наслажденіи Его благостію... Какъ видящіе свѣтъ находятся внутри свѣта и причастны его сіянія, такъ видящіе Бога, находятся внутри Бога (intra Deum), и причастны Его сіянія. Сіяніе же Его животворитъ ихъ, поэтому видящіе Бога, причастны жизни“. ib.

[3]) 5, 11, 1; 5, 12, 3: *Ἐπίδειξις*... 2. Хр. Чт. 1907, май, 665 стр.

[4]) 5, 12, 3—6. М. 7, 1153—6 с.

[5]) *И. В. Поповъ*. Религіозный идеалъ св. Аѳанасія Александрійскаго. Сергіевъ пос. 1904 г. 16—17 стр.

нея въ особенности проникнута библейско-реалистическимъ духомъ,—и построена въ прямой оппозиціи дедуктивному идеализму гностиковъ. Въ основѣ божественной онтологіи гностиковъ, равно какъ и въ логологіи христіанскихъ апологетовъ лежало антропоморфическое понятіе объ эонахъ (о Логосѣ), какъ имманентныхъ силахъ и аффектахъ божественной сущности (моментъ онтологическій), которыя затѣмъ въ извѣстномъ (космологическомъ) процессѣ отдѣляются отъ божественнаго первоначала, получаютъ отдѣльное ипостасное бытіе (моментъ экономическій). Для Иринея весь этотъ строй религіозно-философской мысли представляется ложнымъ въ принципѣ, поскольку онъ такъ или иначе привноситъ въ понятія о божественной сущности идеи объ ея внутренней сложности, пространственности и временности,—идеи, приличныя лишь по отношенію къ тварному бытію. Въ данномъ случаѣ богословская критика Иринея направлена, какъ мы уже отмѣтили, не только непосредственно противъ гностиковъ, но mutatis mutandis можетъ имѣть отношеніе и къ богословію апологетовъ, и въ частности—Тертулліана. „Если,—пишетъ Ириней,—Богъ произвелъ умъ, то произведшій умъ, по ихъ (гностиковъ) взгляду, представляется существомъ сложнымъ и тѣлеснымъ, такъ что произведшій Богъ существуетъ отдѣльно, а произведенный умъ—также отдѣльно. Если же они скажутъ, что умъ произведенъ умомъ, то они раздѣляютъ и раздробляютъ на части умъ Божій“ [1]). Погрѣшая въ опредѣленіи самой онтологической сущности Логоса, какъ въ собственномъ смыслѣ ума Божія, гностики (а вмѣстѣ съ ними и апологеты) погрѣшаютъ въ характеристикѣ и экономической формы ипостаснаго бытія Логоса, приписывая Ему временное и пространственное обособленіе отъ Отца,—понятіе, совершенно неприложимое къ божественной жизни. Въ самомъ дѣлѣ, если Логосъ есть сначала имманентный, а затѣмъ объективированный (ипостасный) Разумъ Божій, то „куда и откуда Онъ вышелъ? Ибо что производится кѣмъ либо, то выходитъ во что либо уже существующее... Если они скажутъ, что Онъ вышелъ, какъ лучъ отъ солнца, то какъ здѣсь находится воспринимающій воздухъ, который древнѣе самого луча, такъ въ этомъ случаѣ

1) 2, 13, 5. *Migne* 7, 745 c.

они должны указать на нѣчто существующее, куда вышелъ умъ Божій, что способно вмѣщать Его и древнѣе Его“ [1]). Точно также Ириней находитъ „крайне неприличнымъ“ и ученіе о Логосѣ, какъ изглаголанномъ словѣ Божіемъ (—второй моментъ, по взгляду апологетовъ, въ ипостасномъ бытіи Логоса),—ученіе „тѣхъ, которые рожденіе произносимаго слова человѣческаго переносятъ на вѣчное Слово Божіе, и Ему, подобно своему слову, приписываютъ начало и порядокъ произведенія“ [2]). „Относительно человѣка, который есть сложное существо, можно говорить объ умѣ человѣка и мысли его, можно говорить, что отъ ума происходитъ мысль, отъ мысли помышленіе, отъ помышленія—слово... и что человѣкъ иногда покоится и молчитъ, иногда говоритъ и дѣлаетъ. Но когда Богъ есть весь умъ, весь разумъ, весь духъ дѣятельный, весь свѣтъ и всегда существуетъ одинъ и тотъ же,... то въ отношеніи къ Нему неприличны такого рода (человѣческія) состоянія и раздѣленіе (дѣйствій)... Богъ будучи весь умъ, и весь слово (logos), то и говоритъ, что мыслитъ, и то мыслитъ, что говоритъ. Ибо Его мысль есть Его слово, и Слово есть умъ, и всеобъемлющій умъ есть Отецъ“ [3]).

Положительное ученіе Иринея о св. Троицѣ, въ виду его сознательнаго и принципіальнаго отвращенія къ какимъ либо аналогіямъ и подобіямъ изъ тварнаго міра, не отличается ясностію и отчетливостію. Вѣчное и ипостасное бытіе трехъ божественныхъ Лицъ для Иринея является просто богооткровеннымъ фактомъ, необходимымъ членомъ regulae fidei, но непостижимымъ для человѣческаго разума. Не подлежитъ сомнѣнію, что Ириней признавалъ ипостасное бытіе Лицъ св. Троицы не только въ экономическомъ (домостроительномъ) порядкѣ, но и въ онтологическомъ, премірномъ,— однако, отсутствіе какого либо философскаго (дедуктивнаго) принципа въ догматическихъ умозрѣніяхъ Иринея помѣшало ему раскрыть этотъ пунктъ христіанскаго богословія съ такою отчетливостью и глубиною, съ какою онъ выступаетъ напр., въ твореніяхъ александрійскихъ писателей никейской эпохи. Что Ириней признавалъ предвѣчное бытіе божествен-

---

1) 2, 13, 5. M. 7, 745 c.
2) 2, 13, 8. M. 7, 748 c.
3) 2, 28, 4—5. M. 7, 807—8 cc.

ныхъ Ипостасей, объ этомъ выразительно говорятъ слѣдующія его изреченія: „Сынъ, вѣчно существуя съ Отцемъ, издревле, и даже искони всегда открываетъ Отца ангеламъ, архангеламъ, властямъ, силамъ, и всѣмъ, кому хочетъ Богъ открыться“ [1])... „Въ началѣ Богъ создалъ Адама не потому, чтобы Онъ нуждался въ человѣкѣ. Ибо не только прежде Адама, но и прежде всякаго творенія прославляло Отца Своего Слово, въ Немъ пребывающее, и Само отъ Него прославлялось“... Какъ „Слово, т. е. Сынъ, всегда было со Отцемъ, такъ и Премудрость, т. е. Духъ, были у Него прежде всякаго созданія“ [2]). Изъ этого сильно подчеркиваемаго „всегда“,—замѣчаетъ Гарнакъ,—можно заключить, что Ириней мыслилъ отношеніе между Ипостасями имѣющимъ основаніе въ самомъ существѣ Божіемъ,—стоящимъ независимо отъ откровенія [3]). Но какой онтологическій смыслъ имѣетъ это бытіе трехъ Ипостасей въ единомъ Богѣ,—на этотъ вопросъ Ириней не даетъ обстоятельнаго отвѣта. Принимая во вниманіе, что Ириней вообще мыслилъ Логоса-Сына, какъ модусъ самооткровенія Божества (Отца), можно заключать, что эта функція ипостасной дѣятельности Логоса является, по Иринею, принципомъ и Его домірнаго бытія. Если по ученію Тертулліана и близкихъ къ нему по духу раннѣйшихъ апологетовъ, Логосъ есть модусъ откровенія Отца въ мірѣ, и поэтому становится ипостасью лишь непосредственно передъ твореніемъ міра, то по ученію Иринея, Онъ есть вѣчный ипостасно-объективированный модусъ самооткровенія Отца, и міровая просвѣтительная дѣятельность Логоса есть лишь одинъ изъ моментовъ Его изначальной личной жизни. Признавая Логоса-Сына вѣчнымъ модусомъ самооткровенія божественной жизни, Ириней мимоходомъ какъ будто высказываетъ мысль, что глубочайшимъ основаніемъ этого вѣчнаго модалистическаго процесса въ божественномъ существѣ является абсолютная внутренняя полнота божественной жизни. Изъ цитированныхъ выше словъ Иринея о домірномъ взаимномъ прославленіи Отца въ Сынѣ, и Сына въ Отцѣ,—прославленіи, исключающемъ мысль о какой либо нуждѣ

---

1) 2, 30, 9. M. 7, 823 c.
2) 4, 14, 1. M. 7, 1010 c. 4, 20, 3. M. 7, 1034 c.
3) *Harnack.* 1, 540 s.

Божества въ другихъ органахъ славы, можно сдѣлать выводъ, что Отецъ отъ вѣка родилъ Сына отъ полноты Своей жизни, какъ совершеннѣйшее отображеніе Своего существа, какъ объектъ Своей преизливающейся благости (любви). Съ такимъ именно понятіемъ о преизливающейся полнотѣ божественной жизни вполнѣ гармонируетъ обычное у Иринея наименованіе Бога „Отцомъ“ въ преимущественномъ смыслѣ этого слова, „Отцомъ всѣхъ“, „Отцомъ многимъ и богатымъ“. Если отмѣченное предположеніе вѣрно, то въ ученіи Иринея можно уже видѣть въ зародышѣ ту возвышенную философію внутренней жизни Божества, какую мы находимъ въ твореніяхъ великихъ отцовъ 4 вѣка. Однако отсутствіе собственно-философскаго интереса и вкуса опять таки помѣшало Иринею развить этотъ зародышъ въ цѣлостную богословскую теорію,—черта характеристичная и для позднѣйшаго западнаго богословія.

Ученіе Иринея объ экономической Троицѣ въ сущности представляетъ мало оригинальнаго по сравненію со взглядами Тертулліана и другихъ богослововъ какъ болѣе древней, такъ и позднѣйшей эпохи. Будучи органическимъ развитіемъ той, настойчиво повторявшейся православными писателями противъ гностицизма идеи, что „ветхій и новый завѣтъ—одной и той же сущности“, что тріипостасное откровеніе Божества въ мірѣ есть лишь модалистическое проявленіе единой субстанціи,—ученіе Иринея, однако, выдѣляется изъ ряда прочихъ модалистическихъ теорій 2 и 3 вв. (до Оригена). Въ противоположность господствовавшему въ современномъ богословіи логологическому направленію, нашедшему себѣ еще въ половинѣ 3-го вѣка рѣзкое выраженіе у Тертулліана, Ириней первый изъ церковныхъ писателей намѣренно не хотѣлъ укладывать исторію модалистическаго процесса въ Божествѣ въ рамки стройной логологической системы. Если у Тертулліана, какъ мы уже видѣли, Логосъ постепенно возрастаетъ въ Своемъ ипостасномъ бытіи, по мѣрѣ развитія міровой жизни (*λόγος ἐνδιάθετος προφορικός*,—*υἱός*,—и опять *λόγος ἐνδιάθετος*), то Ириней, широко пользуясь библейской идеей и терминомъ *Λογοσ*ъ, въ то же время заботливо устраняетъ мысль о какомъ либо прогрессивномъ развитіи Его ипостаси, часто и не безъ умысла употребляя выраженія Verbum и Filius наряду одно съ дру-

гимъ [1]). Отрѣшившись отъ строго-логологической концепціи догмата о Троицѣ, Ириней, въ противоположность апологетамъ и Тертулліану, исходнымъ пунктомъ своихъ богословскихъ умозрѣній ставитъ понятіе не собственно объ ипостаси Отца, какъ „единаго", въ строгомъ смыслѣ, Бога, а понятіе о существѣ Божіемъ вообще. „Не объ Отцѣ, въ отличіе отъ Сына,—справедливо замѣчаетъ Zahn,—но о Богѣ вообще Ириней говоритъ, что Онъ по Своему величію и существу—неизмѣримъ и непознаваемъ, но по Своей волѣ и любви открывается твари" [2]). Эта, повидимому, несущественная методологическая особенность богословія Иринея однако сообщаетъ ему характеръ совершенно отличный отъ богословія апологетовъ,—возвышенный и вмѣстѣ какой-то неопредѣленный характеръ морально-метафизическаго модализма. Отсюда же вытекаетъ одна любопытная и терминологическая особенность Иринея: имя Deus Pater, на его языкѣ, нерѣдко имѣетъ значеніе не ипостаси Отца, въ строгомъ смыслѣ, но существа Божія вообще,—и этой особенности не должно упускать изъ виду при анализѣ тѣхъ многочисленныхъ мѣстъ въ сочиненіяхъ Иринея, гдѣ онъ имя Deus Pater употребляетъ вмѣсто просто Deus [3]). Логическіе выводы, вытекающіе изъ представленнаго ученія Иринея, по вопросамъ объ единосущіи Сына со Отцемъ и Его ипостасности—таковы.

---

[1]) 13, 18, 2; 4, 7, 4; 2, 28, 6. Primogenitus Verbum. 5, 36, 3. По замѣчанію Крюгера, Логосъ у Иринея является даже nicht als die Vernunft Gottes, sondern als die Stimme, mit der der Vater zu der Menschenheit redet (*Krüger*. Das Dogma v. d. Dreieinigkeit und Gottmenschenheit Tübingen. 1905. s. 131.).

[2]) *Zahn*... 236 s. *Dorner*... 470 s. Cfr. Adv. Haer. 4, 19, 2; 4, 20, 4: unus Deus, qui verbo et sapientia fecit et optavit omnia,.. qui secundum magnitudinem quidem ignotus omnibus.., secundum autem dilectionem cognoscitur semper per eum, per quem constituit omnia; 3, 24, 2: Deus propter dilectionem suam et immensam benignitatem in agnitionem venit hominibus; in agnitionem autem non secundum magnitudinem, nec secundum substantiam; 4, 20, 5; 4, 6, 4.

[3]) Достаточно характернымъ въ этомъ отношеніи является мѣсто изъ Adv. haer. 4, 20, 6. Отмѣтивъ различныя формы ветхозавѣтнаго и новозавѣтнаго откровенія, Ириней заключаетъ: sic manifestabatur Deus: per omnia enim haec Deus Pater ostenditur, spiritu quidem operante, filio vero ministrante, Patre vero comprobante. Двойственный смыслъ термина Pater въ приложеніи къ Божеству, выступающій здѣсь на лицо, не нуждается въ разъясненіяхъ.

Понятіе о тѣснѣйшемъ единствѣ Сына съ Отцемъ по существу выражено у Иринея, какъ замѣчаетъ Дорнеръ, съ такою силою, что не нуждается въ подробныхъ разъясненіяхъ [1]). Съ этой стороны богословіе Иринея нуждается скорѣй въ разъясненіяхъ противоположнаго характера,—въ доказательствахъ, что оно не исключаетъ понятія объ ипостасной самостоятельности божественныхъ Лицъ. Идея объ истинномъ божествѣ Сына, тождественномъ божеству Отца, является краеугольнымъ камнемъ всей антигностической системы Иринея. Откровеніе божества въ Логосѣ-Христѣ есть откровеніе подлиннаго божества, и нѣтъ никакого другого абсолютно-непознаваемаго верховнаго Бога, о которомъ учатъ „Маркіанъ или Валентинъ... или другіе, ложно называемые гностиками". „Откровеніе Сына есть познаніе Отца" [2]). „Богъ не познается безъ Бога, но чтобы Богъ былъ познанъ, это есть воля Отца. Ибо Его познаютъ тѣ, кому откроетъ Сынъ" [3]). „Отецъ всѣмъ открылъ Себя, дѣлая видимымъ всѣмъ Свое Слово; и наоборотъ Слово всѣмъ показало Отца и Сына, сдѣлавшись видимымъ всѣмъ". „Ни Господь, ни св. Духъ, ни апостолы никогда не назвали бы опредѣленно и рѣшительно Богомъ того, кто не былъ Богъ, если бы Сынъ дѣйствительно не былъ Богомъ" [4]). Субстанціальное единство Сына съ Отцемъ Ириней мыслитъ въ формѣ Ихъ общаго обладанія одной и тою же сущностію, и какъ бы взаимнаго проникновенія, въ силу чего Сынъ всецѣло находится во Отцѣ и носитъ въ Себѣ Отца [5]).

Уже изъ представленныхъ воззрѣній Иринея на единосущіе Сына—видно, что для него было не легко установить точныя понятія объ ипостасной раздѣльности божественныхъ Лицъ. Ни о какой, хотя бы количественной, неравномѣрности по субстанціи, какъ онтологическомъ принципѣ субординаціи Ипостасей, не могло быть и рѣчи въ богословіи

---

[1]) *Dorner.* 486 s.

[2]) ib. 4, 6, 3—4. M. 7, 988 c.

[3]) ib. 4, 6, 4. ib.

[4]) ib. 4, 6, 5. M. 7, 989 c. 3, 6, 1. M. 7, 860 c.

[5]) 3, 6, 2: „Черезъ Сына, каждый есть во Отцѣ и имѣетъ въ Себѣ Отца, открылся Богъ Сущій, такъ какъ Отецъ свидѣтельствуетъ о Сынѣ, и Сынъ возвѣщаетъ Отца. M. 7, 861 c. „Одинъ и тотъ же (unus et idem) Богъ Отецъ и Слово Его". 4, 28, 2. M. 7, 1062 c.

Иринея. Какъ абсолютно-простая сущность, чуждая не только внѣшней, но и внутренней сложности, божественная природа находится въ одинаково-полномъ обладаніи у всѣхъ божественныхъ Лицъ. Фактъ вѣчнаго онтологическаго различія въ единомъ Богѣ Трехъ Ипостасей, по Иринею, повторяемъ, остается просто необходимымъ членомъ regulae fidei, непостижимымъ съ точки зрѣнія его quo modo. Правда, нѣкоторыя изреченія Иринею, повидимому, даютъ основаніе думать, что и онъ былъ не чуждъ современныхъ субординаціонистическихъ идей, — и ученіе объ ипостасномъ различіи божественныхъ лицъ обосновывалъ на принципѣ количественной неравномѣрности ихъ онтологической сущности. Но только — повидимому. Въ одномъ мѣстѣ Ириней пишетъ: „Прекрасно нѣкто сказалъ, что Самъ неизмѣримый Отецъ принялъ мѣру въ Сынѣ, ибо Сынъ есть мѣра Отца, потому что объемлетъ Его“ [1]). Не выражая мысли о собственно онтологическомъ неравенствѣ (хотя бы и количественномъ только) Сына съ Отцемъ данное изреченіе Иринея, по общему смыслу его системы, имѣетъ лишь тотъ смыслъ, что Сынъ есть „мѣра Отца“, какъ объективированный модусъ Его самооткровенія,—„мѣра Отца“ въ томъ же значеніи, въ какомъ Сынъ названъ у Апостола „образомъ Бога невидимаго“, „образомъ Его ипостаси“ [2]). Насколько Ириней сознательно избѣгалъ всякаго повода дать мысль о какомъ либо онтологическомъ неравенствѣ Сына съ Отцемъ,—видно изъ Его замѣчанія о словахъ Христа, что о днѣ суда знаетъ только Отецъ,—словахъ, которыя давали современнымъ богословамъ благодарный матеріалъ для субординаціонистическихъ умозрѣній. Не входя въ истолкованіе этихъ словъ

[1]) Bene qui dicit, ipsum immensum Patrem in Filio mensuratum: mensura enim Patris Filius, quoniam et capit eum 4, 4. 2. Насколько это замѣчаніе Иринея, заимствованное со словъ какого-то богослова-логолога, имѣетъ бѣглый, случайный характеръ въ его системѣ и не имѣетъ органической связи съ онтологическими принципами его богословія, видно изъ того, что оно и приведено имъ не для уясненія собственно ученія о Троицѣ, а лишь какъ иллюстрація къ той простой мысли, что „Богъ все дѣлаетъ мѣрою и въ порядкѣ, и ничего нѣтъ у него неизмѣреннаго, потому что ничего нѣтъ безпорядочнаго“, и что поэтому „законъ, получившій начало съ Моисея, по необходимости окончился съ Іоанномъ, когда пришелъ Христосъ, исполненіе его“ (ib.).

[2]) Cfr. *Dorner*. 472 s.

Христа по существу, Ириней обращаетъ вниманіе преимущественно на ихъ нравоучительный смыслъ, замѣчая, что Господь „приписалъ“ Отцу это „превосходство относительно знанія для того, чтобы и мы, поскольку пребываемъ въ образѣ сего міра, представили Богу совершенное знаніе и такого рода вопросы“ [1]). По контексту и тону рѣчи Иринея можно даже заключать, что Христосъ, „во всемъ имѣющій общеніе съ Отцемъ“, лишь въ нравственно-воспитательныхъ цѣляхъ такъ высказался о днѣ суда, равно какъ сказалъ: „Отецъ больше Меня (Ін. 14, 28),—„чтобы мы научились чрезъ Него,—ибо Господь есть единый истинный учитель,—что Отецъ выше всего“, [2]) и не дерзали проникать въ тайны божественной жизнь Еще менѣе могутъ говорить въ пользу онтологическаго субординаціонизма такія изреченія Иринея: „Отецъ есть невидимое (invisibile) Сына, а Сынъ есть видимое (visibile) Отца“, [3]) или: „таково правило нашей вѣры и основаніе зданія и крѣпость хожденія: Богъ, Отецъ, не происшедшій, не объемлемый, невидимый, единый Богъ, Творецъ всего; это—самое первое положеніе нашей вѣры. Второе же положеніе—Слово Божіе, Сынъ Божій, Христосъ Іисусъ нашъ Господь, являвшійся пророкамъ, соотвѣтственно съ образомъ ихъ пророчества, и слѣдуя опредѣленію Отца,—черезъ Котораго все произошло, Который также въ концѣ временъ, чтобы привести все къ совершенству и соединить, содѣлался человѣкомъ между людьми, видимымъ и осязаемымъ, чтобы упразднить смерть и показать жизнь и произвести общеніе единенія между Богомъ и человѣкомъ“ [4]). Что данныя изреченія Иринея не выражаютъ обычной у Тертулліана и родственныхъ ему богослововъ мысли о большей (и даже безусловной) трансцендентности ипостаси Отца по сравненію съ ипостасью Сына,—за это ручается тотъ фактъ, что Ириней не только нигдѣ не высказываетъ, подобно Тертулліану, этой мысли въ аподиктической формѣ, какъ религіозно-философскую аксіому, но при всякомъ удобномъ случаѣ подчеркиваетъ мысль, что откровеніе Сына есть именно откровеніе и Отца,—и даже цитированныя слова приводитъ

1) 2, 28, 8. M. 7, 810—11 c.
2) ib.
3) 4, 6, 6. M. 7, 989 c.
4) Ἐπίδειξις.. Христ. Чт. 1907 г. Май, 669 стр.

для подтвержденія тезиса, что „черезъ самое Слово, сдѣлавшееся видимымъ и осязаемымъ, Отецъ являлся,... и всѣ видѣли въ Сынѣ Отца“. [1]) Не заключая въ себѣ мысли объ онтологическомъ неравенствѣ Отца и Сына по отношенію къ предикату трансцендентности, данное изреченіе Иринея выражаетъ тотъ же основной взглядъ его на ипостась Сына, какъ модусъ самооткровенія Отца, что и наименованіе Сына mensura.

Ученіе Иринея объ экономической раздѣльности божественныхъ Лицъ нѣсколько опредѣленнѣе. Въ этомъ пунктѣ Ириней приближается къ современнымъ богословскимъ логологамъ, хотя и здѣсь не даетъ полнаго простора богословскому умозрѣнію. Общее ученіе Иринея о различіи домостроительной дѣятельности Ипостасей сводится къ понятію объ Отцѣ, какъ изволяющемъ („одобряющемъ“), о Сынѣ, какъ „служащемъ“, и о св. Духѣ, какъ „дѣйствующемъ“ принципахъ домостроительства [2]). „Крещеніе нашего возрожденія,— пишетъ Ириней въ Ἐπιδείξιό'ѣ,— совершается посредствомъ этихъ трехъ положеній, когда Богъ Отецъ даруетъ намъ благодать для возрожденія посредствомъ Своего Сына чрезъ св. Духа. Ибо тѣ, которые носятъ въ себѣ Духа Божія, приведены къ Слову, т. е. къ Сыну, а Сынъ приводитъ ихъ къ Отцу, и Отецъ даетъ имъ пріобщиться нетлѣнію“ [3]).

Общая теорія экономическаго самооткровенія Божества, по Иринею, повидимому сводится къ понятію о закономѣрной постепенности домостроительной дѣятельности ипостасей, такъ сказать, обратно пропорціональной Ихъ онтологическому

---

[1]) 4, 6, 6. Единственное, кажется, мѣсто изъ сочиненій Иринея, которое повидимому основательно можетъ быть выставлено въ качествѣ отрицательной инстанціи противъ высказаннаго нами тезиса,—таково: Verbum dispensator paternae gratiae factus est... hominibus quidem ostendens Deum, Deo autem exhibens hominem: *et invisibilitatem quidem Patris custodiens, ne quando homo fieret contemptor Dei, et ut semper haberet ad quod proficeret*; visibilem autem rursus hominibus per multas dispositiones ostendens Deum, ne in totum deficiens a Deo homo, cessaret esse. 4, 20, 7. Однако, разсматривая эти слова Иринея въ связи съ контекстомъ рѣчи, мы находимъ, что „Отецъ“, невидимость Котораго охраняетъ Сынъ, въ данномъ случаѣ имѣетъ значеніе не собственно ипостаси Отца, а значеніе существа Божія вообще.

[2]) 4, 20, 6. См. примѣч. 3 на стр. 69. Ср. 5, 18, 2.

[3]) Христ. Чт. 1907 г. Май 669 с.

распорядку (ordo). „Черезъ такую постепенность спасаемые совершенствуютъ — чрезъ Духа они восходятъ къ Сыну, и чрезъ Сына къ Отцу, потому что Сынъ потомъ передастъ Свое дѣло Отцу“ [1]).—„Безъ Духа невозможно видѣть Сына и безъ Сына невозможно приступить къ Отцу; ибо познаніе Отца есть Сынъ, и познаніе Сына чрезъ Св. Духа“. [2]) „Богъ всемогущъ: тогда Онъ былъ видимъ пророчески черезъ Духа, видимъ (и теперь) черезъ Сына по усыновленію и будетъ видимъ отечески въ царствѣ небесномъ, такъ какъ Духъ приготовляетъ человѣка къ Сыну Божію, а Сынъ приводитъ къ Отцу, Отецъ же даруетъ нетлѣніе въ жизнь вѣчную, которая для всякаго происходитъ отъ видѣнія Отца“ [3]). Но отмѣченная теорія Иринея, при всей ея видимой стройности, не выдерживается у него со строгой послѣдовательностію,—и причина этой ея невыдержанности или, по крайней мѣрѣ, недостаточной отчетливости, намъ думается, лежитъ опять таки въ отсутствіи у Иринея дедуктивной схемы догмата о св. Троицѣ,—подчеркивающаго болѣе моментъ единства божественной сущности (откровенія), нежели моментъ ея ипостаснаго различія. Отсюда, у Иринея, напр. иногда Отецъ мыслится дѣйствующей причиной богопознанія, а Сынъ—объектомъ этого откровенія [4]); или—то „Духъ показываетъ Слово, и потому пророки возвѣщали Сына Божія“, то „Слово даетъ образъ Духу, и поэтому Оно Само-вдохновитель пророковъ и приводитъ человѣка ко Отцу“ [5]); то „познаніе Сына черезъ св. Духа“, то „Духа сообщаетъ Сынъ, сообразно Своему служенію“ [6]). Богословская позиція Тертулліана, съ его дедуктивнымъ взглядомъ на онтологическій „распорядокъ“ ипостасей, и съ экономическимъ ученіемъ о Сынѣ, какъ „намѣстникѣ“ Отца, о св. Духѣ, какъ намѣстникѣ Сына—была гораздо

1) 5, 36, 2. M. 7, 1223 c.

2) Хр. Чт. 669 с.

3) 4, 20, 5. M. 7, 1035 c.

4) 3, 13, 2: Filio adducente apostolos ad Patrem, Patre vero revelante eis Filium.

5) Хр. Чт. стр. 669.

6) Ibid. Ср. 4, 38, 2: „Павелъ говоритъ коринѳянамъ: я питалъ васъ молокомъ, а не твердою пищею, ибо вы были еще не въ силахъ принимать такую пищу, т. е. вы узнали пришествіе Господа, какъ человѣка, но Духъ Отца еще не почиваетъ на васъ по причинѣ вашей слабости“.

опредѣленнѣе. Уже изъ цитованныхъ сейчасъ мѣстъ видно, что у Иринея нѣтъ строго-выдержаннаго разграниченія между сферами экономической дѣятельности Сына и св. Духа, и эта особенность его богословія проходитъ черезъ всѣ его сочиненія [1]). Какъ и у богослововъ-логологовъ Сынъ у Иринея представляется, какъ идеальный первообразъ и основа мірозданія: „Слово Божіе всегда имѣетъ, такъ сказать, очертанія будущихъ вещей и показываетъ какъ бы виды распоряженій Отца людямъ, научая насъ Божьему“ [2]). Логосъ—творецъ міра (діміургъ), „черезъ самое твореніе открывающій Бога Творца“ [3]). Онъ „всегда присущъ роду человѣческому и совершаетъ многія дѣйствія, и изначала спасаетъ спасаемыхъ“ [4]). Именно „Сынъ Божій повсюду разсѣянъ въ писаніяхъ Моисея, то какъ бесѣдующій съ Авраамомъ, то съ Ноемъ..., то какъ ищущій Адама, то наводящій судъ на содомлянъ, то какъ являющійся и показывающій Іакову путь, то говоритъ съ Моисеемъ изъ купины“ [5]). „Слово возвѣщало черезъ законъ и пророковъ“ [6]). Какъ по преимуществу дѣйствующій принципъ откровенія Бога въ мірѣ, Логосъ у Иринея, какъ и у апологетовъ, мыслится „получившимъ отъ Отца Своего господство надъ всѣмъ созданіемъ,.. который далъ Ему наслѣдіе народовъ и покорилъ Ему всѣхъ вра-

---

1) *Гарнакъ* утверждаетъ, что Иринеи, характеризуя дѣятельность божественныхъ ипостасей въ твореніи, промышленіи, ветхозавѣтной исторіи и т. п, пытается различать дѣятельность Сына, какъ божественной энергіи, отъ—св. Духа, какъ мудрости (op. cit. 1, 455 s.),—но на нашъ взглядъ, эти опыты различенія у Иринея являются почти неуловимыми (ср. напр. „Духъ дѣйствуетъ, Сынъ служитъ, Отецъ одобряетъ“—4, 20, 6). Какъ на спеціальные дары св. Духа, по Иринею, Гарнакъ указываетъ на Его дѣятельность въ сферѣ новаго завѣта: Онъ есть принципъ новаго познанія (4, 33, 1), залогъ безсмертія (5, 8, 1) и т. п. (op. cit. ib.), но, по контексту рѣчи Иринея, въ цитованныхъ мѣстахъ трудно судить, имѣетъ ли здѣсь Ириней въ виду спеціально ипостась св. Духа, или говоритъ о Духѣ какъ вообще о принципѣ божественной жизни. Вообще со стороны богословской отчетливости ученіе Иринея въ данномъ пунктѣ оставляетъ желать многаго.

2) 4, 20, 11. M. 7, 1041 c.

3) 4, 6, 6. M. 7, 989 c.

4) 4, 28, 2. M. 7, 1062 c.

5) 4, 10, 1. M. 7, 1000 c.

6) 4, 6, 6. M. 7, 989 c.

говъ“ [1]),—но ясно, что этотъ субординаціонизмъ Иринея является только экономическимъ,—и основывается болѣе на данныхъ библейской фразеологіи, чѣмъ на какихъ либо религіозно-философскихъ предпосылкахъ [2]).

Что касается воззрѣній Иринея на образъ рожденія Сына, то, какъ можно заключить уже изъ предшествующаго изложенія, они проникнуты антигностическимъ характеромъ и рѣшительно подчеркиваютъ непостижимость этого пункта христіанской догматики. Для характеристики взглядовъ Иринея по этому вопросу достаточно привести слѣдующую его тираду: „Если кто спроситъ насъ: какъ же Сынъ рожденъ отъ Отца,—мы скажемъ ему, что никто не знаетъ того произведенія, или рожденія, или нареченія, или откровенія, или какъ иначе кто-либо назоветъ Его неизреченное рожденіе. Ни Валентинъ, ни Маркіонъ, ни Сатурнинъ, ни Василидъ, ни ангелы, ни архангелы, ни начальства, ни власти (не знаютъ сего), но только Отецъ родившій и Сынъ рожденный. Когда такимъ образомъ Его рожденіе неизреченно, то усиливающіеся изъяснить рожденіе и произведеніе находятся не въ своемъ умѣ, обѣщаясь изъяснить неизъяснимое. Ибо, что слово происходитъ отъ мысли и ума, это всѣ люди знаютъ. Итакъ, не великое что-либо и не сокровенное таинство открыли тѣ, кто выдумали (теорію) порожденій, когда общеизвѣстное они перенесли на Единородное Слово Бога; и называя Его неизреченнымъ и неименуемымъ, они изъясняютъ происхожденіе и образованіе Его перваго порожденія, какъ будто бы сами были при родахъ, уподобляя Его произносимому слову человѣческому“ [3]).

Ученіе Иринея о св. Духѣ, наконецъ, носитъ на себѣ тотъ же отпечатокъ анти-философской синтетичности, какъ и ха-

---

[1]) 3, 6, 1,—со ссылками на Пс. 109, 1; Пс. 44, 7.

[2]) *Zahn* (op. cit. 241 s.) толкуетъ эти субординаціонистическія выраженія Иринея, какъ ученіе объ „исторически проявившемся неравенствѣ Сына Отцу, а не основывающемся на природѣ Сына“. Но можно сомнѣваться, какъ замѣчаетъ Гарнакъ, что такое различеніе было въ сознаніи Иринея. Вѣроятнѣе допустить въ данномъ случаѣ безсознательное противорѣчіе у Иринея, который хотя въ религіозной вѣрѣ уравнивалъ Отца и Сына, но, какъ богословъ-мыслитель, не всегда со строгой послѣдовательностію выдерживалъ эту точку зрѣнія. *Harnack* 1. 540 s.

[3]) 2, 28, 6. M. 7, 809 c.

рактеризованные уже пункты его богословской системы. Въ противоположность дедуктивно - аналитическому богословію Тертулліана, симметрично распредѣлявшему (взаимно-подчинявшему) три степени (gradus) божественной сущности, у Иринея нѣтъ ни малѣйшей тенденціи установить какія либо субординаціонистическія отношенія между Сыномъ-Логосомъ и св. Духомъ—Премудростію Отца [1]). Единственное, кажется, мѣсто у Иринея, гдѣ онъ намекаетъ на какое то посредствующее значеніе Сына въ бытіи св. Духа,—это замѣченіе, что въ „пустынѣ Моисей получилъ отъ Бога законъ, десятословіе, написанное на каменныхъ скрижаляхъ перстомъ Божіимъ; Перстъ же Божій есть то, что простирается отъ Отца къ Святому Духу“ [2]). Но это мѣсто—слишкомъ темно, что бы строить на его основаніи какія либо обобщенія.

Третья Ипостась св. Троицы у Иринея обыкновенно представляется въ онтологическомъ отношеніи такимъ же вѣчнымъ модусомъ самооткровенія Божества (Отца), какъ и Сынъ и ея имя, нерѣдко упоминаемое на ряду съ именемъ Сына, иногда ставится безъ всякаго разграниченія спеціальныхъ принциповъ Ихъ онтологическаго raison d'etre. Ученіе о Третьей Ипостаси у Иринея, очевидно, излагается лишь въ виду ясно выраженнаго понятія о ней въ regula fidei, а не въ силу философски продуманной, стройной концепціи. „Третье положеніе правила нашей вѣры—Духъ Святый, Которымъ пророки пророчествовали, и отцы научались божественному, и праведники приведены были на путь праведности, и Который въ концѣ временъ новымъ образомъ излился на человѣчество по всей землѣ, обновляя человѣка для Бога“ [3]). Если онтологическій и экономическій характеръ ипостаси Сына, какъ принципа per quem божественной жизни,—прин-

---

[1]) 4, 20, 3. См. стр. 67. Cfr. Ἐπίδειξις 10 с. Хр. Чт. 1907, май, 671 с. Нелишне отмѣтить это наименованіе св. Духа у Иринея библейскимъ терминомъ Премудрости,—наименованіе не совсѣмъ обычное въ современномъ богословіи, которое обыкновенно усвояло его исключительно ипостаси Логоса. Эта черта богословія Иринея, выражающая недостаточное разграниченіе спеціальныхъ онтологическихъ и экономическихъ особенностей Сына и св. Духа является новымъ косвеннымъ доказательствомъ недедуктивнаго характера его системы.

[2]) „Несомнѣнно разумѣется Слово Божіе—Сынъ, посредникъ всѣхъ ветхозавѣтныхъ откровеній“—примѣч. перевод. Хр. Чт. 1907 г. стр. 679.

[3]) Хр. Чтеніе, стр. 669.

ципа внутренняго и внѣшняго „откровенія“ божественной жизни, выраженъ у Иринея съ достаточной опредѣленностью, то въ частнѣйшемъ раскрытіи ипостась св. Духа у Иринея характеризуется или такими же чертами, какъ Логосъ [1]), или же мыслится просто какъ принципъ богатства Божественной жизни, удѣляемой тѣмъ или другимъ лицамъ, и въ этомъ смыслѣ въ одномъ мѣстѣ у Иринея называется даже такимъ отвлеченнымъ именемъ какъ „помазаніе“ [2]).

§ 5. Отмѣченныя на предыдущихъ страницахъ дедуктивно-логологическое (Тертулліанъ, Ипполитъ) и синтетико-модалистическое (Ириней) направленія древнецерковной богословской мысли, переплетаясь и сталкиваясь между собою, въ 1-й половинѣ 3-го вѣка образовали (преимущественно въ Римѣ) любопытное, уже въ значительной степени еретическое движеніе, извѣстное въ церковной исторіи подъ общимъ именемъ модалистическаго монархіанства. Несмотря на досадную скудость и отрывочность историческихъ извѣстій объ этомъ крупномъ явленіи церковной жизни 3-го вѣка, волновавшемъ церковь въ теченіе многихъ десятилѣтій [3]),—можно съ несомнѣнностію утверждать, что модалистическій монархіанизмъ не былъ какимъ либо узко-партійнымъ движеніемъ, но стоялъ въ тѣсной связи съ разнохарактерными теченіями современной богословской мысли, и можетъ быть понятъ лишь при свѣтѣ ея болѣе или менѣе отдаленнаго прошлаго. Какъ историческое явленіе, модалистическое монархіанство представляетъ собою органическій продуктъ того почти хаотическаго броженія тринитарно-христологической догмы, какое наблюдается въ церковной жизни 2-го вѣка,—броженія,

---

1) Человѣкъ „созданъ руками *Божіими*, т. е. черезъ (per) Сына и Духа“ (V, 28, 4; Cfr. 4, praef. 4; 4, 20, 1; 5, 6, 1).

2) 3, 18, 3: unguentem Patrem et unctum Filium, et unctionem, qui est spiritus.

3) „Wie dürftig,—замѣчаетъ Гарнакъ,—unsere Quellen für die Geschichte d. Monarchianismus in Rom von anderen Städten zu schweigen—trotz der Auffindung der Philosophumena sint, zeigt wohl am deutlichsten der Umstand, dass Tertullian die Namen Noët, Epigonus, Kleomenes, Kallistus niemals nennt, dagegen uns mit einem römischen Monarchianer bekannt macht, dessen Name von Hippolyt in keinem seinerm zahlreichen Streitschriften erwähnt wird, mit Praxeus. Man hat diese Thatsache so auffallend befunden, dass man sehr abenteuerliche Hypotesen aufgestellt hat, um sie zu erklären. *Herzogs* R. Encyclop. 13, 327 s. sub. Art. „Monarchianismus“.

настолько еще неустановившагося, что даже наиболѣе выдающіеся, стоявшіе, т. с., въ полномъ курсѣ тогдашней догматической мысли, богословы (Ипполитъ) не могли вполнѣ разобраться въ содержаніи современныхъ богословскихъ ученій, обвиняя, напр., Зефирина и Каллиста въ приверженности къ савелліанству, и не подозрѣвая, что они сами въ сущности стоятъ ближе къ савелліанской системѣ [1]).

Общею отличительной чертой модалистическаго монархіанства во 2-мъ в. была тенденція, какъ можно рѣшительнѣе подчеркнуть идею объ истинномъ и полномъ божествѣ Христа, воплотившагося Бога,—тенденція, развившаяся въ противовѣсъ субординаціонистической логологіи ученыхъ богослововъ, которая монархіанамъ казалась унижающею личность Спасителя, лишь какъ „второго“ Бога [2]). Но эта общая тенденція модализма у различныхъ его представителей принимала различныя формы, изъ которыхъ можно отмѣтить два основныхъ типа—1) модализмъ дискурсивно-діалектическій, приближающійся къ богословскимъ системамъ ученыхъ логологовъ, и 2) модализмъ наивный, являющійся отголоскомъ древне-патристическаго (до апологетовъ) ученія, и отчасти напоминающій богословіе Иринея. Представителями перваго рода модализма были (Праксей), Ноэтъ, т. н. „школа“ *(διδασκαλεῖον)* Клеомена, Савеллій, а представителями второй его формы папы Зефиринъ и Каллистъ.

Не задаваясь цѣлію подробно характеризовать довольно спутанную исторію и доктрину діалектическаго модализма, мы вкратцѣ остановимся на ученіи Праксея, Ноэта и наиболѣе крупнаго представителя модалистическаго монархіан-

---

[1]) Cfr. *Hagemann*.. Die römische Kirche und ihr Einfluss auf Disciplin und Dogma in den ersten drei Iahrhunderten. Freiburg im Breisgau: 1864: 141 s. Какъ на доказательство спутанности богословскихъ понятій во 2-мъ вѣкѣ, можно указать на характеристику ученія Каллиста, сдѣланную Ипполитомъ: Каллистъ *ποτὲ μὲν τῷ Νοητοῦ δόγματι περφηνύμενος, ποτὲ δὲ τῷ Θεοδότου, μηδὲν ἀσφαλὲς κρατῶν.* (Philos. X, 27). Тотъ же Ипполитъ корни ученія Ноэта производилъ отъ философа Гераклита (IX, 10), а Валентина и Маркіона объявлялъ въ сущности монотеистами, на томъ основаніи, что и у нихъ *τὸ πᾶν εἰς ἕνα ἀνατρέχει* (c. Noet. 11 c. Cfr. *Harnack*. Op. cit. R. E.[3] 13, 331 s.).

[2]) *Τί οὖν κακὸν ποιῶ δοξάζων τὸν Χριστὸν?.."Ενα Θεὸν δοξάζω, ἕνα ἐπίσταμαι καὶ οὐκ ἄλλον γεννηθέντα, ἀποθανόντα.* Hipp. c. Noet. 1 c. M. 10. 804—5 c.

ства,—Савеллія, который облекъ его принципы въ цѣлостную систему.

Основной принципъ модалистическаго монархіанства,—ученіе о строгомъ „единствѣ“ Божества, не раздѣляющагося на три Лица, вполнѣ опредѣленно высказанъ уже у древнѣйшихъ модалистовъ—Праксея и Ноэта [1]). Имѣющіяся въ Писаніи имена Отца, Сына и Св. Духа обозначаютъ лишь чисто внѣшнія формы (модусы) историческаго богооткровенія, и не имѣютъ никакого основанія въ самомъ существѣ Божіемъ. Будучи всемогущимъ, Богъ то пребываетъ невидимымъ, то открывается міру,—то остается нерожденнымъ Отцемъ всего міра, то, по своей волѣ, рождается отъ Дѣвы, и такимъ образомъ, является въ качествѣ Своего собственнаго Сына [2]). Такъ какъ субъектомъ какъ ветхозавѣтныхъ теофаній, такъ и новозавѣтнаго воплощенія, остается одинъ и тотъ же единый Богъ, не измѣняющійся отъ тѣхъ или другихъ акциденціальныхъ формъ (оболочекъ) явленія, то собственно Сыномъ является лишь человѣческая (видимая) форма Его явленія (подобно тому, какъ въ ветхозавѣтныхъ теофаніяхъ—ангеломъ, горящей купиною были тѣ или другія формы—модусы явленія, а не само открывавшееся въ этихъ фор-

---

1) Unicum Deum non alias putat (Praxeas) credendum, quam si ipsum eumdemque Patrem et Filium et Spiritum s. dicat. Adv. Prax. 2 c. M. 2, 157 c. *Οὕτως δοκεῖ μοναρχίαν συνιστᾶν* (Ноэтъ), *ἓν καὶ τὸ αὐτὸ φάσκων ὑπάρχειν πατέρα καὶ υἱόν*. Refut. IX, 10 c. 450 p. Имя Отецъ имѣло у модалистовъ не только спеціальное значеніе извѣстной формы явленія Божества, но обозначало и вообще божественную субстанцію (субъектъ, Богъ самъ въ Себѣ), когда требовалось противопоставить ее какимъ-либо временнымъ модусамъ ея явленія. Въ смыслѣ божественнаго Существа-субъекта an sich, въ противоположность временнымъ его оболочкамъ, у модалистовъ иногда употреблялись и термины Духъ, Христосъ — въ противоположность именамъ: Сынъ, Іисусъ, обозначавшимъ новозавѣтную (человѣческую) форму явленія единаго Божества. (См. прим. 1-е на стр. 81-й).

2) *Ἕνα τὸν πατέρα καὶ θεὸν τῶν ὅλων... φανῆναι δὲ τότε, ὅτε ἠθέλησε· Καὶ τοῦτον εἶναι ἀόρατον, ὅτε μὴ ὁρᾶται, ὁρατὸν δέ, ὅταν ὁρᾶται· ἀγέννητον δέ, ὅταν μὴ γεννᾶται, γεννητὸν δέ, ὅταν γεννᾶται ἐκ παρθένου*. Philos. X, 27 c. 528 c. *Ὅτε μεν οὖν μὴ γεγένητο ὁ Πατήρ, δικαίως πατὴρ προσηγόρευτο, ὅτε δε ἠβούλησεν γένεσιν ὑπομεῖναι, γεννηθεὶς ὁ υἱος ἐγένετο αὐτὸς ἑαυτοῦ, οὐκ ἑτέρου*. ib. IX, 10 c. 448 c. Ipse se.. Filium sibi fecit... Difficile non fuit Deo ipsum se et Patrem et Filium facere. Adv. Prax. 10 c. M. 2, 164—5 cc.

махъ божественное существо—субъектъ) [1]). Различая, такимъ образомъ, во Христѣ — божественную сущность (Отецъ) отъ человѣческой оболочки (Сынъ), модалисты рѣшительно протестовали противъ обвиненій въ патриссіанствѣ (=θεοπασχитствѣ) поскольку Христосъ „умеръ не по (ex) божеской, а по человѣческой природѣ (substantia)“,—хотя и допускали, что „Отецъ сострадалъ (compassus) Сыну“, поскольку страдавшій Сынъ (человѣкъ—Іисусъ) былъ собственною оболочкой (модусомъ явленія) Отца [2]).

Вопросъ о подлинной сущности ученія Савеллія принадлежитъ къ числу наиболѣе темныхъ, и, при наличномъ составѣ источниковъ, почти неразрѣшимыхъ вопросовъ въ исторіи догматовъ. Дѣло въ томъ, что савелліанство не имѣло строго историческаго преемства догмы [3]),—свѣдѣнія о савеллiанскомъ богословіи мы получаемъ уже отъ авторовъ (и при томъ полемистовъ), жившихъ значительное время спустя послѣ Савеллія, — авторовъ, которые часто склонны были называть савелліанствомъ уже позднѣйшіе виды модалистическаго богословія, и въ особенности маркелліанство [4]). Не

---

1) Filium carnem esse id est hominem, id est Iesum, Patrem autem Spiritum, id est Deum, id est Christum. Adv. Prax. 27 c. M. 2, 190 c.

2) Adv. Prax. 29 c. M. 2, 194 c.

3) Епифаній говоритъ о существованіи послѣдователей Савеллія лишь въ Месопотаміи и западныхъ провинціяхъ. Haer. 62, 1. Cfr. *Zahn*.. 200 s.

4) Cfr. *Zahn*. Op. cit. 198 s. Богословіе Савеллія у различныхъ какъ древнихъ, такъ и позднѣйшихъ авторовъ характеризуется въ двухъ видахъ:—1) въ болѣе простой формѣ, приближающейся къ ноэтіанству,—какъ ученіе объ Отцѣ, Сынѣ и св. Духѣ—трехъ домостроительныхъ модусахъ единой божеской сущности,—и 2) болѣе развитой формѣ, какъ философское ученіе о молчащей отъ вѣка Монадѣ, возглаголавшей *(διαλέγων)* при твореніи и т. о. явившейся въ качествѣ Слова (Логоса), которое уже въ дальнѣйшей домостроительной дѣятельности „расширилось въ Троицу“, послѣдовательно открываясь, то какъ Законодатель Отецъ, то какъ Спаситель-Сынъ, то какъ Освятитель-Духъ. Въ первой формѣ ученіе Савеллія представляется у Ипполита, Новаціана, Діонисія Римскаго (Cfr. *Döllinger*. Hippolytus und Kallistus. Regensburg. 1853. 303 s.), а въ послѣднемъ видѣ богословіе Савеллія представлено по преимуществу у бл. Θеодорита (Haer. fab. comp. 2, 9). Въ современной наукѣ это разногласіе источниковъ о вѣроученіи Савеллія принято сглаживать допущеніемъ двухъ фазъ въ его собственномъ богословскомъ развитіи. (Ср. *Болотовъ*. Ученіе Оригена о св. Троицѣ. СПБ. 1879. 120 стр. 1 прим.).

входя въ разсмотрѣніе вопроса о двухъ періодахъ богословскаго творчества Савеллія, мы въ дальнѣйшей характеристикѣ будемъ имѣть въ виду лишь т. н. первый моментъ его системы (менѣе сложный), поскольку именно лишь съ такого рода савелліанствомъ имѣютъ дѣло авторы, объ отношеніи которыхъ къ Савеллію намъ придется коснуться въ дальнѣйшемъ изложеніи,—и въ частности самъ Иларій. Основное положеніе, какое проводилъ Савеллій, заключалось въ томъ, что „одинъ и тотъ же есть и Сынъ и Отецъ“ [1]),—что „Отецъ есть Сынъ и, наоборотъ, Сынъ есть Отецъ, едино по ипостаси и два по имени“. Исходя изъ понятія о строгомъ единствѣ Божества,—о Богѣ, какъ монадѣ (Отцѣ) [2]), Савеллій на тройственное проявленіе божественной сущности смотрѣлъ, какъ именно на временно-случайныя формы проявленія одной и той же сущности (ипостаси) [3]). Расходясь съ извѣстными намъ представителями логологическаго богословія въ основномъ интересѣ,—въ стремленіи, какъ можно тѣснѣе сблизить (а не различать) личность Христа Спасителя съ „единымъ“ Богомъ (Отцемъ), Савеллій, однако, всецѣло удерживаетъ общую схему ихъ логологическихъ умозрѣній, признавая экономическое саморазвитіе божества (аналогичное *προβολὴ* логологовъ), или т. н. „расширеніе“ Единицы въ Троицу [4]). По свидѣтельству Аѳанасія, Савеллій училъ не

---

[1]) *Athanas.* Orat. c. ar. 4, 9 n. *Migne* 26, 480 c. P. n. 2, 464 стр.

[2]) ib. 4, 25 n. *Migne* 26, 506 c. P. n. 2, 482 стр.

[3]) Что Савеллій (по крайней мѣрѣ въ первой фазѣ своей богословской системы) не противополагалъ понятія: Монада и Отецъ, а, подобно Тертулліану, Ипполиту и др. современнымъ богословамъ, отождествлялъ ихъ, о этомъ можно заключать изъ молчанія о такой чертѣ савелліанскаго богословія въ древнѣйшихъ его источникахъ. По *Zahn*'у, „пресловутый“ (vielbesprochene) вопросъ объ отношеніи савелліанской Монады къ Отцу—вопросъ современно gegenstandlos, поскольку Савеллій, вѣроятно, никогда не говорилъ о Монадѣ въ противоположность Троицѣ, и вообще о Монадѣ. (Op. cit. 219 s.). Съ сомнѣніемъ относительно различенія Монады отъ Отца у Савеллія отзывается даже Аѳанасій, вообще же склонный сближать савелліанство съ позднѣйшимъ модализмомъ (Маркелла). „По словамъ Савеллія слѣдуетъ, что Самъ Отецъ содѣлался и Сыномъ и Духомъ, развѣ только именуемая Савелліемъ Единица есть нѣчто иное (*ἄλλο τι*) отъ (*παρά*) Отца“ (*Athan.* Or. 4, 13 n. M. 26, 484 c. P. n. 2-е изд. 2, 468 стр.).

[4]) *Bas. Magni* Ep. 214, 3: *τοῦ Σαβελλίου λέγοντος ἕνα μεν εἶναι τῇ ὑποστάσει*

только о „видоизмѣненіи“ Отца въ Сына и затѣмъ въ Св. Духа но и утверждалъ, что Отецъ сначала (при твореніи) сдѣлался Логосомъ, и лишь впослѣдствіи, воплотившись отъ Дѣвы, сталъ Сыномъ [1]). Обобщая эти черты савелліанской доктрины, мы приходимъ къ тому заключенію, что между савелліанскимъ (діалектико-дискурсивнымъ) модализмомъ (въ особенности въ его позднѣйшей фазѣ) и лологогіей Тертулліана и Ипполита есть и значительное сходство и еще болѣе существенное различіе. Признавая, подобно Тертулліану и Ипполиту, Логоса—Сына и св. Духа модусами самооткровенія единаго Божества (Отца) въ его экономической постепенности, Савеллій въ противоположность этимъ богословамъ, не хотѣлъ видѣть онтологическаго основанія для такой экономической модификаціи Божества, — основанія въ самомъ существѣ Бога (Отца). Если, по взгляду церковныхъ логологовъ, ипостаси (модусы) Слова—Сына и Св. Духа были не только экономическія (историческія) *σχέσεις* божественнаго Существа, но и Его субстанціальныя *ἕξεις*, то, по Савеллію, все значеніе ихъ сводилось именно лишь къ временно-пространственному „явленію“ единой божеской сущности,—какъ ея случайно-историческихъ *πρόσωπα*. Если церковные логологи, признавая въ ипостасномъ (обособленномъ) бытіи Слова — Сына и Св. Духа моментъ случайности (*σχέσεις*), хотя склонны были

τὸν Θεὸν, προσωποποιεῖσθαι δὲ ὑπὸ τῆς γραφῆς διαφόρως κατὰ τὸ ἰδίωμα τῆς ὑποκειμένης ἑκάστοτε χρείας. P. п. 7, 94 стр.

[1]) „Расширившаяся Единица (*Μονάς*) сдѣлалась Троицей, Единица же есть Отецъ, а Троица Отецъ, Сынъ и Св. Духъ. M. 26, 485 c. P. п. 2, 468. Аѳанасій видитъ корни этого савелліанскаго умозрѣнія въ ученіи „стоиковъ, утверждающихъ, что Богъ сжимается и также вмѣстѣ съ тварію распростирается, и безмѣрно покоится“. ib. M. 26, 484 c. P. п. 2, 467 стр. Извѣстно, что еще Ипполитъ отмѣчалъ внутреннее сродство между модалистическими воззрѣніями римскихъ монархіанъ со стоическимъ (собственно гераклитовскимъ) ученіемъ о модификаціи сущностей (Refutatio. IX, 10 c. 446 c.). Если допустить, что въ своемъ 4-мъ „словѣ противъ аріанъ“ Аѳанасій подъ видомъ антисавелліанской полемики опровергаетъ не только маркелліанскія воззрѣнія (cfr. *Zahn*,. 198—209 ss.), но воспроизводитъ и подлинныя черты савелліанства, въ его позднѣйшей фазѣ, то выходитъ, что Савеллій, mutatis mutandis подобно логологамъ 3-го в. училъ о прогрессивномъ развитіи (смѣнѣ) модуса Слова въ модусъ Сына. „По словамъ еретиковъ.. въ началѣ Слово есть просто Слово, а когда вочеловѣчилось, тогда наименовано Словомъ“ (Or. 4, 22. M. 26, 501 c. P. п. 479 стр.).

ко взгляду на преходящее значеніе ихъ собственно — ипостаснаго существованія, но, имѣя въ виду онтологическій (непреходящій) принципъ ихъ отличнаго отъ Отца бытія, тѣмъ не менѣе признавали и совмѣстное (одновременное) существованіе Сына и Св. Духа съ Отцемъ (=неслитное бытіе Троицы), то у Савеллія, за отсутствіемъ такого онтологическаго момента, божественныя „Лица“ *(πρόσωπα)* были въ строгомъ смыслѣ смѣняющимися явленіями одной и той же сущности (ипостаси) [1]). Если у церковныхъ логологовъ модалистическое обнаруженіе ипостасей являлось собственно различеніемъ (выступленіемъ) уже отъ вѣка (по природѣ) даннаго содержанія божественной жизни, то у Савеллія этотъ модализмъ являлся въ дѣйствительности измѣненіемъ (хотя бы и историческимъ только) единой божественной ипостаси—субъекта [2]). Если корни отмѣченнаго сейчасъ сродства между модалистическимъ монархіанствомъ и ученіемъ логологовъ лежатъ въ ихъ общей стоической почвѣ [3]), то отмѣченное же различіе между ними обусловливается, какъ будто тѣмъ, что у церковныхъ логологовъ принципы стоической онтологіи были выдержаны со строгой послѣдовательностію, а у модалистовъ—монархіанъ (подъ вліяніемъ ихъ преобладающаго интереса къ единству и полнотѣ богооткровенія во Христѣ) къ богословію было примѣнено лишь стоическое ученіе о двухъ послѣднихъ категоріяхъ *(σχέσεις)* [4]).

---

1) Отсюда, слѣдуетъ, что тѣ аналогіи божественныхъ ипостасей съ тѣломъ, душею и духомъ, со сферической формой, свѣтящей и согрѣвающей энергіями единаго солнца, какія приписываетъ Савеллію Епифаній (haer. 62, 1), или относятся къ позднѣйшей фазѣ савелліанской доктрины, или даже можетъ быть къ искаженному уже савелліанству 4 в.,—если эти аналогіи имѣли въ виду выяснить одновременное (лишь формально-различное) обнаруженіе (дѣйствіе) ипостасей. Cfr. *Zahn*.. 120 s.

2) Эту черту савелліанства отчасти отмѣтилъ впослѣдствіи Аѳанасій: „Отецъ, будучи Отцемъ не былъ Сыномъ и Духомъ; содѣлавшись же Ими не есть уже только Отецъ. А иной въ насмѣшку назоветъ это Божіимъ тѣломъ, вводя видоизмѣняемаго Бога. Ибо, что значитъ расширеніе,—не видоизмѣненіе ли расширяемаго?“ Or. 4, 13. M. 26, 485 c. P. п. 2, 468 стр.

3) Ср. прим. 1 на стр. 83-й Стоическій характеръ логологическаго богословія раскрытъ уже на предыдущихъ страницахъ.

4) Изъ представленной характеристики воззрѣній Савеллія нетрудно

§ 6. Другую разновидность модалистическаго монархіанства вообще, и въ Римѣ въ частности, представлялъ модализмъ т. н. наивный, имѣвшій свои историческіе корни въ древне-церковномъ (до-апологетическомъ) богословіи. И Тертулліанъ и Ипполитъ единогласно характеризуютъ представителей этой богословской партіи, какъ людей невѣжественныхъ, несвѣдущихъ въ церковныхъ догматахъ, а самую доктрину ихъ, какъ простую и безыскусственную [1]). Очевидно,

---

опредѣлить и значеніе въ его системѣ термина *ὁμοούσιος* (unius, eiusdem substantiae). Что этотъ терминъ имѣлъ существенное употребленіе у савелліанъ, объ этомъ можно заключать изъ того, что противники савелліанства (Діонисій Александрійскій) въ полемикѣ противъ него прибѣгали къ рѣшительному отрицанію этого термина (Cfr. *Baur.* Vorlesungen über die christ. Dogmengeschtchte. Lpz. 1867. 483 s.). Впослѣдствіи Василій Великій упрекалъ Діонисія, что послѣднему въ его полемикѣ съ Савелліемъ „достаточно было доказать только, что Отецъ и Сынъ не одно и тоже въ подлежащемъ *(ὑποκειμένῳ)* и удовольствоваться такою побѣдою надъ хульникомъ",—между тѣмъ какъ Діонисій „отвергаетъ единосущіе, потому что противникъ худо воспользовался этимъ понятіемъ" (Ep. 9 ad Max. philos. P. п. 6, 43). Отсюда ясно, что Савеллій, не допуская онтологической раздѣльности въ существѣ Божіемъ, терминъ *οὐσία* (substantia) понималъ въ строго-единичномъ значеніи, равносильнымъ понятіямъ: *ὑπόστασις ὑποκέμενον* (въ ихъ позднѣйшемъ спеціальномъ употребленіи), и мысля одного и того же Бога (Отца) субъектомъ какъ ветхозавѣтныхъ, такъ и новозавѣтныхъ откровеній, хотѣлъ терминомъ *ὁμοούσιος* выразить идею о полномъ тождествѣ божественнаго субъекта (*οὐσία*) явившагося въ новозавѣтномъ модусѣ Сына съ божесвеннымъ субъектомъ *(οὐσία)*, являвшимся въ ветхомъ завѣтѣ. Нѣтъ надобности пояснять, какое глубокое различіе было между этимъ савелліанскимъ значеніемъ *ὁμοούσιος* (unius ejusdem substantiae) и его церковно-западнымъ (тертулліановскимъ) смысломъ. Савелліанское значеніе *ὁμοούσιος* въ узкомъ смыслѣ *ταυτοούσιος*, исключающемъ идею о различіи Лицъ „по подлежащему" (ипостаси), особенно непріязненную и долгую память оставило въ кругахъ восточныхъ богослововъ, и впослѣдствіи, въ эпоху никео-аріанскихъ движеній, многіе восточные богословы въ высшей степени подозрительно относились къ самому слову *ὁμοούσιος*, считая его наилучшей маской для савелліанскаго узкаго единобожія.

1) Simplices quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae major semper credentium pars est. *Tertul.* Adv. Prax. M. 2, 157 c. Зефиринъ—*ἰδιώτης καὶ ἀγράμματος καὶ ἄπειρος τῶν ἐκκλησιαστικῶν ὅρων. Hyppol.* Refut. IX, 11 c. 450 p. О многочисленности этой богословской партіи въ Римѣ можно заключать изъ слѣдующихъ словъ Ипполита: *πάντας αὐτοῦ* (=Зефирина) *τῇ ὑποκρίσει συντρέχειν.* ib. 452 p.

лица этой партіи были люди, не только чуждавшіеся философски-развитого богословія современныхъ логологовъ, но и относившіеся къ нему подозрительно и враждебно, предпочитавшіе держаться безыскусственныхъ неопредѣленно-общихъ формулъ древне-церковнаго вѣроученія. И дѣйствительно, богословіе этой фракціи римскихъ модалистовъ, насколько можно судить о немъ по отрывочнымъ и довольно-тенденціознымъ свидѣтельствамъ Тертулліана и Ипполита, неразличавшихъ ея представителей отъ послѣдователей Праксея, Ноэта и Савеллія, поражаетъ своей блѣдностію и неопредѣленностію. Папа Зефиринъ, вовлеченный въ круговоротъ современныхъ догматическихъ споровъ между школою Клеомена и школою Ипполита, формулировалъ свое вѣроученіе въ такихъ выраженіяхъ: „я знаю единаго Бога Іисуса Христа, и кромѣ Него (не знаю) никакого иного, рожденнаго и воспріимчиваго къ страданію“,—добавивъ: „не Отецъ умеръ, но Сынъ“ [1]). Не большею полнотою и опредѣленностію отличается и credo папы Каллиста, когда онъ, отлучивъ отъ церкви Савеллія, съ его прямолинейнымъ діалектическимъ модализмомъ, „какъ не православно мыслящаго (*μὴ φρονοῦντα ὀρθᾶς*)“ [2]), и находясь внѣ общенія и съ Ипполитомъ, представителемъ научно-богословской „дитеистической“ логологіи, высказалъ свое собственное вѣроученіе [3]). Анализъ этихъ

---

[1]) Philos. IX, 11 c. 450 s. Это богословское credo Зефирина, по замѣчанію Дёллингера, выражено почти буквально тѣмъ современнымъ церковнымъ языкомъ, какимъ исповѣдовали свою вѣру мученики предъ язычниками-судьями (*Ruinart* Acta Мм. 88 p. 143 p. sq. *Döllinger*.. 222 s.).

[2]) Philosoph. IX, 12 c. 45 c. 456 p.

[3]) Каллистъ,—жалуется Ипполитъ,—*ἀπεκάλει ἡμᾶς διθέους* (ib.). Расходясь съ римскимъ епископомъ въ богословскихъ воззрѣніяхъ, Ипполитъ формально отдѣлился отъ него, вставъ во главѣ логологической партіи, которую онъ называлъ собственно „церковію“, усвояя общинѣ, оставшейся подъ управленіемъ Каллиста, лишь наименованіе „каллистіанъ“ (*καλλιστιάνοι*) и „школы“ (*διδασκάλειον*), какъ исповѣдающей *κατὰ τῆς ἐκκλησίας* (ib.) подобной еретическимъ „школамъ“. Богословское credo Каллиста—таково: *τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱόν, αὐτὸν καὶ πατέρα ὀνόματι μεν καλούμενον, ἓν δὲ ὂν τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον· οὐκ ἄλλο εἶναι πατέρα, ἄλλο δε υἱόν, ἓν δὲ καὶ τὸ αὐτο ὑπάρχειν· καὶ τὰ πάντα γέμειν τοῦ θείου πνεύματος τὰ δε ἄνω καὶ κάτω. καὶ εἶναι τὸ ἐν τῇ παρθένῳ σαρκοθὲν πνεῦμα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν πατέρα, ἀλλὰ ἓν καὶ τὸ αὐτό. Καὶ τοῦτο εἶναι τὸ εἰρημένον· οὐ πιστεύεις ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί; τὸ μεν γὰρ βλεπόμενον, ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος, τοῦτο εἶναι τὸν υἱόν, τό δε ἐν τῷ υἱῷ χωρηθὲν πνεῦμα*

догматическихъ формулъ Зефирина и Каллиста даетъ основанія представлять богословскіе взгляды данной группы римскихъ модалистовъ въ такомъ видѣ. Центральнымъ понятіемъ, отъ котораго отправляется Каллистъ во всемъ своемъ богословскомъ умозрѣніи, является понятіе о Богѣ, какъ объ „единомъ нераздѣльномъ духѣ“, „всенаполняющемъ и вышняя и нижняя“. Интересъ отстоять это именно понятіе объ абсолютной недѣлимости „божественнаго духа“ заставляетъ папу оппозиціонно отнестись къ господствующей въ современномъ научномъ богословіи логологіи, какъ заключающей въ себѣ дитеизмъ,—и идти въ ученіи о Логосѣ-Сынѣ инымъ путемъ. Утверждая, что „самъ Логосъ есть Сынъ *(τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱόν)*“, Каллистъ, очевидно, протестуетъ противъ тертулліано-ипполитовскаго ученія о различныхъ модусахъ—моментахъ (возрастанія) ипостаси Сына,—ея т. с. постепенномъ формальномъ (временно-пространственномъ) обособленіи, отдѣленіи отъ ипостаси Отца [1]). Эта же тенденція—отклонить всякую мысль объ отдѣленіи (черезъ изглаголаніе и рожденіе) Сына отъ Отца,—мысль, которая у Тертулліана, какъ мы знаемъ, связывалась даже съ представленіемъ о способности ипостаси Сына къ страданію (въ противоположность безстрастному Отцу),—повидимому звучитъ и въ цитованномъ выше заявленіи папы Зефирина, что онъ признаетъ въ Христѣ единаго Бога, и не знаетъ никакого другого Бога, ипостась котораго характеризовалась бы специфическимъ свойствомъ рожденности, и обусловленной этою рожденностію воспріимчивости къ страданіямъ *(παθητόν*, passibilem). Достаточно понятными съ точки зрѣнія ученія о Богѣ, какъ „единомъ нераздѣльномъ духѣ“ являются и

τοῦτο εἶναι τὸν πατέρα· οὐ γὰρ, φησίν, ἐρῶ δύο θεούς, πατέρα καὶ υἱόν, ἀλλ᾽ ἕνα. Ὁ γὰρ ἐν τῷ αὐτῷ γενόμενος πατὴρ προσλαβόμενος τὴν σάρκα ἐθεοποιήσεν ἑνώσας ἑαυτῷ καὶ ἐποίησεν ἕν, ὡς καλεῖσθαι πατέρα καὶ υἱὸν ἕνα θεὸν, καὶ τοῦτο ἓν ὂν πρόσωπον μὴ δυνάσθαι δύο, καὶ οὕτως τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ· οὐ γὰρ θέλει λέγειν τὸν πατερα πεπονθέναι καὶ ἓν εἶναι πρόσωπον. Refut. IX, 12. 458.

1) Изъ непосредственно слѣдующихъ словъ Каллиста: „(Логосъ) ..есть и Отецъ,.. будучи единъ нераздѣльный духъ“ (см. прим. 3 на стр. 86-й можно заключать, что терминъ *λόγος* у Каллиста является въ данномъ случаѣ обозначеніемъ вообще божеской субстанціи, и равносильнымъ термину „духъ“.

оппозиціонно противъ логологовъ звучащія слова Каллиста, что „не иное есть Отецъ, и иное Сынъ, но одно и тоже бытіе *(οὐκ ἄλλο εἶναι πατέρα, ἄλλο δὲ υἱόν, ἓν δὲ καὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν)*“ [1]). Гораздо болѣе затрудненій для пониманія представляетъ тотъ фактъ, что Каллистъ Логосу-Сыну усвоялъ и имя Отца *(αὐτὸν καὶ πατέρα ὀνόματι μὲν καλούμενον)*. Ученіе Каллиста о воплотившемся Логосѣ-Сынѣ, съ точки зрѣнія Ипполита, представляется близкимъ, съ одной стороны, къ чистому савелліанству, а съ другой стороны къ ѳеодотіанству [2]). Субъектомъ воплощенія у Каллиста, по Ипполиту, представляется ипостась Отца, въ строгомъ значеніи этого термина, а наименованіе Сына усвояется лишь человѣческой природѣ Христа, которая, обожившись черезъ соединеніе съ ипостасію Отца, какъ бы слилась съ нею, такъ что Отецъ и Сынъ образуютъ собою одно лице, „единаго Бога“. „То, что видимо (во Христѣ), что относится къ человѣчеству—это есть Сынъ, а почившій въ Сынѣ духъ,—это Отецъ. Ибо,—говоритъ, я не хочу исповѣдовать двухъ боговъ, Отца и Сына, но единаго. Бывшій въ Сынѣ Отецъ, воспріявши плоть, обожилъ ее, соединивъ съ Собою самимъ, и содѣлалъ (ее) едино (съ Собою), такъ что Отецъ и Сынъ именуются единымъ Богомъ, и это единое (ихъ) лице не можетъ быть двумя, и поэтому Отецъ сострадалъ Сыну“. Однако, есть основанія думать, что это изложеніе христологическихъ воззрѣній Каллиста у Ипполита не отличается точностью,—что Ипполитъ, можетъ быть, безсознательно, подъ неотразимымъ вліяніемъ своихъ собственныхъ богословскихъ принциповъ, перетолковалъ ученіе Каллиста, подмѣнилъ одни понятія другими [3]). Основанія усомниться въ точности изложенія Ипполита состоятъ въ томъ, что представленная у него христологія Каллиста заключаетъ въ себѣ какую-то непослѣдовательность и дисгар-

---

[1]) Подобнымъ образомъ выражался и модалистъ Ириней: unus et idem Deus Pater et Verbum ejus. 4, 28, 2. M. 7, 1062 c.

[2]) *Ἵνα μόνον κατὰ τῆς ἀληθείας λέγειν δοκῇ, ποτὲ μὲν εἰς τὸ Σαβελλίου δόγμα ἐκπίπτων ποτὲ δὲ εἰς τὸ Θεοδότου οὐκ αἰδεῖται.* Philos. IX, 13. 458 s.

[3]) Нелишне замѣтить, что самъ Ипполитъ порою какъ будто затрудняется въ безцвѣтныхъ вѣроопредѣленіяхъ Зефирина и Каллиста найти очевидныя доказательства ереси, обосновывая свой разрывъ съ Зефириномъ болѣе на угадываніи его внутреннихъ мыслей: *οὗ τὰ νοήματα γνόντες ἡμεῖς οὐ συνεχωροῦμεν.* Refut. IX, 11 c. 452 p. Cfr. *Döllinger.* 226 s.

монію. Во-1-хъ, если бы Каллистъ дѣйствительно субъектомъ воплощенія мыслилъ ипостась Отца, то представляется непонятнымъ, зачѣмъ ему понадобилось это вполнѣ ясное богословское понятіе замѣнить въ самомъ началѣ своего вѣроопредѣленія неопредѣленнымъ *ἓν τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον*,—тѣмъ болѣе, что типъ такого именно богословія, полагающаго исходнымъ началомъ тринитарно-модалистическаго процесса ипостась Отца, имѣлся уже на лице въ ноэтіанскомъ ученіи Савеллія. Между тѣмъ, самъ же Ипполитъ сообщаетъ, что Каллистъ изгналъ Савеллія изъ церкви, т. е. рѣшительно осудилъ его богословіе [1]). Очевидно, понятіе Каллиста объ „единомъ нераздѣльномъ духѣ“ заключало въ себѣ иное, болѣе сложное содержаніе, чѣмъ понятіе Савеллія о Монадѣ—Отцѣ. Во-2-хъ, изложеніе христологическихъ взглядовъ Каллиста у Ипполита заключаетъ въ себѣ прямое противорѣчіе. Замѣтивъ, что по ученію Каллиста Отецъ и Сынъ представляются, какъ *ἓν ὂν πρόσωπον*, Ипполитъ непосредственно послѣ этого замѣчанія добавляетъ, что Каллистъ не хотѣлъ учить о страданіи Отца, но лишь объ Его „состраданіи“ Сыну, потому что не хотѣлъ учить объ Отцѣ, какъ „единомъ лицѣ“ *(οὐ γὰρ θέλει λέγειν τὸν πατέρα πεπονθέναι καὶ ἓν εἶναι πρόσωπον)* [2]). Что Каллистъ старательно стремился къ различенію Отца отъ личности пострадавшаго за людей Сына,—косвеннымъ подтвержденіемъ этому можетъ служить нарочитое замѣчаніе его единомышленника Зефирина, что не Отецъ умеръ, но Сынъ [3]). Какимъ же образомъ Каллистъ представлялъ себѣ

1) *Τὸν Σαβέλλιον ἐπέωσεν, ὡς μὴ φρονοῦντα ὀρθῶς*. Правда, Ипполитъ добавляетъ, что этотъ поступокъ со стороны Каллиста былъ лишь хитрымъ маневромъ,—что онъ изгналъ Савеллія лишь *δεδοικὼς ἐμὲ καὶ νομίζων οὕτω δύνασθαι ἀποτρίψασθαι τὴν πρὸς τὰς ἐκκλησίας κατηγορίαν, ὡς μὴ ἀλλοτρίως φρονῶν* (Philos. IX, 12. 456 s.). Но эта догадка Ипполита остается только его субъективнымъ подозрѣніемъ.

2) Правда, Ипполитъ, повидимому, склоненъ объяснять и эту непослѣдовательность Каллиста, какъ и его отношеніе къ Савеллію, лишь вынужденнымъ стремленіемъ замаскировать богохульство своихъ воззрѣній,—*ἐκφυγεῖν τὴν εἰς τὸν πατέρα βλασφημίαν* (Phil. IX, 12),—но произвольность этого объясненія говоритъ сама за себя: оно можетъ имѣть не много больше значенія, какъ замѣчаніе того же Ипполита, что Каллистъ въ своей христологіи бросался то къ Савеллію, то къ Ѳеодоту, *ἵνα μόνον κατὰ τῆς ἀληθείας λέγειν δοκῇ*.

3) Послѣднее замѣчаніе war direkter Widerspruch gegen die Lehre des Kleomenes und seines „Chorus“ (*Döllinger*., 223 s.).

единство Отца и Сына въ личности Христа,—это въ изложеніи Ипполита остается по крайней мѣрѣ неяснымъ. Но всѣ эти кажущіяся несообразности въ богословіи Каллиста представляются довольно легко устранимыми, если мы, вмѣстѣ съ Гагеманномъ [1]), допустимъ, что Ипполитъ въ данномъ случаѣ, можетъ быть, непреднамѣренно подмѣнилъ терминъ Каллиста „πνεῦμα“ выраженіемъ πατήρ, которое ему, Ипполиту, съ его богословской точки зрѣнія казался вполнѣ соотвѣтствующимъ термину πνεῦμα, и при томъ болѣе опредѣлительнымъ и яснымъ. Подобно Тертулліану, отождествляя понятіе о духѣ (πνεῦμα, spiritus), какъ божественной субстанціи съ ипостасію Отца въ строгомъ смыслѣ (ср. tota substantia у Тертулліана), по отношенію къ которой Сынъ и св. Духъ являются лишь portiones, Ипполитъ не подозрѣвалъ, что понятіе ἓν πνεῦμα можетъ заключать въ себѣ болѣе общее и сложное содержаніе,—идею о нераздѣльномъ единствѣ трехъ Ипостасей,—въ какомъ смыслѣ этотъ терминъ съ одинаковымъ правомъ можетъ имѣть приложеніе ко всѣмъ Лицамъ св. Троицы въ отдѣльности. Чтобы отчетливѣе уяснить это коренное различіе въ богословской концепціи и методѣ логолога—Ипполита и модалиста—Каллиста, нелишне припомнить, съ какими оговорками и осторожностью богословы-логологи выражались о воплотившемся Логосѣ въ Его отношеніи къ Отцу. Желая подчеркнуть субординаціонистическое (количественное) различіе между Отцемъ, абсолютно недоступнымъ для твари, и Логосомъ, какъ воплотившимся Богомъ, Тертулліанъ, напр., какъ мы видѣли, заботливо предостерегаетъ отъ мысли, что во Христѣ воплотилась всецѣлая божественная субстанція, totus spiritus: изъясняя слова ангела Дѣвѣ Маріи: „Духъ Божій (spiritus Dei) найдетъ на тя“, Тертулліанъ, основываясь на формально-грамматической конструкціи рѣчи, не безъ остроумной натяжки доказываетъ, что субъектомъ воплощенія былъ не „духъ Божій“, въ смыслѣ tota substantia Божества,—но spiritus, какъ ипостась реально-отличная отъ Deus (=Pater, tota substantia). Сказать, что во Христѣ воплотился единый нераздѣльный божественный духъ, съ точки зрѣнія Тертулліана и Ипполита значило сказать ересь: во Христѣ воплотилась именно экономически-

[1]) *Hagemann*.. 121 s.

обособившаяся отъ Отца,—всецѣлой субстанціи,—часть (portio) Божества,—не все божественное солнце (выражаясь образно), но лишь отдѣлившійся отъ него лучъ [1]). Понятіе объ экономіи, какъ историческомъ процессѣ дѣленія божественной субстанціи являлось движущимъ нервомъ всего богословія логологовъ. Но ничто не было такъ противно богословамъ-модалистамъ, какъ это научно-философское понятіе объ экономіи, казавшееся имъ разрушающимъ традиціонно-церковную вѣру въ единство божества, открывшагося въ Спасителѣ [2]). Для нихъ дорога была именно идея, что во Христѣ явился на землю „единый нераздѣльный божественный духъ“, который отвѣка наполняетъ Собою и вышняя и нижняя. Обозначая терминомъ *ἓν πνεῦμα ἀδιαίρετον* божественное существо вообще, безотносительно къ ипостасному различію божественныхъ Лицъ, Каллистъ и его единомышленники имѣли полное право утверждать, что во Христѣ воплотился „единый нераздѣльный духъ“, не предрѣшая этимъ самымъ утвержденіемъ вопроса, которая именно Ипостась воплотилась. Заявленія же Зефирина, что умеръ не Отецъ, но Сынъ, ясно показываютъ, что подъ *ἓν πνεῦμα ἀδιαίρετον* модалисты въ данномъ случаѣ подразумѣвали ипостась Сына, хотя не разъясняли (да едва ли и могли разъяснить), чѣмъ „единый нераздѣльный духъ“ въ Сынѣ онтологически отличенъ отъ того же „единаго нераздѣльнаго духа“ въ ипостаси Отца. Но Ипполитъ, повторяемъ, оказался не въ состояніи отрѣшиться отъ основныхъ понятій своей богословской школы,—принять во вниманіе, что понятіе *ἓν πνεῦμα ἀδιαίρετον* можетъ означать не только ипостась Отца (tota substantia), но и Сына,—и, не давая себѣ труда глубоко вдуматься въ богословскую точку зрѣнія своего противника Каллиста, bona fide въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ Каллистъ пользовался выраженіемъ *πνεῦμα*, для обозначенія Сына, подставлялъ терминъ: *πατήρ*. Отсюда, когда Калистъ говорилъ объ обитаніи *(χωρηθέν, ἐνοικοῦν)* во Христѣ просто „божественнаго духа“, какъ о невидимой (божественной) сторонѣ личности

---

1) Ср. прим. 3 на стр. 42-й.

2) Non intelligentes unicum (Deum) quidem, sed cum sua oeconomia esse credendum, expavescunt ad oeconomiam. Adv. Prax. 3 c. M. 2, 158 c.

Спасителя, Ипполитъ понималъ ученіе Каллиста въ смыслѣ обитанія въ Христѣ ипостаси Отца [1]).

[1]) *Hagemann*.. 121 s. Высказанныя сейчасъ предположенія о подлинномъ смыслѣ ученія Каллиста, однако, остаются только предположеніями. Наиболѣе значительнымъ фактомъ, дающимъ основаніе предполагать внутреннее различіе догмы Каллиста отъ еретическаго модализма, является его разрывъ съ Савелліемъ, который самимъ Савелліемъ трактовался, какъ измѣна Каллиста своему прежнему (строго-модалистическому) образу мыслей (*διὰ τὸ ὑπὸ τοῦ Σαβελίου συχνῶς κατηγορεῖσθαι ὡς παραβάντα τὴν πρώτην πίστην*. IX, 12 c. 458 p.). То обстоятельство, что вѣроизложеніе Каллиста, въ которомъ онъ хотѣлъ подчеркнуть отличіе своей богословской позиціи не только отъ „дитеиста" Ипполита, но и отъ Савеллія, начинается словами: *τὸν λόγον αὐτον εἶναι υἱόν κ. τ. λ.* (прим. 3 на стр. 86-й), не даетъ ли основаніе утверждать, что антисавелліанскою новостію въ данномъ вѣроизложеніи Каллиста было введеніе понятія о Логосѣ (Cfr. *Harnack* DG, 1, 616 s.), которое совершенно игнорировалось въ строго-модалистическихъ кругахъ (Cfr. Adv. Prax. 7 c. M. 2, 162: quid est enim, dices, sermo, nisi vox et sonus oris, et sicut grammatici tradunt, aër offensus etc. C. Noet. 15 c. M. 10, 821: *ξένον μοι φέρεις, λόγον λέγων Υἱόν. Ἰωάννης μεν γὰρ λεγει λόγον, ἀλλὰ ἄλλως ἀλληγορεῖ*),—что Каллистъ, желая въ противовѣсъ Савеллію, оттѣнить идею о предсуществованіи Христа (какъ божественнаго духа) до Его воплощенія, наименовалъ Его Логосомъ, хотя, въ противовѣсъ ипполитовскому раціонализму, не только не вдался въ выясненіе онтологическаго raison d'etre Логоса, но и подчеркнулъ Его субстанціальное тождество (единство) съ Отцемъ? Döllinger (op. cit. 234—5 ss.) находитъ ясные слѣды этого, съ одной стороны, антимодалистическаго, а съ другой стороны, антилогологическаго ученія Каллиста о предсуществующемъ Логосѣ-Сынѣ (что Каллистъ in Gott an und für sich, ohne Rücksicht auf die Menschwerdung, Vater und Sohn, wenigstens dem Namen nach, unterschieden hatte) въ слѣдующемъ извѣстіи самого Ипполита объ ученіи Каллиста: *πνεῦμα ὁ θεὸς οὐκ ἔτερόν ἐστι πάρὰ τὸν λόγον, ἢ ὁ λόγος παρὰ τὸν θεόν. Ἓν οὖν τοῦτο πρόσωπον, ὀνόματι μεν μεριξόμενον, οὐσία δε οὔ. Τοῦτον τὸν λόγον ἕνα θεὸν ὀνομάζει καὶ σεσαρκῶσθαι λέγει. Καὶ τὸν μεν κατὰ σάρκα ὁρώμενον καὶ κρατούμενον υἱὸν εἶναι θέλει, τὸν δε πατέρα ἐνοικοῦντα* (Philos X, 27 c. 530 p.). Что въ средѣ монархіанъ-модалистовъ были лица, которыя разсматривали ипостась Сына не просто какъ „плоть" (см. прим. 1-е на стр. 81-й Cfr. Adv. Prax. 26 c. Filius Dei Deus est,—слова противниковъ Тертулліана), но „признавали Сына за проявленіе (modus) Отца, открывавшееся и и прежде воплощенія, такъ какъ „Сынъ есть Богъ воплощеній вообще", „видѣли въ имени: Сынъ указаніе на какой то фактъ внутренней жизни Отца", объ этомъ можно заключать изъ нѣкоторыхъ воззрѣній, которыя Тертулліанъ находитъ необходимымъ разъяснять въ своемъ трактатѣ „противъ Праксея" (cfr. 18 c: et illud adjiciunt ad argumentationem: quod si Filius tunc ad Moysem loquebatur, ipse faciem suam

Если указанныя сейчасъ поправки къ изложенію ученія Каллиста у Ипполита—справедливы, то богословіе наивнаго римскаго модализма въ его отношеніи къ церковно-логологическому богословію и савелліанству представляется въ такомъ видѣ. Въ то время, какъ церковные логологи и Савеллій, руководясь дискурсивно-аналитическимъ методомъ, входили въ болѣе или менѣе тонкія умозрѣнія о различныхъ моментахъ въ онтологической и экономической жизни Божества, представители наивнаго (церковнаго) модализма, исходя изъ синтетическаго понятія о божественной природѣ, внутренно расходились и съ тѣми и съ другими. Не думая отрицать символьной вѣры въ Отца, Сына и Св. Духа, эти модалисты не хотѣли принимать лишь той формально-философской концепціи, при помощи которой богословы-логологи стремились уяснить quomodo ипостасной божественной жизни,—а предпочитали довольствоваться по этому вопросу болѣе библейскими „именами“ (отсюда—упрекъ по ихъ адресу въ номинализмѣ), чѣмъ научно—раскрытыми формулами. Твердо держась за понятіе о матеріальномъ тождествѣ природы Отца и Сына, римскіе модалисты болѣе чѣмъ только игнорировали научно-философское „различеніе“ (distinctio) ипостасей, казавшееся имъ „дѣленіемъ“ (divisio) божественной сущности (spiritus),—и, отвергнувъ услуги научнаго богословія, безпомощно запутывались въ задачѣ—формально разграничить понятія о божественной сущности вообще отъ понятія объ отдѣльныхъ ипостасяхъ. Но что идея объ этомъ разграниченіи предносилась въ сознаніи римскихъ модалистовъ, объ этомъ свидѣтельствуетъ, повторяемъ, неустранимый фактъ ихъ разрыва съ Савелліемъ: первоначальный союзъ съ послѣднимъ, очевидно, обусловливался болѣе общей подозрительностію къ стремленію логологовъ найти онтологическія основанія

---

nemini visibilem pronuntiaret, quia scilicet ipse invisibilis Pater fuerit in Filii nomine M. 2, 171 c.), и которыя, какъ замѣтилъ еще *В. В. Болотовъ* (цит. соч. 116—119 стр.), сообщаютъ тертуллiановскому изложенію доктрины Праксея какой внутренне-противорѣчивый характеръ. Возможно, что Каллистъ былъ выразителемъ этой группы богословскаго плебса, сливавшейся въ глазахъ логологовъ въ одну массу съ еретическими модалистами,—которая лишь не умѣла, да и не хотѣла (въ виду отвращенія къ раціоналистической логологіи) формулировать ученіе о предсуществующемъ Логосѣ-Сынѣ въ раздѣльной формѣ.

для различія Слова—Сына и Духа—Премудрости (ἕξεις) отъ Отца, чѣмъ согласіемъ въ основномъ догматическомъ тезисѣ =Отецъ не только по природѣ, но и по ипостаси тождественъ Сыну). Болѣе сходства богословская позиція римскихъ модалистовъ имѣетъ съ ученіемъ Иринея — но и отъ него отличается съ формальной стороны болѣе безпомощнымъ, безцвѣтнымъ характеромъ. Въ то время, какъ у Иринея, при всемъ его нежеланіи входить въ уясненіе quomodo божественнаго бытія, есть твердыя не только экономическія, но и онтологическія, основанія для различенія божественныхъ Ипостасей (Слово, какъ вѣчный принципъ самооткровенія Отца, principium per quem божественной жизни),—у модалистовъ и эти принципы совершенно не входили въ рамки ихъ богословскаго кругозора. Будучи, такимъ образомъ, совершенно незначительнымъ явленіемъ въ исторіи собственно—научной богословской мысли, римскіе модалисты тѣмъ не менѣе сыграли крупную роль въ исторіи церковнаго догмата о св. Троицѣ, вообще способствовавъ рѣшительному повороту ея отъ философскаго аналитическаго пути къ библейско-синтетическому,—вызвавъ въ церковныхъ кругахъ преимущественный интересъ къ моменту единства (единосущія) божественныхъ Лицъ, въ противоположность господствовавшему доселѣ интересу къ Ихъ ипостасному (субодринаціонистическому) различію. Въ этомъ отношеніи римскимъ модалистамъ, при всей безцвѣтности ихъ догматики, удалось сдѣлать больше, чѣмъ глубоко-ученому Иринею. Причины этого факта должно искать, съ одной стороны, въ той рѣзкости, съ какою въ вѣкъ Зефирина и Каллиста логологическое и наивно-церковное теченія тринитарной мысли пришли въ столкновеніе, выразившись въ формальномъ раздѣленіи церковнаго общества на партіи, — а съ другой стороны, въ іерархическомъ авторитетѣ представителей римскаго модализма, опиравшихся въ своей борьбѣ съ субординаціонистами—логологами на преданную наивно-традиціонной догмѣ многочисленную паству сильныхъ вѣрою богословскихъ „невѣждъ“. Мы не знаемъ, позднѣйшее примиреніе Ипполита съ римскою церковію сопровождалось-ли извѣстными догматическими уступками съ его стороны,—отказомъ отъ крайностей логологической („дитеистической“) теоріи, [1]) но есть прямыя

[1]) Разрывъ Ипполита съ римскою церковію, остававшейся подъ

основанія утверждать, что въ послѣдующія десятилѣтія римское богословіе отличалось болѣе модалистическимъ (синтетическимъ), чѣмъ логологическимъ характеромъ: по крайней мѣрѣ римскій „соборъ“ при папѣ Діонисіи, единодушно выступилъ съ обличеніемъ александрійскихъ „тритеистовъ“, представителей научной логологіи, и свое собственное ученіе о Троицѣ изложилъ, какъ мы увидимъ ниже, въ такихъ терминахъ, которые по своей богословской безцвѣтности довольно близко напоминаютъ модализмъ Зефирина и Каллиста [1]).

§ 7. Какъ первое выраженіе того момента въ исторіи западной христіанской догмы, когда научно-логологическое ея направленіе сдѣлало уступку богословской оппозиціи модалистовъ и шагъ къ примиренію съ принципами иринеомодалистической школы, можно разсматривать богословіе Новаціана. Если вопросъ о личности Новаціана, какъ автора извѣстнаго подъ его именемъ сочиненія „de trinitate“, рѣшается различно [2]), то его историко-догматическая позиція обрисовывается съ достаточной опредѣленностію: правовѣрный ученикъ тертулліано-ипполитовской школы, по формально-научнымъ принципамъ богословскаго мышленія, но уже отчасти усвоившій „духъ“ богословія Иринея и модалистовъ,—вотъ общая характеристика историко-литературной личности Новаціана.

управленіемъ Каллиста, обусловливавшійся, помимо догматическихъ разногласій съ этимъ папою, еще вопросами церковно-дисциплинарнаго характера (Philos. IX, 12 c. 458—462 pp. Cfr. *Döllinger*. 127 ff.), окончился уже послѣ смерти Каллиста и его ближайшихъ преемниковъ, при папѣ Корниліи.

1) *Hagemann*... 432—3 ss.

2) Hagemann, имѣя въ виду преимущественную зависимость даннаго произведенія отъ Иринея, которая beruht nicht, wie sein Verhältnis zu Tertullian, auf bloss oberflächlicher Analogie, sondern theils auf. Uebereinstimmung in Lehren, welche für Irenäus ganz besonders bezeichnend sind, theils.. sogar auf einem Zusammentreffen selbst im Wortlaute, утверждаетъ, что авторомъ de Trinitate является упоминаемый у Евсевія (H. E. V, 15, 20) римскій пресвитеръ Кай, непосредственный ученикъ Иринея. (Op. cit. 406—407 ss.). Но въ современной наукѣ преобладаетъ мнѣніе, что авторомъ названнаго трактата былъ именно Новаціанъ, глава извѣстнаго римскаго раскола. (Cfr. *Harnack* въ R, Encycl. 2 te Aufl. X t. *Iordan*. Die Theologie d. neuentdeckten Predigten Novatians. Lpz. 1902. 65 s.).

Взаимоотношеніе началъ тертулліано-ипполитовскаго и иринео-модалистическаго (синтетическаго) богословія сказывается уже въ ученіи Новаціана о природѣ божественной сущности. Изложивъ въ духѣ тертуллiановской онтологіи традиціонное ученіе о Богѣ, какъ верховномъ бытіи (summum),—безначальной и безконечной субстанціи, всегда неизмѣнно сохраняющей свою качественность, свои силы (virtutes), или свой внутренній характеръ (status) [1]), Новаціанъ вноситъ въ него нѣкоторыя оговорки, предостерегающія отъ слишкомъ конкретнаго пониманія божественной сущности. Высказавъ общій тезисъ о непознаваемости божественной природы [2]), Новаціанъ въ особенности настаиваетъ на ея абсолютной простотѣ (синтетичности), чуждой антропоморфической сложности [3]), и подробно развиваетъ мысль, что всѣ обычныя наименованія Божества духомъ, свѣтомъ, любовію и т. п. должны быть принимаемы не въ собственномъ значеніи, потому что они обозначаютъ предметы и черты тварнаго міра и не приложимы къ абсолютному бытію [4]).

---

1) Semper sit Deus, servans sese virtutibus suis... quoniam eandem semper sui obtinet qualitatem... In Deo manet semper status suus, dum sine detrimento commutationis, semper sui et similis et aequalis est... Infinitum est autem, quidquid nec originem habet omnino, nec finem. De Trin. 4 c. *Migne* s. l. 3 t. 893 c. Отпечатокъ тертуллiановскаго реализма сказывается также на замѣчаніи Новаціана о значеніи имени Deus. Исходя изъ принципа, что id nomine continetur, quidquid etiam et naturae suae conditione comprehenditur, nomen enim significantia est ejus rei, quae comprehendi potuit ex nomine, Новаціанъ находитъ, что nomen Dei proprium приложимо только къ абсолютному бытію, такъ какъ оно выражаетъ именно сущность этой вѣчной и высочайшей природы, а по отношенію къ прочимъ сущностямъ (напр. людямъ) можетъ быть употребляемо non tam legitima proprietate appellationis,.. quam significantia quadam constituta. ib. 894 c.

2) Quod, quale et quantum sit non possit intelligi. 2 c. M 3, 890 c.

3) Caeterum ipse totus oculus, quia totus videt; et totus auris, quia totus audit, et totus manus, quia totus operatur, et totus pes, quia totus ubique est.. Non habet in se diversitatem sui, quia simplex est. 6 c. M. 3, 896 c. (Cfr. Iren. Прим. 1-е на стр. 62-й).

4) Si acceperis spiritum substantiam Dei creaturam feceris Deum.. Deus charitas dictus est (Ioh. 4, 8); nec ex hoc tamen Dei substantia charitas expressa est: et quod lux dictus est (1 Ioh. 1, 5), nec tamen in hoc substantia Dei est.. Id enim, quod est secundum id quod est, nec humano sermone edici, nec humanis auribus percipi, nec humanis sensibus colligi potest. 7 c. M. 3, 897 c. (Cfr. прим. 2-е на стр. 62-й).

Если въ отмѣченныхъ сейчасъ оговоркахъ Новаціана—замѣтна уступка вліянію Иринея, то въ ученіи объ онтологической и экономической Троицѣ Новаціанъ слѣдуетъ преимущественно Тертулліану, удерживая наглядно-реалистическій и космологическій характеръ его логологіи. Въ противоположность модалистическому богословію Иринея, у котораго, какъ мы видѣли, исходнымъ пунктомъ тринитарныхъ умозрѣній являлось божественное существо вообще, а не ипостась Отца, въ строгомъ смыслѣ, и самый актъ рожденія Сына мыслился не какъ историческій фактъ божественной жизни, а какъ вѣчный онтологическій процессъ божественной природы,—Новаціанъ, въ духѣ тертулліановской школы исходнымъ пунктомъ этого процесса представляетъ ипостась Отца, какъ „безмѣрнаго и безконечнаго“ Бога [1]), вступающаго въ ипостаси Логоса въ извѣстное, необходимое для домостроительныхъ цѣлей, ограниченіе,—и самый тринитарный процессъ мыслитъ, лишь какъ временно-преходящій моментъ въ исторіи единодержавія Отца (по типу стоическаго σχέσις),—удерживая и всѣ необходимо вытекающіе изъ такой концепціи тринитарной догмы субординаціонистическіе выводы. Утверждая противъ савеллiанскаго модализма ученіе объ ипостасномъ (in substantia) бытіи Христа „прежде сложенія міра“ [2]),—Новаціанъ однако это ипостасное бытіе Сына ограничиваетъ временно-логическими рамками, и мыслитъ его какъ измѣняющійся процессъ бываніе. Будучи отъ вѣка въ Отцѣ, какъ Его имманентный разумъ, Логосъ—Сынъ, по волѣ Отца, въ опредѣленный моментъ, хотя и прежде всякаго времени, „изшелъ изъ Отца, въ качествѣ той божественной субстанціи, имя коей Слово“, т. е. былъ изглаголанъ Отцемъ, „не какъ звукъ разсѣкаемаго воздуха“, но въ качествѣ конкретной сущности [3]). Рожденный Отцемъ, какъ ипо-

1) Est Deus Pater, omnium institutor et creator, solus originem nesciens, invisibilis, immensus; immortalis, aeternus unus Deus, cujus neque magnitudini, neque majestati, neque virtuti quidquam non dixerim praeferri, sed nec comparari potest Ex quo quando ipse voluit sermo Filius natus est. De Trin. 31 c. M. 3, 942.

2) In substantia fuit Christus ante mundi institutionem (а не predestinatione, какъ утверждаютъ савелліане) ib. 16 c. M. 3, 316 c.

3) Qui in Patre fuit, processit ex Patre: et qui in Patre fuit, quia ex Patre fuit, cum Patre postmodum fuit: quia ex Patre processit: substantia scilicet illa divina, cujus nomen est Verbum.. Ex Patre, quando ipse

стасный носитель „всей Божеской власти“, Сынъ однако не есть вполнѣ самобытная божественная сущность, но въ силу общности субстанціи, вся „сила божества“, объективированная въ Сынѣ, и врученная Ему, принадлежитъ Отцу, который и является единымъ, истиннымъ и вѣчнымъ Богомъ [1]).

Нѣтъ надобности доказывать, что вытекающіе изъ изложеннаго ученія Новаціана выводы по вопросу объ единосущіи Сына съ Отцемъ, и Его отличной отъ Отца ипостаси — въ сущности таковы же, какіе мы отмѣтили въ ученіи Тертулліана,—и что, поэтому, субординаціонизмъ Новаціана, хотя по рѣшительности его выраженій можетъ казаться существеннымъ, но по общему духу его системы является только экономическимъ (ипостаснымъ) [2]). Изъ характеристическихъ особенностей аргументаціи Новаціана въ защиту единосущія Сына со Отцемъ,—отмѣтимъ его толкованіе текста: *азъ насадихъ, Аполлосъ напои.. Насаждаяй же и напаяй едино суть* (1 Кор. 3, 6, 8). По взгляду Новаціана цитированныя слова по смыслу являются параллельными словамъ Христа: „Азъ и Отецъ едино есма“ (Іоан. 10, 30),—поскольку они съ одной стороны, выражаютъ различіе лицъ, черезъ обозначеніе различія ихъ дѣйствій (officia) [3]), а съ другой стороны,—единство ихъ по природѣ (субстанціи), черезъ обозначеніе ихъ внутренняго согласія по убѣжденіямъ. вѣрѣ, благочестію, нравственной настроенности [4]). Какъ Павелъ и

---

voluit, sermo Filius natus est, qui non iu sono percussi aeris,.. sed in substantia prolatae a Deo virtutis agnoscitur. Qui ante omne tempus est, semper in Patre fuisse dicendus est... Ipse est ante omnia, sed post Patrem. ib. 31 c. *Migne* 3, 949, 950 cc.

[1]) Filius.. totam divinitatis auctoritatem rursus Patri remittit; unus Deus ostenditur verus et aeternus Pater, a quo solo haec vis divinitatis emissa, etiam in Filium tradita et directa, rursum per substantiae communionem ad Patrem revolvitur. ib. 953 c.

[2]) Изъ изложеннаго же обнаруживается неосновательность утвержденія *Hagemann*'а, будто авторъ de Trinitate не обнаруживаетъ слѣдовъ идейной зависимости отъ Тертулліана (Op. cit. 380—82 ss.).

[3]) Quis non intelligat alterum esse Apollo, alterum Paulum.. Denique et diversa uniuscujusque sunt officia prolata: alter enim qui plantat, et alter qui rigat. quantum ad personarum distinctionem pertinet. ib. 27 c. 939 c.

[4]) Quando duorum una sententia est, veritas una est, fides una est, una atque eadem religio est, unus etiam Dei timor est, unum sunt, etiam si

Аполлосъ были „едино“ по внутреннему настроенію, такъ и Сынъ—„едино“ со Отцемъ „въ силу взаимнаго согласія (воли), любви, благоволенія“ [1]). На первый взглядъ эта аргументація Новаціана представляется странною,—даетъ поводъ утверждать, что Новаціанъ „вмѣсто единства существа Отца и Сына—утверждалъ лишь моральное единство воли“ [2]). Но эта кажущаяся странность аргументаціи Новаціана находитъ себѣ объясненіе въ стоическомъ характерѣ его онтологіи, подобно отмѣченной уже выше аналогичной странности въ богословіи Ипполита [3]). Стоя на почвѣ стоическаго ученія о сродствѣ (и даже единосущіи) тѣхъ или другихъ индивидуумомъ въ силу сходства или тождества ихъ *ποιότητων*, Новаціанъ и утверждаетъ, что Аполлосъ и Павелъ суть „едино“ во имя ихъ полнаго сходства по качествамъ своей внутренней природы,—сходства, которое дѣлаетъ ихъ представителями одного и того же родового типа,—людей—христіанъ [4]). Соединяя, такимъ образомъ, съ указаніемъ на моральное сходство Аполлоса и Павла идею объ ихъ существенномъ сходствѣ, Новаціанъ съ тѣмъ бо́льшимъ правомъ могъ для подтвержденія мысли объ единосущіи Сына со Отцемъ сослаться на Ихъ единство по любви, по согласіи воли и т. п., поскольку существенный и адекватный характеръ этого единства доказывается уже фактомъ происхожденія Сына „изъ Отца“, каковой фактъ Новаціанъ и отмѣчаетъ непосредственно за словами о единствѣ Сына со Отцемъ per concordiam etc.: et quoniam, ex Patre est [5]).

---

duo sint.. Etenim quos personae ratio invicem dividit, eosdem rursus invicem religionis ratio conducit. ib.

1) Merito unum sit Pater et Filius per concordiam, et per amorem, et per dilectionem. ib. 938 c.

2) Cfr. *Hagemann*.. 376 s.

3) См. стр. 51—52.

4) Наилучшимъ комментаріемъ къ разсматриваемому замѣчанію Новаціана о Павлѣ и Аполлосѣ могутъ служить болѣе пространныя разсужденія на эту же тему позднѣйшаго западнаго богослова,—Иларія Пиктавійскаго, съ которыми мы познакомимся въ своемъ мѣстѣ.

5) 17 c. *Migne* 3, 938 c. Для обозначенія адекватно-существеннаго равенства Сына съ Отцемъ (—по субстанціи, выражаясь языкомъ Тертулліана), въ отличіе неадекватнаго подобія человѣка Богу (лишь по природѣ—natura, по терминологіи Тертулліана), Новаціанъ усвояетъ Сыну наименованіе forma Dei, тогда какъ человѣку лишь imago Dei:

Развивая въ стоическомъ духѣ ученіе о субстанціальномъ единствѣ Сына съ Отцемъ, Новаціанъ, подобно Тертулліану, рѣзко подчеркивалъ ипостасное различіе Сына отъ Отца, раскрывая его преимущественно на экономической почвѣ (σχέσις), и широко пользуясь для этой цѣли субординаціонистическими параллелями [1]). Какъ „второе лице послѣ Отца“ [2]), Сынъ, по взгляду Новаціана, будучи и Своимъ происхожденіемъ и всѣмъ Своимъ существомъ обязанъ Отцу,—является „меньше Отца“, [3]) и, не считая Божество какою-то захватною добычей („хищеніемъ“), никогда не уравниваетъ Себя съ Отцемъ,—напротивъ всегда оказываетъ повиновеніе Его власти и волѣ [4]). Насколько относительно Отца было бы нелѣпо утверждать, будто Онъ открывался людямъ въ ветхозавѣтной исторіи [5]), настолько это свойственно Сыну, который есть именно „провозвѣстникъ Отчей воли“ и поэтому

---

si homo tantummodo Christus, in imagine Dei, non in forma Dei relatus fuisset. Hominem enim scimus ad imaginem, non ad formam Dei factum. 22 c. M. 3, 929 c. Но эта искусственная терминологія Новаціана не привилась въ позднѣйшей богословской литературѣ.

1) Уже изъ приведеннаго выше примѣра „единосущія“ Аполлоса и Павла—видно, что принципъ опредѣленія ипостаснаго бытія у Новаціана—какъ у Тертулліана, вообще заключается въ различныхъ несущественныхъ (σχέσεις) модификаціяхъ (officia) тѣхъ или другихъ видовъ бытія (cfr. plantat, rigat. прим. 3 и 4 на стр. 98).

2) Deus utique procedens ex Deo, secundam personam efficiens post Patrem, qua Filius. ib. 31 c. M. 3, 950. Cfr. 26 c. M. 3, 936 c.

3) Patri suo originem suam debens. 31 c. M. 3, 951 c. Dum accipit sanctificationem a Patre minor Patre est. 27 c. M. 8, 939 c.

4) Christus quamvis se et Deo Patre Deum esse meminisset, nunquam se Deo Patri aut comparavit, aut coutulit, memor se esse et suo Patre, et hoc ipsum, quod est habere se, quia pater dedisset. Inde denique et ante carnis assumptionem, sed et post assumptionem corporis, post ipsam praeterea ressurrectionem; omnem Patri in omnibus rebus obedientiam praestitit, pariter ac praestat. Ex quo probatur numquam arbitratum illum esse rapinam quamdam divinitatem, ut aequaret se Patri Deo: quin immo contra, omni ipsius imperio et voluntati obediens atque subjectus. ib. 22 c. M. 3, 930 c.

5) Pater.. immensus atque sine fine, non qui loco cludatur, sed qui omnem locum cludat.. Quem volunt hunc Deum descendisse ad turrem illam et homines tunc illos visitare quaerentem? Deum Patrem? Ergo jam loco cluditur, et quomodo ipse omnia complectitur? ib. 17 c. M. 3, 918 c.

называется Ангеломъ великаго совѣта [1]). Откровеніе Божества, являемое въ ипостаси Сына, однако,—неадекватно (разумѣется, количественно, а не качественно) познанію ипостаси Отца,—и если Христосъ говорилъ: „*Аще Мя знали бысте, и Отца Моего знали бысте*“ (Іоан 14, 7), то Его слова не должно понимать въ буквальномъ смыслѣ: „ибо божественное Писаніе часто о томъ, что еще не наступило, говоритъ, какъ уже о фактѣ, имѣя въ виду непремѣнность его наступленія“. Познаніе Отца является уже наградою тѣмъ, кто навыкнувъ вѣрою созерцать Божество въ Сынѣ, образѣ Божіемъ, духовно возрастетъ до болѣе совершеннаго созерцанія [2]).

Правовѣрный тертулліанистъ въ ученіи объ ипостаси Сына, Новаціанъ по вопросу объ образѣ Его рожденія опять отчасти приближается къ воззрѣніямъ Иринея, подчеркивая мысль объ абсолютной непознаваемости этого акта божественной жизни [3]), но его ученіе о св. Духѣ, насколько можно судить изъ его замѣчанія, что „если отъ Христа Утѣшитель пріемлетъ, что̀ возвѣщаетъ, слѣдовательно Христосъ больше (maior) Утѣшителя“, опять ближе напоминаетъ тертулліановскій взглядъ на св. Духа, какъ именно третью ипостась, зависимую въ Своей жизни не только отъ Отца, но и отъ Сына [4]).

§ 8. Обращаясь къ характеристикѣ александрійской богословской школы 3-го вѣка мы знакомимся съ совершенно новымъ типомъ христіанскаго богословія, отличнымъ отъ извѣстныхъ уже намъ типовъ африканско-римской и галльско-малоазійской догматики. Это различіе сказывается какъ въ философскихъ предпосылкахъ этихъ направленій древнецерковной мысли, въ ихъ основномъ богословскомъ интересѣ, такъ и въ характерѣ ихъ частнѣйшихъ богословскихъ

---

1) Filius quoniam Patri subditus et annuntiator paternae voluntatis est, magni consilii angelus pronuntiatus est. ib. 18 c. 920 c.

2) Unusquisque credens in Filium exerceatur in imaginis contemplatione, ut assuefactus ad divinitatem videndam in imagine, proficere possit et crescere usque ad Dei Patris omnipotentis perfectam contemplationem. Polliceri deprehenditur contemplationem et aspectum Patris; ergo nondum dederat; cur enim repromitteret, si jam dedisset. ib. 28 c. 941 c.

3) Filii sacrae et divinae nativitatis arcana nec Apostolus didicit, nec Prophetes comperit, nec Angelus scivit, nec creatura cognovit; Filio soli nota sunt, qui Patris secreta cognovit. ib. 31 c. 949 c.

4) 16 c. M. 3, 915 c.

выводовъ. Если западное богословіе складывалось подъ преимущественнымъ вліяніемъ стоицизма, съ его конкретно-матеріалистической онтологіей, то міровоззрѣніе александрійскихъ писателей стояло въ тѣсномъ сродствѣ съ неоплатонической теософіей, виднѣйшимъ представителемъ которой въ 3-мъ вѣкѣ былъ Плотинъ [1]). Не входя въ подробное раскрытіе вопроса объ историческомъ отношеніи неоплатониковъ къ стоицизму (что далеко отвлекло бы насъ отъ спеціальнаго предмета нашей работы), мы отмѣтимъ лишь основныя черты различія въ общемъ духѣ и складѣ этихъ философскихъ системъ, отразившіяся и на характерѣ христіанскаго западнаго и александрійскаго богословія. Удерживая цѣлый рядъ стоическихъ понятій и терминовъ (особенно въ физикѣ, логологіи, этикѣ), философія Плотина въ двухъ отношеніяхъ стоитъ почти въ прямой оппозиціи стоицизму. Во 1-хъ, въ противоположность стоическому матеріализму, неоплатоническая философія зиждется всецѣло на идеалистической основѣ. Отмѣчая ложность стоическаго понятія о матеріи, какъ *κοινόν τι*, и указывая методологическую причину допущенія этого понятія у стоиковъ въ ихъ некритической довѣрчивости къ показаніямъ внѣшнихъ чувствъ [2]), Плотинъ настаиваетъ, что первооснова міровой жизни должна быть идеальна, и такою основою онъ объявляетъ „благо“ или „единое“,

---

1) Хотя Плотинъ (204—270 по Р. Х.) жилъ уже позже главнѣйшаго представителя александрійской школы, Оригена,—однако генетическое сродство оригено-александрійскаго богословія съ неоплатонизмомъ не подлежитъ сомнѣнію,—поскольку и Оригенъ и Плотинъ были учениками одного и того же учителя Аммонія Сакка (Eus. H. E. VI, 19: Оригенъ *ἀκροατὴς Ἀμμωνίου*), философское міровоззрѣніе котораго было раскрыто и развито именно Плотиномъ. Отсюда, ученіе Плотина имѣетъ значеніе если не прямого источника, то во всякомъ случаѣ надежнаго комментарія къ богословію александрійцевъ, и Оригена въ особенности. Считаемъ нелишнимъ замѣтить, что, указывая на неоплатоническій характеръ александрійскаго богословія 3-го в., мы говоримъ лишь о преимущественномъ вліяніи на него со стороны Плотина, не отрицая наличности въ немъ элементовъ филонизма (cfr. *Gfrörer*, Kritische Geschichte d. Urchristenthums. Stuttgart. 1835), стоицизма и т. п.,—поскольку въ тотъ вѣкъ философскаго эклектизма не только богословскія, но и философскія школы не были представителями какого-либо одного чистаго типа.

2) *Владиславлевъ*. Цит. сочин. 295, 193 стр.

какъ абсолютно-духовное бытіе [1]). Истинно сущее бытіе должно быть едино и просто, и чѣмъ болѣе извѣстное бытіе отличается сложностію, тѣмъ дальше оно отстоитъ отъ идеала истиннаго бытія. Послѣдовательно развивая этотъ онтологическій принципъ, Плотинъ, въ противоположность стоикамъ, смотрѣвшимъ на весь міръ, какъ на систему однородныхъ (въ своемъ послѣднемъ основаніи) *ποιότητων* (атомовъ—силъ), приходитъ къ своеобразному дуализму,—раздѣляетъ міровое бытіе на двѣ категоріи,—чистаго бытія („единое) и бытія вторичнаго, опосредствованнаго („многое“) [2]). Въ связи съ этимъ идеалистическимъ характеромъ неоплатонизма стоитъ и другая черта, отличающая его отъ стоической философіи,—преобладаніе въ немъ онтологическаго интереса надъ космологическимъ. Въ то время, какъ стоицизмъ, сведя все міровое бытіе къ системѣ однородныхъ въ сущности элементовъ—силъ *(ποιότητες)*, занимался по преимуществу раскрытіемъ внутренней разумности и стройности космоса (логическая космологія),—неоплатонизмъ, исходившій изъ факта проникающей все мірозданіе двойственности, ставилъ своею главной задачей—уяснить, въ какомъ отношеніи наблюдаемое многообразіе вещей стоитъ къ ихъ идеальной первоосновѣ,—вскрыть такъ сказать внутренніе принципы или процессы ея сверхвременнаго и сверхпространственнаго бытія.

---

[1]) Діалектическій путь, которымъ Плотинъ пришелъ къ признанію абсолютной идеальности первоначала—таково: Въ мірѣ существуетъ нѣчто сложное, и многое,—но „многое происходитъ не отъ многаго, а отъ немногаго“ (Enn. 5, 3, 16 Ed. *Dübner*'s. Parisiis. 1855. 324 p.). Значитъ мы необходимо должны допустить какое либо простое начало. Раскрывая это именно понятіе о простотѣ первоначала, Плотинъ послѣдовательно пришелъ къ отрицанію за нимъ не только матеріальной, но и духовной опредѣленности (качественности), какъ не чуждой извѣстной, хотя бы логической сложности.

[2]) Правда, этотъ дуализмъ въ неоплатонической системѣ значительно сглаживается тѣмъ, что абсолютно-идеальное „единое“ первоначало черезъ посредство второго начала (ума) ставится въ тѣсную связь съ множественнымъ міромъ, какъ его конечная основа и причина,—почему нѣкоторые изслѣдователи объявляютъ ученіе Плотина пантеизмомъ и при томъ даже въ эманаціонной формѣ. (Vacherot, Brandis, Zeller и др. Ср. Владиславлевъ. 322—3 стр.). Однако, коренное противоположеніе между „единымъ“, какъ истинно-сущимъ, и „многимъ“, какъ опосредствованнымъ бытіемъ, является характеристической чертой неоплатонизма.

Самую характерную часть онтологіи Плотина составляетъ его ученіе „о трехъ начальныхъ ипостасяхъ (*περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων*)“ [1],—Единомъ, Умѣ и міровой Душѣ,—которое mutatis mutandis въ значительной степени и по содержаніи и по формѣ напоминаетъ христіанское ученіе о трехъ божественныхъ ипостасяхъ, особенно въ его александрійской концепціи. „Единое“, какъ первоначало бытія, по взгляду Плотина, какъ мы уже замѣтили, есть абсолютно-простое бытіе. Не говоря уже о томъ, что къ нему неприложимы никакія опредѣленія пространственной сложности, поскольку оно не есть ни тѣло, ни точка, ни монада, къ Единому неприложимы никакія обычныя категоріи—сущности, качества, отношенія и т. н., поскольку эти категоріи по необходимости отвлечены отъ ограниченнаго сложнаго бытія: существовать, напр., значитъ быть въ извѣстной формѣ, а форма предполагаетъ извѣстное ограниченіе, измѣреніе,—своего рода сложность, вскрываемую логическимъ анализомъ [2]. Зная о бытіи Первоначала лишь по предположеніямъ, на основаніи слѣдствій, произведенныхъ имъ въ мірѣ, мы не имѣемъ, однако еще права утверждать, что оно есть сущность, въ обычномъ значеніи этого слова: оно „выше сущности“ [3]. Равнымъ образомъ, къ Единому—неприложима и категорія причинности. Правда, оно является причиной происходящихъ отъ него слѣдствій, но это отношеніе причинности не есть собственно предикатъ Единаго, а лишь приписывается ему нами, по нормамъ нашего субъективнаго познанія [4]. Нельзя въ собственномъ (объективномъ) смыслѣ прилагать къ Единому и категорію качественности, хотя бы и духовной, напр., мышленія, самосознанія, воли [5]. Единственное, что мы можемъ сказать о Первоначалѣ,—то, что

---

[1]) Enneades 5 lib. 298.

[2]) *Ἄμορφον δὲ ἐκεῖνο καὶ μορφῆς νοητῆς.. οὔτε οὖν τι, οὔτε ποιόν, οὔτε ποσόν,.. οὐδὲ κινούμενον, οὐν δ' αὖ ἑστὼς. οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ, ἀλλὰ τὸ καθ' ἑαυτὸ μονοειδές, μᾶλλον δὲ ἀνείδεον, πρὸ εἴδους ὂν παντὸς πρὸ κινήσεως, πρὸ στάσεως.* Enn. VI, 9, 3. Ed. *Dubner's.* Parisiis. 1855. 531 p.

[3]) *Ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως.* Enn. 1, 7, 1; 38 p.

[4]) *Ἐπεὶ καὶ τὸ αὐτὸν λέγειν οὐ κατηγορεῖν ἐστι συμβεβηκός τι αὐτῷ, ἀλλ' ἡμῖν, ὅτι ἔχομεν τι παρ' αὐσοῦ ἐκείνου ὄντος ἐν αὐτῷ.* VI, 9, 3; 531 p.

[5]) См. прим. 3-е.

оно есть сила всего (*δύναμις πάντων*), безъ которой не было бы ни ума, ни жизни, ни всего прочаго [1]).

Безконечно возвышаясь надъ всякаго рода качественно-опредѣленнымъ бытіемъ, Единое однако не остается бытіемъ, уединеннымъ въ себѣ самомъ, но является причиной и основой всего качественно разнообразнаго міра. Первымъ моментомъ этого перехода отъ Единаго къ многому является рожденіе изъ него Ума,—второй ипостаси или начала міробытія. Сущность этого процесса заключается въ обращеніи Единаго къ самому себѣ, въ его самосозерцаніи, каковое созерцаніе и есть умъ [2]). Въ онтологическомъ процессѣ рожденія, равно какъ и въ самой структурѣ Ума, должно различать два момента. Съ одной стороны, умъ какъ произведеніе Единаго, обращающагося къ созерцанію самого себя, находится въ самомъ тѣсномъ единствѣ (*ταυτότης*) съ первоначаломъ, и не является собственно отдѣльной ипостасію. Умъ исходитъ изъ Единаго, прежде всего, какъ безформенное самотяготѣніе Единаго, безсодержательное созерцаніе Блага,—не будучи мышленіемъ (*νόησις*) въ собственномъ смыслѣ, а лишь безсознательнымъ зрѣніемъ [3]). Съ другой стороны, Умъ, наполнившись содержаніемъ черезъ созерцаніе Блага, обращается къ созерцанію самого себя, и такимъ образомъ, достигнувъ самосознанія, является уже въ извѣстномъ отдѣленіи (*ἑτερότης*) отъ Единаго, вторымъ началомъ бытія. Характеристическою чертою этого инобытія Ума, въ противоположность абсолютной простотѣ Единаго, представляется двойственность или логическая сложность его природы. Какъ умъ, второе начало неизбѣжно заключаетъ въ себѣ различеніе между мыслящимъ и мыслимымъ, хотя это различеніе, есть только логическая сложность, поскольку реально умъ представляетъ собою тождество мыслящаго, мыслимаго и мышленія. [4]) Логическая сложность Ума проявляется въ осо-

---

1) 5, 4, 1; 327 p.

2) *Πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ; ἢ ὅτι ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ ἑώρα· ἡ δὲ ὅρασις αὕτη νοῦς.* 5. 1. 7; 303 p

3) *Ἀλλ' οὕπω νοῦς ἦν ἐκεῖνο βλέπων, ἀλλ' ἔβλεπεν ἀνοήτως, ἢ φατέον ὡς οὐδ' ἑώρα πώποτε, ἀλλ' ἕξη μὲν πρὸς αὐτὸ,.. καὶ ἐπέστραπτο πρὸς αὐτὸ* 6, 7, 16; 488 p.

4) *Τὸν νοῦν ἀνάγκη ἐν τῷ νοεῖν εἶναι καὶ.. νοεῖν τὸ πρὸ αὐτοῦ· εἰς ἑαυτὸν γὰρ ἐπιστέφων εἰς ἀρχὴν ἐπιστρέφει. καὶ εἰ μὲν αὐτὸς τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον,*

бенности въ содержаніи его мышленія: единое благо, созерцаемое Умомъ, въ его сознаніи отражается въ видѣ множества представленій, образующихъ собою цѣлый идеальный міръ, и относящихся къ Уму, какъ части къ цѣлому, какъ виды къ роду [1]). Въ этомъ смыслѣ, умъ, въ противоположность Единому, у Плотина называется многимъ (*πολύς, πλῆθος*) [2]), и качественно-опредѣленной энергіей (*ἐνέργεια*) формальной потенціи (*δύναμις*) Единаго,—раздѣльной объективаціей его внутренняго содержанія [3]).

Рожденіемъ Ума не заканчивается процессъ перехода идеальнаго Единаго къ эмпирическому множественному міру духовно-матеріальныхъ сущностей. Идеи, которыя являются продуктомъ творческаго мышленія Ума, еще не достигаютъ полной реальности, будучи лишь его дѣйствіями или дѣятельностями. Отсюда возникаетъ необходимость въ такомъ принципѣ, который далъ бы идеямъ жизнь и реализовалъ ихъ вовнѣ. Такимъ началомъ у Плотина является (міровая) Душа. [4]) Представляя Единое, какъ центръ, а Умъ, какъ неподвижный кругъ около этого центра, Плотинъ Душу уподобляетъ движущемуся кругу, поскольку ея сущность заключается въ дѣятельномъ стремленіи реализовать содержаніе Ума во внѣшнемъ мірѣ. Такимъ образомъ, по своей онтологической сущности, Душа есть выраженная энергія Ума,—нѣкоторый образъ Ума, или изнесенное вовнѣ слово, которое исходитъ отъ Ума, не отдѣляясь отъ него, подобно теплотѣ, распространяющейся отъ огня [5]). Будучи, съ одной стороны, неразрывно связана съ Умомъ (моментъ *ταυτότητος*), какъ и Умъ съ Единымъ, Душа, однако, съ другой стороны,

---

διπλοῦς ἔσται, καὶ οὐχ ἁπλοῦς οὐδὲ τὸ ἕν. VI, 9, 2; 530 p. *ἀρξάμενος ὡς ἓν οὐχ ὡς ἤρξατο ἔμεινεν, ἀλλ' ἔλαθεν ἑαυτὸν πολὺς γενόμενος... δεύτερον ἐγένετο.*

1) *Ὁ μὲν νοητὸς κόσμος καὶ ὁ νοῦς.* 5, 5, 4; 333 p. *ὁ δὲ πᾶς νοῦς περιέχει ὥσπερ γένος εἴδη, καὶ ὥσπερ ὅλον μέρη.* 5, 9, 6: 365 p.

2) *Νοήσας δὲ αὐτὸς πολὺς γίγνεται* 6, 7, 39, 505 p.; 6, 3, 11; 419 p.

3) *Εἰ οὖν ἐνέργεια, καὶ ἡ πρώτη ἐνέργεια καὶ καλλίστη δὴ νόησις ἂν εἴη.* 5, 3, 5; 314 p.

4) *Οὐ τοίνυν δεῖ ἐφ' ἑτέρας ἀρχὰς ἰέναι, ἀλλὰ τοῦτο προστησαμένους, εἶτα νοῦν μετ' αὐτὸ καὶ τὸ νοοῦν πρώτως εἶτα ψυχὴ μετὰ νοῦν.* 2. 9, 1; 94 p.

5) *Εἰκών τις ἐστι νοῦ, οἷον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ... καὶ ἡ πᾶσα ἐνέργεια, καὶ ἣν προΐεται ζωὴν εἰς ἄλλον ὑπόστασιν, οἷον πυρὸς τὸ μὲν συνοῦσα θερμόσης, ἡ δὲ ἡ παρέχει.* 5, 1, 3. 300 p.

существенно отличается отъ второго начала по своему составу,—имѣя въ себѣ *ἑαυτὸν νοῦν*,—умъ, привзошедшій какъ бы совнѣ, тогда Умъ самъ по себѣ есть мыслящее начало [1]). Въ этомъ смыслѣ Душа есть сущность, гораздо низшая по достоинству, чѣмъ Умъ,—сравнивается у Плотина съ луной, свѣтящей заимствованнымъ отъ солнца (Ума) свѣтомъ [2]), хотя, будучи безпространственна и вѣчна,—и относится къ области „*ἀρχικῶν ὑποστάσεων*“, а не чувственному міру [3]).

Весь отмѣченный сейчасъ процессъ саморазвитія Единаго у Плотина мыслится не какъ какой либо историческій актъ, но какъ собственно онтологическій (метафизическій) или космическій процессъ, внѣвременный и внѣпространственный (поскольку формы времени и пространства—рѣшительно неприложимы къ Единому),—совершающійся въ непрерывномъ „днесь“.

Какъ выводъ изъ представленной теософіи Плотина, можно установить слѣдующія черты единосущія и взаимной субординаціи „*ἀρχικῶν ὑποστάσεων*“. Моментъ единосущія у Плотина сводится къ признанію непосредственной генетической зависимости второго начала отъ перваго, и третьяго отъ второго, и къ признанію, отсюда, за тремя „начальными ипостасями“ общихъ свойствъ нематеріальности, вѣчности, и сверхпространственности, въ силу которыхъ они составляютъ особый умопостигаемый міръ (*νοητός*), противоположный міру эмпирическому, связаны между собою тѣсною моральною связью [4]), и являются „образами“ одно другого [5]). Не смотря на то, что у Плотина въ его ученіи о премірномъ, собственно-онтологическомъ характерѣ рожденія Ума изъ Единаго были на лицо благодарная почва и матеріалъ для совершеннѣйшаго конструированія единосущія ипо-

---

1) *Ψυχὴ μὲν γὰρ ἑπακτὸν νοῦν ἔχει ἐπιχρωννύντα αὐτὴν νοεράν οὖσαν· νοῦς δὲ ἐν αὐτῷ οἰκεῖον ἔχει.* 5, 6, 4; 343 p.

2) *Καὶ οὖν ἑπειικαστέον τὸ μὲν φωτί, τὸ δὲ ἐφεξῆς ἡλίῳ, τὸ δὲ τριτὸν τῷ σελήνης ἄστρῳ, κομιζομένῳ τὸ φῶς παρ᾽ ἡλίου.* 5, 6, 4. 343 p.

3) *Ὅλως γὰρ οὐδὲ ποσὸν· πῶς ἂν οὖν τοσοῦτον; σώματι μὲν γὰρ τοσοῦτον.* 6, 4, 8. 439 p.

4) *Ποθεῖ δὲ πᾶν τὸ γεννῆσαν τὸ γεννηθέν καὶ τοῦτο ἀγαπᾷ καὶ μάλιστα ὅταν ὦσοι τὸ γεννῆσαν καὶ γεννηθέν.* Enn. 5, 1, 6. 303 p.

5) *Εἰκόνα δὲ ἐκείνου λέγομεν εἶναι τὸν νοῦν.* 5, 1, 7. 303 p. *Εἰκὼν τις ἐστι (ψυχὴ) νοῦ.* 5, 1, 3. 300 p.

стасей, однако Плотинъ намѣренно избѣгаетъ сдѣлать изъ понятія о рожденіи Ума выводы, благопріятные ученію о безусловномъ „единосущіи“ Ума съ Единымъ. Называя Умъ „энергіей“ по сравненію съ Единымъ, какъ потенціей (*δύναμις*), Плотинъ однако предостерегаетъ называть его энергіей существа Единаго, а лишь энергіей изъ существа его, разумѣя подъ энергіей существа, напр., огня—теплоту, вслѣдствіе которой самъ огонь горячъ, а подъ энергіей изъ существа — теплоту, которую огонь распространяетъ около себя [1]). Очевидно, философскій интересъ Плотина лежалъ въ совершенно противоположномъ направленіи,—въ желаніи по возможности рѣзче провести черту различія между тремя началами, какъ несравнимыми другъ съ другомъ сущностями,—оттѣнить моментъ ихъ отличной ипостасности. И дѣйствительно, этотъ моментъ представленъ у Плотина съ наижелательной ясностію, и именно по тому, что весь вопросъ о „начальныхъ ипостасяхъ“ у Плотина развивается на чисто-онтологической почвѣ, а не на почвѣ какихъ-либо *σχέσεις*, случайно—историческаго отношенія Первоначала къ міру,—какъ въ филоно-стоическомъ богословіи апологетовъ. Существенная противоположность между первымъ и вторымъ началами, какъ между сверхсущимъ, и сущимъ, безобразностію и образомъ, отрицаніемъ и утвержденіемъ, единымъ и многимъ—выше всякаго сомнѣнія. Это—не различіе въ отдѣльныхъ (акциденціальныхъ) свойствахъ, но противоположность въ самой основѣ (ratio) бытія. Реальныя качества Ума, какъ второй ипостаси, или самое ея содержаніе—пожалуй въ сущности тѣ же, что и у Единаго, ибо Умъ ни откуда либо совнѣ заимствуетъ свое содержаніе, а только изъ созерцанія Единаго,—актуально раскрываетъ то, что въ абсолютномъ единствѣ (implicite) содержится въ ипостаси Первоначала,—но тотъ самый фактъ, что содержаніе Единаго—объективировано (рождено) въ Умѣ, полагаетъ между 1-ю и 2-ю ипостасями непроходимую пропасть. „Раждающее всюду—менѣе

---

[1]) *Νοῦς γίγνεται.. ἀλλὰ πῶς μένοντος ἐκείνου γίγνεται ἐνέργεια; ἢ μεν ἐστι τῆς οὐσίας ἡ δ' ἐκ τῆς οὐσίας ἐκέστου... οἷον καὶ επὶ τοῦ πυρὸς ἡ μὲν τις ἐστι συμπληροῦσα τὴν οὐσίαν θερμότης ἡ δε ἀπ' ἐκείνης ἤδη γιγνομένη ἐνεργοῦντος ἐκείνου τὴν σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ (ἐνέργειαν) ἐν τῷ μένειν πῦρ· οὕτω δὴ κακεῖ.. μένοντος αὐτοῦ ἐν τῷ οἰκείῳ ἤθει ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τελειότητος καὶ συνούσης ἐνεργείας ἡ γεννη-*

сложно, чѣмъ рожденное“ [1]): эта непререкаемая для Плотина онтологическая аксіома совершенно устраняетъ мысль объ единосущіи 1-го и 2-го началъ, въ смыслѣ ихъ полной адекватности. Поэтому, хотя 2-е начало есть божественная природа, 2-й богъ,—однако оно ниже раждающаго [2]). Подобное же существенное различіе наблюдается и между 2-й и 3-й ипостасями. Душа, рожденная Умомъ, по Плотину, есть меньшій образецъ его, [3])—и будучи не энергіей Ума, а лишь энергіей изъ Ума, не обладаетъ адекватнымъ достоинствомъ съ нимъ [4]). Отличаясь большею сложностію, по сравненію съ Умомъ, Душа, помимо чистой разумности, заключаетъ въ себѣ т. н. *φύσις*,—подъ каковымъ терминомъ Плотинъ разумѣетъ „мыслительный образъ“ т. е. уже опосредствованное отраженіе идей, которыя въ умѣ находятся въ чистомъ (субстанціальномъ) видѣ [5]).

Ученіе Оригена о Троицѣ представляютъ собою по духу и формѣ довольно близкую копію представленной теософіи Плотина, со всѣми ея достоинствами и недостатками [6]). Разумѣется, тринитарныя умозрѣнія Плотина были т. с. переведены Оригеномъ на языкъ христіанскихъ понятій, приспособлены къ церковному ученію о живомъ личномъ Богѣ, и къ церковной традиціи, однако философскій элементъ въ системѣ Оригена занимаетъ видное мѣсто, — и отсюда вся догматика Оригена, а его ученіе о Троицѣ въ особенности, проникнуты двойственнымъ характеромъ, представляютъ какъ бы два порядка идей,—церковно-традиціонныхъ,—и неоплатоническихъ, порою искусно, а мѣстами и искусственно связанныхъ въ одно цѣлое.

θεῖσα ἐνέργεια ὑπόστασιν λαβοῦσα, ἅτε ἐκ μεγάλης δυνάμεως (ἐκείνο μεν δύναμις πάντων) εἰς τὸ εἶναι καὶ οὐσίαν ἦλθεν. 5, 4, 2. 328 p.

1) 3, 8, 9. 188 p.

2) *Θεὸς αὕτη ἡ φύσις καὶ θεὸς δεύτερος..* 5, 5, 3. 332 p. *τὸ δὲ ἀεὶ τέλειον ἀεί καὶ ἄϊδιον γεννᾷ καὶ ἐλάττον δὲ ἑαυτοῦ γεννᾷ.* 5, 1, 6. 303 p.

3) *Ψυχὴν γεννᾷ νοῦς... ἔλαττον δν εἴδολον εἶναι αὐτοῦ.* 5, 1, 7. 304 p.

4) *Ἐξ αὐτοῦ ψυχὴ..* 6, 2, 22; 409 p.

5) *Ἴνδαλμα φρονήσεως ἡ φύσις καὶ ψυχῆς ἔσχατον ὄν..* 4, 4, 13. 230 p.

6) Мы намѣренно опускаемъ спеціальную характеристику раннѣйшаго представителя александрійской школы—Климента, имѣя въ виду, съ одной стороны, тотъ фактъ, что основныя черты его ученія въ общемъ совпадаютъ съ богословіемъ Оригена, а съ другой стороны,—въ виду отсутствія прямыхъ данныхъ о знакомствѣ Иларія съ сочиненіями Климента.

Исходнымъ пунктомъ богословскаго ученія Оригена является понятіе о Богѣ Отцѣ, въ его воззрѣніи совпадающее съ понятіемъ о Богѣ вообще, въ собственномъ значеніи этого слова (*ὁ θεός*). Смѣсь христіанства съ неоплатонизмомъ выступаетъ у Оригена уже въ этомъ пунктѣ. Полемизируя, съ одной стороны, противъ утонченно-абстрактнаго понятія о Богѣ, какъ чисто-формальной безграничности (*ἄπειρον*), исключающаго даже предикаты мышленія и самосознанія [1]), Оригенъ, однако, съ другой стороны, склоняется къ неоплатоническаго характера мысли, что Богъ „выше существа", поскольку признаніе Бога существомъ (*οὐσία*) подводитъ Его подъ одну категорію съ другими сущностями, логически подчиняетъ Его высшему (родовому) понятію. „Вопросъ о существѣ,—пишетъ Оригенъ, — особенно же о существѣ въ собственномъ смыслѣ (*κυρίως οὐσία*) т. с. существѣ нематеріальномъ и неизмѣненномъ,—вопросъ сложный и трудный. Нелегко рѣшить выше ли сущности (*ἐπεκείνα οὐσίας*) по достоинству и силѣ Богъ, подающій существо тѣмъ, кому Онъ подаетъ его черезъ Слово, а также и самому Слову, или и Самъ Онъ—существо (*καὶ αὐτός ἐστιν οὐσία*), хотя по природѣ и называется невидимымъ... Нужно разслѣдовать и то не слѣдуетъ ли называть существомъ существъ (*οὐσίαν μὲν οὐσιῶν*), идеею идей и началомъ Единороднаго и первороженнаго всея твари, а Отца Его и Бога считать выше всего этого (*ἐπέκεινα δε πάντων τούτων*)". [2])

Уже изъ этого возвышенно-идеалистическаго понятія о существѣ Божіемъ обрисовывается характерное отличіе александрійскаго богословія отъ болѣе или менѣе конкретнаго (натуралистическаго) ученія о Богѣ западныхъ ипостасей но это отличіе выступаетъ еще яснѣе въ ученіи Оригена о

---

[1]) *Ἐὰν ἧ ἄπειρος ἡ θεία δύναμις, ἀνάγκη αὐτὴν μηδὲ ἑαυτὴν νοεῖν τῇ γαρ φύσει τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον.* De princ. 2, 9, 1 c. *Migne* 11, 225 c.

[2]) C. Cels. 6, 64. *Migne* 11, 1396 c. Ср. *Болотовъ.* 196 стр. Склонный къ мысли, что Богъ—выше существа, Оригенъ рѣшительно отвергалъ тѣхъ, которые conabuntur etiam secundum Scripturas nostras dicere Deum corpus esse,.. и утверждаютъ, spiritus non aliud, quam corpus esse. De princ. I, 1, 1c. *Migne* 11, 121 c. Богъ, по взгляду Оригена,—чуждъ великой сложности, не только матеріальной, но и духовной сложности: intellectualis natura simplex.. Sit ex omni parte *μονάς*, et ut ita dicam *ἑνάς*. ib. 1, 1, 6; *Migne*.. 11, 125 c.

Логосѣ, которое у него развивается исключительно на онтологической почвѣ, и въ значительной степени проникнуто неоплатоническимъ духомъ. Что такое — Сынъ въ своемъ онтологическомъ отношеніи къ Отцу,—это съ достаточной ясностію обрисовывается изъ слѣдующей тирады Оригена, которую, по замѣчаніи В. В. Болотова, можно разсматривать, какъ „нормальное изложеніе взгляда александрійскаго богослова", среди множества разнохарактерныхъ его изреченій по этому вопросу. [1]) „Нужно, пишетъ Оригенъ,—представить себѣ силу Божію (virtus Dei=ἡ τοῦ Θεοῦ δύναμις) которая составляетъ основу бытія Божія, которая устрояетъ, содержитъ и управляетъ всѣмъ видимымъ и невидимымъ. Отъ этой всецѣлой и безмѣрно-великой силы (происходитъ) испареніе (vapor), и, такъ сказать мощь (vigor), сама имѣющая свою собственную ипостась (in propria subsistentia effectus). Хотя эта мощь происходитъ отъ самой силы, какъ хотѣніе отъ мысли, однако и самое хотѣніе Божіе становится тоже силою (virtus=ἐνέργεια?) Божіей. Такимъ образомъ, происходитъ другая сила, существующая въ своемъ качествѣ (in sua proprietate subsistens),—нѣкоторое испареніе первой и нерожденной силы (primae et ingenitae virtutis) Божіей, изъ нея (inde) получающее свое бытіе" [2]). Общій смыслъ этой тирады Оригена, неоплатоническій характеръ которой едва-ли нуждается въ поясненіяхъ,—таковъ: Сынъ есть вторичное начало божественнаго существа, отображеніе „первой и нерожденной Силы", и какъ таковое, хотя неразрывно связано съ Первоначаломъ, но отличается отъ него по своей спеціальной качественности.

Характерныя подробности воззрѣній Оригена на онтологическую сущность Логоса всего лучше выясняются изъ его замѣчаній объ образѣ и внутреннемъ принципѣ рожденія Сына, — проникнутыхъ также неоплатоническимъ духомъ. Признавая Сына „испареніемъ", или актуальной объективаціей Нерожденной Силы Божіей, Оригенъ, прежде всего, отвергаетъ мысль о происхожденіи Сына „изъ несущаго", помимо сущности Отца. Равнымъ образомъ, объявляя Сына „сіяніемъ вѣчнаго свѣта", Оригенъ отрицаетъ временный и

---

1) Цит. сочин. 232 стр.

2) De princ. 1, 2, 9. *Migne*. 11, 138 с. Р. п. Казань. 1890. 33 стр. Cfr. *Clem.* Strom 7, 2: πατρικὴ τις ἐνέργεια ὁ Υἱος. *Migne* 9, 412 с.

пространственный характеръ Его рожденія. „Какъ свѣтъ никогда не можетъ быть безъ сіянія, такъ, конечно и Сынъ не можетъ быть мыслимъ безъ Отца. Онъ называется также и отпечатлѣннымъ образомъ ипостаси Его (substantiae ejus), и Словомъ и Премудростію. Какъ же можно говорить, что было нѣкогда (время), когда Сына не было? Вѣдь говорить это—значитъ собственно утверждать, что было нѣкогда (время), когда не было истины, когда не было премудрости, когда не было жизни, тогда какъ во всемъ этомъ, въ совершенной степени, мыслится сущность (substantia censeatur) Бога Отца; все это никогда не можетъ быть отнято отъ Него и никогда не можетъ отдѣлиться отъ Его сущности“ [1]). Что касается воззрѣнія на рожденіе Сына, какъ пространственное (эманатическое) „истеченіе Его изъ сущности Отца“, то Оригену, съ точки зрѣнія его возвышенно-духовнаго понятія о Богѣ, они казались не болѣе, какъ „нелѣпыми баснями (absurdas fabulas)“. [2]) Положительное ученіе Оригена объ образѣ рожденія Сына представляетъ собою своеобразную теорію (опять таки въ духѣ неоплатонизма)—происхожденія Сына изъ „воли“ Отца, олицетворяемой въ видѣ хотя имманентно-связанной съ ипостасію Отца, но въ тоже время и логически—отдѣлимой отъ нея субстанціи. Хотя Оригенъ, съ одной стороны, прямо заявляетъ, что ипостась Сына внѣвременно происходитъ отъ самого Отца, а не отъ какого либо иного начала, и что, поэтому, Премудрость есть единородный Сынъ Божій, единый Сынъ по природѣ а не по усыновленію, [3])—однако съ другой стороны, Оригенъ съ большой подозрительностію относился къ формулѣ рожденія Сына „изъ существа (ἐκ τῆς οὐσίας)“ Отца,—соединяя съ этимъ терминомъ возможность представленія о какомъ-либо дробленіи ипостаси Отца, „подобно тому, какъ это можно представлять о беременныхъ“. Но такъ могутъ думать лишь люди, „которымъ невидимое и безтѣлесное естество, т. е. существо въ собственномъ смыслѣ и во снѣ не грезилось“ [4]). Уже изъ приведеннаго изреченія

---

1) De princ. 4, 28. M. 11, 403 c. Р. п. 370—71 стр.

2) De princ. 1, 2, 6. *Migne* 11, 135 c. Р. п. 29 стр.

3) Non per adoptionem spiritus Filius est extrinsecs, sed natura Filius est. De princ. 1, 2, 4; M. 11, 133 c.

4) *Ἄλλοι δε τό· ἐξῆλθον ἀπὸ τοῦ Θεοῦ* (Ioh. 8, 42) *διηγήσαντο ἀντὶ τοῦ· γεγέννημαι ἀπὸ τοῦ Θεοῦ· οἷς ἀκολουθεῖ ἐκ τῆς οὐσίας φάσκειν τοῦ Πατρὸς γεγεν-*

Оригена—видно, что въ основѣ его подозрительнаго, и даже полемическаго отношенія къ формулѣ „Сынъ рожденъ *ἐκ οὐσίας πατρός*“, столь обычной въ христіанскомъ богословіи и не вызывавшей подобнаго смущенія у западныхъ церковныхъ писателей, лежало не просто опасеніе грубо-антропоморфическихъ выводовъ изъ нея, но и спеціальное (въ духѣ Плотина) представленіе Оригена о божественной сущности, какъ *κυρίως οὐσία*. Другими словами, причина этого довольно необычнаго отношенія Оригена къ данной формулѣ, и вмѣстѣ съ тѣмъ его видимаго противорѣчія, или по крайней мѣрѣ, затрудненія въ вопросѣ о рожденіи Сына, заключается въ томъ, что онъ въ данномъ случаѣ стоялъ не на общеонтологической (натуралистической) точкѣ зрѣнія, подобно западнымъ писателямъ, а на спеціальной теософической, въ духѣ неоплатонизма [1]).

νῆσθαι τὸν Υἱόν, οἱονεὶ μειουμένου, καὶ λείποντος τῇ οὐσίᾳ ἢ πρότερον εἶχε, τοῦ Υἱοῦ, ἐπὰν ἐγέννησε τὸν Υἱόν· ὡσεὶ νοήσαι τίς τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἐγκυμόνων. Ἀκολουθεῖ δὲ αὐτοῖς καὶ σῶμα λέγειν τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν, καὶ διαιρῆσθαι τὸν Πατέρα, ἅπερ ἐστὶ δόγματα ἀνθρώπων μηδ' ὄναρ φύσιν ὁράτων καὶ ἀσώματον πεφαντασμένων, οὖσαν κυρίως οὐσίαν. In. Ioh. t. 20, 16. M. 14, 613 c.

[1]) Общіе онтологическіе взгляды Оригена представляютъ характерную для современной философской мысли смѣсь стоическихъ, аристотелевскихъ, и платоновскихъ взглядовъ, какую смѣсь мы наблюдаемъ и въ воззрѣніяхъ самого Плотина. (Cfr. *Zeller.* Op. cit. 3/2 B. 3-te Aufl. 446—9 ss.). Въ основѣ всѣхъ сущностей чувственнаго міра, по Плотину, лежитъ общій субстратъ или первоматерія,—которая, модифицируясь, образуетъ различные виды и экземпляры бытія, съ опредѣленными качествами, являющимися, какъ *συμβεβηκότα* субстанціи-матеріи. Такъ, напр., огонь и вода *ἐγίγνετο ἐν καὶ ἐνταῦθα οὐσία οὐσίᾳ ἐνάντιον, εἰ μὴ κοινὸν ἦν ἡ ὕλη ἐν αὐτοῖς, ἐφ' ᾗς τὸ θερμὸν καὶ ξηρόν, καὶ ὑγρὸν καὶ ψυχρὸν συμβεβηκότα ἐγίγνετο.* Enn. 1, 8, 6. 44 p. Что касается типа, по которому образуются отдѣльныя сущности изъ общеродового бытія, то такимъ типомъ, какъ и у стоиковъ, является *μερισμός*. Усвояя наименованіе *οὐσία* (=substantia) міровой первоматеріи (*ὕλη*), Плотинъ этимъ же терминомъ называлъ и частное бытіе (Cfr. *ψεύδη νοήματα οὐκ ἔχοντα τὰς ὑπ' αὐτὰ οὐσίας* 3, 5, 7. 149 p.). Такое же широкое значеніе имѣетъ у Плотина и терминъ *ὑπόστασις*, иногда до безразличія тождественное со словомъ *οὐσία* (cfr. *οὐ συμβεβηκότα ταῦτα αὐτῷ, ἀλλ' οἷον ουσία αὐτοῦ ταῦτα... καὶ αὐτὸ ταῦτα.. τίνι οὖν ὑποστάσει ταῦτα περέστιν.* 1, 8, 3. 41 p.), не рѣдко просто противополагаясь бытію, существующему только въ чьей либо мысли (cfr. *ἆρ' οὖν τῇ ἐπινοίᾳ καὶ τῇ ἐπιβολῇ; ἢ καὶ τῇ ὑποστάσει.* 6, 6, 9; 463 p.). Равнымъ образомъ, и Оригенъ въ ученіи объ общихъ онтологическихъ основахъ эмпирическаго міра придерживается стоическихъ взглядовъ. *Οὐσία ἐστίν,* — пишетъ

Желая какъ можно рѣзче выразить различіе въ образѣ рожденія людей и рожденія Сына отъ „Существа въ соб-

---

онъ,—*ἡ πρώτη τῶν ὄντων ὕλη καὶ ἐξ ἧς τὰ ὄντα, ἡ τῶν ὀνομαζομένων, καὶ ἐξ ἧς ὀνομαζόμενα· ἢ τὸ πρῶτον ὑπόστατον, ἄποιον. ἡ τὸ πρὸϋφιστάμενον τοῖς οὖσιν ἢ τὸ πάσας δεχόμενον τὰς μεταβολὰς τε καὶ ἀλλοιώσεις αὐτὸ δὲ ἀναλλοίωτον κατὰ τὸν ἴδιον λογον... πάσῃ δὲ ἔγκειται ποιότητι καθάπερ ἕτοιμον τι χωρίον.* De orat. 27 c. *Migne* 11, 512. Въ духѣ стоицизма, Оригенъ высказываетъ даже мысль о матеріальности всего тварнаго міра. Nunquam sine materiali substantia creatas naturas vel vixisse vel vivere, solius namque Trinitatis incorporea vita existere recte putabitur. Materialis ista substantia hujus mundi habens naturam, quae ex omnibus ad omnia transformatur, cum ad inferiores quosque trahitur, in erassiorem corporis statum solidioremque formatur, ita ut visibiles istas mundi species variasque distinguat, cum vero perfectioribus ministrat, et beatioribus, in fulgore coelestium corporum micat, et spiritalis corporis indumentis vel angelos Dei vel filios resurrectionis ornat. De princ. 2, 2; M. 11, 187 c. Какъ у стоиковъ, у Оригена терминъ *οὐσία* (substantia) очень часто обозначаетъ и качественно-опредѣленное видовое бытіе,—и въ этомъ смыслѣ является близкимъ къ термину *φύσις*. Такъ, по взгляду Оригена, *οὐσία* людей заключается въ однородности ихъ психофизическихъ качествъ (силъ). Cfr. in Ioh. 20, 20. *Migne* 14, 625 c.: *εἰ ἑτερούσιος ἔστιν ἄνθρωπος τις παρ' ἕτερον καὶ ἑτερογενεῖς εἶναι τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις.* Въ силу этой однородности качествъ люди у Оригена называются не только *ὁμογενεῖς* но и *ὁμοούσιοι*. Въ натуралистическомъ смыслѣ терминъ *ὁμοούσιος* (—единство природы) Оригенъ употребляетъ также, замѣчая противъ гностика Гераклеона: *δ' δε ἐδέξατο τὸ πορνεύεσθαι ἡ πνευματικὴ φύσις, ὁμοούσιος οὖσα τῇ ἀγευύτῳ κ. τ. λ.* In. Ioh. 13, 25. M. 14, 441 c. Внутреннее сродство общей онтологіи Оригена со стоицизмомъ и неоплатонизмомъ выражается, и въ неопредѣленности значенія термина *ὑπόστασις* въ его отношеніи къ *οὐσία* и *φύσις*, каковой терминъ у него то представляется вполнѣ однозначущимъ съ ними (такъ, напр., Христосъ у Оригена называется существомъ *θειοτέρας φύσεως*. In Ioh. 19, 1 M. 14, 525 c.; *προηγουμένη οὐσία*, ib. 6, 15 ib. 252 c. *προηγουμένη ὑπόστασις*. ib. 2, 29. ib. 177 c.), то сближается съ терминомъ *ὑποκείμενον* и въ этомъ значеніи противополагается термину *οὐσία*, какъ частное—общему: нѣкоторые хотятъ *ἓν οὐ μόνον οὐσίᾳ ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ τυγχάνοντας ἀμφοτέρους κατὰ τίνας ἐποινοίας διαφόρους, οὐ κατὰ ὑπόστασιν λέγεσθαι Πατέρα καὶ Υἱόν.* (Ioh. 10, 21 *Migne* 14, 376 c.). Изъ представленнаго обзора общей онтологіи Оригена (ср. *Болотовъ.* 258—268 стр.)—видно, что при матеріальномъ и формальномъ сходствѣ ея со стоико-неоплатонической онтологіей, Оригенъ не имѣлъ съ этой стороны никакихъ препятствій, которыя не позволяли бы ему, mutatis mutandis, подобно западнымъ богословамъ, примѣнить эту онтологическую схему и по отношеніи къ божественному бытію. Очевидно, повторяемъ, причина, не дозволявшая Оригену занять эту богословскую позицію, и побуждавшая его скептически отнестись къ формулѣ: Сынъ рожденъ *ἐκ τῆς*

ственномъ смыслѣ", а равно какъ между природнымъ единосущіемъ людей и единосущіемъ Божія Сына съ Отцемъ, Оригенъ для уясненія тайны божественнаго рожденія пользуется чисто-неоплатонической аналогіей рожденія Ума отъ Единаго, какъ тепловой энергіи, разливающейся въ пространствѣ, отъ имманентной тепловой силы огня. Высказавъ въ

οὐσίας Πατρός и *ὁμοούσιος* Отцу лежала въ спеціальномъ характерѣ его собственно-богословскихъ воззрѣній. Эта формула, какъ мы увидимъ сейчасъ, казалась ему подозрительной не только потому, что слишкомъ антропоморфически характеризовала *образъ* рожденія Сына, но и по тому, что приводила къ антисубординаціонистическимъ выводамъ по вопросу о *природномъ равенствѣ* Сына со Отцемъ,—выводамъ, не пріемлемымъ съ богословской (неоплатонической) точки зрѣнія Оригена (ср. *Болотовъ*... 216 стр.). Правда, въ de princ. 1, 2, 6 n. Оригенъ повидимому ясно отождествляетъ единосущіе божественныхъ Ипостасей съ натуралистическимъ единосущіемъ людей. Высказавъ положеніе, что „Сынъ есть невидимый образъ невидимаго Бога, подобно тому какъ Сиѳъ есть образъ Адама" (Р. п. 28 стр.), Оригенъ замѣчаетъ: quae imago etiam naturae ac substantiae Patris et Filii continet unitatem (M. 11, 134). Но, по справедливому замѣчанію автора примѣчаній къ цитованному рус. переводу „о началахъ", эти слова „должно относить не къ Богу и Сыну Божію (какъ требуетъ руфиновъ переводъ), но къ Адаму и Сиѳу" (43 прим.). Помимо того, что мысль, вложенная Руфиномъ въ данное мѣсто изъ Оригена, расходится со всѣмъ, что намъ извѣстно изъ другихъ изреченій Оригена объ единосущіи Сына, самый контекстъ рѣчи намекаетъ, что въ данномъ мѣстѣ мы имѣемъ дѣло съ искаженіемъ мысли Оригена Руфиномъ. „Непосредственно за словами о единствѣ природы и сущности Оригенъ говоритъ, что единство Отца и Сына, какъ образа и первообраза, состоитъ *въ тожествѣ Ихъ дѣятельности*. Это именно и есть истинная мысль Оригена. Ср. in Ioh. 13, 36. c. Cels. 8, 12... Но если слова о единствѣ существа и природы относятся къ Адаму и Сиѳу, а не къ Богу и Сыну Божію, то, очевидно, послѣдующія слова § 6-го (о тождествѣ дѣятельности Отца и Сына) представляютъ собою не поясненіе предшествующихъ, а скорѣе противоположеніе имъ. Сынъ Божій есть образъ Отца, какъ Сиѳъ есть образъ Адама. Но это подобіе нельзя понимать въ точномъ смыслѣ. Сиѳъ есть образъ Адама потому, что имѣетъ одну (одинаковую) природу и сущность со своимъ отцемъ. Сынъ же Божій есть образъ Отца по тожеству дѣятельности Его съ дѣятельностію Отца. Основаніе такого различія кроется въ томъ, что Сынъ Божій есть *невидимый* образъ *невидимаго* Бога.—Очевидно, здѣсь подобно in Ioh. 20, 16, Оригенъ старается устранить мысль о тѣлесности и тѣлесныхъ отношеніяхъ Божественныхъ Лицъ. Такое пониманіе даннаго мѣста подтверждается и дальнѣйшимъ разсужденіемъ Оригена о духовномъ рожденіи Сына" (прим. 43. XIX—XX стр.).

цитованныхъ нами нѣсколько выше словахъ изъ „περὶ ἀρχῶν“ понятіе о Сынѣ, какъ ипостазированномъ „испареніи и т. с. мощи“ силы Отца, Оригенъ въ другомъ мѣстѣ выражаетъ эту аналогію въ словахъ, неоплатоническій характеръ которыхъ выступаетъ еще съ большею яркостію. Полемизируя противъ гностика Гераклеона, учившаго, что истинный гностикъ единосущенъ Отцу, Оригенъ утверждаетъ, что какую угодно природу (φύσις), какъ бы она ни была духовна, „крайне нечестиво называть единосущною Нерожденной природѣ (ὁμοούσιος τῇ ἀγεννήτῳ)“,—и поясняетъ свою мысль такимъ образомъ: „мы говоримъ, что Спаситель и св. Духъ не сравнительно, но безмѣрно (ὑπερβαλλούσῃ ὑπεροχῇ), выше всѣхъ происшедшихъ, но Отецъ настолько же, или даже (еще болѣе) превосходитъ (ὑπερέχει) Сына, чѣмъ и насколько Онъ и св. Духъ превосходитъ всѣхъ прочихъ, а не какихъ нибудь. Ибо, какъ ни высока слава превосходящаго престолы, господства, начала, власти... однако, превосходя столь многихъ и столь высокихъ,—превосходя существомъ (οὐσίᾳ) достоинствомъ, силою и божественностью (ибо Онъ—одушевленное Слово и Премудрость), Онъ ни въ чемъ несравнимъ съ Отцемъ (οὐ συγκρίνεται κατ' οὐδέν τῷ πατρί). Ибо Онъ—образъ благости Его, сіяніе не Бога, а славы Его, и вѣчнаго свѣта Его, испареніе не Отца, но силы Его, чистое изліяніе вседержавной славы Его, и чистое зеркало дѣйствія Его“ [1]). Достаточно сопоставить эти слова Оригена съ извѣстнымъ уже намъ изреченіемъ Плотина о различіи между энергіей сущности (напр. огня) и энергіей изъ сущности [2]), чтобы видѣть, что Оригенъ разумѣетъ, когда, въ противовѣсъ формулѣ: „Сынъ рожденъ изъ сущности Отца“ говоритъ о Сынѣ, какъ сіяніи не Бога, а славы Его, — испареніи не Отца, но силы Его и т. д.: Этими оговорками Оригенъ хочетъ сказать, что Сынъ не есть адекватное отображеніе личной сущности Отца, Его т. с. интегральной энергіи, но лишь объективація Его благости, силы, дѣйствія и т. п.,—той стороны Его существа, которая представляетъ собою внутренній (потенціальный) принципъ Его активности, проявленія вовнѣ,—а не той, которая составляетъ „его собственный характеръ“, какъ „еди-

[1]) In Ioh. 13, 25. M. 14, 441—3 c.

[2]) См. прим. на стр. 108-й.

наго", абсолютнаго, „пресущественнаго (*ὑπερούσιος*)" бытія, и по которой именно Отецъ „ни въ чемъ несравнимъ" съ Сыномъ. Называя первую изъ отмѣченныхъ сейчасъ сторонъ существа Божія именемъ „воли", Оригенъ и самую формулу „Сынъ рожденъ *ἐκ τῆς οὐσίας πατρὸς*" охотно замѣняетъ формулой „*ἐκ τῆς θελήματος του Πατρος*" [1]), или же „velut si voluntas procedat e mente" (поскольку mens, по взгляду Оригена, является какъ бы потенціальнымъ принципомъ voluntatis,— какъ активнаго начала) [2]). Изъ сказаннаго становится понятнымъ и тотъ фактъ, что Оригенъ очень часто терминъ „рожденный" (*γεννητός*) по отношенію къ Сыну нерѣдко замѣнялъ терминомъ „сотворенный" (*γενητός*) [3]),—будучи, конечно, при этомъ далекъ отъ позднѣйшаго, аріанскаго пониманія этого слова.

Какъ общій выводъ изъ всего сказаннаго, обрисовываются слѣдующія характеристическія черты ученія Оригена объ единосущіи и ипостасномъ бытіи Отца и Сына. Моментъ „единосущія" божественныхъ Лицъ, по Оригену, сводится, какъ и у Плотина, къ признанію за ними извѣстныхъ общихъ свойствъ, „безмѣрно" раздѣляющихъ ихъ отъ всякаго тварнаго существа, образующихъ изъ Нихъ особый родъ бытія божественнаго, единую „Троицу". Съ матеріальной стороны это единосущіе божественныхъ Ипостасей выражается въ томъ, что „природа Троица едина и безтѣлесна", а съ формальной, — въ томъ, что „всякая разумная тварь нуждается въ участіи въ Троицѣ, при чемъ, хотя домостроительное боговластіе Ипостасей—различно", поскольку „черезъ участіе въ Сынѣ Божіемъ кто-либо усыновляется и черезъ участіе въ премудрости дѣлается мудрымъ въ Богѣ, а черезъ участіе въ св. Духѣ дѣлается святымъ и духовнымъ", однако это боговластіе запечатлѣно характеромъ высшей гармоніи и единства, такъ что „принимать участіе въ св. Духѣ—одно и тоже, что (принимать участіе) въ Отцѣ и Сынѣ". [4]) Единство божественныхъ Ипостасей, слѣдов., заключается не

---

[1]) *Οὗτος δε ὁ Υἱὸς ἐκ θελήματος τοῦ Πατρὸς γεννηθείς.* Cfr. Iust. ep. ad Men. *Migne* s. g. 86 t. 981 c.

[2]) De princ. 4, 28 n. M. 11, 402 c. Cfr. ib. 1, 2, 6 n. M. 11, 134, 135 cc.

[3]) *Τῷ Πατρὶ τῶν ὅλων Θεῷ διὰ τοῦ Σοτῆρος ἡμῶν καὶ ἀρχιερέως γενητοῦ Θεοῦ προσιέναι.* In. Ps. 1, 2 n. M. 12, 1089 c.

[4]) De prin. 4, 32. M. 11, 406—7 c. Р. п. 376 стр. Ср. прим. на стр. 114-й.

только въ однородности ихъ общихъ (метафизическихъ) свойствъ, а и въ самомъ содержаніи Ихъ внутренней жизни [1]). Но не менѣе ярко у Оригена представленъ и моментъ ипостасной раздѣльности божественныхъ Лицъ, который у него опредѣляется не на экономической преимущественно почвѣ (по типу стоическихъ *σχέσεις*), какъ у западныхъ богослововъ, а главнымъ образомъ на онтологической, и при этомъ характеризуется чертами рѣзко-выраженнаго субординаціонизма. Ипостасная особенность перваго Лица св. Троицы, по Оригену, заключается уже въ самой онтологической Его сущности, какъ „единаго истиннаго Бога", *Αὐτοθεός*а или *ὁ Θεὸς*а, въ собственномъ смыслѣ,—[2]) бытія самобытнаго, нерожденнаго и непроисшедшаго (*ὁ ἀγέννητος* и *ὁ ἀγένητος*) [3]). Частнѣйшія особенности ипостаси Отца, вытекающія по Оригену, изъ даннаго понятія объ Его сущности, мы увидимъ ниже, при характеристикѣ ипостаси Сына, а здѣсь замѣтимъ лишь, что эта нерожденность Отца, какъ отличительная черта Его ипостаси, у Оригена никогда не называется акциденціей (*συμβεβηκός*) личности Отца, но всюду мыслится, какъ самая основа Его сущности (*οὐσία—ὑπόστασις*). Обладая этимъ именно характеромъ нерожденности, Отецъ и является *Αὐτοθεός*омъ,—бытіемъ, „несравнимымъ" не только съ тварію, но и съ прочими Лицами Троицы. Въ этой особенности богословія Оригена мы усматриваемъ опять таки его внутреннее сродство съ онтологіей Плотина, и отличіе отъ западностоическаго понятія объ ипостаси, какъ persona.

Отличительная черта второго Лица св. Троицы, по Оригену, заключается также въ самой Его онтологической природѣ, какъ „рожденнаго" а не самобытнаго (въ собственномъ смыслѣ) существа,—какъ именно „образа" Божія, а не самаго прототипа. Насколько рѣзко Оригенъ проводитъ ипостасное различіе между Отцемъ и Сыномъ, исходя, по всей видимости,

---

[1]) *Εἶναι τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ θελήματι τοῦ Υἱοῦ ἀπαραλλάκτῳ τοῦ θελήματος τοῦ Πατρὸς εἰς τὸ μηκέτι εἶναι δύο θελήματα, ἀλλα ἓν θέλημα* In. Ioh. 13, 36. M. 14, 461 c.

[2]) *Ὁ ἐπὶ πᾶσι θεὸς, καὶ οὐχ ἁπλῶς θεός.. Αὐτόθεος ὁ Θεός ἐστι, διόπερ καὶ ὁ Σωτὴρ φήσιν ἐν τῇ πρὸς τὸν Πατέρα εὐχῇ: Ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεόν* (Ioh. 17, 3). In. Ioh. 2, 2. M. 14, 109 c.

[3]) Nihil ingenitum, id est innatum praeter solum Deum patrem. De princ. 1, 2, 6. M. 11, 134.

изъ неоплатоническаго принципа, что рожденное всегда отличается меньшей простотой (и слѣдовательно достоинствомъ), чѣмъ нерожденное,—видно изъ его комментарія на апостольскія слова: „Сынъ есть сіяніе славы и образъ ипостаси Отца“ (Евр. 1, 3). Въ то время, какъ у Тертулліана эти слова являлись рѣшительнымъ аргументомъ въ пользу полнаго качественнаго равенства ипостаси Сына съ Отцемъ при количественной неравномѣрности Ихъ субстанціи,—Оригенъ объясняетъ эти слова въ смыслѣ качественнаго субординаціонизма, отмѣчая, что „Сынъ, который есть образъ невидимаго Отца, въ сравненіи съ Отцемъ не есть истина (non esse veritatem), но намъ, не могущимъ воспринимать истину всемогущаго Отца, Онъ кажется образомъ истины; потому что высота и величіе Вышняго познается въ Сынѣ нѣкоторымъ образомъ ограниченною (circumscripta)“ [1]). Ограниченность Сына, вытекающая изъ Его несамобытности выражается уже въ томъ, что Слово, какъ природный Сынъ Отца, есть „воистинну Богъ (ἀληθῶς θεός), но не есть „истинный Богъ (ἀληθινός θεός), каковымъ является только (μόνος) Отецъ: Онъ становится Богомъ (γίνεται θεος), будучи „обожествляемъ причастіемъ божества (μετοχῇ τῆς θεότητος) Его“, являясь „перворожденнымъ всея твари, какъ первый обожествившійся черезъ существованіе у Бога“ [2]). Это видимое внутреннее противорѣчіе Оригена, съ одной стороны, утверждающаго природную связь Сына съ Отцемъ, а съ другой,—приравнивающаго Сына, лишь какъ „перворожденнаго“ съ другими тварями, обожествляемыми „причастіемъ“ Божеству, — разъясняется опять таки по аналогіи богословія Оригена съ теософіей Плотина, и по противоположности съ ученіемъ западностоическихъ христіанскихъ писателей. Если у этихъ послѣднихъ, истинное божество Логоса является непосредственнымъ выводомъ изъ самаго факта Его бытія,—изъ того факта, что Логосъ—собственный, природный Сынъ Отца, то „Оригенъ видимо смотритъ на бытіе и божество Сына, какъ на два безспорно вышевременные и совѣчные, но все таки объективно различные другъ отъ друга факты“ [3]). Какъ у Пло-

---

1) De princ. 1, 2, 6. M. 11, 135 c. P. п. 29—30 стр.

2) In. Ioh. 2, 1 n. M. 14, 105 c. Ср. *Болотовъ*.. 293, 312 стр.

3) *Болотовъ*.. 310 стр.

тина, Умъ раждающійся отъ Единаго, хотя по бытію—совѣченъ и неразрывно связанъ съ Единымъ,—въ своей первоначальной фазѣ составляетъ даже конститутивный моментъ самой сущности Единаго, — однако свое реальное содержаніе (достоинство — божество) заимствуетъ лишь путемъ непрерывнаго созерцанія Единаго, т. е. „причастія“ его сущности, и въ этомъ смыслѣ имѣетъ сродство съ прочими міровыми сущностями, имѣющими конечное основаніе своего бытія въ причастіи Единому, — такъ и у Оригена Логосъ, совѣчный и природный Сынъ Отца по бытію,— Богомъ становится *(γίγνεται)* лишь по „причастію“ Отцу, и въ этомъ смыслѣ, не только по экономической, но и по онтологической сторонѣ Своего существа, у Оригена называется „Перворожденнымъ всея твари“. Будучи „вторымъ Богомъ“ [1]), не только въ числовомъ порядкѣ, но и по качественному характеру, Сынъ, по Оригену, является „ограниченнымъ“ сравнительно съ Отцемъ по благости и вѣдѣнію. „О Спасителѣ прекрасно можно сказать, что Онъ есть образъ благости Божіей, а не само благо (*οὐκ αὐτο ἀγαθόν*“) [2]). Хотя „Сынъ, рождаясь, и Духъ Св. исходя (procedens), безъ сомнѣнія, заимствуютъ природу благости, присущей (quae est) тому источнику, изъ котораго рожденъ Сынъ и исходитъ св. Духъ“ [3]),— однако „безъ всякаго добавленія (*χωρὶς πάσης προσθήκης*) благъ только Богъ (*ὁ θεὸς*=Отецъ)“ [4]),—а „Сынъ не можетъ называться благимъ безусловно, но съ приложеніемъ: пастырь благій и прочее“ [5]). Поэтому и „Христосъ, сказавъ: Отецъ, пославшій Меня, больше Меня (Іоан. 14, 28), не позволилъ Себѣ принять названіе: благій, приносимое Ему въ собственномъ, истинномъ и совершенномъ смыслѣ, но благодарно отнесъ его къ Отцу, запретивъ при этомъ томъ, кто хотѣлъ безмѣрно славить Сына“. [6]) Въ другомъ мѣстѣ Оригенъ замѣчаетъ, что „благость Отца въ отношеніи къ Сыну — то же самое, что благость Сына въ отношеніи ко всему

---

[1]) *Ὁ δεύτερος θεός*. C. Cels 5, M 11, 1244 c.
[2]) De princ. 1, 2, 13. M. 11, 143 c. Р. п. 39 стр.
[3]) ib. M. 11, 144 c. Р. п. 40 стр.
[4]) In. Ps. 29, 5. M. 12, 1293 c.
[5]) De princ. 1, 2, 13. M. 11, 144 c. Р. п. 39 стр.
[6]) In. Ioh. 13, 25. M, 11, 441 c.

остальному (*εἰς τὰ λοιπά*)“ [1]). И въ данномъ пунктѣ Оригенъ разсуждаетъ лишь въ духѣ неоплатонической философіи: Единое у Плотина есть именно просто благо (*τἀγαθόν*), а Умъ представляетъ уже конкретное (сложное) раскрытіе этой идеи,—источникъ благости „для всего остального“. Такимъ же неоплатоническимъ характеромъ проникнуто и ученіе Оригена объ ограниченности вѣдѣнія Сына въ сравненіи съ познаніемъ Отца. Рѣшительно отвергая мысль, что „нѣчто, познаваемое Отцемъ, не познается Сыномъ“, поскольку „Спаситель есть истина, а если истина цѣлостна, то она должна знать все, что истинно“ [2]),—Оригенъ, однако, утверждаетъ, что „и въ познаніи Отецъ больше Сына, такъ какъ самъ себя Онъ познаетъ совершеннѣе и чище, чѣмъ познаетъ Его Сынъ“ [3]). Разгадка этихъ видимо противорѣчивыхъ утвержденій Оригена заключается опять таки въ неоплатоническомъ характерѣ его воззрѣній на ипостась Отца (Единаго), какъ *Αὐτοθεός*а, и на ипостась Сына, какъ уже второго начала (*δεύτερος θεός*), которое какъ вообще содержаніе своей жизни получаетъ уже посредствомъ „причастія“ Первоначалу, такъ и въ Своемъ познаніи характеризуется извѣстной посредственностію, и слѣд. несовершенствомъ, по сравненію собственно съ ипостасію Отца [4]). Естественнымъ слѣдствіемъ неравенства Сына съ Отцемъ по онтологическому достоинству является ихъ неравенство по чести и по характеру экономической дѣятельности. Признавая „единымъ истиннымъ Богомъ“ „нерожденнаго“ Отца, Оригенъ настаиваетъ, что и божеское поклоненіе,—молитва, въ собственномъ смыслѣ (*προσευχή*), должна быть возносима только Отцу [5]). Такъ

1) In. Matth 15, 10. M. 13, 1281 c. Ср. *Болотовъ* 313—5 стр.

2) In. Ioh. 1, 26. M. 14, 73 c.

3) De princ. 4, 35 M. 11, 410 c. P. п. 381 стр.

4) „Возможно-ли, что Богъ (*ὁ Θεὸς*) прославился и независимо отъ Своего прославленія въ Сынѣ? И должно думать, что Онъ еще болѣе прославляется Самъ въ Себѣ, когда пребываетъ въ созерцаніи Самого Себя, которое,—какъ это и должно мыслить о Богѣ,—больше созерцанія въ Сынѣ. Созерцая Самого Себя, Онъ наслаждается неизреченнымъ благоугожденіемъ, радости и веселіемъ, радуясь о Самомъ Себѣ“. In Ioh. 52, 10. M. 14, 817 c. *Болотовъ*.. 331 и д.

5) *Ἐὰν δὲ ἀκούωμεν, ὅ τι ποτέ ἐστι προσευχή, μήποτε οὐδενὶ τῶν γεννητῶν προσευκτέον ἐστίν, οὐτε αὐτῷ τῷ Χριστῷ ἀλλὰ μόνῳ τῳ Θεῷ τῶν ὅλων καὶ πατρί.* De orat. 15 n. M. 11, 464—5 c.

какъ „Сынъ отличенъ отъ Отца по существу и подлежащему (*ὑποκείμενον*)“ [1]), то „молящіеся Сыну вмѣстѣ ли съ Отцемъ, или безъ Отца впадаютъ въ грѣхъ невѣжды, по крайней простотѣ не разслѣдуя и не испытывая, какъ должно молиться“ [2]).

Будучи далекъ отъ западно-стоическаго представленія объ ипостаси Логосѣ—Сына, въ опредѣленный моментъ рожденнаго Богомъ лишь для служебно-домостроительныхъ цѣлей, Оригенъ тѣмъ не менѣе, въ своихъ воззрѣніяхъ на экономическую дѣятельность Логоса по сравненію съ Отцемъ имѣлъ много общаго съ отмѣченными уже представителями древней богословской мысли. Если „Богъ и Отецъ“, какъ „Сущій“, „содержащій все“, „подающій каждому бытіе отъ Своего собственнаго бытія“ [3]), будучи, подобно неоплатоническому Единому, по преимуществу потенціальной основой и источникомъ жизни, по Оригену является лишь изволяющей причиной домостроительства, то Сынъ есть не только реальная основа мірозданія, „субстанція субстанцій“, объективація всѣхъ Отчихъ идей [4]), но и дѣйствующая причина въ твореніи (и промышленіи) міра [5]). Исходя изъ извѣстнаго намъ онтологическаго понятія о второй Ипостаси, какъ именно второй Ипостаси, Оригенъ въ ученіи объ экономическомъ взаимоотношеніи божественныхъ лицъ, по формѣ отчасти приближается къ извѣстному уже намъ западному типу „количественнаго“ субординаціонизма. Имѣя въ виду понятіе о Сынѣ, какъ второмъ началѣ,—бытіи „среднемъ между всѣми тварями и Богомъ (=*ὁ Θεος*)“ [6]), Оригенъ, объясняя фактъ воплощенія именно Сына Божія, хотя замѣчаетъ, что и Сынъ, „какъ Богъ—Слово“, по природѣ—*δυσθεώρητος* [7]),—однако въ другомъ мѣстѣ, называя Отца „не-

1) См. прим. 2 на стр. 126-й.

2) De orat. M. 11, 468 c.

3) De prin. 1, 3, 5. M. 11, 150 c.

4) См. прим. 2 на стр. 110-й. *Λόγος εἷς συνεστῶς ἐκ πλειόνων θεωρημάτων... Τῷ γὰρ εἶναι πάντας οὑτινοσοῦν τοὺς λόγους, καθ' οὓς γεγένηται πάντα τὰ ὑπὸ Θεοῦ ἐν σοφίᾳ πεποιημένα.* In Ioh. 5, 4; 19, 5. M. 14, 192, 568 cc.

5) *Δημιουργὸν εἶναι τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ λόγον, καὶ ὡσπερεὶ αὐτουργὸν τοῦ κόσμου. τὸν δε Πατέρα τοῦ λόγου προστεταχέναι τῷ Υἱῷ ἑαυτοῦ λόγου ποιῆσαι τὸν κόσμον εἶναι πρώτως δημιουργόν.* C. Cels. 6, 60. M. 11. 1389 c.

6) De princ. 2, 6, 1. M. 11, 209 c. Р. п. 126 стр.

7) C. Cels. 6, 69. M. 11, 1404 c.

объемлемымъ (incomprehensibile) свѣтомъ", безусловно невыносимымъ для человѣческихъ очей,—„Сына называетъ въ сравненіи съ Отцемъ слабымъ (perparvum) сіяніемъ, которое намъ, по слабости нашей, кажется великимъ" [1]). Еще характернѣе эта мысль выражается у Оригена въ сравненіи Отца и Сына съ двумя статуями, одинаковыми по матеріалу, по позѣ, выраженію лица и т. п., но различными по величинѣ: одна статуя—настолько необъятныхъ размѣровъ, что не доступна для взора, такъ что судить о ней мы можемъ лишь по другой, меньшей, статуѣ [2]).

Ученіе Оригена о св. Духѣ представляетъ собою логическое развитіе того же самаго неоплатоническаго принципа, какой лежитъ и въ основѣ логологіи Оригена, и его до извѣстной степени можно поставить въ параллель съ неоплатоническимъ ученіемъ о міровой Душѣ [3]). Онтологическая

---

[1]) De princ. 1, 2, 7; M. 11, 136 c. P. п. 30 стр.

[2]) De princ. 1, 2, 8; M. 11, 136—7 cc. P. п. 32 стр.

[3]) Въ противоположность Канису (*Kahnis*. Die Lehre v. hl. Geiste. Halle. 1847, 1, 338), усматривающему въ ученіи Оригена о Св. Духѣ сходство съ неоплатоническимъ ученіемъ о Душѣ, В. В. Болотовъ находитъ, что въ данномъ пунктѣ „между воззрѣніемъ Оригена и Плотина больше различія, чѣмъ сходства" (цит. соч. 375 стр. 2 прим.). Дѣйствительно, съ матеріальной стороны, ученіе Оригена о Св. Духѣ представляетъ существенныя особенности по сравненію съ неоплатонической философіей, поскольку ближайшимъ источникомъ пневматологическихъ воззрѣній Оригена было библейско-церковное „правило вѣры" (de princ. 1, 4. M. 11, 117—8 cc.), а не неоплатоническая традиція. Этимъ именно первоисточникомъ взглядовъ Оригена объясняется, почему во-1-хъ, Оригенъ въ противоположность Плотину, не только исключаетъ изъ понятія объ ипостаси Св. Духа моментъ страстности, (имѣя въ виду „апостольское преданіе, что въ отношеніи къ чести и достоинству сопричастенъ Отцу и Сыну Св. Духъ". De princ. l. cit.), но и, опять таки въ противоположность Плотину, „мыслилъ ипостась Св. Духа въ несравненно менѣе непосредственномъ отношеніи къ матеріальному міру, чѣмъ Слово", выражая мысль, что „спеціальная дѣятельность Св. Духа проявляется въ области чисто нравственнаго порядка,—въ святыхъ" (De princ. 1, 3, 5 *Болотовъ*. ib.): извѣстно, что въ церковно-библейскомъ богословіи Сынъ (Логосъ) представлялся Творцомъ-Промыслителемъ міра, а Св. Духъ—принципомъ его освященія. Но не расходясь съ церковной традиціей въ содержаніи догмата о Св. Духѣ, пневматологія Оригена съ формальной стороны—не чужда неоплатоническаго вліянія, которое характернымъ образомъ сказалось въ ея тезисѣ, что Св. Духъ не только въ экономическомъ,

сущность ипостаси Св. Духа для Оригена т. с. a priori предрѣшалась самымъ понятіемъ о Ней, какъ „третьей“ ипостаси Св. Троицы. Съ одной стороны, „вѣруя, что кромѣ Отца нѣтъ ничего нерожденнаго“,—съ другой стороны, признавая Сына—вторымъ началомъ бытія, объективаціей Нерожденнаго, подобной неоплатоническому Уму, — признавая, что „одинъ Единородный искони есть Сынъ по естеству“, Оригенъ т. с. по архитектонической схемѣ мысли былъ расположенъ ко взгляду на Св. Духа, какъ на третій моментъ въ онтологическомъ саморазвитіи (а не въ экономическомъ лишь процессѣ, какъ у Тертулліана) Божества,—какъ на „третье начало“, стоящее ко второму въ такомъ же отношеніи, какъ оно къ первому. Отсюда, Оригенъ, основываясь на евангельскомъ изреченіи: *вся Тѣмъ* (*Логосомъ*) *быша, и безъ Него ничтоже бысть* (Іоан. I, 2), рѣшительно утверждаетъ, что „и Св. Духъ (находится) въ порядкѣ всѣхъ, получившихъ бытіе (*γεγενημένων*) отъ Отца черезъ Христа“ [1]). Какъ Сынъ все содержаніе Своей жизни получаетъ въ силу „причастія“ Отцу, такъ и Св. Духъ посредствуется Сыномъ не только въ актѣ самаго исхожденія Своего отъ Отца, но и во всѣхъ Своихъ реальныхъ опредѣленіяхъ, Свою мудрость, разумъ и правду получая черезъ причастіе Сыну [2]). Какъ „происшедшій черезъ Слово“ *(διὰ τοῦ λόγου)*, Св. Духъ „и мыслится, какъ одинъ изъ всѣхъ, которые ниже *(ὑποεεέστερα)* Того, черезъ кого они произошли“ [3]). Находясь подъ неотразимымъ

но и онтологическомъ отношеніи есть третье Начало, получившее бытіе не непосредственно отъ Отца, но—черезъ Сына,—именно Сыномъ опредѣляемое и просвѣщаемое и слѣдовательно—занимающее въ извѣстномъ смыслѣ среднее положеніе между Сыномъ и тварными духами, получающими жизнь черезъ причастіе Логосу (ср. прим. 2 на стр. 124-й). Этотъ именно неоплатоническій колоритъ воззрѣній Оригена, не гармонирующій собственно съ библейскимъ ученіемъ о Св. Духѣ, вѣроятно вызвалъ замѣчаніе у Василія Великаго, что Оригенъ „имѣлъ не во всемъ совершенно здравыя (*οὐδὲ πάνυ τι ὑγιεῖς*) понятія о Св. Духѣ (*Bas. Magn.* De Spir. s. 29 c. P. n. 3, 279 стр.).

1) In Ioh. 2, 6 c. M. 14, 128 c.

2) (*λόγου*) *χρήζειν ἔοικε τὸ ἅγιον Πνεῦμα διακονοῦντος αὐτοῦ τῇ ὑποστάσει, οὐ μόνον εἰς τὸ εἶναι, ἀλλὰ καὶ σοφὸν εἶναι, καὶ λογικόν, καὶ δίκαιον, καὶ πᾶν ὁτιποτοῦν χρῆ αὐτὸ νοεῖν τυγχάνειν, κατὰ μετοχὴν τῶν προειρημένων ἡμῖν Χριστοῦ ἐπινοιῶν*. ib.

3) In Ioh. 2, 6 c. M. 14, 132 c.

вліяніемъ неоплатонической концепціи догмата „о трехъ ипостасяхъ“, Оригенъ не только не уяснилъ понятія объ ипостаси Св. Духа, какъ необходимомъ моментѣ внутренней полноты жизни самого Отца, но и о самомъ Божествѣ ея „не высказался вполнѣ опредѣленно“ [1],—разсматривая ее болѣе какъ ступень въ переходѣ первоначала къ тварнымъ духамъ, чѣмъ моментъ самодовлѣющей полноты божественнаго бытія [2].

Резюмируя изложенное ученіе Оригена о Св. Троицѣ, мы отмѣчаемъ характерную его двойственность, соотвѣтствующую неоплатоническимъ моментамъ *ταυτότης* и *ἑτερότης* въ ученіи о взаимоотношеніи „божественныхъ ипостасей“,— двойственность, которая представляется даже какъ безсознательное, но непримиримое противорѣчіе между т. с. правымъ и лѣвымъ флангами оригенистическаго богословія. Съ одной стороны, Лица Св. Троицы у Оригена представляются носителями одной и той же природы, абсолютно-простой безтѣлесной, сверхъвременной и сверхъпространственной, безконечно возвышающейся надъ тварнымъ міромъ, — и въ силу ея простоты обладающими не только общими качествами, но и самымъ содержаніемъ Своей жизни [3]. И это

---

[1]) *Tomasius.* Origenes. Nürnberg. 1837. 146 s.

[2]) Доказательствомъ такой именно склонности Оригена можетъ служить тотъ фактъ, что Оригенъ въ своихъ разсужденіяхъ о Св. Духѣ очень часто связываетъ вопросъ объ Его происхожденіи съ вопросомъ о „порядкѣ всѣхъ, получившихъ бытіе отъ Отца черезъ Христа“. Замѣчая, что „въ священномъ писаніи нѣтъ ни одного изреченія, гдѣ Духъ Св. назывался бы тварію (De princ. 1, 3, 3. M. 11, 148 c.)“, Оригенъ, характеризуя „могущество“ Св. Духа, находитъ возможнымъ сопоставлять его не только съ „могуществомъ Сына“, но и съ тварными существами. „Могущество Отца больше могущества Сына и Св. Духа; могущество же Сына, въ свою очередь, больше, чѣмъ могущество Св. Духа, и, послѣдовательно, сила Св. Духа больше силы прочихъ существъ, называемыхъ святыми“ (De princ. 1, 3, M. 11, 151 c. Р. п. 46 стр.). Въ этомъ „послѣдовательномъ“ сближеніи ипостаси Св. Духа съ тварнымъ духовнымъ міромъ нельзя ли видѣть отголосокъ неоплатоническаго представленія о третьей ипостаси, одной стороной примыкающаго къ чисто-божественному бытію, но, съ другой стороны, уже тѣсно связаннаго и съ тварнымъ міромъ?

[3]) Въ русской литературѣ ученіе Оригена объ „единосущіи и равночестіи божественныхъ Лицъ“, какъ вполнѣ православное, представлено, съ недостаточно-критической оцѣнкой собственно неоплатони-

ученіе о природномъ равенствѣ божественныхъ Ипостасей у Оригена нерѣдко высказывается въ такихъ выраженіяхъ, которыя смѣло могутъ быть поставлены наряду съ ученіемъ православныхъ богослововъ позднѣйшей эпохи. Но съ другой стороны, моментъ *ἑτερότητος* божественныхъ Лицъ, какъ мы уже видѣли, выраженъ у Оригена съ такою рѣшительностію, съ какою онъ не выражался еще ни у одного изъ раннѣйшихъ церковныхъ писателей. Онтологическія (неоплатоническія) предпосылки оригеновскаго богословія сообщили ему рѣзкій субординаціонистическій характеръ, который хотя и не имѣетъ значенія субстанціальнаго субординаціонизма (иносущія), но тѣмъ не менѣе устанавливаетъ и опредѣленные качественные оттѣнки въ онтологической сущности Ипостасей (—бóльшая или меньшая непосредственность и т. с. чистота Ихъ божества). Подобнаго рода двойственность въ ученіи Оригена, дававшая почву какъ для защитниковъ традиціонно-церковной вѣры въ полное божество Спасителя, такъ и для противниковъ этой вѣры, была тѣмъ болѣе опасною въ исторіи позднѣйшей богословской мысли, что находила себѣ косвенную поддержку и въ довольно двусмысленной, растяжимой терминологіи Оригена. Не установивъ, какъ мы видѣли, строгаго различія между терминами *οὐσία* и *ὑπόστασις*, Оригенъ на протяженіи своихъ сочиненій говорилъ не только о трехъ различныхъ ипостасяхъ Божества [1]), но и о различіи Ихъ по существу и подлежащему *(ὑποκείμενον)* [2]),—что̀ въ связи съ извѣстными уже намъ выраженіями Оригена о превосходствѣ Отца надъ Сыномъ по существу *(οὐσία)*, о „несравнимости“ Сына съ Отцомъ [3]), давало основаніе видѣть въ Оригенѣ представителя доктрины о субстанціальномъ (натуралистическомъ) иносущіи Лицъ Св. Троицы. Такимъ образомъ, Оригену, „адамантовому“ учителю нѣсколькихъ поколѣній восточныхъ богослововъ, при всѣхъ неоспо-

---

ческаго элемента въ его системѣ, въ изслѣдованіи *о. Г. Малеванскаго*: Догматическая система Оригена. (Первоначально въ Трудахъ Кіевской Дух. Академіи за 1870 гг.).

[1]) *Ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα.* In Ioh. 2, 6. M. 14, 128 c.

[2]) *Ἕτερος (ὁ Υἱὸς) ὡς ἐν ἄλλοις δείκνυται, κατ᾽ οὐσίαν καὶ ὑποκείμενον ἐστίν.* De orat. 15 c. M. 11, 465 c.

[3]) См. прим. 1 на стр. 115-й.

римыхъ достоинствахъ его системы, сдѣлавшей уже невозможнымъ на востокѣ возвращеніе къ эманатическимъ теоріямъ раннѣйшаго періода (съ ихъ наивнымъ воззрѣніемъ на актъ рожденія Богомъ Сына, лишь какъ на моментъ Его домостроительнаго, временнаго *προβολή*),—суждено было сдѣлаться не только прочнымъ фундаментомъ для позднѣйшаго никео-александрійскаго (и кесарійскаго) богословія, но и камнемъ преткновенія для тѣхъ богослововъ, которые, будучи не въ состояніи отрѣшиться отъ современнаго моднаго философскаго ученія объ исключительномъ божествѣ Отца („Единаго"), какъ *ὁ Θεος*'а, обращали преимущественное вниманіе на т. н. лѣвый (неоплатонический) порядокъ воззрѣній Оригена, опуская изъ виду ихъ правый церковно-традиціонный элементъ.

Представляя значительныя особенности, по сравненію съ западной школой, въ онтологическихъ предпосылкахъ своего богословія, александрійскіе писатели уклонялись отъ западныхъ богослововъ и въ гносеологической части своей системы. Въ основѣ александрійской гносеологіи лежали своеобразныя предпосылки метафизическаго и психологическаго характера,—явная или тайная дуалистическая тенденція,—противоположеніе между Богомъ, какъ чистѣйшимъ духовнымъ (идеальнымъ) началомъ, и человѣческимъ духомъ (*πνεῦμα, νοῦς*), какъ Его частицей, съ одной стороны, и между матеріей (*ὕλη*), какъ косным (отрицательнымъ) началомъ, и человѣческой душей (*ψυχή*), и тѣломъ (*σῶμα*), какъ сущностями, въ той или другой мѣрѣ причастными матеріи, съ другой. У философовъ-неоплатониковъ и христіанскихъ гностиковъ (еретиковъ) эта тенденція выражалась съ полной опредѣленностію. По воззрѣнію Плотина, душа человѣка, какъ подлинная его сущность, представляетъ собою бытіе, имѣющее непосредственную связь съ надмірнымъ, божественнымъ Умомъ, „первымъ свѣтомъ", до своей жизни въ тѣлѣ уже предсуществовавшее въ мысленномъ мірѣ, въ общеніи съ міровою Душею [1]). Тѣло, въ которомъ душа пребываетъ

1) *Πρὸς δὲ τὸν νοῦν πῶς* (sc. *ἔχει ἡ ψυχή*);.. *ἢ ἔχομεν καὶ τοῦτον ὑπεράνω ἡμῶν· ἔχομεν δὲ ἢ κοινὸν ἢ ἴδιον ἢ καὶ κοινὸν πάντων καὶ ἴδιον· κοινὸν μέν, ὅτι ἀμέριστος καὶ εἷς καὶ πανταχοῦ ὁ αὐτός. ἴδιον δέ, ὅτι ἔχει καὶ ἕκαστος αὐτὸν ὅλον ἐν ψυχῇ τῇ πρώτῃ.* Enn. 1, 1, 8. Dübner 4 p. *ὥς περ τὸ πρῶτον φῶς, ἀφ' οὗ καὶ αἱ ψυχαὶ ζῶσι τε ἐκεῖ καὶ αἱ δεῦρο ἰοῦσαι κομίζονται.* 6, 6, 18. 474 p.

въ настоящей жизни, хотя и является послушнымъ ея органомъ [1]), но вмѣстѣ съ тѣмъ составляетъ инородное съ ней бытіе, которое своею косностію мѣшаетъ ея собственной жизнедѣятельности, подобно тому, какъ въ многолюдномъ собраніи крики и шумъ худшихъ членовъ препятствуютъ мудрецу высказаться по предмету вопроса [2]). Отсюда, жизненнымъ идеаломъ у Плотина является—вообще безстрастіе, какъ подавленіе матеріальнаго начала, возвышеніе надъ чувственнымъ міромъ явленій, устремленіе духа ввысь, въ умопостигаемый міръ вѣчнаго бытія, въ сродное человѣческой душѣ божественное царство идей [3]). Отмѣченныя метафизическія предпосылки неоплатонизма въ гносеологіи сказались какъ въ общей оцѣнкѣ познавательной дѣятельности человѣка, такъ и въ частной характеристикѣ его чувственнаго, разсудочнаго и созерцательнаго методовъ. Признавая душу бытіемъ надмірнаго порядка,—сроднымъ абсолютно безстрастному Уму,—чистому мышленію (созерцанію) Единаго, Плотинъ именно мыслительную (познавательную) дѣятельность души, какъ наиболѣе „богоподобную", запечатлѣнную характеромъ наибольшей ровности и неизмѣнности, ставилъ на первый планъ, и ей отдавалъ рѣшительное предпочтеніе предъ функціями воли и чувства, которыя Плотинъ относилъ къ нисшимъ сторонамъ души, имѣющимъ наибольшую связь съ тѣломъ, сродняющимъ человѣка съ животными [4]). Характеризуя различные виды познанія, Плотинъ руководствовался тѣмъ же принципомъ ихъ сравнительной отрѣшенности отъ чувственнаго элемента. Съ этой точки зрѣнія, Плотинъ на нисшей ступени ставилъ эмпирическое познаніе,—воспріятіе (*ἀντίληψις*) и представленіе (*φαντασία*) объ отдѣльныхъ видахъ бытія, какъ тѣснѣйшимъ образомъ связанное съ текучимъ міромъ окружающей насъ дѣйствительности. На второмъ мѣ-

---

1) *Τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι εἶναι ὡς ἐν ὀργάνῳ.* 4, 3, 21. 213 p.

2) *Οὐ τῇ αὐτοῦ φύσει ἀσθενής, ἀλλ' οἷον ἐν πολλῷ θορύβῳ ἐκκλησίας ὁ ἄριστος τῶν συμβούλων εἰπὼν οὐ κρατεῖ.* 4, 4, 17. 232 p.

3) *Πᾶσα ἀρετὴ κάθαρσις καὶ ἡ φρόνησις αὐτὴ,* 1, 6, 6. 34 p. *ἡ κάθαρσις.. ἢ τί τὸ χωρίζον ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος;.. εἰ δὲ ἐπὶ θάτερα τὰ ἄνω ἀπὸ τῶν κάτω, πῶς οὐ κάθαρσις καὶ χωρισμὸς γε πρὸς μὲν τῆς ψυχῆς μηκέτι ἐν σώματι γιγνομένης, ὡς ἐκείνου εἶναι.. τοῦ δὲ παθητικοῦ ἡ μὲν κάθαρσις, ἡ ἔγερσις ἐκ τῶν ἀτόπων εἰδώλων καὶ μὴ ὅρασις.* 3, 6, 5. 155 p.

4) *Zeller.* Op. cit. 3/2. Lpz. 181. 582 ff. *Владиславлевъ* Цит. соч. 164—174 стр.

стѣ стоитъ познаніе разсудочное,—размышленіе (*διανόησις*), которое одной стороной обращено къ чувственному міру явленій, поскольку оно оперируетъ надъ данными опыта, а съ другой стороны, обращено и къ сверхчувственному міру умопостигаемой истины, поскольку обработываетъ эмпирическій матеріалъ въ общія понятія по образу и подобію вѣчныхъ идей [1]). Высшую степень познавательной дѣятельности составляетъ познаніе чистымъ умомъ (*νοῦς*), который и составляетъ собственно нашу душу,—ея божественную часть [2]). Дѣятельность ума заключается въ самоуглубленіи, въ сознаніи тѣхъ истинъ (идей), которыя, какъ бы письмена, законы, начертаны въ нашей душѣ,—сознаніи, которое характеризуется такою живостію и интенсивностію, что не посредствуется уже какими либо силлогизмами, а возвышается на степень непосредственнаго созерцанія [3]). Этотъ процессъ сосредоточенія ума на общихъ идеяхъ, сопровождающійся и морально-жизненнымъ отреченіемъ отъ впечатлѣній внѣшняго міра, и характеризующійся своеобразнымъ эмоціональнымъ повышеніемъ духа, у Плотина представляется не только какъ мистическій процессъ истиннаго богопознанія (созерцанія истинно-сущаго, Единаго), но и какъ процессъ реальнаго единенія души съ первоисточникомъ своей жизни,—Божествомъ [4]).

---

[1]) *Zeller.* 3/2, 606 ff. *Владиславлевъ.* 173—183 стр.

[2]) *Ψυχὴν οὖν, ὡς ἔοικε καὶ τὸ ψυχῆς θειότατον.. νοῦν.* 5, 3, 9. 317 p.

[3]) *ἡ τοῖς οἷον γράμμασιν ὥσπερ νόμοις ἐκ ἡμῖν γραφεῖσιν, ἢ οἷον πληρωθέντες αὐτοῦ, ἢ καὶ δυνηθέντες ἰδεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι παρόντος.* 5, 3, 4. 312 p.

[4]) *Εἰς ἓν θεῷ ἐλθὼν καὶ μηκέτι σχίσας ἓν ὁμοῦ πάντα ἐστὶ μετ' ἐκεῖνον τοῦ θεοῦ ἀψοφητὶ παρόντος.* 5, 8, 11. 358 p. *Zeller.* 633 s. *Denzinger.* Vier Bücher v. relig. Erkenntnisse. Würzburg. 1856. 1, 299 s. Полагая религіозный идеалъ въ возможно полномъ отрѣшеніи (какъ въ познаніи, такъ и въ нравственной жизни) отъ чувственныхъ элементовъ, неоплатоники стремились одухотворить и традиціонную народную религію,—вложить въ ея миѳы и обрядовыя формы высшій морально-мистическій смыслъ. Отсюда, — т. н. неоплатоническій аллегоризмъ, который по своему общему характеру имѣетъ много сроднаго съ аллегоризмомъ христіанскихъ александрійскихъ писателей (*Zeller.*. 622 ff.).—Дуалистическая тенденція, лежавшая въ основѣ неоплатонической гносеологіи, еще съ большей рѣзкостію выступаетъ въ христіанскихъ гностическихъ сектахъ. По воззрѣніи валентиніанъ, люди по природѣ дѣлятся на духовныхъ (*πνευματικοί*), душевныхъ (*ψυχικοί*) и плотскихъ (*ὑλικοί*), изъ которыхъ первые являются носителями божественной духовной субстан-

Ученіе о богопознаніи у александрійскихъ церковныхъ богослововъ и въ частности у Оригена, хотя раскрывалось въ прямой оппозиціи еретическому гносису, съ его принципіальнымъ противоположеніемъ между духовнымъ „знаніемъ“ и церковною „вѣрою“,—однако съ формальной стороны познавательный идеалъ самихъ александрійскихъ борцовъ противъ гносиса имѣлъ много общаго съ оспариваемымъ ученіемъ, и съ этой именно стороны представлялъ значительныя особенности по сравненію съ западнымъ церковнымъ богословіемъ [1]).

ціи, и поэтому обладаютъ способностію „гносиса“ т. е. непосредственнаго проникновенія въ тайны божественной жизни, и—жизненнаго общенія съ Божествомъ;—вторые, обладающіе божественной духовной сущностію лишь въ низшей степени, въ ея омраченномъ (охлажденномъ) видѣ, способны къ богопознанію лишь ограниченному, къ „вѣрѣ“ въ библейскіе факты и ученіе въ ихъ непосредственномъ изложеніи, безъ проникновенія въ ихъ таинственный (аллегорическій) смыслъ и могутъ служить Богу лишь посредствомъ предписанныхъ въ откровеніи заповѣдей (дѣлъ), послѣдніе, наконецъ, какъ вовсе непричастные духовной (божественной) сущности, совершенно не имѣютъ вкуса къ божественнымъ вещамъ и чужды какой либо божественной истины. Причисляя себя и нѣкоторыхъ древнихъ философовъ къ категоріи „избранныхъ“, гностики съ полу-снисходительнымъ пренебреженіемъ смотрѣли на массу вѣрующихъ церковниковъ, причисляя ихъ лишь къ „званнымъ“ психикамъ. ib. Cfr. *Denzinger*. Op. cit. 1, 289—90 ss.

1) Признавая за обще-церковной „вѣрой“ непреходящее значеніе, какъ необходимымъ основаніемъ „гносиса“,—критеріемъ его истинности,—усвояя гносису, съ интеллектуальной стороны, лишь характеръ наиболѣе глубокаго, живого, научно-обоснованнаго и систематизированнаго разумѣнія одной и той же по предмету и содержанію богооткровенной истины,—а съ моральной стороны лишь характеръ наиболѣе ревностнаго, сознательнаго и одушевленнаго исполненія евангельскихъ завѣтовъ, Климентъ Александрійскій тѣмъ не менѣе ставитъ христіанскаго гностика на гораздо высшую ступень, по сравненію съ обыкновеннымъ вѣрующимъ, и обрисовываетъ его умственный и нравственный обликъ такими чертами, въ основѣ которыхъ проглядываетъ та же метафизическая (дуалистическая) тенденція, что и у современныхъ гностиковъ (еретиковъ) и въ особенности—у неоплатониковъ. (*Д. Миртовъ* Нравственное ученіе Климента Александрійскаго. СПБ. 1900. 186—218 стр.). Отличительною особенностію гностика, какъ въ умственномъ, такъ и моральномъ отношеніи, по взгляду Климента, является также отрѣшенность отъ чувственныхъ впечатлѣній, безстрастное отношеніе къ земной дѣйствительности, исключительный интересъ къ сверхчувственному, умопостигаемому, божественному.

Если въ воззрѣніяхъ Климента дуалистическое противоположеніе чувственнаго (душевнаго) и духовнаго, „простой“ вѣры и гностическаго „созерцанія“ выражено съ достаточной опредѣленностію, то у Оригена оно выступаетъ даже и въ терминахъ неоплатонической философіи. Гносеологическія воззрѣнія Оригена, какъ и неоплатониковъ, коренятся въ общемъ антропологическомъ (а въ послѣднемъ основаніи и космологическомъ) представленіи, что „нынѣ существующая душа произошла вслѣдствіе отпаденія и охлажденія къ духовной жизни“,—что „*νοῦς*, т. е. умъ, вслѣдствіе паденія, сдѣлался душею“ [1]),—*νοῦς*, который въ своемъ домірномъ существованіи представлялся болѣе или менѣе непосредственно роднымъ божественному Духу (Уму), а нынѣ, послѣ своего паденія, заключенъ въ тѣлесную (матеріальную) оболочку,

---

Высшимъ жизненнымъ идеаломъ для Климента является „созерцаніе“ (*θεωρία*), какъ цѣлостное блаженное устремленіе человѣка всѣмъ своимъ существомъ къ Богу. Мысль гностика настолько привыкаетъ вращаться въ области идеальнаго, что умозрѣніе является уже какъ бы непрерывнымъ его состояніемъ, возвышая гностика до способности *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον ἐπιστημονικῶς καὶ ἀκαταληπτικῶς τὸν Θεὸν ἐποπτεύειν* (Strom. 7, 10. M. 9, 480—1 сс.). „Съ нравственной стороны, гностикъ характеризуется совершеннымъ безстрастіемъ, не только въ смыслѣ свободы отъ грѣховныхъ вожделѣній, но и всякихъ аффектовъ, какъ напр.—радости, печали, боязни и т. п. Истинные гностики у Климента,—характеризуются, какъ люди, *ἡδονῆς κρείττονας, τῶν παθῶν διαφέροντας.. τοῦ κόσμου μείζονας* (Strom. 2, 20 с. M 8, 1069 с.). Такими гностиками были апостолы „послѣ Христова воскресенія“. *Οἱ ἀπόστολοι ὀργῆς καὶ φόβου καὶ ἐπιθυμίας διὰ τῆς κυριακῆς διδασκαλίας γνωστικώτερον κρατήσαντες καὶ τὰ δοκοῦντα ἀγαθὰ τῶν παθητικῶν κινημάτων, οἷον θάρσος, ζῆλον, χαράν, ἐπιθυμίαν οὐδὲ αὐτὰ ἀνεδέξαντο, ἐμπέδῳ τινὶ τῆς διανοίας καταστάσει μηδὲ καθ' ὁτοῦν μεταβαλλόμενοι, ἀλλ' ἐν ἕξει ἀσκήσεως ἀεὶ μένοντες ἀναλλοίωτοι* (Strom. 6, 9. M. 9, 292 с). „Пища (*βρῶμα*) гностика—*ἐποπτικὴ θεωρία* (Strom. 5, 10. M. 9, 101 с.), а необходимыя тѣлесныя потребности (*χρῆσθαι τοῖς ἀναγκαίοις*) онъ удовлетворяетъ лишь настолько (*μόνον*), *ἵνα μὴ αἰτίαν τῆς διαλύσεως παρέσχῃ* (Strom. 6, 9, M. 9, 296 с.). Путемъ такого систематическаго углубленія въ созерцаніе сверхчувственныхъ идей, и подавленія тѣлесныхъ потребностей, гностикъ достигаетъ того, что „созерцаніе“ становится какъ бы его уже природою, неизмѣнною чертою его личности, приводитъ его къ богоподобію,—*πρὸς τὸ Θεῖον ἐξομοίωσιν*. (Strom. 4, 23. M. 8, 1357 с.).

[1]) De princ. 2, 8, 3. *Migne* 11. 223 с. Р. п. 147 стр. Основаніе для такого взгляда Оригенъ видитъ и въ самомъ наименованіи души—*ψυχή*. „Какъ Богъ есть огонь (Втор. 4, 24), и ангелы пламень огненный (Евр. 1, 7), и какъ всѣ святые пламенѣютъ духомъ, такъ, наоборотъ,

„тягостную“ для него, „задерживающую его силу“ [1]). Не соглашаясь съ мнѣніемъ „нѣкоторыхъ греческихъ философовъ“ (Аристотель), что душа „состоитъ изъ многихъ частей [2]) и выказывая мысль, что душа — субстанціально едина, что „въ насъ—одно движеніе и одна жизнь одной и той же души“ [3]),—Оригенъ библейскія изреченія о душѣ, то какъ о духѣ, воюющемъ противъ плоти, то какъ о плоти, похотствующей на духа, понимаетъ лишь въ смыслѣ качественнаго направленія („влеченія“) души, когда „душа, занимающаяся божественнымъ и духовнымъ, и соединившаяся съ духомъ, противится плоти, потому что не позволяетъ ей изнѣживаться въ удовольствіяхъ и плавать въ наслажденіяхъ, по природѣ пріятныхъ для тѣла“, и когда, наоборотъ, „привычка, или потребность, или удовольствіе плоти, увлекая человѣка, отвлекаютъ и отклоняютъ его отъ вещей божественныхъ и духовныхъ“ [4]). Но, понимая библейское наименованіе души „духомъ“ лишь въ такомъ относительномъ смыслѣ, Оригенъ тѣсно связываетъ это понятіе о духѣ и съ онтологическими (космологическими) предпосылками своей богословской системы, утверждая, что путемъ нравственнаго устремленія къ „божественнымъ и духовнымъ вещамъ“, душа человѣка „можетъ возвратиться къ тому, чѣмъ она была въ началѣ“, т. е. „сдѣлается умомъ“ [5]). Какъ выводъ изъ этихъ космологическихъ и антропологическихъ

отпадшіе отъ любви Божіей, безъ сомнѣнія, охладѣли въ любви къ Богу и сдѣлались холодными“... Отсюда, „не названа ли душа ψυχή, т. е. душею потому, что она охладѣла къ ревности праведныхъ и къ участію въ божественномъ огнѣ?“ ib. M. 11, 222—3. P. п. 145—64 р.

[1]) „Интеллектуальную (духовную) природу чувствуетъ въ Себѣ Богъ,.. чувствуютъ и ангелы.. и внутренній человѣкъ, созданный по образу и подобію Божію. Отсюда вытекаетъ, что Богъ, и эти существа нѣкоторымъ образомъ—одной сущности. (substantiae). De prin. 4, 36. M. 411 c. P. п. 383 стр. „Я думаю, что та суета, которой покорилась тварь,—ничто иное, какъ тѣла; ибо хотя тѣло свв. и эфирно, но все же матеріально. Вотъ почему мнѣ кажется, и Соломонъ всякую тѣлесную природу называетъ какъ бы тягостною въ нѣкоторомъ родѣ и задерживающею силу духовъ; онъ говоритъ: суета суетствій и всяческая суета etc. (Еккл. 1, 1, 14). De princ. 1, 7, 5. M. II, 174 c. P. п. 78—79 стр.

[2]) ib. 3, 4, 1. M. 11, 320 c. P. п. 272 стр.

[3]) ib. 3, 4, 4. M. 11, 323 c. P. п. 277 стр.

[4]) ib. M. 11, 324 c. P. п. 278 стр.

[5]) ib. 2, 8, 3. M. 11, 223 c. P. п. 147 стр.

предпосылокъ, обрисовывается у Оригена и теоретико-практическій идеалъ истиннаго гносиса (богопознанія), близкій къ идеалу неоплатониковъ. Съ теоретической стороны религіозно познавательный идеалъ Оригена--идеалъ абстрактно-мистическаго умозрѣнія. Понятія: *θεωρία*, *λογικὴ ψυχὴ*, *τοῦ θεωρητικός*—и т. п. пестрятъ въ сочиненіяхъ Оригена—почти всюду, гдѣ ему такъ или иначе приходилось затрагивать вопросъ объ идеалѣ истиннаго вѣдѣнія (*γνῶσις*) и добродѣтели [1]). Эта общая тенденція богословской мысли Оригена характернымъ образомъ сказалась въ его рѣшительномъ предпочтеніи аллегорическаго (мистическаго) смысла св. писаній предъ непосредственнымъ, вербальнымъ, которымъ могутъ довольствоваться лишь „простые вѣрующіе“, а не „совершенные“ (гностики) [2]). Аллегорическое пониманіе Писанія, по Оригену, по преимуществу есть отрѣшенность отъ всякой чувственной формы библейскихъ реченій, углубленіе въ ихъ абстрактный смыслъ,—который порою „вовсе нельзя выразить надлежащимъ образомъ никакими словами человѣческаго языка“,—который „уясняется больше чистымъ разумомъ, чѣмъ какими нибудь свойствами словъ“ [3]). Таковъ, напр., смыслъ ученія о божественномъ существѣ, какъ „такой субстанціи, въ которой не должно мыслить ни цвѣта, ни формы, ни осязаемости, величины,—субстанціи, созерцаемой только

---

1) Изъ многочисленныхъ мѣстъ этого рода приведемъ нѣсколько примѣровъ. *Κατοικητήριον Θεοῦ τοῦς θεωρητικούς*. Sel. in. Ps. 75, 2. M. 12, 1536 c. Mens. prophetae.. intuitu (=*θεωρίᾳ*) perspicatiore discutiens.. sensu solo (=*τῷ καθαρῷ*) ac ratione (*λόγῳ*). De princ. 4, 35. M. 11, 409 c. Mens et sensus ad perfectum veniens,.. intuebitur rationabiles intelligibilesque substantias facie ad faciem... Cibus mentis intelligendus est theoria et intellectus Dei. De princ. 2, 11. M. 11, 247—8 c.

2) „Мысли свящ. книгъ должно записывать въ своей душѣ троякимъ образомъ: простой вѣрующій долженъ назидаться какъ бы плотью Писанія (такъ мы называемъ наиболѣе доступный смыслъ); сколько нибудь совершенный (долженъ назидаться) какъ бы душею его, а еще болѣе совершенный и подобный тѣмъ, о которыхъ говоритъ апостолъ: *премудрость же глаголетъ въ совершенныхъ* и т. д. (1 Кор. 2, 6—7),—такой человѣкъ долженъ назидаться духовнымъ закономъ, содержащимъ въ себѣ тѣнь будущихъ благъ. Ибо какъ человѣкъ состоитъ изъ тѣла, души и духа, точно также и Писаніе, данное Богомъ для спасенія людей, (состоитъ изъ тѣла, души и духа)“. De princ. 4, 11. M. P. п. 327 стр.

3) De princ. 4, 27 c. M. 11, 402 c. P. п. 369 стр.

умомъ“ [1]). Въ этомъ абстрактномъ характерѣ оригеновскаго аллегоризма—его внутреннее сродство съ неоплатонизмомъ, и особенность, по сравненію не только съ реалистическимъ идеаломъ Тертулліана, но и съ морально-библейскимъ мистицизмомъ Иринея. И съ нравственно-практической стороны познавательный идеалъ Оригена имѣетъ внутреннее сходство съ неоплатонизмомъ, поскольку необходимымъ условіемъ богосозерцанія „чистымъ умомъ“ или „созерцанія святой и блаженной жизни“ у Оригена мыслится „продолжительный подвигъ“ [2]) нравственнаго „самоочищенія“ [3]), заключающагося въ подавленіи тѣлесныхъ влеченій, въ постепенномъ возвращеніи въ то духовное, чуждое грубо-тѣлесной ограниченности состояніе, въ какомъ души людей находились до своего паденія [4]).

§ 9. Обращаясь къ характеристикѣ тринитарной догмы въ церкви въ послѣ—оригеновскую эпоху, мы считаемъ необходимымъ остановиться на полемикѣ по вопросу о Св. Троицѣ между Діонисіемъ еп. Римскимъ, и Діонисіемъ еп. Александрійскимъ (во 2-й половинѣ 3-го в.). Эта полемика въ исторіи церковной догматики любопытна въ двоякомъ отношеніи: показывая, съ одной стороны, что и въ Александріи, какъ и на западѣ, въ половинѣ 3-го вѣка происходила глухая борьба между логологическими крайностями научной катехизической школы и богословскимъ традиціонализмомъ простой вѣрующей массы, эта полемика, съ другой стороны, представляетъ собою уже тотъ моментъ въ церковной исторіи, когда борьба между этими теченіями христіанской мысли получаетъ размѣръ до извѣстной степени общецерковнаго спора, и—традиціонное (модалистическое) направленіе, занявшее на западѣ господственное положеніе, теперь простираетъ свой контроль и властное вліяніе и на христіанскій востокъ, подозрительно относясь къ его философскимъ концепціямъ въ христіанской догматикѣ. Сущность отмѣченнаго столкновенія двухъ Діонисіевъ заключалась въ слѣдующемъ. Діонисій Александрійскій, ученикъ Оригена, и его преемникъ по дол-

---

1) ib. M. 11, 400 c. P. n. 368 стр.
2) ib. 1, 3, 8. M. 11, 155 c. P. n. 52 стр.
3) ib. 2, 9, 8. M. 11, 233 c. P. n. 160 стр.
4) ib. 1, 6, 2. M. 11, 168 c. P. n. 68 стр.

жности катехета въ александрійскомъ училищѣ, по своимъ богословскимъ убѣжденіямъ стоялъ всецѣло на почвѣ воззрѣній своего великаго учителя, въ безсознательномъ противорѣчіи усвоивъ и лѣвый и правый порядокъ его идей. Полемизируя противъ савеліанства, которое во 2-й половинѣ 3-го вѣка сильно распространилось въ Пентиполисѣ, принадлежавшемъ къ округу александрійской митрополіи, Діонисій, въ своемъ „посланіи къ Ефранору и Аммонію“ съ рѣзкой послѣдовательностію развилъ лѣвый порядокъ оригеновскихъ взглядовъ. Въ противоположность савелліанскому сліянію ипостасей, Діонисій, подчеркивая моментъ ипостасной раздѣльности божественныхъ Лицъ, опредѣляетъ этотъ моментъ исключительно при помощи плотино-оригеновскаго субординаціонизма. Исходя изъ оригеновскаго опредѣленія Сына, какъ силы (ἐνέργεια?), *пары* (Прем. 7, 25) и сіянія Отца [1]), Діонисій писалъ, что „Сынъ Божій есть произведеніе и сотворенъ, и Онъ—несобственень (Ему) по природѣ, но чуждъ Ему по сущности; Отецъ по отношенію къ Сыну—то же, что дѣлатель къ виноградной лозѣ и судостроитель къ ладіи; и, какъ произведеніе, Сынъ не былъ, пока не получилъ бытіе“ [2]). Эти изреченія Діонисія, которыя, какъ сейчасъ увидимъ, въ его сознаніи, какъ и у Оригена нисколько не исключали мысли и о существенномъ сродствѣ Сына съ Отцемъ, показались соблазнительными „нѣкоторымъ изъ братій александрійской церкви“, которые, „правомудрствуя“ (по выраженію Аѳанасія), „но не спросивъ Діонисія, чтобы отъ него самого узнать, почему написалъ онъ, пошли въ Римъ, и обвиняли его предъ соименнымъ ему Діонисіемъ, еп. Римскимъ“. Александрійскій епископъ,—жаловались они папѣ,—1) Сына называетъ тварію, а не единосущнымъ Отцу“ [3]), 2) „думаетъ, что Богъ не всегда былъ Отцемъ, что не всегда былъ Сынъ, а напротивъ того, Богъ былъ безъ Слова, и самого Сына не было, пока не получилъ бытія“ [4]), и 3) „называя Отца, не именуетъ Сына и называя опять Сына, не именуетъ Отца, но различаетъ, отдаляетъ и отдѣляетъ Сына

[1]) *Athan.* De sent Dion. 9 n. M. 25, 492 P. n. 1, 452.
[2]) ib. 4 n. M. 25, 485. P. n. 1, 448.
[3]) *Athan.* De syn. 43. M. 26, 769 c. P. n. 3, 149.
[4]) *Athan.* De sent. 14 n. M. 25, 501 c. P. n. 1, 458 c.

отъ Отца“ [1]). Въ лицѣ этихъ „правомудрствующихъ“ (съ точки зрѣнія позднѣйшаго никейскаго богословія) братьевъ нетрудно видѣть ту группу александрійскаго церковнаго общества, которой, какъ и западнымъ модалистамъ, въ особенности дорога была идея о строгомъ единствѣ, или единосущіи (полномъ божествѣ) Христа съ Отцемъ, и которая поэтому оппозиціонно относилась къ философскому количественному или качественному субординаціонизму ученыхъ богослововъ, „различающихъ, отдаляющихъ и отдѣляющихъ Сына отъ Отца“. О значительности этой группы можно заключать изъ того, что съ ея протестомъ находятъ нужнымъ считаться, какъ римскій папа, такъ и самъ ученый александрійскій епископъ. Жалоба „правомудрствующей братіи“ была принята въ Римѣ въ высшей степени внимательно. Діонисій Римскій созвалъ по этому поводу особый соборъ, который, ознакомясь съ жалобою александрійскихъ братій,— по выраженію Аѳанасія, „вознегодовалъ“ на александрійскаго епископа, а римскій папа „письменно сообщилъ общее всѣхъ мнѣніе одноименному съ нимъ епископу“ [2]).

Богословская позиція Діонисія Римскаго и бывшихъ на римскомъ соборѣ епископовъ, насколько можно судить по сохранившимся у Аѳанасія фрагментамъ изъ его посланія, представляетъ собою сочетаніе элементовъ тертуллліановскаго и модалистическаго направленій. Исходнымъ пунктомъ его богословія является, какъ и у Тертулліана является понятіе о личности Отца,—„Бога всяческихъ, Вседержителя“, въ которомъ, „какъ бы въ нѣкоей, единой главѣ оглавляется и сосредоточивается божественная Троица“. По отношеніи къ этой ипостаси Отца, какъ всецѣлой носительницѣ божественной субстанціи, „Слово, Премудрость и Сила суть (ея) собственныя силы“,—т. е. ея ипостазированныя ἕξεις, необходимыя ποιότητες, составляющія ея собственный характеръ, такъ что ученіе, будто „Сынъ сотворенъ“, т. е. „было, когда не было этихъ силъ, было время, когда Богъ былъ безъ нихъ“—„всего нелѣпѣе“ [3]). Діонисій проповѣдуетъ строгое нумерическое единство Божества: не одна ипостась Отца—всецѣлое боже-

[1]) ib 16 n. M. 25, 504 c. P. n. 1, 460.
[2]) *Athan.* De syn. 43 n. M. 26, 769 c. P. n. 3, 150.
[3]) *Athan.* De decr. 26 n. M. 25, 464 c. P. n. 1, 435.

ство, но всѣ три лица — единый Богъ, поскольку Сынъ и Духъ являются имманентными моментами ипостаси Отца, безъ которыхъ она была бы не только несовершенна, но и немыслима [1]). Понимая, такимъ образомъ, божественную субстанцію въ тертулліано-стоическомъ (натуралистическомъ) смыслѣ, Діонисій Римскій и его соборъ находятъ терминъ ὁμοούσιος (=unius substantiae) наиболѣе подходящимъ для выраженія онтологическаго взаимоотношенія между Отцемъ и Сыномъ,— и поэтомому „вознегодовали“ [2]), узнавъ, что александрійскій епископъ избѣгаетъ этого термина: Діонисій римскій, который если и владѣлъ греческимъ языкомъ, то мыслилъ-то во всякомъ случаѣ по-латыни, и выраженіе ὁμοούσιος понялъ въ смыслѣ обычнаго на западѣ unius substantiae, и не подозрѣвалъ въ немъ тѣхъ спеціальныхъ философскихъ оттѣнковъ, которые, еще со временъ Оригена, побуждали философски-образованныхъ александрійскихъ богослововъ избѣгать этого термина. Какъ истый западный богословъ, незнакомый съ тонкостями неоплатонической теософіи, которая, устанавливая между „тремя божественными ипостасями“ извѣстные качественные оттѣнки, не отрицала и ихъ природнаго сродства, Діонисій римскій понялъ ученіе александрійскаго епископа слишкомъ грубо, который, по его словамъ, „проповѣдуетъ нѣкоторымъ образомъ трехъ боговъ, св. Единицу раздѣляетъ на три ипостаси, одна другой чуждыя и во всемъ отдѣльныя, тогда какъ божественному Слову необходимо быть въ единеніи съ Богомъ всяческихъ, и св. Духу должно пребывать и вселяться въ Богѣ“ [3]). Равнымъ образомъ, и наименованіе Сына тварію у Діонисія Александрійскаго было понято западными богословами въ слишкомъ буквальномъ (не философскомъ) смыслѣ, какъ „весьма великая хула“ [4]). Но общая концепція александрійскаго богословія, какъ она была выражена Діонисіемъ, представителемъ лѣваго фланга оригенистовъ, дѣйствительно затемняющая единосущіе божественныхъ лицъ,—была понята и александрійскими оппонентами и западными епископами вполнѣ вѣрно. Тертулліанистъ

---

[1]) *Dorner*.. 750 s. *Hagemann*. 439—40 ss.

[2]) *Athan*. De sent. 43 n. M. 26, 769 c.

[3]) *Athanas*. De decr. 26 n. M. 25, 464 c. P. n. 1, 435.

[4]) ib.

въ вопросѣ объ онтологической сущности Логоса, Діонисій римскій, однако, значительно отклоняется отъ карѳагенскаго богослова въ вопросѣ объ ипостасномъ бытіи (рожденіи) Сына, приближался въ этомъ пунктѣ болѣе къ безцвѣтному догматизму модалистовъ. У Діонисія нѣтъ слѣдовъ той яркой логологической теоріи, которую наглядно развили Тертулліанъ и Ипполитъ и онъ, повидимому, намѣренно избѣгаетъ ея. Направляя свое полемическое посланіе не только противъ александрійскихъ тритеистовъ, но и „противъ держащихся савелліева образа мыслей“ [1]), и имѣя, такимъ образомъ, прямой интересъ, какъ можно отчетливѣе оттѣнить моментъ ипостасной раздѣльности божественныхъ Лицъ, папа, однако, не находитъ въ своемъ богословскомъ арсеналѣ другихъ средствъ для этой цѣли, какъ догматически сослаться на неоспоримыя свидѣтельства по этому вопросу въ священномъ писаніи, составляющія обязательный для христіанина объектъ вѣры. „Надлежитъ вѣровать въ Бога, Отца, Вседержителя, и во Христа—Іисуса, Сына Его, и въ Духа Святаго, вѣровать, что Слово—въ единеніи съ Богомъ всяческихъ, ибо говоритъ: *Азъ и Отецъ едино есма* (Іоан. 10, 30) и: *Азъ во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ* (Іоан. 14, 11). Такимъ образомъ, соблюдутся и божественная Троица, и св. проповѣдь о Единоначаліи“ [2]). Равнымъ образомъ, и „божественное рожденіе“ Сына, будучи „неизреченнымъ“ актомъ жизни Божества, для папы является просто необходимымъ членомъ regulae fidei, поскольку „во многихъ мѣстахъ божественныхъ словесъ найдетъ всякій, что Сынъ называется рожденіемъ, а не сотвореннымъ, и этими мѣстами ясно изобличаются составляющія ложныя понятія о Господнемъ рожденіи“ [3]). Удерживая тертулліано-стоическое представленіе о Логосѣ, какъ имманентной силѣ Отца, и въ то же время избѣгая конкретнаго экономическаго модализма (логологіи) Тертулліана, Діонисій невольно, подобно Иринею и римскимъ монархіанамъ, по существу стоялъ ближе къ савелліанству, чѣмъ къ субординаціонистамъ, и поэтому, его критика савелліанства — менѣе отчетлива, чѣмъ критика александрійскаго тритеизма. Можно

[1]) *Athan.* De decr. 26 n. M. 25, 461 c. P. n. 1, 434.
[2]) ib. M. 25, 465 c. P. n. 1, 436.
[3]) ib. M, 25, 464—5 c. P. n. 1, 436.

въ значительной степени согласиться съ замѣчаніемъ Гагеманна, что Діонисій римскій въ данномъ пунктѣ былъ прямымъ послѣдователемъ папы Каллиста, лишь съ тѣмъ формальнымъ различіемъ, что вмѣсто обычнаго у Каллиста наименованія Сына „духомъ Божіимъ“, Діонисій употребляетъ терминъ: Логосъ, не придавая, впрочемъ, этому термину того исчерпывающаго значенія, какое онъ имѣлъ у раннѣйшихъ западныхъ богослововъ [1]).

Хотя посланіе римскаго собора не было адресовано лично къ Діонисію александрійскому, а направлялось вообще противъ „раздѣляющихъ и разсѣкающихъ Единоначаліе на какія то три силы, на три божества и отдѣльныя ипостаси“, однако александрійскій епископъ нашелъ необходимымъ оправдаться отъ косвенно-взводимыхъ на него обвиненій и съ этою цѣлію издалъ особое сочиненіе подъ заглавіемъ: *Ἔλεγχος καὶ ἀπολόγια*. Эта апологія Діонисія представляетъ собою любопытное доказательство, какъ лѣвый и правый порядки оригеновскихъ идей органически переплетались въ богословской системѣ учениковъ Оригена, не подозрѣвавшихъ, что эти два ряда идей въ сущности взаимно исключаютъ другъ друга. Не отказываясь по существу ни отъ одной мысли, высказанной въ посланіи къ Ефранору, Діонисій въ своей „апологіи“ лишь разъясняетъ свои инкриминируемыя изреченія, bona fide широко пользуясь для этой цѣли правымъ флангомъ оригеновскаго богословія. Возражая противъ наиболѣе рѣзкаго обвиненія—въ ученіи о тварности Сына, Діонисій замѣчаетъ, что онъ наименовалъ Сына тварію лишь мимоходомъ *(ἐκ ἐπιδρομῆς)*, и при томъ не въ буквальномъ смыслѣ, а въ значеніи генетической зависимости Сына отъ Отца, какъ слѣдствія отъ причины, въ какомъ смыслѣ въ священномъ писаніи, напр., человѣкъ называется творцомъ своихъ сердечныхъ движеній [2]). А что наименованіе Сына тварію употреблено въ данномъ случаѣ, дѣйствительно, не въ спеціальномъ значеніи, и не исключаетъ идеи о природномъ сродствѣ Сына съ Отцемъ,—Діонисій доказываетъ это ссылкою на тѣ примѣры, которыми онъ въ посланіи къ Ефранору иллюстрировалъ свою мысль. „Представлялъ я въ при-

1) *Hagemann*.. 444 s. Cfr. *Dorner*.. 754 s.

2) *Athan.* De sent. 18, 20 nn. M. 25, 505, 509 c. P. n. 1, 461, 464.

мѣръ и человѣческое рожденіе, очевидно, какъ однородное. Помню, что представлены мною многія подобія вещей сродныхъ; говорилъ я, что растеніе, взошедшее отъ сѣмени или корня—инаково съ тѣмъ, изъ чего оно произрасло, хотя, безъ сомнѣнія, осталось однороднымъ съ нимъ“ [1]) и т. д. Не отрицая, такимъ образомъ, природнаго единства Сына съ Отцемъ, Діонисій не отрицаетъ, что „Христосъ единосущенъ Богу“, поскольку,—замѣчаетъ онъ,—„хотя и говорю, что этого наименованія не находилъ и не читалъ нигдѣ въ священныхъ писаніяхъ,—однако мои доводы не разногласятъ съ этою мыслію“ [2]). Что между Отцемъ и Сыномъ существуетъ тѣсная природная связь, это, по замѣчаніи Діонисія, само собою слѣдуетъ изъ самыхъ ихъ наименованій: „Отецъ, какъ Отецъ, не отчуждается отъ Сына, потому что имя это выражаетъ начало единенія, и Сынъ не отлучается отъ Отца, потому что названіе Отецъ указываетъ на общеніе“ [3]). Еще легче было Діонисію, оставаясь на оригеновской почвѣ, оправдаться отъ упрековъ въ отрицаніи вѣчнаго бытія Сына. Рѣшительно утверждая, что если Богъ есть „вѣчный свѣтъ не начинавшійся и никогда не престающій“, то необходимо слѣдуетъ, что „изъ Него исходитъ и существуетъ Ему вѣчное сіяніе, безначальное, всегда происходящее, и проявляющее Его; а это и есть Премудрость“ [4]).

Но, защищая свое ученіе отъ упрековъ въ грубомъ тритеизмѣ, Діонисій, тѣмъ не менѣе, какъ былъ, такъ и остался строгимъ оригенистомъ, и между его богословской позиціей и ученіемъ Діонисія римскаго—довольно значительное различіе. Идея объ ипостасныхъ особенностяхъ Отца и Сына, являющаяся отголоскомъ неоплатоническаго догмата, что раждаемое необходимо уступаетъ раждающему, въ богословскомъ сознаніи александрійскаго епископа беретъ перевѣсъ надъ идеей ихъ единосущія. Тотъ фактъ, что Сынъ есть только Сынъ, а Отецъ есть именно Отецъ и слѣдовательно логически предшествуетъ Сыну, какъ причина слѣдствію, съ точки зрѣнія Діонисія, какъ и у Оригена, имѣетъ рѣшающее зна-

---

1) ib. 18 n. M. 25, 505 c. P. n. 1, 461.
2) ib.
3) ib. 17 n. M. 25, 504 c. P. n. 1, 460.
4) ib. 15 n. M. 25, 501 c. P. n. 1, 459.

ченіе и въ отношеніи т. с. качественнаго достоинства Ихъ ипостасей, и прежде всего въ отношеніи Ихъ самобытности. „Богъ Отецъ былъ всегда, а Сынъ не просто вѣченъ, но вѣченъ въ силу вѣчности Отца, и сосуществуетъ Ему, какъ сіяніе—свѣту“ [1]). У Діонисія, далѣе, есть намеки и на меньшую простоту природы Сына по сравненію съ ипостасію Отца, какъ бы возвышающагося надъ качественно-опредѣленными предикатами. „Въ началѣ было Слово, но не былъ Словомъ Тотъ, кто произвелъ Слово; Господь содѣлался премудростію,—слѣдовательно не былъ премудростію Тотъ, кто произрастилъ премудрость. Христосъ есть истина,—но сказано: *благословенъ Богъ истины* (3 Езд. 4, 4)“ [2]). Такимъ образомъ, если для Діонисія римскаго, съ его тертулліано-стоическимъ понятіемъ о божественной субстанціи, на первый планъ выступала идея объ абсолютномъ (нумерическомъ) единствѣ Божества, о строгомъ „единосущіи“ божественныхъ лицъ, вытекавшая съ логической наглядностію изъ самой сущности стоической онтологіи,—а затрудненіе заключалось лишь въ опредѣленіи ипостасной раздѣльности Лицъ, утверждаемой чисто догматически,—то для Діонисія александрійскаго, съ его неоплатоническими предпосылками, наоборотъ, съ философской убѣдительностію обрисовывалось ипостасное различіе между Отцемъ и Сыномъ, какъ нерожденнымъ и рожденнымъ началами,—а идея объ Ихъ единосущіи расплывалась въ довольно неопредѣленное понятіе о какомъ-то „сродствѣ“ между Ними,—понятіе, которое Діонисій затрудняется обозначить натуралистическимъ терминомъ ὁμοούσιος.

Итакъ, споръ двухъ Діонисіевъ не привнесъ ничего новаго по существу въ оборотъ древне-церковной догматической мысли. И тотъ и другой изъ полемистовъ удержали свои позиціи. Но этотъ споръ, повторяемъ, важенъ въ томъ отношеніи, что приподнимаетъ завѣсу надъ той внутренней жизнію, какая развивалась въ александрійской церкви во 2-й половинѣ 3-го в. Мы не знаемъ, какое впечатлѣніе „апологія“ александрійскаго епископа произвела на „правомыслящую“ часть его паствы,—удалось-ли ему вполнѣ реабилитировать себя въ ея мнѣніи, но мы знаемъ, что тѣ два тече-

1) ib. 15 n. M. 25, 501.
2) ib. 25 n. M. 25, 517, P. n. 1, 468.

нія догматической мысли, которыя выступили наружу въ Александріи при Діонисіи,—церковно-традиціонное, съ его исключительнымъ интересомъ къ моменту единства Отца и Сына, и излюбленнымъ терминомъ „ὁμοούσιος“, — и научно-философское, съ его интересомъ къ субординаціонистическому различію ипостасій, избѣгавшее этого термина,—параллельно развивались и въ послѣдующія десятилѣтія. Неоплатонический субординаціонизмъ послѣ Діонисія нашелъ себѣ выразителей въ лицѣ катехетовъ александрійской школы—Піерія—„младшаго Оригена“, и „ученаго мужа“ Θеогноста, [1]) изъ которыхъ о первомъ извѣстно, что онъ держался оригеновскаго представленія объ Отцѣ и Сына, какъ двухъ сущностяхъ, природахъ (=ипостасяхъ),—а второй, удерживая излюбленную оригеновскую мысль, что „сущность Сына не введена отъ несущаго, но рождена отъ Отчей сущности, какъ сіяніе свѣта, какъ паръ воды“, комментируетъ ее повидимому, не безъ характернаго для александрійца качественно-субординиціонистическаго оттѣнка: „ибо сіяніе и паръ—не самое солнце и не самая вода, но и не чужды имъ“ [2]). Объ этомъ же Θеогностѣ извѣстно, что онъ, подобно Оригену, актъ рожденія Сына сближалъ съ актомъ творенія,—ограничивалъ сферу экономической дѣятельности Сына лишь разумными существами, а о св. Духѣ—училъ совершенно въ оригеновскомъ смыслѣ [3]). Но что наряду съ этимъ оригенистическимъ движеніемъ въ Александріи развивалось и традиціонно-омоусіанское, объ этомъ можно догадываться изъ событій, разыгравшихся въ александрійской церкви въ началѣ 4-го вѣка,—при появленіи аріанства: та часть александрійскаго клира и паствы, которая, во главѣ съ еп. Александромъ, въ борьбѣ противъ ученія Арія встала на защиту строгаго единосущія Сына съ Отцемъ, и еще до никейскаго собора написала на своемъ знамени терминъ ὁμοούσιος, очевидно, стояла въ генетической связи съ той группой „правомыслящихъ“, которая еще во времена Діонисія подозрительно смотрѣла на игнорированіе этого термина учеными оригенистами. Впрочемъ, догматическая позиція этой группы

1) *Athan.* De decr. 25 n. M. 25, 460 c.

2) *Athan.* De decret. 25 n. M. 25, 460 c. P. n. 1, 432.

3) Cfr. *Guerike.* De schola, quae Alexandriae floruit. Halis. 1824. 74—79 pp.

александрійскихъ христіанъ, сгруппировавшихся около еп. Александра, и ея связь съ историческимъ прошлымъ обрисуются яснѣе, когда намъ придется характеризовать ея полемику противъ аріанства, выросшаго на почвѣ т. н. антіохійской богословской школы, къ характеристикѣ которой мы и переходимъ въ слѣдующемъ параграфѣ.

§ 10. Въ научной литературѣ существуетъ взглядъ, что въ основѣ т. н. антіохійскаго богословія (динамистическое монархіанство, а позднѣе—аріанство) лежатъ начала аристотелевской философіи [1]). Но этотъ взглядъ, представляющій то удобство, что вноситъ въ исторію древне-богословской мысли принципъ систематизаціи, ставя антійхійскую школу въ симметрическую параллель съ западной (стоической) и александрійской (неоплатонической) школами, въ дѣйствительности нуждается, по крайней мѣрѣ, въ нѣкоторыхъ оговоркахъ. Въ самомъ дѣлѣ, дошедшіе до насъ литературно-догматическіе памятники этой школы слишкомъ мало заключаютъ въ себѣ чисто-философскаго элемента, чтобы давать основанія (путемъ анализа главныхъ философскихъ понятій и терминологіи) для сужденія о генетической ея связи съ историческимъ аристотелизмомъ. И это должно сказать не только по отношенію къ догматикѣ динамистовъ, но и по отношенію къ аріанству, древнѣйшіе, извѣстные намъ, памятники котораго (до Аэція и Евномія) [2]) представляютъ собой и по характеру и по формѣ болѣе символьные, чѣмъ научно-философскіе опыты вѣроопредѣленія. Сохранившіеся до насъ отрывки изъ сочиненій аріанскаго „философа Астерія“ также не отличаются достаточной характерностію для нашего вопроса. Правда, мы имѣемъ авторитетныя свидѣтельства, что уже первые представители антіохійской школы, каковы-

---

1) *Hagemann.* Op. cit 88 s. *Harnack.*. DG. 1, 594 s. 2^3, 185 s. *А. А. Спасскій.*. 38, 167, 175 стр. и др.

2) Но религіозно-философскія воззрѣнія Евномія, какъ мы увидимъ впослѣдствіи, имѣютъ больше сродства съ лѣвымъ флангомъ неоплатонизма, чѣмъ съ Аристотелемъ. Въ первый разъ въ церковно-философской литературѣ формальное вліяніе послѣдняго отчетливо выступаетъ въ богословіи каппадокійцевъ, и при томъ какъ разъ въ оппозиціонномъ отношеніи къ аномейству. Въ параграфѣ о богословіи кесарійцевъ мы и находимъ болѣе удобнымъ характеризовать онтологическія и гносеологическія черты аристотелизма.

ми можно считать вождей т. н. динамистическаго монархіанства—двухъ Θеодотовъ, Артемона, Асклепіодота и др. (дѣйствовавшихъ въ Римѣ, но—выходцевъ съ востока), были люди, болѣе преданные интересамъ науки, чѣмъ религіозной вѣры, не признававшіе авторитета преданія, критически относившіеся даже къ Писанію, но „прилежно занимавшіеся геометріей Евклида, удивлявшіеся Аристотелю и Θеофрасту, а Галена чуть ли не боготворившіе“,—однако и эти свидѣтельства не даютъ основаній судить, насколько эта связь родоначальниковъ антіохійской школы съ аристотелевской философіей отражалась на самомъ содержаніи и характерѣ ихъ богословскихъ воззрѣній, и не исключаютъ предположенія, что эта связь выражалась лишь въ общемъ раціоналистическомъ направленіи „антіохійскихъ“ богослововъ, въ ихъ исключительной привязанности къ діалектическому методу аргументаціи,—въ ихъ излюбленномъ пріемѣ—всякое возраженіе обратить въ какой либо „соединительный или раздѣлительный силлогизмъ“ [1]). По крайней мѣрѣ, ни одинъ изъ историковъ и полемистовъ, имѣвшихъ дѣло съ древними или позднѣйшими т. н. антіохійскими богословами, повторяемъ, не сохранилъ ни одного мѣста, гдѣ бы выступали характерные термины аристотелевской теологіи—(*τὸ πρῶτον τῶν ὄντων ἀκίνητον, ἡ νόησις νοήσεως, ἐντελέχεια* и т. п.). Отличительною чертою какъ древнихъ (θеодотіанство), такъ и позднѣйшихъ (Павелъ Самосатскій и аріанство) антіохійскихъ богослововъ является строго-индивидуальное понятіе о божественной сущности, исключающее идею объ ея внутренней реальной тріипостасности,—понятіе, противоположное какъ собственно церковному богословію, такъ и неоплатонической теософіи, въ ея различныхъ видахъ, и логически приводившее „антіохійскихъ“ богослововъ къ отрицанію, какъ догмата о Троицѣ, такъ и догмата объ ипостасномъ соединеніи во Христѣ двухъ природъ (или съ точки зрѣнія антіохійскихъ богослововъ, двухъ существъ—индивидуумовъ). Однако, и эта особенность антіохійскаго богословія не можетъ служить еще безусловно-убѣдительнымъ доказательствомъ связи антіохійцевъ съ Аристотелемъ, поскольку тенденція—строго индивидуализировать понятіе о божественной сущно-

[1]) *Euseb.* H. E. 5, 28. Ed. Walesii. 160 p.

сти была обща нѣсколькимъ теченіямъ современной религіозно-философской мысли, и въ частности составляла отличительную черту іудаистическаго (евіонейскаго) направленія въ христіанствѣ [1]). Отсюда возможно допустить, что строго-индивидуалистическое понятіе о божественной сущности у монархіанъ-динамистовъ имѣло свои корни въ томъ широко-распространенномъ въ древней церкви іудаистическомъ направленіи, наиболѣе яркимъ выраженіемъ котораго было евіонитство [2]).

Не входя въ характеристику ученія раннѣйшихъ представителей антіохійской школы, мы остановимся на доктринѣ ея главнѣйшаго представителя въ половинѣ 3-го в.—Павла Самосатскаго. Богословіе Павла—сухо и узко до крайности. Чуждое какихъ либо мистико-логологическихъ концепцій, столь популярныхъ въ тогдашнихъ религіозно-философскихъ кругахъ, оно по своему характеру близко подхо-

---

1) Отсюда, справедливо утвержденіе, что глубочайшее основаніе тринитарно-христологической распри, раздиравшей церковь въ теченіе нѣсколькихъ вѣковъ, лежитъ даже въ расовой противоположности семитизма, съ проникающими все существо семита-монотеизмомъ деизмомъ и номизмомъ, съ одной стороны, и аріизма (эллинизма),—съ его политеизмомъ, пантеизмомъ, религіозно-философскимъ мистицизмомъ, съ другой стороны. (Ср. отзывъ *М. Д. Муретова* о цит. сочин. *А. А. Спасскаго*. Журналы Совѣта М. Д. Академіи за 1907 г. 42—43 стр.) Впрочемъ, собственно въ *исторіи* догматическихъ движеній 2—4 вв. эта противоположность уже не всегда выступаетъ съ полной опредѣленностію, поскольку въ рядахъ защитниковъ іудаистическаго понятія о Богѣ мы видимъ лицъ, о семитизмѣ которыхъ можно говорить лишь cum grano salis.

2) По выраженію *Dorner*'а, ученіе Павла Самосатскаго есть die höhere hellenische Form des Ebionismus (Op. cit. 771 s.), а связь его доктрины съ римскими динамистами, и въ частности съ Артемономъ—авторитетно засвидѣтельствована у Евсевія (H. E. 5, 28. Ed. Walesii. 158 p. 7, 30 c. 230 p.). Возраженія артемонитовъ, что они, проповѣдуя о Христѣ, какъ „простомъ человѣкѣ", слѣдуютъ лишь древнему ученію церви, искаженному уже при папѣ Зефиринѣ (*Euseb.* 5, 28; 159 p.), также даютъ косвенное основаніе думать, что динамистическое монархіанство имѣло свои корни болѣе въ церковно-исторической, чѣмъ философской почвѣ. По замѣчанію Ипполита, Θеодотъ заимствовалъ свое ученіе ἐκ τῆς τῶν γνωστικῶν καὶ Κηρίνθου καὶ Ἐβιώνος σχολῆς (Refut. 7, 35. 406 p.). Наименованіе доктрины Самосатскаго „іудействомъ" является обычнымъ у Епифанія (см. прим. 3 на стр. VI-й. Cfr. ib. Haer. 65, 7, 9 nn.) и Аѳанасія.

дитъ къ строгому іудаистическому монотеизму. Исходя изъ узко-антропоморфическаго представленія объ единомъ Богѣ, какъ строго-индивидуальномъ существѣ, Павелъ просто зачеркиваетъ самое понятіе о трехъ ипостасяхъ, и въ частности о божественномъ Логосѣ, какъ какомъ то личномъ существѣ, объявляя всѣ библейскія изреченія объ Отцѣ, о божественномъ Словѣ, Мудрости и Духѣ и т. п. лишь персонификаціонными обозначеніями тѣхъ или другихъ качествъ единаго Бога или Его функцій [1]). Въ метафорическомъ смыслѣ и Павелъ Самосатскій не отказывался называть вѣчный разумъ (*Λόγος*) Божій—Сыномъ, изглаголаннымъ порожденіемъ Бога (Отца) [2]), но онъ рѣшительно настаивалъ на отрицаніи за этимъ разумомъ Божіимъ какого либо ипостаснаго, отличнаго отъ единаго Бога, бытія [3]).

Центральнымъ пунктомъ въ богословской системѣ Павла Самосатскаго является христологія, проникнутая правда такимъ же узкимъ іудаистическимъ характеромъ какъ и его теологія [4]). Христосъ, по ученію Павла, по Своей сущности (*οὐσία*) былъ простой человѣкъ, который за свои нравственные подвиги удостоился того, что божественная сила или Логосъ (безъипостасный), воодушевлявшій его свыше, обиталъ въ немъ, какъ въ храмѣ, содѣлалъ его Сыномъ Божіимъ,

---

[1]) По свидѣтельству Епифанія, Павелъ говорилъ, „что Богъ вообще одинъ, уничтожая симъ, насколько ему можно, божественность и ипостасность (*ὑπόστασιν*) Сына и св. Духа, и признавая самого Отца единымъ Богомъ, никогда не рождавшимъ Сына.. (Самосатяне) думаютъ, что Слово—таково же, каково оно въ сердцѣ и мудрость такова же, какъ въ душѣ человѣка, какую имѣетъ каждый, стяжавшій отъ Бога разумѣніе. Посему они говорятъ, что Богъ вмѣстѣ съ Словомъ есть одно Лице (*ἓν πρόσωπον*), какъ человѣкъ одинъ и его слово, ничего, какъ я сказалъ, не думая, болѣе іудеевъ". Epiph. H. 65, 3. M. 42, 16 c.

[2]) *Λόγος προφορικὸς—ὁ πρὸ αἰώνων υἱος—τὸν λόγον ἐγέννησεν ὁ θεὸς ἄνευ παρθένου.. καὶ οὕτως επέστη ὁ λόγος.* *Harnack.* DG. 1, 591 s. Цитаты изъ сочиненій Павла, сохранившихся въ фрагментномъ видѣ у различныхъ церковныхъ писателей, и собранныхъ у *Routh'a* (Reliquiae sacrae III, 287—367), мы беремъ у *Harnack'a* (Op. cit.).

[3]) *Μὴ εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐνυπόστατον, ἀλλὰ ἐν αὐτῷ τῷ θεῷ—ἐν θεῷ ἐπιστήμη ἐνυπόστατος.* *Harnack.* 591 s.

[4]) Хотя обзору христологическихъ воззрѣній 2—4 вв. у насъ посвящена ниже особая глава, но о христологіи Павла Самосатскаго въ виду ея тѣснѣйшей связи съ его теологіей, мы находимъ необходимымъ говорить здѣсь.

хотя не по природѣ, а по благодати (усыновленію, adoptione), „по преуспѣянію“. Понятіе о Спасителѣ, какъ человѣкѣ, который своими подвигами и борьбой съ грѣхомъ загладилъ преступленіе нашихъ прародителей, и именно за эту борьбу удостоился наивысшей награды—составляетъ характерную черту самосатской христологіи [2]). Строго различая такимъ образомъ въ Спасителѣ—человѣка—Іисуса, какъ собственнаго субъекта или виновника нашего спасенія, и благодатную (безъипостасную) силу Божію (логосъ), обитавшую въ Іисусѣ, какъ второстепенный факторъ, какъ награду или, точнѣе, пособіе, чѣмъ активное начало спасительнаго подвига Христа, Павелъ Самосатскій видимо становился въ противорѣчіе съ тѣми библейскими (ветхозавѣтными) изреченіями, гдѣ о Мессіи—Спасителѣ говорится, какъ отъ вѣка сущемъ Логосѣ (Ангелъ Іеговы и т. п.). Павелъ находилъ выходъ изъ этого затрудненія въ томъ, что объяснялъ всѣ эти изреченія въ метафорическомъ смыслѣ: Богъ въ ветхомъ завѣтѣ говорилъ и дѣйствовалъ лишь отъ имени Іисуса—Спасителя, котораго Онъ отъ вѣка предувѣдѣлъ и предопредѣлилъ, какъ будущаго Мессію, исключительнаго носителя и причастника божественной силы [3]).

Богословіе Павла Самосатскаго представляетъ особенный

---

1) *Μαρία τὸν λόγον οὐκ ἔτεκεν.. ἀλλὰ ἄνθρωπον ἡμῖν ἴσον ἔτεκεν... Ἄνθρωπος ἦν ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐν αὐτῷ ἐνέπνευσεν ἄνωθεν ὁ λόγος λόγον ἐνεργὸν ἐξ οὐρανοῦ ἐν αὐτῷ.. ὡς ἐν ναῷ.. ἐλθόντα τὸν λόγον καὶ ἐνοικήσαντα ἐν Ἰησοῦ ἀνθρώπῳ ὄντι.. κάτωθεν ἀποσεθεῶσθαι τὸν κύριον—ἐξ ἀνθρώπου γεγονέναι τὸν Χριστὸν θεόν.. ὕστερον αὐτὸν ἐκ προκοπῆς τεθεοποιῆσθαι..* Единеніе Божества съ Іисусомъ Павелъ характеризуетъ, какъ *συνάφειαν κατὰ μάθησιν καὶ μετουσίαν,—οὐκ οὐσιωδῶς ἀλλὰ κατὰ ποιότητα..* Отсюда, Павелъ рѣшительно протестуетъ противъ соединенія Божества и человѣчества во Христѣ въ одно Лице: *ὁ πατὴρ γὰρ ἅμα τῷ υἱῷ (=λόγῳ) εἷς θεός, ὁ δὲ ἄνθρωπος κάτωθεν τὸ ἴδιον πρόσωπον ὑποφαίνει, καὶ οὕτως τὰ δύο πρόσωπα πληροῦνται.* (Epiph. H. 65, 7). *Harnack.*. 1, 591—3 ss.

2) *Ἅγιος καὶ δίκαιος γεγενημένος ὁ σωτὴρ ἀγῶνι καὶ πόνῳ τὰς τοῦ προπάτορος ἡμῶν κρατήσας ἁμαρτίας· οἷς καταφθώσας τῇ ἀρετῇ συνήφθη τῷ θεῷ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν πρὸς αὐτὸν βούλησιν καὶ ἐνέργειαν ταῖς τῶν ἀγαθῶν προκοπαῖς ἐσχηκώς.. Τὰ κρατούμενα τῷ λόγῳ τῆς φύσεως οὐκ ἔχουσιν ἔπαινον τὰ δὲ σχέσει φιλίας κρατούμενα ὑπεραίρεται. Harnack*. 592 s.

3) *Τῷ μὲν προορισμῷ πρὸ αἰόνων ὄντα, τῇ δὲ ὑπάρξει ἐκ Ναζαρὲτ ἀναδείχθεντα* Отсюда, православные отцы въ посланіи противъ Павла утверждали предвѣчное божество Христа *οὐ προγνώσει, ἀλλ' οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει. Harnack.* 593 s.

историко-догматическій интересъ потому, что по его поводу было произнесено церковное осужденіе (на антіохійскомъ соборѣ 269 г.) знаменитому богословскому термину *ὁμοούσιος*,— фактъ имѣвшій немаловажное значеніе въ исторіи позднѣйшихъ церковно-догматическихъ движеній. Какой именно смыслъ имѣло это осужденіе термина *ὁμοούσιος*,—объ этомъ мы имѣемъ видимо противорѣчивыя свѣдѣнія уже у древнѣйшихъ церковныхъ писателей,—у Аѳанасія и Василія Великаго, съ одной стороны, и Иларія Пиктавійскаго, съ другой. Что терминъ *ὁμοούσιος* дѣйствительно былъ отвергнутъ антіохійскими отцами, — это почти несомнѣнно [1]), — но полные акты антіохійскаго собора, уясняющіе мотивы этого осужденія,— не были извѣстны уже упомянутымъ сейчасъ писателямъ, которые въ комментированіи этого факта вынуждены были пускаться лишь въ болѣе или менѣе вѣроятныя историко-богословскія догадки. По взгляду Аѳанасія, терминъ *ὁμοούσιος* имѣлъ въ системѣ Павла Самосатскаго не собственное, а лишь полемическое (гипотетическое) значеніе. „Павелъ хотѣлъ употребить хитрость и говорилъ: если Христосъ не изъ человѣка сдѣлался Богомъ, и слѣд. единосущенъ Отцу, то необходимо быть тремъ сущностямъ, одной первоначальной, и двумъ отъ нея происшедшимъ“ [2]). Имѣя въ виду это злонамѣренное „тѣлесное“ истолкованіе смысла: *ὁμοούσιος*, антіохійскіе отцы, „низложившіе Самосатскаго, справедливо опасаясь такого лжеумствованія, составленнаго Самосатскимъ, и сказали, что Христосъ не единосущенъ; ибо Сынъ не такъ относится къ Отцу, какъ представляетъ Самосатскій“ [3]). Взглядъ Аѳанасія отчасти раздѣляетъ и Василій Великій: не упоминая о „хитрости“ Самосатскаго, онъ просто замѣчаетъ, что „отцы, собравшіеся по дѣлу Павла Самосатскаго, опорочивали реченіе: единосущный, какъ не совсѣмъ удачное. Они говорили, что слово: единосущный заключаетъ въ себѣ

[1]) Аѳанасій хотя въ de syn. пишетъ: „поелику, какъ они (=аріане) говорятъ (посланія же у себя не имѣю), епископы, осудившіе Самосатскаго, написали, что Сынъ не единосущенъ Отцу“ и т. д. (43 п. M. 26, 768 с. P. п. 3, 149), но не находитъ возможнымъ прямо отрицать этотъ фактъ, указываемый еретиками. Василій же Великій прямо признаетъ этотъ фактъ дѣйствительнымъ актомъ (*τῷ ὄντι*. Ep. 52. P. п. 6, 130).

[2]) *Athan.* De syn. 45 п. M. 26, 772 с. P. п. 3, 151 стр.

[3]) ib.

понятіе о сущности и о томъ, что отъ сей сущности; почему раздѣленная уже сущность тѣмъ частямъ, на которыя онѣ раздѣлены, даетъ наименованіе единосущнаго. Но такая мысль имѣетъ развѣ мѣсто въ разсужденіи мѣди и монетъ, сдѣланныхъ изъ мѣди; въ разсужденіи же Бога Отца и Бога Сына не усматривается такой сущности, которая была бы первоначальнѣе и выше Обоихъ“ [1]).

Иначе представляетъ дѣло Иларій. Зная объ отмѣченномъ сейчасъ типѣ истолкованія ὁμοούσιος въ смыслѣ допущенія субстанціи, предшествующей Отцу и Сыну [2]), Иларій однако далекъ — усвоять это пониманіе Самосатской школѣ. Если Аѳанасій характеризовалъ терминъ ὁμοούσιος у Павла въ смыслѣ хитро-обдуманнаго reductio ad absurdun по адресу православныхъ (александрійскихъ) богослововъ, запутывающихся благодаря этому термину въ сѣтяхъ тритеизма (или, по Василію, даже тетрадизма), то по Иларію, наоборотъ, выходитъ, что Павелъ самъ былъ защитникомъ этого термина, и употреблялъ его въ строго-монархіанскомъ значеніи, утверждающемъ строгую единичность Божества, реальное тождество Отца и Сына, лишь при номинальномъ ихъ различіи [3]).

Остроумный опытъ примиренія этихъ взаимно-противорѣчивыхъ свидѣтельствъ Аѳанасія (Василія) и Иларія о значеніи: ὁμοούσιος въ системѣ Самосатскаго, даетъ Гагеманнъ. Признавая полную справедливость за показаніемъ Аѳанасія,

---

[1]) Ep. 52. P. п. 6, 130 стр.

[2]) De homousio, quod est unius substantiae, tractantes primum idcirco respuendum pronuntiastis, quia per verbi hujus enuntiationem substantia prior intelligeretur, quam quo inter se partiti essent. Intelligo vitium in intelligentia. Et profanus hic sensus est et communi judicio ecclesiae respuendus. De syn. 81 n. Cfr. ib. 84 n.

[3]) Patres nostri, cum Paulus Samosatenus haereticus pronuntiatus est, etiam homousion repudiaverint quia per hanc unius substantiae nuncupationem solitarium atque unicum ibi esse Patrem et Filium praedicabat. Et hoc sane nunc quoque profanissimum ecclesia recognoscit, Patrem et Filium in his nominum prefessionibus ad unius et singularis solitudinem negata personarum proprietate revocare. De syn. 81 n. Quis secundum Samosatenum in Christo renatus et Filium confessus ac Patrem, quod Christus in se sibi et Pater et Filius sit, confitebitur? ib. 82 n. Male homousion Samosatenus confessus est: sed numquid melius Arii negave runt? ib. 86 n.

онъ утверждаетъ, что въ одинаково гипотетическомъ (полемическомъ) смыслѣ Павелъ выдвигалъ терминъ: единосущный какъ противъ модалистическаго ученія римской церкви, такъ и противъ александрійскихъ дитеистовъ (логологовъ—оригенистовъ), — а Иларій лишь по недоразумѣнію этотъ полемико-гипотетическій смыслъ термина: ὁμοούσιος у Павла обратилъ въ положительный (категорическій), и такимъ образомъ навязалъ Павлу совершенно несвойственный ему савелліанскій образъ мыслей [1]). Несмотря къ кажущуюся вѣроятность этой гипотезы Гагеманна, мы однако склоняемся къ признанію за свидѣтельствомъ Иларія буквальнаго, положительнаго смысла. Не говоря уже о томъ, что ссылка Гагеманна на курьезный недосмотръ со стороны Иларія является аргументомъ, скорѣе разрубающимъ, чѣмъ распутывающимъ спорный вопросъ, — самый фактъ, что антіохійскіе отцы нашли необходимымъ отвергнуть терминъ ὁμοούσιος въ своемъ посланіи, показываетъ, что этотъ

---

1) По Гагеманну, Павелъ, прибѣгая къ излюбленному еще у древнихъ динамистовъ методу аргументаціи—въ формѣ раздѣлительныхъ силлогизмовъ, полемизировалъ противъ антіохійскихъ отцовъ такимъ образомъ: „вы отвергаете мое ученіе о Божественномъ единствѣ потому что оно вамъ кажется возобновленіемъ артемонитской ереси, между тѣмъ, какъ я убѣжденъ, что оно есть древнѣйшее ученіе Римской церкви, и было утверждаемо Артемономъ лишь въ противовѣсъ позднѣйшимъ епископамъ этой церкви. Вы, напротивъ, требуете отъ меня признанія термина: ὁμοούσιος (unius subsiantiae). Хорошо, я уступлю вамъ, и допущу этотъ терминъ. Но что изъ этого термина слѣдуетъ? Или явный тритеизмъ къ которому склоняетесь вы, приверженцы Оригена и александрійцы, какъ васъ недавно еще обличилъ въ своемъ посланіи папа Діонисій,—или явное монархіанство, лжеумствованіе Ноэта и Савеллія, проникшее и въ римскую церковь со временемъ Зефирина,—что божественное Существо, Отецъ, есть вмѣстѣ и Сынъ. Въ подтвержденіе этой аргументаціи Павелъ приводилъ для первой части альтернативы основанія, отмѣченныя у Аѳанасія и Василія,—а для второй части—у Иларія... Этотъ послѣдній зналъ изъ актовъ антіохійскаго собора, что Павелъ толковалъ ὁμοούσιος въ савелліанскомъ смыслѣ, но при этомъ упустилъ изъ виду (übersah dabei), что онъ дѣлалъ это не съ точки зрѣнія своего собственнаго ученія, но исключительно гипотетически (lediglich hypothetisch), исходя лишь изъ допущенной истинности термина ὁμοούσιος. Такимъ образомъ Иларій навязалъ ему савелліанство и думалъ, что этимъ самымъ онъ не оказалъ никакой несправедливости по отношеніи къ знаменитому монархіанину“ (*Hagemann*. Op. cit. 474—5 ss.).

терминъ имѣлъ въ системѣ Павла положительное значеніе, а не выставлялся только въ качествѣ болѣе или менѣе случайнаго остроумнаго полемическаго аргумента. Было бы странно, если бы антіохійскіе отцы въ своемъ посланіи осудили тотъ самый терминъ, который они сами, по представленію Гагеманна, предлагали Павлу, какъ conditio sine qua non православной мысли. При томъ, едва ли правдоподобно допущеніе, что антіохійскіе отцы, изъ которыхъ наиболѣе вліятельные, какъ замѣчаетъ и самъ Гагеманнъ, были послѣдователями Оригена, настаивали въ полемикѣ съ Павломъ на терминѣ *ὁμοούσιος*, тѣмъ болѣе, что по существу дѣла антіохійскимъ отцамъ требовалось отстоять идею объ ипостасной предвѣчной раздѣльности Сына отъ Отца (бытія Сына *οὐ προγνώσει, ἀλλ' οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει*),—для каковой цѣли терминъ *ὁμοούσιος*, вообще не популярный у богослововъ—оригенистовъ, былъ въ особенности неумѣстенъ. Гораздо правдоподобнѣе—допустить, что самъ Павелъ употреблялъ этотъ терминъ, выражая имъ идею о строгомъ единствѣ „безъипостаснаго" логоса, какъ просто ума божія съ самимъ Богомъ (Отцемъ), какъ его носителемъ,—другими словами, употребляя терминъ *ὁμοούσιος* въ смыслѣ *ἑνοούσιος* или *ταυτοούσιος*,—что вполнѣ соотвѣтствуетъ ученію Павла: *ὁ πατὴρ ἅμα τῷ υἱῷ* (—*τῷ λόγῳ*) *εἷς θεός* и т. д. [1]) Что антіохійскіе отцы, желая устранить такой узко—индивидуальный смыслъ термина *ὁμοούσιος*, равнозначительный его и савелліанскому употребленію, рѣшились совершенно отбросить его,—это можно объяснить именно ихъ оригенистическимъ направленіемъ, которое не привязывало ихъ къ этому термину такъ тѣсно, какъ дорогъ былъ онъ западнымъ богословамъ, которые отождествляли его съ безспорнымъ терминомъ: unius substantiae, и потому „съ негодованіемъ" отнеслись при папѣ Діонисіи къ его отверженію въ антисавелліанскихъ интересахъ въ Александріи. Если же, такимъ образомъ, терминъ: *ὁμοούσιος* обозначаетъ у Павла понятіе о строгомъ онтологическимъ единствѣ (тождествѣ). Отца съ логосомъ, то, очевидно, ученіе Павла, въ его собственно теологической части, значительно приближалось къ савелліанству. Глубокое, до противоположности, различіе между динамистическимъ и модалистическимъ ти-

[1]) См. прим. 1-е на стр. 147-й.

пами монархіанства выражалось исключительно въ ихъ христологіи. Это различіе можно формулировать такъ: если у модалистовъ въ представленіи о Христѣ на первый планъ выступало понятіе о немъ, какъ собственно Богѣ, а Его человѣческой природѣ усвоялось значеніе лишь акциденціальной формы (модуса) явленія (теофаніи), то у динамистовъ, напротивъ, Христосъ по существу являлся „простымъ (ψιλὸς) человѣкомъ“ [1]), а Его божественная сторона (благодатное причастіе божественной мудрости) разсматривалась, какъ акциденціальный моментъ въ Его личности.

Богословскіе принципы Павла Самосатскаго послѣ его изгнанія изъ Антохіи развивались въ кружкѣ его послѣдователей, во главѣ котораго стоялъ священно-мученикъ Лукіанъ, знаменитый своею ученостію наставникъ антіохійской школы, пользовавшійся широкимъ авторитетомъ на богословскомъ востокѣ, несмотря на то, что въ теченіе почти 30 лѣтъ бывшій внѣ общенія съ антіохійскими епископами. Опуская характеристику его богословскихъ взглядовъ, мы однако должны отмѣтить его личность, поскольку именно Лукіанъ является связующимъ историческимъ звеномъ между доктриной Павла Самосатскаго и аріанствомъ, хотя появившимся впервые въ александрійской церкви, но коренящимся именно въ преданіи Самосатской школы, представителя которой—Лукіана вожди аріанства откровенно называли своимъ учителемъ [2]).

1) *Euseb.* H. E. 5, 28 c. Ed. Walesii. 158 p.

2) *Συλλουκιανιστὰ* — называлъ Арій Евсевія Никомидійскаго (*Theod.* H. E. 5 c.). По взгляду Гарнака (2, 182), Лукіанъ былъ „Аріемъ до Арія“,—но о богословской системѣ Лукіана мы имѣемъ такія скудныя свѣдѣнія, что высказывать о ней такія категорическія сужденія представляется рискованнымъ (Ср. *А. А. Спасскій.* Цит. соч. 170 стр.). Съ вѣроятностію можно предполагать лишь, что Лукіанъ по сравненіи съ Павломъ Самосатскимъ сдѣлалъ тотъ шагъ впередъ, по направленію къ позднѣйшему аріанству, что связалъ самосатское понятіе о Христѣ, какъ „усыновленномъ Богѣ“, съ церковно-философскимъ понятіемъ о предсуществующемъ Логосѣ-Деміургѣ, „второмъ Богѣ“, т. е. черты адопціонистической христологіи перенесъ въ логологическое богословіе,—и наоборотъ,—каковая черта, какъ мы сейчасъ увидимъ, составляетъ и наиболѣе существенную черту аріанства. Указаніемъ на такой именной характеръ лукіанскаго богословія можетъ служить извѣстіе Епифанія, что, по Лукіану, во Христѣ мѣсто человѣческой души занималъ Логосъ (Ancor. 33 n.): самосатское ученіе о

§ 11. Въ основѣ аріанской доктрины лежало понятіе объ ипостаси Отца, какъ единой собственно божественной сущности (*κυρίως οὐσία*), въ индивидуальномъ значеніи этого термина. „Вѣра наша, пріятая отъ предковъ, какой научились и отъ тебя, блаженный папа,—писали аріане Александру Александрійскому,—такова: вѣдаемъ единаго Бога, единаго (*μόνον*) нерожденнаго, единаго вѣчнаго, единаго безначальнаго, единаго истиннаго, единаго имѣющаго безсмертіе, единаго премудраго, единаго благого“ [1]). Это понятіе объ Отцѣ, какъ „единомъ“ Богѣ, имѣвшее глубокое историческое основаніе во всей древне—богословской мысли, и особенно въ лѣвомъ флангѣ богословской системы знаменитаго Оригена, всѣ аріане выставляютъ на первый планъ при полемикѣ съ православнымъ, какъ общепризнанный догматъ христіанства, но сообщаютъ ему специфическій характеръ самосатско-іудейскаго монизма. Если, по воззрѣнію какъ древнихъ апологетовъ, такъ и позднѣйшихъ александрійскихъ богослововъ, единство Божества, мыслимое въ ипостаси Отца, не исключаетъ возможности субстанціальнаго участія въ немъ для Сына и Св. Духа, то по воззрѣнію аріанъ, это единство Божества въ Отцѣ—строго индивидуально, и не допускаетъ существованія какого либо другого лица, тождественнаго или равнаго съ Отцемъ по природѣ. „Богъ (Отецъ), какъ безначальный (*ἄναρχος*) не имѣетъ ни равнаго, ни подобнаго, ни подобославнаго Себѣ“ [2]). „Какъ Монада (*μονάς*) и начало всѣхъ, Богъ.. безначаленъ и единственненъ, въ наивысшемъ значеніи этого слова (*μονώτατος*)“ [3]). Признаніе какого либо равного Отцу существа—равносильно признанію двухъ вѣчныхъ и нерожденныхъ,—ниспроверженію божественной монархіи [4]).

Христѣ, какъ простомъ, „подобномъ намъ человѣкѣ“ у Лукіана, такимъ образомъ, подъ вліяніемъ логологіи, подвергласъ значительному измѣненію. По взгляду Гарнака, элементы церковно-философской логологіи привзошли въ систему Лукіана черезъ изученіе оригенистическаго богословія, такъ что она представляетъ собою eine Combination der Lehren Paul's und Origenes (1, 282 s.).

1) *Athan.* De syn. 16 n. *Migne* 26, 708 c. P. n. 3, 110 стр. *Hilar.* De Trin. IV, 12—13 n.

2) *Athan.* De syn. 15 n. (*Θαλεία*). M. 26, 705 c. P. 3, 109 стр.

3) Arii ep. ad Alex. *Athan.* De syn. 16. M. 26, 709 c.

4) *Δύο ἀγεννήτους ἀρχὰς εἰσηγούμενοι.* ib.

Формально и терминологически значительно совпадая въ ученіемъ объ ипостаси Отца въ лѣвомъ флангѣ оригенистическаго богословія, аріанское понятіе о Богѣ—Отцѣ, однако по существу глубоко отличалось отъ него именно рѣзко—выраженнымъ индивидуалистическимъ характеромъ. Если у оригенистовъ идея объ „Единомъ“ („нерожденномъ“) имѣла глубоко—философскій и даже мистическій смыслъ, и органически связывалась съ идеей о Логосѣ (у неоплатониковъ *νοῦς*), какъ второмъ началѣ, ни логически, ни онтологически не мыслимомъ внѣ тѣснѣйшаго отношенія его къ Первоначалу, то у аріанъ идея о Логосѣ сводилась просто къ обозначенію одного изъ общихъ качествъ (—разумность) личности Отца, и все богословіе Арія, узкое, сухое, чуждое какой либо мистической глубины, ясно носило на себѣ черты грубаго анти—философскаго антропоморфизма (іудаизма)[1]). Какъ личное существо, Богъ Отецъ обладаетъ „многими силами“ и между прочимъ „премудростію“ (—разумъ, *λόγος*), какъ „собственнымъ и соприсущимъ“ Ему „по естеству“ качествомъ. Если же Отецъ самъ есть премудрая и разумая личность, то что значитъ существованіе особой ипостасной Пре-

1) Формальное сходство и связь аріанства съ оригенизмомъ отмѣчалась уже древними церковными писателями. По Епифанію, аріане *ἀπὸ Λουκιανοῦ τε καὶ Ὠριγένους λαβόντες τὴν πρόφασιν γεγονότες*. (Haer. 76, 3. M. 42, 520 c.). По замѣчанію Василія Великаго, Діонисій Александрійскій „первый снабдилъ людей сѣменами“ неподобія Сына Отцу (Ep. 9. P. п. 6, 42). Но древніе писатели сознавали и то, что между оригенизмомъ (или вообще идеалистической философіей Платона—Плотина) и аріанствомъ нѣтъ необходимой логической связи, а только формальное сходство. Такъ, Сократъ, отмѣчая, что аріанскіе пресвитеры Тимоѳей и Георгій были, между прочимъ, настолько усердными поклонниками Платона и Оригена, что Тимоѳей даже „дышалъ Оригеномъ“, удивляется *(θαύμασαι οὖν)* какъ платонизмъ и оригенизмъ связывались у нихъ съ аріанской доктриной, „поскольку и у Платона вторая и третья причины (какъ онъ обыкновенно называетъ ихъ) не имѣютъ начала бытія и Оригенъ всюду (*πανταχοῦ*) въ своихъ сочиненіяхъ исповѣдуетъ, что Сынъ совѣченъ Отцу (H. E. 7, 6. Ed. *Walesii* 280 p.)“. Отсюда,—несостоятельность взгляда Гагеманна (и отчасти Риттера. Cfr. Geschichte d. christ. Philosophie 2, 24 s.), по которому Арій не былъ ни аристотеликомъ (не стоялъ въ генетической связи ни съ артемонитами, ни Павломъ), ни іудействующимъ богословомъ (связь съ евіонитствомъ—535 s.), а былъ der reine Platoniker gegenüber dem kirchlichen Dogma (497 s.),—представитель того оригенизма, выразителемъ котораго нѣкогда былъ Діонисій (537—42 ss.).

мудрости Божіей, Силы и Слова? По воззрѣнію Арія, этими наименованіями въ Библіи лишь фигурально обозначается Деміургъ (Сынъ Божій), первое твореніе Божіе, какъ наиболѣе совершенное произведеніе Отчей премудрости и разума. „Двѣ есть премудрости: одна собственная и соприсущая (ἰδίαν καὶ συνυπάρχουσαν) Богу; Сынъ же рожденъ сею премудрестію и какъ причастникъ ея, наименованъ только Премудростію и Словомъ. Ибо премудрость отъ премудрости пріяла бытіе (ὑπῆρξε) по волѣ (θελήσει) премудраго Бога“ [1]). Равнымъ образомъ, „въ Богѣ есть другое слово кромѣ Сына и Сынъ, какъ причастникъ онаго, наименованъ опять по благодати Словомъ и самымъ сыномъ“, а также „много есть силъ и какъ одна по естеству собственно есть Божія и вѣчная сила, такъ Христосъ опять—не истинная Божія сила, но и Онъ есть одна изъ нарицаемыхъ силъ, между которыми и *прузи гусеницы* называются не только силою, но и силою *великаго* (Іоил. 2, 25). Есть же много и другихъ силъ, подобныхъ Сыну, о которыхъ воспѣваетъ Давидъ, говоря: *Господь силъ* (Пс. 23, 10)“ [2]). Приравнивая ипостась Сына по онтологической природѣ къ міру тварей, аріане смыслъ Его бытія видѣли лишь въ Его экономическомъ значеніи, какъ деміурга, созданнаго Богомъ изъ не—сущаго предъ твореніемъ міра въ качествѣ служебнаго творческаго орудія. „Богъ не всегда былъ Отцемъ; но было, когда одинъ былъ только (μόνος) Богъ, и не было еще Отца; впослѣдствіе же содѣлался Онъ Отцемъ. Не всегда былъ Сынъ. Такъ какъ все произошло изъ ничего, и все происшедшее есть тварь и произведеніе, то и самое Божіе Слово произошло изъ не—сущаго (ἐξ οὐκ ὄντων); и было, когда не было Слова; Его не было, пока не произошло.. Восхотѣвъ создать насъ, (Богъ) сотворилъ Единаго нѣкоего и наименовалъ Его Словомъ, Премудростію и Сыномъ, чтобы посредствомъ Его (δι' αὐτοῦ) создать насъ“ [3]). Дальнѣйшія черты аріанскаго ученія о Логосѣ показываютъ, что аріанство есть не что иное, какъ синтезъ евіонео—самосатской христологіи съ философскимъ понятіемъ о предсуществующемъ (міру) Логосѣ,—и при томъ синтезъ довольно

---

[1]) *Athan.* Or. c. ar. 1, 5 *(Θαλεία)*. M. 26, 21 c. P. n. 2, 181 стр.
[2]) ib. M. 26, 21 n. P. n. 181—2 стр.
[3]) ib. M. 26, 21 n. P. n. 181 стр.

искуственный, не чуждый противорѣчій и натяжекъ въ такихъ существенныхъ пунктахъ, какъ вопросъ о неизмѣняемости Логоса. Какъ тварное существо, аналогичное человѣку—Іисусу въ доктринѣ Павла Самосатскаго, Слово у аріанъ „по естеству измѣняемо, по собственной же волѣ, пока хощетъ пребывать совершеннымъ; а когда восхощетъ—можетъ измѣниться, потому что Оно, какъ и мы—измѣняемаго естества“ [1]). Отсюда, по воззрѣнію аріанъ, время земной жизни Логоса было временемъ Его реальнаго „искушенія“ и нравственнаго подвига,—реальной борьбы съ плотію, какъ принципомъ грѣха,—а божественное прославленіе Христа Отцемъ послѣ крестной смерти—наградой за ея побѣдоносный исходъ. „Богъ избралъ Христа изъ всѣхъ прочихъ сыновъ.. не потому, что онъ по естеству имѣетъ нѣчто особенное и преимущественное по сравненію съ прочими сынами и не по какому либо естественному отношенію (*οὔτε τινα ἔχων τὴν ἰδιότητα*) къ Богу, но потому, что несмотря на измѣняемость своей природы, онъ черезъ упражненіе Себя въ нравственной дѣятельности, не уклонился къ худому, такъ что если бы равную съ этимъ силу показалъ Павелъ или Петръ, то ихъ усыновленіе ни мало не отличалось бы отъ его усыновленія“ [2]). Но уплативъ дань этимъ ученіемъ о природной измѣняемости Слова самосатской христологіи, аріанство восприняло въ свою догматику и черты философской логологіи. Какъ деміургъ, творецъ и промыслитель міра, Логосъ долженъ быть мыслимъ, какъ совершеннѣйшее по сравненію съ прочими тварями существо. Какимъ же образомъ эта философская идея о высшемъ совершенствѣ Логоса прежде всякаго Его земного подвига примиряется съ христологическимъ понятіемъ о немъ, какъ по всему подобномъ намъ человѣкѣ? Арій находитъ выходъ изъ этого затрудненія въ такого рода соображеніи. „Богъ, предувѣдавъ, что Слово будетъ совершеннымъ, предварительно далъ Ему ту славу, какую человѣкъ сталъ имѣть впослѣдствіи за добродѣтель; почему за дѣла Его, которыя предувѣдѣлъ Богъ, сотворилъ, что таковымъ стало Оно нынѣ“,—„при самомъ сообщеніи

---

1) ib. M. 26, 21 c. P. п. 2, 182 стр. Ср. ib. 1, 9 п.
2) *Theodor.* H. E. 1, 3. P. п. 20—21 стр.

Ему бытія, сообщилъ Ему и всю божественную славу", такъ что „Сынъ по волѣ и по произволенію есть прежде временъ и вѣковъ совершенный (πληρὴς) Богъ, единородный неизмѣняемый (ἀναλλοίωτος)", „созданіе (κτίσμα) Божіе совершенное (τέλειον)" [1]). Искусственность этой связи у аріанъ натуралистической христологіи съ метафизической логологіей при посредствѣ идеи о какомъ то морально—онтологическомъ авансѣ едва ли нуждается въ доказательствахъ.

Въ представленномъ ученіи аріанъ о Логосѣ моменты единства и раздѣльности божественныхъ ипостасей выступаютъ съ полной опредѣленностію. Объявляя Логоса тварію Отца, аріане признавали единство между Отцемъ и Сыномъ исключительно лишь въ смыслѣ ихъ нравственнаго единенія, согласія ихъ воли. „Отецъ и Сынъ едино суть" въ томъ смыслѣ, что Сынъ „во всемъ согласенъ съ Отцемъ, соблюдая тождество велѣній, и преподавая ученіе сообразное и тѣсно соединенное съ ученіемъ Отца" [2]). Ипостасное различіе божественныхъ лицъ выражено у аріанъ съ крайнею рѣзкостію. „Какъ всѣ чужды и неподобны Богу по сущности, такъ, и Слово чуждо Отчихъ свойствъ и по всему неподобно Отчей сущности (ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας), состоитъ же въ свойствѣ съ вещами, получившими бытіе, и съ тварями и есть одна изъ нихъ... Сынъ не только не познаетъ Отца въ точности (не достаетъ у него и силъ постигнуть сіе), но и своей сущности не знаетъ самъ Сынъ. Раздѣльны по естеству, разобщены, разлучены, чужды и непричастны одна другой сущности (αἱ οὐσίαι) Отца, Сына и Св. Духа и до безконечности во всемъ несходны между собою по сущностямъ и по славамъ; по крайней мѣрѣ, Слово, что касается до подобія славы и сущности, совершенно чуждо тому и другому, и Отцу и Духу Св..." [3]) „Есть Троица, но славы неподобны, и несмѣсны между собою ипостаси (ὑποστάσεις) одна ипостась до безконечности (ἐπ' ἄπειρον) преславнѣе другой по славѣ" [4]). „Раздѣльны по естеству (τῇ φύσει), разобщены,

---

[1]) Ep. Arii ad Euseb. *Theod.* 1, 5. Ed. Walesii 20 p.
[2]) *Athan.* Orat. 3, 10 n. M. 26, 341 c.
[3]) *Athan.* Or. 1, 6. M. 26, 24 c.
[4]) *Athan.* De syn. (Θαλεία). 15 n. M. 26, 708 c. P. n. 3, 109 стр.

разлучены, чужды *(ἀλεσχοινισμένοι)* и непричастны одна другой сущности *(οὐσιαι)* Отца, Сына и св. Духа“ [1]).

Хотя ученіе о св. Духѣ подробно и не раскрывается у первыхъ аріанъ, но его общій характеръ видѣнъ уже въ характеризованныхъ посылкахъ аріанской доктрины. Если Ипостаси вообще „до безконечности“ „чужды и непричастны одна другой“, то ясно, что св. Духъ, какъ третья Ипостась, находится въ подчиненіи у Сына и есть Его твореніе, поскольку Отецъ „черезъ Сына сотворилъ и вѣка и все прочее“ [2]).

§ 12. Изложенное ученіе Арія, впервые высказанное имъ на одномъ изъ пастырскихъ собраній въ Александріи, въ присутствіи еп. Александра и нашедшее себѣ поддержку въ кругу болѣе или менѣе значительнаго числа египетскихъ и малоазійскихъ епископовъ, встрѣтило горячую оппозицію какъ въ западной, такъ и восточной церкви, и эта оппозиція нашла себѣ торжественное выраженіе на 1-мъ вселенскомъ соборѣ. Не входя въ подробную характеристику ни первоначальной стадіи аріанскаго спора, ни исторической обстановки 1-го вселенскаго собора, [3]) мы отмѣтимъ лишь тѣ общія данныя, которыя проливаютъ свѣтъ на происхожденіе его догматическаго вѣроопредѣленія,—и въ частности на его центральный терминъ *ὁμοούσιος*. Какъ извѣстно, этотъ терминъ, которому суждено было въ теченіе вѣковъ стать лозунгомъ православія, и камнемъ преткновенія для еретиковъ, былъ внесенъ въ символъ по предложенію императора Константина Великаго, — свѣтскаго и даже еще не крещеннаго лица,—очевидно, дѣйствовавшаго въ данномъ случаѣ по вліянію тѣхъ или другихъ авторитетовъ современнаго богословія [4]). Историческія данныя съ достаточной убѣдительностію свидѣтельствуютъ, что такими авторитетами, закулисными рѣшителями судебъ православія на никейскомъ соборѣ, были западный епископъ Осій Кордубскій и Александръ Александрійскій,—и что терминъ *ὁμοούσιος* по преимуществу выражалъ ихъ догматиче-

---

[1]) *Athan.* Or. 1, 6. M. 26, 24 c. P. п. 2, 182 стр.

[2]) Ep. Arii ad Alex. *Athan.* De syn. 16 n. M. 26, 709 c.

[3]) Обстоятельное раскрытіе этихъ вопросовъ см. у *А. П. Лебедева.* Исторія вселенскихъ соборовъ 4 и 5 вв. и *А. А. Спасскаго.* Цит. соч. 131—157; 201—239 стр.

[4]) *Euseb.* Ep. ad caesar. *Theod.* H. E. 11 c

скую позицію. По свидѣтельству Сократа, Осій, еще въ 323 году будучи посланъ императоромъ въ Александрію, „для усмиренія смутъ, произведенныхъ Аріемъ“ [1]), „желая опровергнуть ученіе Савеллія Ливійскаго, предложилъ вопросъ о существѣ и ипостаси (*περὶ οὐσίας καὶ ὑποστάσεως*), и сдѣлалъ его предметомъ новаго состязанія“,—а по свидѣтельству Филосторгія, Александръ Александрійскій и Осій до никейскаго собора, созвавши соборъ въ Никомидіи, постановили исповѣдовать Сына „единосущнымъ“ Отцу, и отлучить Арія отъ церкви [2]). Первые борцы противъ аріанства, уже до вселенскаго собора выработавшіе сокрушительный для ереси терминъ, Осій и Александръ имѣли выдающееся вліяніе и на самомъ никейскомъ соборѣ, который, по свидѣтельству Сульпиція Севера, и созванъ-то былъ Константиномъ по вліянію именно Осія [3]). Любимецъ императора, пользовавшійся его особеннымъ довѣріемъ въ церковныхъ вопросахъ [4]), Осій, вѣроятно, въ критическую минуту,—когда всѣ предлагавшіяся на соборѣ вѣроисповѣдныя формулы оказывались недостаточно рѣзко выражающими православное ученіе о Сынѣ въ противоположность аріанству, подсказалъ императору свой и александрійскій терминъ *ὁμοούσιος*. Этому предположенію вполнѣ благопріятствуетъ извѣстіе Аѳанасія, что „Осій изложилъ (*ἐξέθετο*) вѣру въ Никеѣ“ [5]). Послѣдующая исторія аріанскихъ движеній вполнѣ подтверждаетъ мысль объ органической связи никейскаго символа именно съ западнымъ и александрійскимъ богословіемъ: у представителей этихъ богословскихъ школъ онъ находилъ себѣ самыхъ горячихъ защитниковъ, которые единогласно утверждали, что „исповѣданнаго въ Никеѣ довольно и достаточно (*ἱκανὰ καὶ αὐτάρκη*) къ ниспроверженію всякой ереси“ [6]),

---

[1]) Socr. 1, 7 n Ed. Walesii 13 c.

[2]) *Συνοδικαῖς ψήφοις ἀνομολογῆσαι παρασκευάσαι ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸν Ἄρειον ἀποκηρύξασθαι.* Philost. H. E. 1, г. *Migne* s. g. 65, 464 c.

[3]) *Sulp. Sev.* H. S. 2, 40 c. M. 20, 152 c.

[4]) Константинъ *πάνυ αὐτὸν ἠγάπα καὶ διὰ τιμῆς ἦγεν. Socr.* 1, 7.

[5]) *Athan.* Hist. arian. 42 n. 25, 744 c. Въ латинскомъ переводѣ актовъ никейскаго собора на первомъ мѣстѣ стоитъ подпись Осія (*Hams.* Die Kirchengeschichte von Spanien. 2, 157 s.).

[6]) *Athan.* Ep. ad afros. M. 26, 1029 c. Р. п. 3, 276 стр.

тогда какъ т. н. „восточные“ *(ἀνατολικοί)* въ теченіе цѣлыхъ десятилѣтій относились къ нему болѣе или менѣе подозрительно. Итакъ, никейскій символъ съ его *ὁμοούσιος* оказался лозунгомъ православія какъ у западныхъ, такъ и у александрійскихъ богослововъ,—но одинаковое ли содержаніе вкладывали въ него тѣ и другіе? Отвѣтомъ на этотъ вопросъ должна быть болѣе или менѣе детальная характеристика ихъ богословскихъ системъ, къ которой мы и обращаемся въ слѣдующихъ параграфахъ.

§ 13. Состояніе западнаго богословія въ эпоху никейскаго собора представляетъ собою, какъ мы уже отмѣтили выше, органическое развитіе двухъ основныхъ направленій, опредѣлившихся еще въ 3-мъ вѣкѣ, — тертулліано-стоическаго, оставившаго глубокій слѣдъ преимущественно на его формально-научной сторонѣ, и иринео-модалистическаго, оказавшаго вліяніе на его матеріальную сторону. Эти двѣ черты въ той или другой степени выступаютъ на лицо почти у всѣхъ западныхъ богослововъ предникейской и никейской эпохи,--отъ которыхъ дошли до насъ болѣе или менѣе крупные памятники ихъ богословской дѣятельности,—Лактанція, Фебадія Агеннскаго, Люцифера Сардинскаго, и Евсевія Верчелльскаго. Вліяніе Тертулліана въ значительной степени отражается на Лактанціи [1]), которое выступаетъ какъ въ антропоморфическомъ представленіи его о существѣ Божіемъ [2]), такъ и въ самой концепціи догмата о рожденіи Сына. По взгляду Лактанція, Сынъ Божій есть въ собственномъ смыслѣ—Логосъ, т. е. и имманентный Разумъ (Мудрость) и изглаголанное Слово Божіе [3]). Онъ, „хотя и самъ духъ, исшелъ однако изъ устъ Бога вмѣстѣ съ голосомъ и звукомъ“ [4]), „заключенный въ образъ (in effigiem)“ звука, по-

---

1) Хотя Лактацій въ глубокой старости жилъ и въ никейскую эпоху, однако расцвѣтъ его литературной дѣятельности (и въ частности происхожденіе его Institutionum) падаетъ на 1-е десятилѣтіе 4-го вѣка. *Bardenhewer*.. 210—211 ss.

2) D. instit. 7, 5: ex omnibus animantibus solus (homo) ita formatus est, ut vultus ejus cum suo Parente (Deo) communis sit. *Migne* s. l. 6, 750 c.

3) Melius graeci *λόγον* dicunt. quam nos verbum, sive sermonem: *λόγος* enim et sermonem significat et rationem, quia ille est et vox et sapientia Dei. Div. inst. 4, 9. M. 6,, 469 c.

4) ib. 4, 8. M. 6, 467 c.

добно нашимъ словамъ, лишь съ тѣмъ различіемъ, что „наши дуновенія разрушаются, потому что мы смертны, дуновенія же Божіи живутъ и пребываютъ и чувствуютъ, потому что самъ Онъ безсмертенъ и даетъ чувство и жизнь“ [1]). Какъ разумъ Отца, имманентное свойство Его существа, Логосъ составляетъ съ Отцомъ „одинъ умъ, одинъ духъ, одну сущность“ и относится къ Нему какъ лучъ къ солнцу, какъ ручей къ источнику [2]). Тертуллліановскій характеръ воззрѣній Лактанція сказывается и въ ученіи объ экономической сторонѣ Логоса. Рожденіе Логоса, въ качествѣ особой ипостаси, у Лактанція мыслится совершившимся предъ твореніемъ міра и именно въ домостроительныхъ цѣляхъ [3]). Отсюда, Сынъ—по преимуществу есть „совѣтникъ, художникъ“ [4]) „посланникъ (legatus), и вѣстникъ (nuntiator), и священникъ всевышняго Отца“, [5]) и по Своей дѣятельности до извѣстной степени приравнивается у Лактанція къ ангеламъ [6]). Есть основанія думать, что Лактанцій, подобно Тертулліану, допускалъ прогрессивное развитіе ипостаси Логоса,—Его вочеловѣченіе разсматривая, какъ „второе“ рожденіе, до извѣстной степени аналогичное Его „первому рожденію“, въ качествѣ Слова [7]). Отмѣченныя черты богословія Лактанція, съ одной стороны, показывая, насколько тертулліановскія (логологическія) традиціи живы были еще въ нѣкоторыхъ (по преиму-

---

[1]) ib. 4, 8 n. M. 6, 467—8 cc. Ср. проф. *А. Садовъ*. Древне-христіанскій церковный писатель Лактанцій. СПБ. 1895 г. 146 стр.

[2]) Una mens, unus spiritus, una substantia est: sed ille (Pater) quasi exuberans fons est, hic (sermo) tamquam defluens ex eo rivus; ille tamquam sol, hic quasi radius a sole porrectus. Qui quoniam summo Patri et fidelis et carus est, non separatur: sicut nec rivus a fonte, nec radius a sole, quia et aqua fontis in rivo est, et solis lumen in radio. ib. 4, 29. M. 6, 539 c.

[3]) Deus.. antequam praeclarum hoc opus mundi adoriretur, sanctum et incorruptilem spiritum genuit, quem Filium nuncuparet. ib. 4, 6 c. M. 6, 461 c.

[4]) ib. 2, 8. M. 6, 297 c.

[5]) ib. 4, 29 c. M. 6, 540 c.

[6]) Filium suum primum angelorum legavit (Deus) ad homines. ib. 4, 14 n M. 6, 490 c. Ср. *А. Садовъ*. Цит. соч. 148 стр.

[7]) Prima nativitas (Filii) non modo antecesserit mundum, verum etiam prudentia disposuerit. 4, 7. M. 6, 463 c. Illum bis esse natum, primum in spiritu, postea in carne. 4, 8 c. M. 6, 465. c.

ществу философски-образованныхъ) кругахъ западныхъ богослововъ наканунѣ никейской эпохи,—съ другой стороны, по замѣчанію Дорнера, небезынтересны и въ томъ отношеніи, что, вплетаясь тамъ и здѣсь въ собственно морально-философскія разсужденія Лактанція, показываютъ, насколько глубоко ученіе о субстанціальномъ единствѣ (unius substantiae) Логоса съ Отцемъ проникало западное церковное сознаніе, какъ общепризнанная, не возбуждающая сомнѣній истина [1]).

Памятникомъ богословской дѣятельности Фебадія, еп. Агенскаго [2]),—представляются 1) его „Книга противъ аріанъ", написанная имъ по поводу изданія т. н. „2-й сирмійской формулы" (357 г.), извѣстной на западѣ, по имени ея автора, подъ названіемъ „богохульства Потамія, (еп. Лиссабонскаго) и Осія (Кордубскаго)" [3]),—и книга „о православной вѣрѣ", являющаяся какъ бы дополненіемъ къ первому сочиненію, которое вызвало у нѣкоторыхъ читателей недоумѣнія [4]).

---

1) *Dorner*.. 777 s. Это твердо обоснованное понятіе о Сынѣ, какъ существѣ unius substantiae съ Отцемъ, позволяло Лактанцію, какъ и другимъ западнымъ богословамъ, называть Сына просто подобнымъ Отцу. Cfr. inst. 2, 9: (Deus praduxit similem sibi spiritum. M. 6, 294 c.— Тертулліано-реалистическій духъ воззрѣній на божественное тріединство замѣтенъ также у *Пруденція Аврелія*, христіанскаго поэта предникейской эпохи, насколько можно судить изъ его бѣглыхъ замѣчаній по данному вопросу. *П. И. Цвѣтковъ*. Пруденцій Аврелій. М. 1890.

2) Изъ замѣчанія Сульпиція Севера, который съ гордостію называетъ агенскаго епископа „нашимъ Фебадіемъ" (constantissimus inter nos (gallicanos episcopos) noster Faebadius. Hist. Sacra 2, 44 c. *Migne* s. l. 20, 153 c.), можно заключать, что онъ былъ родомъ изъ Аквитаніи. Послѣ изгнанія на востокъ галльскихъ защитниковъ православія, Фебадій оставался душей антіаріанской оппозиціи въ Галліи (Sulp. Sev. ib.). Объ его литературной дѣятельности Іеронимъ замѣчаетъ, что онъ „edidit contra Arianos librum. Dicuntur et ejus esse alia opuscula, quae necdum legi" (de vir. ill. 108 c.). Іеронимъ же сообщаетъ, что Фебадій уже глубокій старецъ (descrepita senectute) былъ еще живъ, когда Іеронимъ писалъ свою книгу „о знаменитыхъ мужахъ" (ib.).

3) Liber contra arianos, *Migne* s. l. 20, 13—30 cc. Epistola Potamii, quae ab oriente et occidente transmissa est. Op. cit. 5 c. *Migne*.. 20, 16 c.

4) Хотя вопросъ объ авторѣ трактата „de fide orthodoxa" (*Migne* s. l. 20 t. 31—50 cc.) является еще спорнымъ въ исторической наукѣ, однако наиболѣе вѣроятнымъ авторомъ его должно признать Фебадія, въ пользу котораго высказываются Галланди (авторъ предисловія къ твореніямъ Фебадія, помѣщеннаго и у *Migne*'я), Рейнкенсъ (Op. cit. 166 s.), и др. Мотивы, которые располагаютъ видѣть въ авторѣ de fide orthodoxa—именно Фебадія, заключаются не только во вну-

Въ основѣ богословскихъ воззрѣній Фебадія лежитъ тертулліановское понятіе о божественной сущности, какъ суб-

---

треннемъ сходствѣ даннаго трактата съ „книгой" Фебадія „противъ аріанъ" какъ по содержанію (—критика 2-й Сирмійской формулы и полемика противъ епископовъ, принятіемъ этой формулы измѣнившихъ вѣрѣ), такъ и по слововыраженію (и въ томъ и другомъ трактатѣ книга Премудрости объявляется произведеніемъ Соломона—Cont. ar. 7 и 11 сс.—De fide 5.,—никейскій символъ называется tractatus Nicaenus—c. Arian. 23 c. de fide—8 c.),—но и по той генетической связи, которая устанавливается между обоими трактатами на основаніи prooemium'a, предпосланнаго авторомъ „de fide" своему сочиненію. Въ этомъ prooemium'ѣ авторъ заявляетъ, что онъ amore catholicae fidei ductus, iam pridem adversus arianos libellum ediderat, quem cum amico legendum dedisset, quia placuit, credidit transcribendum. A quo hoc ego magnopere postulavi,—продолжаетъ авторъ,—ut interim dissimulato auctore, doctis viris et prudentibus legeret; ut si quem novisset, quod illic plus aut minus positum videretur, posset plurimorum consilio emendari. (*Migne*.. 29, 31 c.). Сужденія „ученыхъ и мудрыхъ мужей" не всѣ оказались въ пользу автора. Находили, что aliquid legentibus ambiguum videatur in verbis (ib. 33 c.), и въ частности указывали, отмѣчаетъ авторъ, на возможность упрека (posse reprehendi), quod ubi verbum Dei ex persona Filii posuimus, tale hoc Verbum intelligere patemus, quale grammatici tradunt spiritu oris aerem offensum, intelligibilem auditu (ib. 32 c.). Далѣе автора упрекали, что у него не ясно выраженъ моментъ ипостасности Сына,—что ученіе его объ единствѣ Божіемъ такъ можетъ быть понято (intelligi posse), что Сынъ и Отецъ различны между Собою лишь по имени, а не по лицу (ипостаси),—quasi ista vocabula inter Patrem et Filium ita posita sint, ut est nomen et cognomen, unius tamen personae (ib.). Авторъ рѣшительно отклоняетъ отъ себя эти упреки. Относительно перваго возраженія онъ замѣчаетъ, что даже mirari me fateor hoc ita sentiri potuisse, quasi nos personam propriam Verbi, quod est Filius, negaremus, потому что nemo verbo tenus nominat, quem vere esse in persona sua saepius profitetur (ib.). Равнымъ образомъ несостоятеленъ и второй упрекъ: quomodo potui ipsum Patrem, ipsum sibi Filium ponare, et hoc modo unam personam duobus nominibus appellare, quippe cum et hanc sectam, id est, sabellianam in eodem libello damnaverim et personarum distinctionem secundum vocabulum scripserim? (ib. 32—33 сс.). Не соглашаясь съ этими явно-придирчивыми возраженіями оппонентовъ по существу, авторъ, тѣмъ не менѣе, рѣшается во избѣжаніе недоразумѣній изложить свои воззрѣнія, высказанныя въ предыдущемъ сочиненіи, уже въ новой работѣ, въ болѣе ясной формѣ: non defuit qui pro studio doctrinae, vel pro charitatis officio, ea quae a nobis dicta sunt, scrupulosius retractaret; et quaedam ille vel superflua, vel abmigua diceret, quae aliter possint a quibusdam, quam a me dicta sunt, accipi. Proinde rursus ea ipsa planiori sermone in hoc libello digessi, ut et simplicitatem sensus

станціи въ стоическомъ (реалистическомъ) значеніи этого термина. Опредѣливши понятіе о субстанціи, какъ о метафизи-

---

mei ostenderem, et scrupulam legentibus amputarem (31—32 сс.). Если мы сопоставимъ высказанныя авторомъ de fide жалобы на перетолкованіе его раннѣйшаго „libelli adversus arianos“ съ трактатомъ Фебадія „contra arianos“, то найдемъ между ними значительное соотвѣтствіе. Въ своемъ трактатѣ Фебадій, опровергая заявленіе сирмійской формулы, что никто не можетъ „изъяснить рожденіе Сына“, доказываетъ, что тайна эта открыта въ словахъ Екклезіаста: „Ego ex ore Altissimi prodivi (24, 5). „Quomodo nemo (scit), si Filius ait: ego ex ore etc. Noli quaerere amplius, et non habes, quod requiras; nosti enim totum: quia quod dicitur, totum est. Ex ore, inquit, Altissimi prodivi (Op. cit. 11 c. *Migne*. 20, 21 с.). Хотя въ дальнѣйшемъ изложеніи Фебадій опредѣленно говоритъ, что Сынъ есть Dei sermo, non sonus vocis, sed res substantiva ac per substantiam corpulentiva (21 с. *Migne*.. 28 с.),—однако его предыдущія слова, слишкомъ рѣшительно настаивающія на аналогіи рожденія Логоса съ произнесеніемъ слова, дѣйствительно, могли показаться черезчуръ осторожнымъ богословамъ, какъ superflua et ambigua. Равнымъ образомъ, въ своемъ трактатѣ contra arianos Фебадій, опредѣленно высказывая, что изреченія Христа: „Азъ во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ“ duas haereses elisit, sabellianam scilicet et arianam: Patrem et Filium non esse unam personam, ut Sabellius, aut duas substantias, ut Arius (13 с. *Migne*.. 23 с.),—въ другомъ мѣстѣ, усиленно подчеркивая понятіе объ единствѣ Божіемъ, высказываетъ хотя по существу вполнѣ православныя мысли, но которыя могли опять таки со стороны черезчуръ подозрительныхъ богослововъ вызвать упрекъ въ наклонности къ савелліанскому монархіанству. Высказавъ положеніе, что Deus si non unus et verus est, Deus non est, Фебадій замѣчаетъ, что Сынъ, вопреки ученію аріанъ, у которыхъ in tantum a Patre Filius separatur, et infra omnipotentem Deum ponitur,—подчиненъ Отцу не въ качествѣ Сына (не по Божеству), а лишь въ качествѣ твари,—Deo etenim Patri non Filii nomine, sed creaturae conditione subjicitur,—въ какомъ смыслѣ и Апостолъ говоритъ, ut Deus Christus dicatur potius, quam sit, quia dixit: et donavit illi Deus nomen, quod super omne nomen est. (ib. 4 с. M. 16 с.).

Оригинальный, но по нашему мнѣнію, по крайней мѣрѣ не достаточно обоснованный взглядъ по вопросу объ авторѣ „de fide“ высказываетъ В. Самуиловъ. („Исторія аріанства на латинскомъ западѣ“ СПБ. 1890 г. Приложеніе М. 75—80 стр.). По его мнѣнію, этимъ авторомъ могъ быть только Григорій Иллиберійскій, о которомъ Іеронимъ замѣчаетъ, что онъ написалъ de fide elegantem libellum (de vir. illust. 105 с.). Не признавая доказательности за приводимыми въ пользу авторства Фебадія основаніями, заимствованными изъ сравненія его трактата contra arianos съ трактатомъ de fide по характеру ихъ содержанія и фразеологіи, по скольку пользуясь, такимъ методомъ, „можно сблизить и признать за произведенія одного

чески-устойчивой реальности, существующей ex sese, независимо отъ прочихъ сущностей, — носительницѣ извѣстнаго „рода“ (типа) бытія,—разнообразныхъ качествъ, координиро-

---

автора всѣ сочиненія латинскихъ полемистовъ IV-го вѣка противъ аріанъ“,—г. Самуиловъ на основаніи содержанія самого пролога къ трактату de fide „въ связи съ остальнымъ текстомъ“ находитъ возможнымъ „легко доказать, что авторомъ его не былъ Фебадій“. По толкованію г. Самуилова, въ знакомомъ уже намъ prooemium'ѣ подъ книжицей „contra arianos“, которую авторъ de fide jam pridem ediderat, должно разумѣть, не какой либо иной трактатъ, какъ это же самое сочиненіе „de fide“, лишь въ его первоначальной неисправленной редакціи. „Смыслъ (пролога)—ясенъ. Авторъ просилъ друга прочитать его сочиненіе людямъ свѣдущимъ. Большинство одобрило, но нашелся одинъ, который указалъ недостатки и согласно съ указаніями авторъ исправилъ сочиненіе“. Принимая во вниманіе, что „въ прологѣ указаны и недостатки, указанные ученымъ, что даетъ возможность опредѣлить то, что было и то, чего не было въ неисправленномъ сочиненіи“ г. Самуиловъ категорически отрицаетъ генетическую связь между трактатомъ Фебадія „contra arianos“ и трактатомъ „de fide“. Если, по словамъ Самуилова, автору de fide ставится возраженіе, что онъ мыслитъ Слово Божіе, лишь какъ spiritu oris aerem offensum, то „ясно, что въ первомъ изданіи сочиненія не было разъясненія этого пункта, между тѣмъ какъ въ сочиненіи Фебадія contra arianos c. XX читаемъ: sermo Dei non sonus vocis etc., и далѣе доказывается, что Логосъ имѣетъ сущность и есть corpus sui generis“. Но здѣсь г. Самуиловъ опускаетъ изъ виду, что возраженіе—то ученыхъ мужей было лишь придирчивымъ возраженіемъ, „удивительнымъ“ для самого автора перетолкованіемъ его словъ. Далѣе, отмѣтивъ возраженіе „ученыхъ мужей“: quia unius Dei vocabulum diximus, personas negasse putamur и отвѣтъ автора: qui enim Filium Dei non aliunde natum dixeram, quam proprie de Patre, totum de toto, integrum de integro, perfectum de perfecta consummataque virtute; quomodo potui ipsum Patrem, ipsum sibi Filium ponere etc.,—г. Самуиловъ пишетъ: „разумѣется, процитованное мѣсто въ прологѣ должно заключаться въ неисправленномъ изданіи (?) сочиненія, и оно есть въ de fide VII: unde et tantus est Filius, quantus videbitur Pater, totus de toto, integer de integro, perfectus de perfecta consummataque virtute). Въ сочиненіи Фебадія contra arianos этого мѣста нѣтъ“. Въ этомъ пунктѣ разсужденія г. Самуилова намъ представляются нѣсколько сбивчивыми. Въ самомъ дѣлѣ, о какомъ „неисправленномъ“ изданіи „de fide“ говоритъ г. Самуиловъ, если, по его же мнѣнію, дошедшій до насъ подъ этимъ именемъ трактатъ представляетъ уже вторую, исправленную авторомъ редакцію? Затѣмъ не вполнѣ яснымъ представляется и замѣчаніе г. Самуилова, что въ сочиненіяхъ Фебадія нѣтъ процитованнаго выше мѣста, такъ какъ контекстъ рѣчи prooemium'a вовсе не указываетъ, чтобы это мѣсто было буквально ссылкой автора на сочиненіе, которое онъ jam pridem

ванныхъ ея внутреннею силою [1]), Фебадій это понятіе о субстанціи всецѣло примѣняетъ и къ божественному бытію, указывая лишь на спеціальный характеръ ея качественности, заключающійся въ томъ, что Богъ, какъ духъ, является существомъ абсолютно простымъ. Протестуя противъ сирмій-

---

ediderat. Что касается изреченій аналогичныхъ данному мѣсту по смыслу,—изреченій на тему, что Filius Dei non aliunde natus, quam proprie de Patre,—и при томъ totus ex toto, въ такихъ изреченіяхъ нѣтъ недостатка и въ сочиненіи Фебадія contra arianos. Напр : aeternae substantiae (Сына) vis non facta est a Deo, sed egressa a Deo... totum defuit Patri, si aliquid defuit a toto. Defuit autem, si Filius suus, hoc est virtutum suarum plenitudo, initio non caret (16 c. *Migne*. 24—25 cc.); totus dedit totum, ut secundum spiritus virtutem totus esset in toto (ib. 11 c. M. 8; 21 c.).—Утверждая, что „ни одинъ изъ возможныхъ авторовъ, исключая Григорія, не былъ авторомъ этого сочиненія", г. Самуиловъ какъ содержаніе его, такъ и время написанія пріурочиваетъ „къ времени тотчасъ послѣ ариминскаго собора". Между тѣмъ въ содержаніи „de fide" какъ нѣтъ упоминанія объ ариминскомъ соборѣ, такъ и—ничего такого, что съ неменьшимъ правомъ можетъ быть отнесено къ эпохѣ близкой ко 2-й сирмійской формулѣ. Его содержаніе такъ же, какъ и сочиненіе Фебадія contra arianos представляетъ подробную полемику противъ тѣхъ, кто prohibent in Deo substantiam nominari (c. 4 *Migne* 8, 40 c.). Какъ на одно изъ доказательствъ принадлежности „de fide" перу Григорія, Самуиловъ указываетъ на соотвѣтствіе словъ этого трактата: „cum idem ipse sis qui hinc saepe convictus, saepe confessus, saepe negasti, saepius aliter damnatus es: quid etiam nunc vi, ambitione, et potentia regum exagitans, turbas, omnia"; со свидѣтельствомъ Фаустина и Марцеллина, „что отношеніемъ Григорія къ павшимъ были недовольны императоры". Вся доказательная сила цитированныхъ сейчасъ словъ изъ трактата de fide для взгляда г. Самуилова сводится къ наличности слова „regum". Мы не знаемъ, какимъ изданіемъ этого трактата пользовался г. Самуиловъ, но въ изданіи *Migne*'я этого слова нѣтъ (8 t. 39 c.).

1) Substantia dicitur id, quod semper ex sese est: hoc est, quod propria inter se virtute subsistit. Cont. ar. 7 c. *Migne*. 8, 17 c. Въ этомъ смыслѣ Богъ есть субстанція даже въ исключительномъ значеніи этого слова: quae vis uni et soli Deo competit. ib. Quae a Deo facta sunt, diversas qualitates substantiarum suarum habent. De fide. 4 c. *Migne*. 8, 40 c. Что substantia—носитель извѣстнаго родового типа и при томъ неизмѣннаго, всегда себѣ равнаго бытія, это видно изъ слѣдующихъ словъ Фебадія: aliter angeli, aliter singulae virtutes constitutionum suarum substantias acceperunt, sicuti Apostolus ait: alia claritas solis, alia claritas lunae, alia claritas stellarum (1 Cor. 15, 41). Sic et in hoc mundo, ut diversa genera rerum, ita et diversa corpora animantium; et omnibus sui cujusque generis substantia, sicut Apostolus dicit: non omnis caro, eadem caro (ib. 39). De fide 4 c. M. 8, 40 c.

скаго запрещенія—прилагать терминъ substantia по отношенію къ Божеству,—запрещенія, мотивированнаго тѣмъ, что этотъ терминъ отвлеченъ изъ наблюденій надъ тварными тѣлами и даетъ невѣрную идею о Богѣ, какъ тѣлесномъ существѣ [1]),—Фебадій доказываетъ, что понятіе о субстанціи не тождественно съ понятіемъ о тѣлѣ, какъ о сложномъ бытіи,—что терминъ substantia заключаетъ въ себѣ понятіе о всякаго рода вещахъ, а не только о тѣлесныхъ, въ тѣсномъ значеніи [2]). „Что такое субстанція въ Богѣ? Это есть самая простота Божія, единственность, чистота, чуждая всякаго смѣшенія, свѣтлость, благость, совершенство, блаженство, цѣлостность, полная святость. Ужели ты думаешь, что Богъ есть нѣчто пустое и безкачественное? Ибо—богохульство—мыслить пустотою Того, Которымъ все создано“ [3]). Уже въ данной тирадѣ Фебадія достаточно ясно проступаетъ его стремленіе уложить (иринео-модалистическую) идею объ абсолютно-простомъ божественномъ Существѣ въ рамки тертуліановскаго понятія о субстанціи, какъ объ извѣстной конкретной реальности (тѣлѣ). Но эта черта еще яснѣе проявляется въ понятіи Фебадія о Богѣ, какъ духѣ. Хотя Богъ, какъ духъ, и невидимъ и

---

1) Subtili ingenio excusantes, quod aut scriptum non esset, aut Deum in substantia dici non oportere, ne corporeus creditur. Deus etenim, inquiunt, effecit, ut sit substantia, non tamen ut ipse Deus in substantia deputetur, quippe, ajunt, cum omnis substantia contraria recipiat. ib M 8, 39 c. Въ этихъ словахъ сирмійскихъ защитниковъ супрасубстанціальности Божества не выступаютъ ли восточныя утонченно-философскія умозрѣнія о Богѣ, какъ чистой потенціи, абсолютно-противоложномъ міру безобразномъ бытіи,—являющіяся „богохульствомъ“ съ точки зрѣнія западнаго не столь-философскаго реалистическаго богословія?

2) Prohibes itaque in Deo subsiantiam nominari, quasi omne, quod substantia dicitur, res ipsa unius generis habeatur. An ignoras aliter coelestia. aliter terrena constare? ib. *Migne*.. 8, 40 c.

3) Quae est substantia Dei? Ipsum quod Deus est simplex, singulare, purum, nulla concretione permixtum, limpidum, bonum, perfectum, beatum, integrum, sanctum totum. An tu putas inane aliquid esse et vacuum, quod est Deus? Hoc enim dici blasphemia est, ut inane putetur, per quem cunta constiterunt. ib. Ipsum quod est, hoc est substantia rei. ib. Въ этомъ смыслѣ терминъ субстанція—равнозначущъ терминамъ essentia, deitas: est in substantia essentia sua Deus. ib. Pater et Filius de unitate substantiae et majestate deitatis unum sunt. ib.

неосязаемъ, тѣмъ не менѣе Онъ есть тѣло, ибо и духъ есть тѣло sui generis. Какъ именно духъ, Богъ и не есть какая либо пустая и безкачественная реальность [1]). Та же тенденція — удержать тертуліановское понятіе о Богѣ, какъ конкретной субстанціи, и въ то же время избѣгнуть слишкомъ антропоморфическихъ представленій о Немъ, очевидно, уже потерявшихъ кредитъ на западѣ съ постепеннымъ развитіемъ иринео-модалистическаго богословія,—характеризуетъ и ученіе Фебадія о Логосѣ. Въ общемъ Фебадій въ ученіи о Логосѣ стоитъ на тертулліановской почвѣ. Логосъ для него, по своей онтологической сущности, есть имманентная премудрость, разумъ, сила, духъ Отца, и Отецъ такъ же немыслимъ безъ Логоса,—„полноты“ своихъ внутреннихъ силъ, какъ какая угодно субстанція безъ того или другого своего существеннаго свойства [2]). Тертулліановскую точку зрѣнія Фебадій удерживаетъ и въ ученіи объ экономическомъ моментѣ бытія Логоса. Какъ имманентная сила Отца, Премудрость Божія „отъ вѣка будучи въ Богѣ, получила начало въ томъ смыслѣ, что изошла объ Бога для творенія всего небеснаго и земного“,—„изошла изъ устъ Вышняго (Еккл. 24, 25), въ качествѣ творца и устоителя вселенной“ [3]). Какъ объективированная „полнота“ совершенствъ Отца, Слово Божіе „не есть звукъ голоса, но субстанціальная сущность, и въ силу субстанціальности тѣлесная... Ибо не могло не быть субстанціальнымъ, что произошло изъ таковой субстанціи (т. е. Отца)“ [4]). Но это ученіе Фебадія, даже изложенное словами Тертулліана, какъ мы

---

[1]) Corpus enim spiritus, sed corpus sui generis. Nam et invisibilis et incomprehensibilis spiritus. Numquid tamen inane et vacua res Deus? Deus enim spiritus est. Contra ar. 20 c. M. 8, 28 c.

[2]) Qui probaverit sine verbo, sine sapientia sine ratione, sine viriute, sine spiritu aliquando Patrem fuisse.. Tamen nescio, si his virtutibus carens Pater possit Deus dici. ib. 26 c. *Migne*.. 8, 25 c.

[3]) Hoc initium habeat sapientia Dei, quod de Deo precessit ad creanda omnia tam coelestia, quam terrestria, non quo coeperit esse in Deo... Haec est, inquam, illa sapientia Dei, quae dicit: ex ore Altissimi prodivi (Eccl. 24, 25), universalitatis conditrix et effectrix. De fide 2 c. M. 8, 36 c.

[4]) См. примѣч. на стр. 164-й Non enim sine substantia constitit, quod de tanta substantia fecit. Nihil ergo vacuum de pleno, nihil inane de solido. Contra ar. 20 c. M. 8, 28 c.

уже видѣли, было не вполнѣ одобрено нѣкоторыми „учеными и мудрыми мужами“,—очевидно принадлежавшими къ той части западныхъ богослововъ, которые стояли на почвѣ синтетическаго иринео-модалистическаго ученія о Богѣ и подозрительно смотрѣли на всякаго рода попытки—раціонализировать церковную догму путемъ аналогій и философской дедукціи. Имъ казалось, что Фебадій говоритъ какъ „academicus disputator“, далекій отъ „простоты христіанскаго вѣроученія“ [1]). И Фебадій, какъ мы знаемъ, долженъ былъ, несмотря на сознаніе правоты своихъ убѣжденій, уступить антилогологической партіи богослововъ,—очевидно, къ половинѣ 4-го вѣка уже значительно преобладавшей на латинскомъ западѣ. Можетъ быть, выраженіемъ этой капитуляціи передъ общественно-богословскимъ настроеніемъ эпохи, было то, что Фебадій въ трактатѣ de fide orthodoxa выдвигаетъ мысли, смягчающія тертулліановскій характеръ его логологіи. Высказавъ идеи о Богѣ, какъ существѣ непостижимомъ и несравнимомъ [2]), Фебадій подробно раскрываетъ, что всѣ наименованія Божественнаго Существа, и въ частности Его второй ипостаси, имѣютъ лишь относительное (болѣе экономическое, чѣмъ онтологическое) значеніе, суть лишь „наименованія“ различныхъ проявленій божественной домостроительной дѣятельности, а не „собственно-опредѣленія самаго величія Сына Божія“ [3]). Къ такого рода наименованіямъ Сына Божія, съ экономической больше стороны характеризующихъ личность Сына, въ отличіе отъ Отца,—Фебадій относитъ не только наименованія Его „десницей“, „агнцемъ“, „краеугольнымъ камнемъ“ и т. п.,—но и—Словомъ, премудростію, и самымъ разумомъ; „что у грековъ называется Логосомъ“ [4]),—терминъ, который, какъ мы зна-

[1]) Cfr. de fide. Prooem. Unde a simplicitate christiana academicus disputator abscendat. *Migne.* 8, 33 c. Cfr. ib. 1 c. M. 8, 34 c.

[2]) De Deo et cum dicitur, non potest dici; cum aestimatur, non potest aestimari; cum comparatur, non potest comparari; cum definitur, ipsa sua definitione crescit. 6 c. M. 8, 42 c.

[3]) Ita cum sit Deus omnia in omnibus, ut per haec vocabula divinarum dispositionum mysteria cognoscantur, non ut ipsa majestas Filii Dei proprie definita monstretur. ib.

[4]) Ratio quaedam est, quae apud graecos *Λόγος* nuncupatur, quae inter Patrem et Filium personas vel vocabula distinguit; quia et ipse Filius Ratio dicatur. Quae tamen ratio multis nominibus appelatus: modo verbum,

емъ, у Тертулліана имѣлъ большее онтологическое значеніе, чѣмъ выраженіе простого экономическаго σχέσις въ жизни второй Ипостаси.

Логическіе выводы, вытекающіе изъ охарактеризованной теологіи Фебадія, по отношенію къ жгучему вопросу современности объ „единосущіи“ Сына со Отцемъ,—таковы. Какъ объективированная „полнота божественныхъ силъ“, Логосъ—единой субстанціи со Отцемъ, т. е. обладаетъ тѣми же свойствами божественной природы, какъ и Отецъ,—„таковъ же, каковъ и Отецъ“ [1]),—всемогущъ, невидимъ, безстрастенъ, неизмѣняемъ, вѣченъ и т. п. [2]). Единство субстанціи Отца и Сына есть не что иное, какъ единство ихъ по роду, силѣ, чести, величію и т. п. [3]). Терминъ ὁμοούσιος, или unius substantiae, провозглашенный на Никейскомъ соборѣ, поскольку онъ выражаетъ эту идею о родовомъ единствѣ Отца и Сына,—идею, что Сынъ не „изъ иной субстанціи (ab alia substantia), но „изъ того, чѣмъ является Отецъ (de eo, quod Pater est)“, не представляетъ ничего нововводнаго въ церковную догму, и, поэтому, не должно бояться его употребленія, хотя этотъ терминъ и отсутствуетъ въ библіи [4]). Какъ типичный западный писатель, проникнутый конкретно-натуралистическимъ духомъ богословствованія, Фебадій ничего не знаетъ о тѣхъ спеціально-философскихъ оттѣнкахъ этого термина, которые соединялись съ нимъ у извѣстной части восточныхъ богослововъ, и которые возбуждали подозрѣнія у другой части церковнаго общества на востокѣ [5]).

---

modo virtus, modo sapientia, modo dextera, modo brachium, modo margarita etc. ib.

[1]) Una in duabus personis substantia contra ar. 22 c. M. 8, 30 c. talis est Filius, qualis et Pater. non enim ipse se unum cum Patre diceret nisi talem se, qualis est Pater, sciret. De fide. 6 c. M. 8, 42 c.

[2]) Cfr. contra arian. 17—18 c. M. 8, 26 c. De fide 8 c. M. 8, 45 c.

[3]) Unam Patris et Filii substantiam praedicari, hoc est, honorem, dignitatem, claritatem, virtutem, majestatem Pari in utroque veritate communem. Contra ar. 8 c. M. 8, 18 c. Unitas generis. De fide, prooemium. M. 8, 33 c.

[4]) Cfr. De fide. 3 c. M. 8. 37—38 cc. Cfr. Dicta substantia est, ut supra diximur, quidquid illud est sibi debens. Nihil ergo in hon vocabulo novum, nihil extraneum dicimur, nihil incongruum divinitati. Contra ar. 8 c. M. 8, 18 c.

[5]) Относясь съ такимъ довѣріемъ къ термину ὁμοούσιος, Фебадій съ полнымъ отрицаніемъ относится къ ὁμοιούσιος. Sublato ὁμοούσιον,—

Другую разновидность западнаго богословія въ никейскую эпоху представляютъ воззрѣнія Люцифера Сардинскаго и Евсевія Верчельскаго [1]), отличительною чертою которыхъ является своеобразная безцвѣтность богословской мысли, почти полное отсутствіе тѣхъ наглядныхъ тринитарныхъ аналогій, которыя, какъ тертуллiановская традиція, еще въ значительной степени сохранились у Фебадія.

Центральное богословское понятіе, которое доминируетъ въ противо-аріанской полемикѣ Люцифера и Евсевія,—понятіе объ единомъ божествѣ—духѣ una или unita divinitas, deitas, какъ родовой субстанціи всей св. Троицы [2]). Опредѣляя вмѣстѣ съ Люциферомъ это понятіе, какъ совокупность извѣстныхъ божественныхъ качествъ [3]), Евсевій его именно разу-

---

пишетъ онъ,—id est unius substantiae vocabulo, *ὁμοούσιον*, id est, similem factori suo posuerunt; cum aliud sit similitudo, aliud veritas. Nam et homo ad imaginem et similitudinem Dei factus est, nec tamen Deus est.. Ita et Filium Dei volunt, ut eum aliunde similem non de ipsa una sancta et beata Patris substantia dicant. De fide 2 c. M. 20, 35. Но это отрицательное отношеніе Фабадія къ термину *ὁμοιούσιος* (или собственно *ὅμοιος*) основывается не на безусловной неумѣстности его въ отношеніи къ Сыну (поскольку этотъ терминъ издавна на западѣ употреблялся на ряду съ unius substantiae), а на вполнѣ резонномъ подозрѣніи, что защитники 2-й сирмійской формулы связываютъ съ терминомъ similis спеціально-аріанскій смыслъ (иносущія): ignoscerem tibi si hoc simpiciter diceres, si rudis ad hanc quaestionem accederes, si non ipse esses, qui semper vel de alia substantia vel de nullis exstantibus Dei Filium asserebas. De fide 4 c. M. 20, 39 c.

1) Воззрѣнія Евсевія Верчелльскаго мы характеризуемъ по его сочиненію „de Trinitate“, которое обыкновенно приписывалось Вигиллію Тапсійскому (*Migne* s. l. 62 t. 237—286 cc.), но принадлежность котораго Евсевію, на нашъ взглядъ, убѣдительно доказана Turner'омъ и Burn'омъ (The journal of theological Studies 1900, 1 vol. 128, 592—595 pp.).

2) Patrem et Filium unam habere deitatem *Lucif.* De non conveniendo.. *Migne* 13, 789; *Lucif.* Moriendum... ib. 1013 c. 1032 c. 1036 c. etc. *Euseb.* De Trinitate. *Migne*.. 62, 239, 240 c. Unam substantiam *Lucif.* De non pargendo.. M. 13, 973 c. *Euseb.* De Trin. M. 62, 240 c.; unam divinitatem. *Lucif.* De non pargendo. M. 13, 1001 c.; *Euseb.* de Trin. M. 62, 240 c.

3) Una sit aeternitas Patris et Filii, una sit claritas, una potentia, unave magnitudo. *Lucif.* De non conveniendo.. M. 13, 790 c. Cfr. *Euseb.* De Trin M. 62, 146, 244, 253 c.: plenitudo substantiae... unus honor, una operatio dignitas, claritas, majestas, sapientia, lux, sanctitas etc. относящіяся ad unitam divinitatem incomparabilem Patris, Filii, et Spiritus sancti. Cfr. summitas deitatis. ib. 277 c.

мѣетъ подъ греческимъ терминомъ *οὐσία*,—его именно противополагаетъ аріанскому понятію объ единичной сущности Отца, какъ собственно—божественной сущности,—и въ этомъ послѣднемъ понятіи видитъ корень всѣхъ тринитарныхъ заблужденій [1]). Настойчиво повторяя мысль о „полнотѣ божественной субстанціи", не допускающей какого-либо „неравенства" между ея носителями, что „Отецъ, Сынъ и Св. Духъ—совершенная Троица и имѣетъ единое Божество", богословіе Люцифера и Евсевія является совершенно безцвѣтнымъ по вопросу объ ипостасномъ взаимоотношеніи божественныхъ Лицъ и даже почти безпомощнымъ въ опредѣленіи ихъ личной самостоятельности. Понятіе о Логосѣ, служившее исходнымъ пунктомъ для конструированія этого отдѣла догматики у раннѣйшихъ богослововъ,—совершенно исчезло изъ богословскаго кругозора нашихъ писателей. Идея объ абсолютной полнотѣ и цѣлостности божественнаго существа не позволяетъ имъ вдаваться ни въ какія дедуктивныя умозрѣнія о внутреннемъ процессѣ божественной жизни, которая мыслится отъ вѣка себѣ равной и неизмѣнной. Отсюда, у Люцифера и Евсевія мы не находимъ и указаній на тертуллліановское разграниченіе между имманентной и экономической Троицей, жизнь которой представляется, какъ единый, „присносущный" онтологическій актъ. Выраженія: sempiternitas Отца, Сына и св. Духа, sempiternus Pater, sempiterna generatio и т. п. [2])—являются обычными и характерными терминами богословія Евсевія. Отсюда, далѣе, всѣ библейскія изреченія о Сынѣ, какъ Словѣ, Силѣ, Премудрости etc. Отца, въ сознаніи Евсевія не вызываютъ никакихъ спеціальныхъ логологическихъ представленій, а являются для него просто наименованіями общихъ божескихъ свойствъ [3]). Ипостасное

---

1) An ignoras quia Pater unus Deus est, et Filius unus Deus est et Spiritus s. unus Deus est? Nonne unus Deus, dum unitum nomen est in natura usiae? Sic et unus Spiritus est, quia unita est deitas ejusdem. Nam si tu per singula homina personarum unitum nomen Spiritus ter designasti, nunquid tres Spiritus dicere oportet? Absit. De Trin. M. 62, 239 c.

2) De Trin. M. 62, 277, 245, 251 cc. etc.

3) Deum de Deo, lumen de lumine, totum de toto, et totum in toto, perfectum de perfecto, plenitudinem de plenitudine,.. sempiternum de sempiterno, sapientiam de sapientia, virtutem de virtute. De Trin. M. 62, 277 c. Правда, и Евсевію иногда приходилось затрогивать тѣ библей-

бытіе Отца, Сына и св. Духа для Евсевія—неопровержимый фактъ, возвѣщенный въ Евангеліи,—и крещальная формула, основанная на прямомъ повелѣніи Христа: „шедше научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца, и Сына и Св. Духа“ (Мѳ. 28, 19) представляется ему наилучшимъ въ своей краткости изложеніемъ тринитарной догмы [1]). Не входя въ подробное онтологическое разсмотрѣніе этого догмата, Евсевій отмѣчаетъ, что Отецъ, Сынъ и св. Духъ суть „собственныя имена“ божественныхъ Лицъ [2]), и этого богооткровеннаго „различія въ наименованіи Лицъ“ Евсевію достаточно для опроверженія, напр., савелліанства [3]). Невыгодно выдѣляясь въ ряду современныхъ богословскихъ системъ по своей догматической безцвѣтности, ученіе Люцифера и Евсевія—замѣчательно по рѣшительности тѣхъ выводовъ, которые логически вытекали изъ ихъ доктрины по вопросу о божествѣ св. Духа. Въ то время, какъ этотъ вопросъ для большинства современныхъ (особенно восточныхъ) богослововъ представлялся довольно спорнымъ—для Люцифера и Евсевія онъ былъ вполнѣ ясенъ, какъ утверждающійся на такихъ же догматико-библейскихъ основа-

---

скія изреченія, которыя служили опорою для богослововъ-логологовъ, но онъ мало извлекаетъ изъ нихъ собственно логологическаго матеріала, а выводитъ изъ нихъ лишь общую богословскую мысль о природномъ сродствѣ Слова съ Отцемъ. *Verbo Domini coeli firmati sunt, et spiritu oris ejus omnis virtus eorum* (Ps. 32, 6): cognosce hoc verbum substantivum non aliunde quam de Patre proprie natum fuisse: sed et spiritum oris ejus eum spiritum dixit, qui de se ipsa unita substantia processit, sicut cautum invenimus, non ex alia natura quam de ipsa. M. 62, 286 c.

[1]) Admirabile regaleque decretum.. dicente Domino: Mth. 28, 19. Vere ego in hoc satis admiror, et in stupore mentis diutius intentus collaudo tantae sacratissimae Trinitatis gloriam in duodecim penitus verbis distinctionum vel syllabis breviter fuisse expositam. M. 62, 862 c.

[2]) Ubi personae requiruntur, propria nomina per haec distinguuntur. M. 62, 244 c.

[3]) Scito alium ab alio, sive alterum ab altero in persona tantum differre, et non in unita plenitudine divinitatis usiae. Nam si secundum nomina singula personarum alter ab altero sine dubio dici potest. M. 62, 249 c. Кромѣ библейскаго различія „именъ“ божественныхъ Лицъ, основаніемъ для ученія о трехъ божественныхъ ипостасяхъ у Евсевія являются библейскія же указанія на тріединый характеръ божественной дѣятельности въ тѣхъ или другихъ домостроительныхъ актахъ. Cfr. *Migne* 62, 242 c.

ніяхъ, на какихъ утверждается и догматъ объ Отцѣ и Сынѣ (и въ частности на крещальной формулѣ) [1]. Отсюда у Люцифера и Евсевія „имя“ св. Духа, какъ „собственнаго Лица“, участника въ „полнотѣ божественной сущности“ обыкновенно стоитъ наряду съ именами Отца и Сына, и не вызываетъ никакихъ спеціальныхъ разсужденій.

Сдѣланный нами обзоръ богословскихъ системъ виднѣйшихъ представителей западной церковной мысли въ никейскую эпоху проливаетъ свѣтъ и на смыслъ того единственнаго на западѣ въ эту эпоху соборнаго вѣроопредѣленія, которое было изложено западными богословами, независимо отъ какого либо посторонняго давленія, и, поэтому, является подлиннымъ выраженіемъ коллективнаго западно-церковнаго сознанія. Разумѣемъ посланіе сардикійскаго собора (343 г.), происходившаго подъ предсѣдательствомъ и ближайшимъ вліяніемъ Осія [2].

---

[1]) См. прим. 1-е на стр. 172-й.

[2]) Аѳанасій сообщаетъ, что *προήγορος* на этомъ соборѣ былъ „великій Осій“. Hist. ar. ad mon. 16 c. *Migne.* 25, 712 c. Созоменъ выражается объ епископахъ, бывшихъ на этомъ соборѣ, какъ *οἱ ἀμφὶ τὸν Ὅσιον.* (Sos. 3, 12), а Сократъ (2, 20) называетъ Осія и Протогена ихъ „главарями“ (*ἄρχοντες*). Извѣстно, что догматическое вѣроопредѣленіе сардикійскаго собора, сохранившееся у Ѳеодорита (H. E. 2, 8) не только опущено у Аѳанасія (и Иларія), но Аѳанасій въ своемъ „tomus'ѣ къ антіохійцамъ“ объявляетъ его подложнымъ и запрещаетъ читать его (5 п.). Главною причиною такого отрицательнаго отношенія Аѳанасія къ этому вѣроопредѣленію является нежеланіе подрывать авторитетъ никейскаго символа: когда „нѣкоторые (на сардикійскомъ соборѣ),—по замѣчанію Аѳанасія,—желали писать о вѣрѣ и усильно покушались на это,.. св. соборъ вознегодовалъ на это, и опредѣлилъ—не писать больше о вѣрѣ, чтобы исповѣданіе, написанное въ Никеѣ, не могло быть почтено недостаточнымъ“ (ib. M. 26, 800 c. P. n. 3, 168). Но, по мнѣнію Гарнака, это вѣроопредѣленіе, составленное Осіемъ и Протогеномъ еп. сардикскимъ, очевидно уже независимо отъ общаго согласія собора, было непріязненно встрѣчено на востокѣ и потому, что представляло собою der unzweideutigste Ausdruck der abendländischen Anschauung in der Sache,—so unzweideutig, dass er selbst den orthodoxen Orientalen augencheinlich bedenklich erschienen ist. (2, 238 s.). Однако, должно замѣтить, что это вѣроопредѣленіе хотя съ формальной и терминологической стороны, дѣйствительно, является типическимъ выраженіемъ западнаго богословія, но по существу не заключаетъ въ себѣ ничего непріемлемаго и съ точки зрѣнія восточной ортодоксіи. Отмѣчаемая Гарнакомъ черта нѣкоторой близости этого вѣроопредѣленія къ маркелліанской доктринѣ (ib.) является почти неуловимой.

Сардикійское опредѣленіе по своему общему складу представляетъ довольно характерное выраженіе того догматически яснаго и устойчиваго, но формально-безцвѣтнаго вѣроученія, которое мы видѣли еще въ посланіи римскаго Діонисія. Понятіе о божественной сущности (субстанціи), которое авторы сардикійскаго вѣроопредѣленія, съ характернымъ для тогдашняго запада безразличіемъ называютъ и *οὐσία* и *ὑπόστασις*, для Осія и Протогена имманентно заключаетъ въ себѣ мысль и о нераздѣльномъ единствѣ трехъ Ипостасей [1]). Въ обоснованіе же этого ученія о различіи въ единомъ Божествѣ трехъ Лицъ сардикійскіе отцы не приводятъ ничего, кромѣ догматическихъ ссылокъ на нѣкоторыя библейскія изреченія [2]). Въ этомъ фактѣ можно видѣть новое доказательство, что тѣ философскія (логологическія) схемы и методъ богословствованія, которое мы наблюдали у Тертулліана и его ближайшихъ и отдаленныхъ послѣдователей, въ 4-мъ вѣкѣ не имѣли уже обаятельнаго значенія для многихъ западныхъ богослововъ, которые сознательно или безсознательно болѣе являлись выразителями безцвѣтнаго догматизма богослововъ-модалистовъ. Библейскія наименованія Сына Словомъ, Премудростію и Силой въ догматикѣ сардикійскихъ отцовъ—чужды тертулліановскаго философскаго коло-

---

1) „Еретики особенно любятъ состязаться, будто ипостаси (*ὑποστάσεις*=substantiae—*οὐσίαι*) Отца, Сына и Св. Духа различны и отдѣльны. Мы же, напротивъ, приняли,.. что ипостась (*ὑπόστασις*=subsantia—*οὐσία*) одна, или, какъ называютъ это сами еретики, существо (*οὐσία*—substantia) Отца, Сына, и Св. Духа—одно. А кто спросилъ бы: какая ипостась (*ὑπόστασις*=substantia) Сына? Мы исповѣдали бы, что та самая, которая, по всеобщему согласію, принадлежитъ Отцу (ср. у Діонисія Римскаго: „въ Отцѣ возглавляются Сынъ и Св. Духъ"), что Отецъ не былъ и не могъ быть безъ Сына, равно какъ Сынъ безъ Отца и Слово безъ Духа, ибо нелѣпо говорить, будто Отецъ когда нибудь былъ безъ Сына (Theodor. H. E. 2, 8. P. п. 129 стр.). Терминологія Осія: *ὑπόστασις*=substantia—*οὐσία* подтверждается его письмомъ къ Нарциссу еп. Неронiадскому, отчасти сохраненному у Евсевія Кесарійскаго (c. Marcell. 25 p. *Zahn.* Op. cit. 22 s.).

2) Мы не говоримъ, что Отецъ есть Сынъ, или еще, что Сынъ есть Отецъ, но утверждаемъ, что Отецъ есть Отецъ, а Сынъ есть Сынъ Отца.. Что одинъ (Отецъ) безъ другого (Сына) не могъ называться такъ, ни быть, о томъ свидѣтельствуетъ самъ Сынъ, говоря: *Азъ во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ есть* (Іоан. 14, 10) и *Азъ и Отецъ едино есма* (Іоан. 10, 30). Theodor. ib.

рита [1]). Въ ученіи объ ипостаси Сына разграниченіе между онтологической и экономической сторонами проводится такъ, что Сынъ мыслится отъ вѣка Себѣ равнымъ „единороднымъ“ Словомъ. Терминъ „первороженъ всея твари“ не указываетъ на рожденіе собственно ипостаси Логоса передъ твореніемъ міра, или ея какое либо прогресивное (экономическое) развитіе, а относится исключительно къ Его „человѣческой природѣ“ [2]). Освободившись, въ ученіи объ изначальномъ (присносущномъ) бытіи ипостаси Сына вмѣстѣ съ Отцемъ, отъ всѣхъ посылокъ тертуллiановскаго (количественнаго и экономическаго) субординаціонизма, сардикійскіе отцы могли утверждать лишь т. с. номинальный субординаціонизмъ,—„что Отецъ есть *болій* Сына не по отличію ипостаси или какому другому различію, а потому что самое имя Отца болѣе имени Сына“ [3]).

§ 14. Обращаясь къ характеристикѣ тринитарныхъ воззрѣній александрійскихъ защитниковъ никейскаго символа, мы, прежде всего, должны остановиться на богословіи Александра еп. александрійскаго, которому принадлежитъ честь перваго борца противъ аріанской ереси и виднаго дѣятеля на никейскомъ соборѣ. Богословскіе взгляды Александра, какъ они выразилась въ его противо-аріанскихъ посланіяхъ, изобличаютъ въ немъ типъ александрійскаго теолога, который, глубоко усвоивъ лучшія стороны возвышенно-философской системы Оригена,—правый, такъ сказать, порядокъ ея идей, въ то же время рѣшительно избѣгаетъ ея субординаціонистическихъ крайностей, явившихся у Оригена, какъ дань его некритическаго увлеченія неоплатонизмомъ,—и въ этомъ смыслѣ тѣсно сближается съ тѣмъ церковно-традиціоннымъ (омоусіанскимъ) направленіемъ, представителями котораго въ вѣкъ Діонисія были его „правомудрствующіе“ противники, аппеллировавшіе къ римскому папѣ. Глубокая философская концепція тринитарной

---

[1]) „Слово Бога Отца есть Сынъ, кромѣ котораго нѣтъ другого, и слово есть истинный Богъ, и Премудрость и Сила“. ib. P. n. 130.

[2]) „Сущее всегда Слово не могло имѣть начала. Слово единородно, поколику всегда было и есть во Отцѣ, а Сынъ первороженъ по человѣческой природѣ, особенно же потому, что Онъ есть *нова тварь*, какъ первороженный изъ мертвыхъ“. ib.

[3]) ib.

догмы у Александра гармонически соединялась съ чистоцерковнымъ традиціоннымъ ея содержаніемъ,—и Сократъ хорошо опредѣлилъ характеръ его ученія, замѣтивъ, что Александръ *φιλοσοφῶν ἐθεολόγει* [1]). Развивая центральную идею праваго порядка оригенистическаго богословія о Сынѣ, какъ постоянномъ и неотдѣлимомъ отъ Отца Его сіяніи, Александръ училъ: „Богъ всегда, Сынъ всегда; вмѣстѣ Отецъ, вмѣстѣ Сынъ; Сынъ сосуществуетъ Богу. Богъ ни логически, ни какимъ-либо атомомъ не предшествуетъ Сыну. Сынъ изъ самого Бога“ [2]). Равнымъ образомъ, стоя на почвѣ оригеновскаго ученія о Сынѣ, какъ актуальномъ отображеніи совершенствъ Отчей сущности, Александръ вполнѣ послѣдовательно выводитъ, что „нечестиво говорить“, будто „силы Божіей нѣкогда не было, что Слово нѣкогда безмолствовало, или что въ Богѣ когда-то не было и другихъ свойствъ, по которымъ познается *(γνωρίζεται)* Сынъ, и характеризуется *(χαρακτερίζεται)* Отецъ“ [3]). Отрѣшившись отъ предвзятой неоплатонической аксіомы, что Первоначало безконечно возвышается надъ Вторымъ началомъ, Александръ учитъ, что будучи „едино“ со Отцемъ (Іоан. 10, 30), „Сынъ Отчій съ точностію сохраняетъ Отчую природу, имѣетъ въ Себѣ отпечатлѣнное изъ самой природы сходство съ Отцемъ во всемъ *(τὴν κατὰ πάντα ὁμοιότητα)* и есть образъ Отца, ни въ чемъ отъ Него неотличный *(ἀπαραλλάκτος)*“ [4]). Отсюда, хотя Александръ, слѣдуя оригеновской терминологіи, не проводившей строгаго различія между понятіями: *φύσις* и *ὑπόστασις*, и находитъ возможнымъ говорить объ Отцѣ и Сынѣ, какъ

---

1) Socr. H. E. 1, 5. Cfr. *Kölling*. Geschichte d. ar. haer. Gütersloh. 1874. 1, 46 s. Наряду съ оригенистическимъ (правымъ), и церковно-традиціоннымъ (омоусіанскимъ) элементами въ богословіи т н. старо-никейскихъ александрійскихъ богослововъ можно предполагать вліяніе со стороны иринео-малоазійскаго богословія, которое по своему агностическому характеру являлось наилучшимъ пособіемъ въ борьбѣ противъ философскаго раціонализма въ догматикѣ у крайнихъ оригенистовъ и аріанъ (Cfr. *Harnack*. 2, 192, 200—1 ss. *Loofs*. Leitfaden z. Studien d. Dogmengeschichte. 130 s.). Особенно „поразительное“ сходство съ Иринеемъ замѣчается въ сотеріологіи старо-никейскихъ александрійцевъ (Ср. *И. В. Поповъ*. Религіозный идеалъ св. Аѳанасія... 17 стр.).

2) Theodor. H. E. 1, 5. Walesius. 19—20 pp.

3) ib. 1, 4 c. Walesius. 13 p.

4) Theodor. H. E. 1, 4. Walesius 15 p.

двухъ различныхъ „природахъ“ [1]),—однако основною чертою его богословія является понятіе о тѣснѣйшемъ нумерическомъ единствѣ Божественной сущности, по которому Сынъ не только ни качественно, ни количественно не отличенъ отъ Отца, но составляетъ необходимый, конститутивный моментъ, „характеризующій“ Его собственную сущность [2]).

Изъ представленной характеристики богословскихъ взглядовъ Александра можно сдѣлать заключеніе, въ какомъ смыслѣ онъ понималъ основные термины никейскаго символа, составленнаго не безъ его вліянія. Нетрудно видѣть, что богословская точка зрѣнія Александра по существу вполнѣ совпадала съ ученіемъ западныхъ писателей,—и если отличалась отъ него, то только по нѣкоторымъ формально-философскимъ особенностямъ. Если исходнымъ богословскимъ понятіемъ для Александра является представленіе объ ипостаси Отца *(ὁ Θεὸς)*, имманентно заключающаго въ Себѣ ипостась Логоса, то легко видѣть, что когда Александръ въ никейскомъ символѣ училъ о рожденіи Сына „отъ Отца, т. е. изъ сущности *(ἐκ τῆς οὐσίας)* Отца“, и провозглашалъ анаѳему на „утверждающихъ, что Сынъ Божій изъ иной ипостаси или сущности *(ὑποστάσεως ἢ οὐσίας)*“,—онъ подъ „сущностію“ или „ипостасію“ Отца разумѣлъ существо Отца („Бога“) въ самомъ тѣсномъ, спеціальномъ смыслѣ этого термина (равнозначительномъ тертуллліановскому substantia, какъ индивидуальной сущности опредѣленнаго вида), а не

---

[1]) *Οὐδὲ τὰς τῇ ὑποστάσει δύο φύσεις μίαν εἶναι σαφηνίζον.* ib. Нѣкоторыя выраженія Александра даютъ повидимому основаніе видѣть въ его богословіи черты субординаціонизма. Напр.: *μεσιτεύουσα φύσις μονογενὴς* (Сынъ), *δι᾽ ἧς τὰ ὅλα ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν ὁ πατὴρ τοῦ θεοῦ λόγου* (Theod. H. E. 4, 1). Но цитованное изреченіе Александра имѣетъ только экономическое значеніе, выражаетъ обычную у всѣхъ церковныхъ богослововъ (даже Иринея) мысль объ Ипостаси Сына, какъ принципѣ божественной дѣятельности (откровенія въ мірѣ), и не имѣетъ значенія собственно субординаціонизма, поскольку основной идеей какъ Александра, такъ и послѣдующихъ писателей его школы, является именно мысль объ откровеніи во Христѣ истиннаго и полнаго Божества, а не какого-то Деміурга, лишь quasi—божественной природы.

[2]) Отсюда, изреченіе Александра: *ἐν τῇ τριάδι μονάδα εἶναι*,—послужившее поводомъ для выступленія Арія, которому эта идея о Троицѣ, имманентно заключающейся въ Единицѣ, показалась (но ложно) воспроизведеніемъ савеллiанскаго ученія объ ипостасномъ (онтологическомъ) тождества Лицъ Св. Троицы (Socr. 1, 5).

въ общемъ только значеніи извѣстныхъ родовыхъ свойствъ (ποιότητες) Отчей сущности, участіе въ которыхъ, съ точки зрѣнія лѣвыхъ оригенистовъ, и отчасти аріанъ, дѣлаетъ Сына „сроднымъ“ Отцу, безконечно возвышаетъ надъ тварнымъ міромъ, но не исключаетъ извѣстныхъ качественно-специфическихъ особенностей ипостаси Сына [1]). Отсюда, естественно думать, что и терминъ ὁμοούσιος въ богословіи Александра потому былъ дорогъ, что онъ соотвѣтственно самой своей этимологіи, выражалъ идею тѣснѣйшаго единства природы Отца и Сына, Ихъ совмѣстнаго, нераздѣльнаго обладанія одною и тою же сущностію. Какіе же спеціальные философскіе оттѣнки соединялись съ никейскими терминами у александрійскихъ защитниковъ православія, по сравненію съ западными богословами,—это увидимъ, когда по-

---

1) Наилучшимъ пособіемъ для опредѣленія подлиннаго смысла никейскихъ терминовъ съ точки зрѣнія правой фракціи оригенистовъ является ихъ изъясненіе, сдѣланное впослѣдствіи Аѳанасіемъ, который, по замѣчанію Гарнака, „въ своихъ взглядахъ въ сущности вполнѣ сходится съ Александромъ“ (Dgschte. 2, 203).—самъ принималъ дѣятельное участіе въ выработкѣ никейскаго вѣроопредѣленія (Theod. H. E. 1, 26), и котораго одни изъ изслѣдователей (*Möhler*. Athanasius d. Grosse. Mainz. 1844. 174 s. *Böhringer*. Die Kirche Chr. und ihre Zeugen. 1, 2 Abth. s. 9) склонны даже считать за дѣйствительнаго автора посланій, извѣстныхъ подъ именемъ Александра. Имѣя въ виду оригенистическое двойственное понятіе о божественной сущности, вполнѣ удержанное (какъ мы скоро увидимъ) въ лѣвой фракціи оригенистовъ,—о сущности, съ одной стороны, въ смыслѣ индивидуальной ипостаси Отца, со специфически-свойственными ей качествами — оттѣнками, а съ другой стороны, въ смыслѣ общихъ ποιότητων духовной, безтѣлесной etc. природы Троицы,—въ смыслѣ „какой то оболочки“, чего-то, находящагося „окрестъ Бога“ (Отца), „восполняющаго Его сущность“ (ср. βούλημα у Оригена, какъ понятіе объ активной, обращенной ковнѣ сторонѣ ὁ θεὸς'а, которая, объективируясь въ Сынѣ, и обусловливаетъ Его генетическое „сродство“ съ Отцемъ), — Аѳанасій замѣчаетъ, что такъ какъ „Богъ есть нѣчто простое“, то, „произнося Слово: Богъ, и именуя Его Отцемъ, не что либо окрестъ Его именуемъ, но означаемъ самую Его сущность... Посему, пусть никто не смущается, слыша, что Сынъ Божій—отъ сущности Божіей, но пусть лучше согласится съ отцами, которые, очистивъ смыслъ яснѣе, какъ бы равнозначительно выраженію: отъ Бога, написали: отъ сущности; ибо тождественнымъ почли, сказать ли: Слово отъ Бога, или сказать: Слово—отъ сущности Божіей“. *Athan.* De decr. 22 n. M. 25, 456 c. P. n, 1, 429 стр.

знакомимся съ догматикой знаменитаго александрійскаго „отца православія“,—Аѳанасія Великаго.

§ 15. Богословскія воззрѣнія св. Аѳанасія, по своей сущности, представляютъ органическое развитіе „праваго“ фланга идей оригеновской системы,—и носятъ на себѣ характерный отпечатокъ именно александрійской (неоплатонической) школы, который съ особенною рѣзкостію выступаетъ въ раннѣйшихъ произведеніяхъ Аѳанасія („contra gentes“ и „de incarnatione verbi“). Исходнымъ пунктомъ его богословскаго умозрѣнія, какъ и у раннѣйшихъ александрійскихъ писателей, является понятіе о Богѣ (Отцѣ), какъ реальномъ носителѣ (субъектѣ) всей полноты божественной жизни, какъ „единомъ началѣ“ *(μία ἀρχή)* божественной сущности *(θεότης)*, которую Аѳанасій въ духѣ неотчетливой оригеновской терминологіи называлъ безразлично и *οὐσία* и *ὑπόστασις* [1]). Рѣзко подчеркивая моментъ „единоначалія“ божественной жизни, Аѳанасій въ характеристикѣ ея метафизическихъ свойствъ стоитъ на оригеновской почвѣ, удерживаетъ и излюбленную неоплатоническую терминологію, неразрывно связывая понятіе объ „единствѣ“ Божества съ понятіемъ о Немъ, какъ „подлинно, сущей сущности“ [2]). Идея о радикальной противопо-

1) *Τὸ θεὸς, καθὰ προεῖπον, οὐδεν ἕτερον ἢ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ τοῦ ὄντος σημαίνει.* De decr. 22 n. *ὑπόστασιν μεν λέγομεν ἡγούμενοι ταὐτὸν εἶναι εἰπεῖν ὑπόστασιν καὶ οὐσίαν.. μίαν γὰρ θεότητα καὶ μίαν εἶναι τὴν ταύτης φύσιν πιστεύομεν.* Tom. ad. Ant. 6 n. M. 26, 801 c. По справедливому замѣчанію *Zahn*'a, „Athanasius verstehet unter den göttlichen Wesen immer, ohne einen Unterschied zwischen *οὐσία* und *ὑπόστασις* zu machen, ebenso wie unter *θεοτης*, das durch die drei Subjecte Hindurchgehende, das den accidentellen Beziehungen, rücksichtlich deren Vater, Sohn und Geist verschieden sind, zu Grunde Liegende, also nichts weniger als eine Eigenschaft, oder eine Summe von Eigenschaften, aber auch nicht eine subjectlose Natur; denn *μία θεότης* und *εἷς θεὸς* sint ihm durchaus synonyme Begriffe, und das Wesen Gottes ist Gott selbst. Op. cit. 21 s. Какъ видно изъ цитованнаго мѣста ad antioch., Аѳанасій для обозначенія просто комплекса божественныхъ *ποιότητον*, присущихъ божественному существу (*θεὸς, θεότης, οὐσία, ὑπόστασις*) иногда пользовался терминомъ *φύσις* (ср. отношеніе между терминами substantia и natura у Тертулліана). Cfr. *Harnack* 2, 211. Употребленіе терминовъ *οὐσία* и *ὑπόστασις* у Аѳанасія вообще отличается крайней неустойчивостію. *Voigt* (Die Lehre d. Athanasius v. Alexandrien. Bremen. 1861) указываетъ три категоріи мѣстъ изъ сочиненій Аѳанасія, гдѣ эти термины выступаютъ съ различнымъ значеніемъ (41—43 ss).

2) C. gent. 41. M. 25, 84 c. P. п. 1, 182 стр.

ложности между „единымъ“ Божествомъ, или „истинно-сущимъ“,—и сложнымъ міромъ, тварію, или „не истинно-сущимъ“ [1]), являющаяся отголоскомъ неоплатонической метафизики, составляетъ центральную идею всей религіозной философіи Аѳанасія. Признавая, въ духѣ неоплатонизма, Божество „превысшимъ всякой сущности (*ἐπέκεινα πάσης οὐσίας*) и человѣческаго примышленія“ [2]), Аѳанасій рѣшительно настаиваетъ на абсолютной простотѣ божественной природы, отрицая возможность различенія въ ней сущности и качественности. „Несложенъ Богъ, сочетавшій все въ бытіе; Онъ не таковъ, какъ твари... Онъ есть простая сущность, въ которой нѣтъ никакой качественности, какъ сказалъ Іаковъ: *нѣсть премѣненія, или преложенія стѣнь* (Іак. 1, 17)“ [3]). „Премудрость въ Богѣ,—пишетъ Аѳанасій въ другомъ мѣстѣ,—не какое либо качество. Иначе Богъ будетъ сложенъ изъ сущности и качества, потому что всякое качество бываетъ при сущности. А вслѣдствіе этого нераздѣльная божественная единица окажется сложною, разсѣкаемою на сущность и случайное“ [4]).

Неоплатоническій характеръ воззрѣній Аѳанасія сказывается и въ тѣхъ пріемахъ, при помощи которыхъ у него конструируется ученіе объ ипостасномъ бытіи Сына. Общая схема этого догмата у Аѳанасія въ сущности есть схема неоплатоническаго ученія о второмъ началѣ, лишь освобожденная отъ его субординаціонистическаго характера, подчеркивающая въ немъ почти исключительнымъ образомъ моментъ тѣснѣйшаго единства между вторымъ и первымъ началами. Этотъ неоплатоническій духъ воззрѣній Аѳанасія на догматъ о Сынѣ Божіемъ даетъ ему возможность провести отчетливую границу между т. н. онтологической (имманентной) Троицей, и Троицей откровенія (экономической), и сообщаетъ данному пункту богословской системы Аѳанасія возвышенно-метафизическій характеръ, отличный отъ логологіи предшествующихъ писателей, болѣе или менѣе проникнутой космологическимъ интересомъ. Опредѣляя онтологическую сущность ипостаси Сына въ ея отношеніи къ ипо-

1) Or. c. arian 1, 18 c. M. 26, 49 c. P. п. 2, 199 стр.
2) Contra gent. 2 п. M. 25, 5 c. P. п. 1, 127 стр.
3) Ad afros.. 8 п. M. 26, 1044 c. P. п. 3, 286.
4) Or. 4, 2. M. 26, 469 c. P. п. 2, 457 стр.

стаси Отца, Аѳанасій пишетъ, что Сынъ есть „живая Отчая воля, существенная дѣйственность (ἐνούσιος ἐνέργεια), истинный Логосъ“ [1]). Будучи, такимъ образомъ, живымъ и актуальнымъ отображеніемъ (самообъективаціей) Отца (=Единаго), какъ потенціальной основы божественной жизни, Логосъ у Аѳанасія мыслится, какъ необходимый, имманентный моментъ самой ипостаси Отца, „сущность“ котораго безъ Сына „была бы недовершенной“ [2]). Отсюда, аріанское положеніе: „было, когда Сынъ не былъ“ Аѳанасію представляется просто логическимъ абсурдомъ. „Это значитъ сказать: было, когда Источникъ былъ сухъ, безъ жизни и премудрости. Но такой источникъ не будетъ уже источникомъ. Неисточающій изъ Себя не есть уже источникъ. Какихъ же несообразностей исполнено это?“ [3]) Безъ Сына Отецъ является ἄλογος и ἄσοφος [4]). Неоплатоническій духъ логологіи Аѳанасія сквозитъ и въ его взглядѣ на принципъ рожденія Сына. Будучи далекъ отъ какихъ либо антропоморфическихъ и космологическихъ воззрѣній на Логоса, какъ порожденіе Отца, произведенное Имъ по свободному изволенію, въ опредѣленный моментъ, для экономическихъ цѣлей, Аѳанасій рѣшительно утверждаетъ, что рожденіе Логоса отъ Отца не есть актъ свободнаго (т. е. болѣе или менѣе случайнаго) хотѣнія Отчей воли, но актъ естественной необходимости Отчей природы,—такъ же необходимо обусловливается самой ея организаціей, какъ обусловливаются Его свойства божественной благости и милосердія [5]). Въ сущности implicite воспроизводя идеи неоплатонической метафизики о рожденіи Ума

[1]) Or. 2, 2. M. 26, 152 c. P. п. 2, 263 стр.

[2]) Or. 1, 14. M. 26, 42 c. P. п. 2, 194 стр.

[3]) Or. 1, 19, *Migne* 26, 52 c. P. п. 2, 201 стр. Cfr. Or. 3, 1, 3; 4, 1, 2; 1, 14, 24, 27 п. 2, 33, 41 п.

[4]) De decr. 15 п. M. 25, 449 c. P. п. 1, 419.

[5]) „По хотѣнію ли или не по хотѣнію у Бога то, что Онъ благъ и милосердъ? Если по хотѣнію, то должно замѣтить, что Онъ началъ быть благимъ, и есть возможность не быть Ему благимъ.. Если же по причинѣ заключающейся въ этомъ несообразности, Богъ благъ и милосердъ не по хотѣнію, то пусть услышатъ (аріане) то же, что сказали сами: слѣд. Онъ благъ по необходимости и не по волѣ. Кто же налагаетъ на Него эту необходимость? Если ни съ чѣмъ несообразно приписывать Богу необходимость, и поэтому Онъ благъ по естеству, то гораздо паче и съ бо́льшею несомнѣнностію по естеству, а не по хотѣнію, Онъ—Отецъ Сына. Or. 3, 62 п. M. 26, P. п. 2, 447 стр.

изъ Единаго, какъ о чисто-онтологическомъ сверхміровомъ процессѣ (а не историческомъ актѣ) саморазвитія истинно-сущаго [1]), еще со временъ Оригена прочно укоренившуюся въ александрійскомъ богословіи, Аѳанасій оспариваетъ самую возможность постановки вопроса: „по хотѣнію или противъ хотѣнія произошелъ Сынъ отъ Отца“ [2]),—поскольку этотъ вопросъ предполагаетъ антропоморфическое понятіе о Богѣ, какъ будто въ Немъ хотѣніе (актъ) есть нѣчто отличное отъ субъекта, тогда какъ на самомъ дѣлѣ въ Богѣ, какъ абсолютно-простомъ бытіи, хотѣніе—неотдѣлимо отъ божественной сущности, а хотѣніе или воля (актуальность) Отца и есть Самъ Сынъ. „Итакъ, не нечестиво-ли,—свойственное существамъ созданнымъ относить къ Создателю? Не богохульно-ли говорить, что во Отцѣ есть хотѣніе прежде Слова?“.. [3]) „Если хотѣніе Божіе есть премудрость и разумъ, также и Сынъ есть премудрость: то утверждающій, что Сынъ получилъ бытіе по хотѣнію, утверждаетъ съ этимъ вмѣстѣ, что премудрость произведена премудростію, Сынъ сотворенъ сыномъ, Слово создано словомъ“ [4]). Удерживая возвышенную неоплатоническую концепцію ученія объ Умѣ, раждающемся отъ Единаго, Аѳанасій привнесъ въ нее черты, которыя смягчаютъ ея холодный отвлеченно-метафизическій характеръ, и сообщаютъ ей новое моральное и глубоко-жизненное содержаніе. Рожденіе второго Начала отъ перваго, по Аѳанасію, не есть только метафизически-необходимый (въ извѣстномъ смыслѣ, безсознательный) процессъ саморазвитія сущаго: оно есть актъ жизни личнаго Бога, проявленіе моральной полноты ея, и, поэтому проникнуто взаимной любовію Раждающаго и Раждаемаго. „Такъ какъ Сынъ (раждаетъ) по естеству, а не по хотѣнію, то неужели Онъ—нежеланный Отцу и противный Отчему хотѣнію? Никакъ.

1) Cfr. Ennead 5, 1, 6. Dubner, 302 p: *ἐκποδὼν δε ἡμῖν ἔστω γενεσις ἡ ἐν χρόνῳ, τὸν λόγον περὶ τῶν ἀεὶ ὄντων ποιομένοις· τῷ δε λόγῳ τὴν γένεσιν προσάπτοντας αὐτοῖς αἰτιάς καὶ τάξεως αὐτοῖς ἀποδωβει.*

2) Or. 3, 59. M. 26, 488 c. P. п. 442 стр. Нѣтъ надобности выяснять различіе Аѳанасія въ данномъ пунктѣ отъ Тертулліана. Ученіе о рожденіи Сына по хотѣнію Аѳанасій называетъ „злоумiемъ Валентина“ (Or. 3, 60), у котораго, какъ мы знаемъ, Тертулліанъ въ данномъ случаѣ видѣлъ зерно истины.

3) Or. 3, 64. M. 26, 460 c. P. п. 2, 450 стр.

4) Or. 3, 65. M. 26, 461 c. P. п. 2, 451.

Напротивъ того, и желателенъ Сынъ Отцу, и, какъ Самъ говоритъ, *Отецъ любитъ Сына, и вся показуетъ Ему* (Іоан. 5, 20). Какъ желательна Богу собственная Своя ипостась, такъ не нежелателенъ и собственный Сынъ, сущій отъ Его сущности... Сынъ тѣмъ же изволеніемъ, какимъ изволяетъ Его Отецъ, и Самъ любитъ и изволяетъ и чтитъ Отца, и единая есть воля, сущая въ Сынѣ отъ Отца; почему и изъ сего усматривается, что Сынъ во Отцѣ и Отецъ и въ Сынѣ" [1]). Какъ „образъ" (объективація) Божій, Сынъ есть единственнодостойный Бога объектъ вѣчнаго познанія и неразрывной съ Нимъ любви и радости Отца. „Богъ, родитель сего Образа, видя Себя въ Немъ, радуется о Немъ, какъ говоритъ Самъ Сынъ: *Азъ бѣхъ, о Ней же радовавшеся* (Прит. 8, 30). Когда же Отецъ не видѣлъ Себя Самого въ Образѣ Своемъ? Или когда не радовался, чтобы осмѣлиться комунибудь сказать: Образъ произошелъ изъ несущаго, и Отецъ не радовался, пока не произошелъ Образъ? Да и какъ бы Творецъ и Создатель увидѣлъ Себя Самого въ тварной и созданной сущности?" [2]). Это возвышенное умозрѣніе Аѳанасія о Сынѣ, какъ вѣчной и живой объективаціи всей метафизической и моральной полноты Отчей сущности, есть самое глубокое проникновеніе въ тайну догмата о св. Троицѣ и самое плодотворное его оправданіе. Всѣ послѣдующіе богословскіе и философскіе опыты уясненія этого догмата представляютъ лишь болѣе или менѣе своеобразныя варіаціи этихъ мыслей великаго „отца православія" [3]).

Установивши съ такою отчетливостію онтологическую сторону въ ученіи о Сынѣ Божіемъ, Аѳанасій съ неменьшею опредѣленностію раскрываетъ и его экономическую сторону, и при томъ такъ, что эта послѣдняя представляетъ собою лишь логическій выводъ изъ установленнаго онтологическаго понятія о сущности Сына. Если не только у древнихъ апологетовъ, но отчасти и у Оригена, ипостась Сына ставилась въ болѣе или менѣе тѣсную зависимость отъ міра и Логосъ мыслился, какъ существо, посредствующее между Отцемъ и міромъ (отсюда, количественный субординаціонизмъ у Тертулліана,—и качественный—у Оригена),—то Аѳанасій

1) Or. 3, 66. M. 26, 461 c. P. п. 2, 452 стр.
2) Or 1, 20. M. 26, 53 c. P. п. 2, 203 стр.
3) *Voigt...* 58 s. *Dorner.* Op. cit. 912 s.

вполнѣ освободился отъ этого традиціоннаго недостатка,—отголоска предзанятой антично-философской мысли: спеціальная экономическая дѣятельность Логоса, по ученію Аѳанасія, нисколько не набрасываетъ тѣни на онтологическое достоинство Его природы. Какъ актуальное выраженіе всей полноты Отчей жизни, Сынъ есть по преимуществу принципъ творческой и промыслительной дѣятельности Божества въ мірѣ. „Сынъ,—по образному выраженію Аѳанасія, есть, какъ изъ Источника, изъ Отца ліющаяся жизнь, которою все животворяется и существуетъ“ [1]). „Все созидаемое приводится въ бытіе черезъ Слово и Премудрость и ничто не пришло въ бытіе безъ Слова.. Имъ все и состоялось и прекрасно управляется“ [2]). „Отецъ, какъ рукою, содѣлалъ все Словомъ, и ничего не творитъ безъ Него“ [3]). Съ особенною полнотою это ученіе о спеціально-экономической дѣятельности Логоса раскрыто въ раннѣйшихъ сочиненіяхъ Аѳанасія: „Словѣ къ язычникамъ“, и „Словѣ о воплощеніи Бога Слова“,—въ сочиненіяхъ, имѣющихъ наибольшее сродство съ церковно-апологетической литературой предшествующей эпохи. Но и въ этихъ произведеніяхъ Аѳанасій—далекъ отъ какихъ либо субординаціонистическихъ тенденцій. Откровеніе Божества черезъ Логоса есть откровеніе именно самого „истинно-сущаго“, а не какого либо „втораго“ Бога: въ этой мысли сосредоточивается вся сущность религіознаго идеала и упованія Аѳанасія. Не только аріанское ученіе о тварномъ Логосѣ—дміургѣ, котораго Отецъ, какъ будто „не имѣя силъ создать вселенную одинъ“, „измышляетъ“ въ качествѣ „орудія совнѣ“ [4]), но и древнія апологетическія умозрѣнія о *λογος*ѣ *προφορικός*ѣ, получающемъ ипостасное бытіе лишь ради творческихъ и домостроительныхъ цѣлей, представляются Аѳа-

---

[1]) Or. 3, 1. M. 26, 324 c. P. п. 2, 371 стр.

[2]) Or. 2, 2. M. 26, 152 c. P. п. 2, 263 стр.

[3]) Or. 2, 31. Отсюда,—односторонность утвержденія Гарнака, что Сынъ у Аѳанасія только сотеріологическій, а не космологическій принципъ (DG. 2[3], 206 s.). По справедливому замѣчанію *Hoss'a* (Studien über d. Schriftum u d. Theologie d. Athanasius. Freiburg. 1899) Логосъ у Аѳанасія выступаетъ всюду, гдѣ рѣчь идетъ о дѣйствованіи Божества. О томъ, чтобы Отецъ могъ сотворить міръ безъ Логоса, не можетъ быть и рѣчи (58 s.).

[4]) Or. 1, 26. M. 26, 65 c. P. п. 2, 210 стр.

насію недостойными истиннаго понятія о Божествѣ. Полемика Аѳанасія противъ савелліанскаго, или, точнѣе, маркелліанскаго (какъ это удалось доказать Цану) ученія о временно-преходящемъ проявленіи ипостасей Логоса - Сына изъ Монады „ради насъ“ [1]), въ сущности есть полемика и противъ древней концепціи догмата о Троицѣ у логологовъ—апологетовъ, на почвѣ которыхъ, какъ мы увидимъ ниже, стоялъ Маркеллъ. Словомъ, какъ въ онтологической, такъ и въ экономической части своего богословія Аѳанасій строго выдерживаетъ идею полнаго (нумерическаго) единства Божественныхъ ипостасей, исключающую всякую мысль о какомъ либо качественномъ или количественномъ Ихъ неравенствѣ [2]).

---

[1]) Or. 4, 11 M. 26, 481 c. P. п. 2, 465 стр.

[2]) Несмотря на вполнѣ, повидимому, ясно выраженную антисубординаціонистическую тенденцію богословія Аѳанасія, вопросъ объ его субординаціонизмѣ въ научной литературѣ рѣшается неодинаково. Мейеръ (*Mejer.* Die Lehre v. d. Trinität in ihrer historischer Entwickelung. Hamburg und Gotha. 1844) находитъ, что никейцы вообще, и Аѳанасій въ частности, kennen noch keine Eincheit im Sinne später Orthodoxie,—что Сынъ у нихъ мыслится, какъ *δεύτερος θεός*, и что символьное *πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν* они обращали исключительно (ausschliesslich) на Отца. Поэтому, признавая единосущіе Троицы, староникейцы допускаютъ и субординаціонизмъ Ипостасей по достоинству (Unterordnung der Würde nach). Въ этомъ смыслѣ ihre Trinitätslehre trug noch die Spuren ihrer Entwicklung in der vorgangnen Jahrhunderten (1, 157 s.). Подобнаго рода субординаціонизмъ староникейцевъ отмѣчается и Бауромъ, который указываетъ, что только (nur) Отецъ у нихъ der Eine absolute Gott ist, a Сынъ и Св. Духъ dagegen das Princip ihres göttlichen Seins in ihm haben (op. cit. 1, 468 s.),—и Дорнеромъ, который указываетъ, что Отецъ у староникейцевъ мыслился „не только какъ логически исходный пунктъ тринитарнаго процесса, но какъ корень и источникъ всего божества и отождествлялся съ Монадою вообще“ (Op. cit. 929 s.). У позднѣйшихъ отцовъ,—замѣчаетъ Дорнеръ,—этотъ субординаціонистическій недостатокъ былъ устраненъ путемъ точнаго разграниченія между понятіями: *οὐσία* и *ὑπόστασις*,—такъ что Сынъ и Св. Духъ получаютъ отъ Отца не божество, которое у нихъ общее и одинаково-вѣчное (die Gottheit ist das gemeinsame, was in den drei Personem gleich ewig ist), но лишь ипостасное бытіе (931 s.). Не будучи чѣмъ либо намѣренно-обдуманнымъ (nicht dar Beabsichtigte), субординаціонизмъ Аѳанасія, по Дорнеру, является „не окончательно побѣжденнымъ, умирающимъ остаткомъ древняго субординаціонистическаго наслѣдія изъ 3-го вѣка“ (930 s.). Правда, ученіе объ Отцѣ, какъ *ἀρχὴ* св. Троицы,—продолжаетъ Дорнеръ,—существенно необходимо, ибо безъ этого ученія или Божественныя ипостаси мыслились-бы,

Изъ представленнаго сейчасъ очерка онтологическаго и экономическаго ученія Аѳанасія о Логосѣ не трудно опредѣлить и смыслъ ученія Аѳанасія объ единосущіи Сына съ Отцемъ, которое у него выражено съ такою силою, какъ едвали у кого изъ церковныхъ писателей. Удерживая, какъ мы уже замѣтили, плотино-оригеновское понятіе о рожденіи Сына (=Умъ) отъ Отца (=Единое), какъ о вѣчномъ внутреннемъ процессѣ въ самой ипостаси Отца, Аѳанасій внесъ въ него ту существенную поправку, что совершенно выбросилъ изъ него весь качественно-субординаціонистическій эле-

---

какъ три самостоятельныя Божества, соединенныя лишь номинальнымъ единствомъ рода (тритеизмъ),—или же нужно было бы мыслить, какъ живую реальность, и общую Ипостасямъ божественную *οὐσία* (тетрадизмъ). Поэтому, логически Отецъ долженъ оставаться 1-ю ипостасью (denn logisch muss der Vater die erste Hypostase bleiben). Но никейцы заслуживаютъ порицанія (tadelnswerth) за то, что они, хотя признаютъ троичность Божества, однако иногда какъ бы отождествляютъ Отца für sich со всѣмъ Божествомъ, съ Монадою (931—2 ss.). Признавая фактическую справедливость за основаніями, приводимыми Мейеромъ, Бауромъ и Дорнеромъ, мы, однако, находимъ, что дѣлаемые ими отсюда выводы по вопросу о субординаціонизмѣ староникейцевъ являются лишь недоразумѣніемъ Дѣло въ томъ, что мы можемъ раздѣлять ипостась и существо лишь въ понятіи, но не можемъ мыслить ихъ дѣйствительно раздѣльными. Въ абстрактномъ представленіи мы можемъ мыслить ипостась или лице, лишь какъ форму существованія, независимо отъ ея содержанія, какъ простое Fürsichsein,—но въ дѣйствительности чистая форма существованія an sich—немыслима (cfr. *Voigt.* Op. cit. 79—80 ss.). Полагая исходнымъ пунктомъ богословскаго умозрѣнія понятіе о Богѣ-Отцѣ, какъ реальномъ, а не логическомъ только, *ἀρχὴ* тринитарнаго процесса, Аѳанасій необходимо долженъ былъ мыслить Отца источникомъ не только ипостаснаго (въ смыслѣ простой формы Fürsichseins) существованія, но и самого ихъ бытія (Божества). У позднѣйшихъ т. н. новоникейскихъ богослововъ, исходнымъ пунктомъ богословія, какъ мы увидимъ ниже, ставившихъ фактъ раздѣльнаго бытія трехъ Ипостасей, этого рода субординаціонизмъ какъ будто исчезаетъ,—но только повидимому: тѣ же самые новоникейскіе богословы, когда характеризовали догматъ о Троицѣ не просто въ его логической (статической) концепціи (взаимоотношеніе между общей *οὐσία* и частными *ὑποστάσεις*), а какъ реальный присносущный процессъ божественной жизни (т. с. кинетическая концепція), неизбѣжно приходили къ такому же „субординаціонизму“, какъ и Аѳанасій. Словомъ, различіе между Аѳанасіемъ и новоникейцами въ данномъ случаѣ обусловливается исключительно ихъ излюбленными методологическими пріемами богословствованія, а не самымъ существомъ ихъ воззрѣній.

ментъ, который у Плотина и Оригена привходилъ, какъ неустранимый логическій выводъ изъ самаго понятія объ Умѣ (Сынѣ)—второмъ, рожденномъ началѣ,—какъ необходимая метафизическая аксіома. Отсюда, понятіе о нумерическомъ единствѣ Божества, ослабленное, и даже искаженное субординаціонистическими чертами у Оригена, у Аѳанасія выступило съ такою рельефностію, что казалось даже понятіемъ о полномъ тождествѣ ипостасей Отца и Сына. Если Плотинъ и Оригенъ, ревниво оберегая идею о Первоначалѣ, какъ бытіи „безконечно“ возвышающемся даже надъ „Единороднымъ“, не хотѣли допустить, чтобы Умъ (Сынъ) рождался непосредственно „изъ сущности“ Отца, а учили объ Его рожденіи „изъ воли“ Отца, т. е. разсматривали Его, какъ объективацію одной стороны Единаго, болѣе или менѣе обращенной къ міру (актуальной), то Аѳанасій полемизируетъ противъ этой тенденціи съ рѣшительностію, не оставляющею желать ничего большаго. Мы уже имѣли случай цитировать одно изъ изреченій Аѳанасія въ данномъ духѣ, направленное именно противъ лѣвой фракціи неоплатониковъ-оригенистовъ [1]),—но Аѳанасій подобный же аргументъ выставлялъ и противъ аріанъ которые, хотя проповѣдовали о происхожденіи Сына „изъ не-сущаго“, но вмѣстѣ съ тѣмъ, стремясь поставить Логоса въ возможно тѣснѣйшее единеніе съ Отцемъ учили объ исключительномъ „причастіи“ Логоса Отцу,—относили Сына къ категоріи божественнаго бытія. Аѳанасій блестяще вскрываетъ несостоятельность всѣхъ этихъ попытокъ—найти для Логоса какое то среднее мѣсто между собственно Божествомъ и тварію. Отмѣтивъ, что и съ аріанской точки зрѣнія недопустимо полное уравненіе Логоса съ обыкновенными тварными „причастниками“ Божества, поскольку эти послѣдніе „суть причастники Духа“, „но самъ Духъ пріемлетъ паче отъ Сына“, Аѳанасій выводитъ, что „одно остается сказать по необходимости“,—что „Сынъ—причастникъ Отца“. Однако, „чего же именно причащается Сынъ, или откуда то, чего причащается? Если примышлено это Отцемъ совнѣ, то Сынъ будетъ уже причастникомъ не Отца, но сего, бывшаго совнѣ... и можетъ быть названъ не Сыномъ Отца, но того, чего ставъ причастникомъ, наименованъ Онъ

1) См. прим. 1-е на стр 179-й

и Сыномъ и Богомъ. Если же это и нелѣпо и нечестиво... то явно, что Сынъ причащается не чего либо совнѣ, а Отчей сущности. Но опять, если то, чего причащается Сынъ, составляетъ (собою) что либо иное, а не сущность Его (Сына), то встрѣчается равная прежней несообразность, потому что опять отыскивается нѣчто посредствующее между Отцемъ и сущностію Сына, какова бы ни была сія сущность" [1]). Отсюда въ то время, какъ не только аріане, но и оригенисты лѣваго фланга старательно избѣгали термина: „изъ сущности" Отца, въ системѣ Аѳанасія онъ является центральнымъ понятіемъ, выражающимъ самую суть его богословскихъ воззрѣній. Разсматривая Сына, какъ конститутивный моментъ въ структурѣ самой ипостаси Отца, Аѳанасій, кажется, не находитъ достаточно сильныхъ выраженій для обозначенія внутренней близости и единства между Отцемъ и Сыномъ. Какъ „Сынъ—во Отцѣ", поскольку „всецѣлое бытіе Сына собственно принадлежитъ Отчей сущности" [2]), такъ и наоборотъ, „Слову принадлежитъ сущность Отца" [3]).

Насколько ярко и глубоко раскрытъ у Аѳанасія моментъ единства Отца и Сына, настолько безцвѣтно и слабо у него выраженъ моментъ Ихъ ипостаснаго различія, — обстоятельство, дававшее поводъ противникамъ Аѳанасія обвинять его въ савелліанскомъ сліяніи ипостасей. Отрѣшившись отъ плотино-оригеновскаго субординаціонизма, Аѳанасій не имѣлъ уже въ своемъ распоряженіи данныхъ, которыя дали бы ему возможность конструировать моментъ различія Ипостасей дедуктивно-философскимъ путемъ и вынужденъ былъ утверждать этотъ пунктъ церковнаго вѣроученія безцвѣтнымъ, почти догматическимъ образомъ. „Троица не по имени только, и образу выраженія, но въ самой истинѣ и существенности есть Троица. Ибо какъ Отецъ есть Сый, такъ Сый есть и надъ всѣми Богъ—Слово Его, и Духъ Св. не чуждъ бытія, но истинно существуетъ и пребываетъ" [4]). Полемизируя противъ савелліанскаго единобожія, Аѳанасій свою полемику основываетъ преимущественно на библейскомъ фактѣ раз-

---

[1]) Or. 1, 15. M. 26. 44 c. P. п. 2, 196 стр.
[2]) Or. 3, 3. M. 26, 328 c. P. п. 2, 373 стр.
[3]) Or. 2, 22. M. 26, 192 c. P. п. 2, 290 стр.
[4]) Ad Serap. 1, 28. M. 26, 596 c. P. п. 3, 42 стр.

дѣльности „именъ“ Отца и Сына, наиболѣе ясно засвидѣтельствованной въ изреченіи Спасителя: „*Азъ и Отецъ—едино есма*“ (Іоан. 10, 30). „Если одно имѣетъ два имени, то Савеллiево это ученіе; Савеллій говоритъ, что одинъ и тотъ же есть и Сынъ и Отецъ; а тѣмъ уничтожаетъ и того и другого... Божественное же ученіе знаетъ Отца и Сына, Премудраго и Премудрость, Бога и Слова, хотя совершенно сохраняетъ во всемъ нераздѣльность, неразрывность, неразличаемость на части“ [1]). Нераздѣльная божественная Единица, по Аѳанасію, вмѣстѣ съ тѣмъ есть и реально раздѣльная Двоица (Троица).—„Не представляемъ себѣ, подобно Савелліанамъ, Сына — Отца, называя Его односущнымъ (*μονοούσιον*), а не единосущнымъ и тѣмъ отрицая бытіе Сына“ [2]). Утверждая, что Отецъ и Сынъ „суть два, и вмѣстѣ нераздѣльная и неразличаемая единица Божества“ [3]), „два суть по числу, потому что Отецъ есть Отецъ, а не Онъ же есть Сынъ, и Сынъ есть Сынъ, и не Онъ же есть Отецъ“ [4]), Аѳанасій собственно-онтологическое оправданіе этого факта указываетъ въ томъ, что „иное тотъ, кто отъ кого либо, и иное тотъ, отъ кого—онъ“, не „одно и тоже—причина и слѣдствіе причины, и раждаемый и раждающій“ [5]),—но какой смыслъ эти числовыя категоріи имѣютъ въ приложеніи къ абсолютно-простому божественному бытію, это въ богословіи Аѳанасія остается по крайней мѣрѣ — неяснымъ.

Сдѣланный нами обзоръ богословскихъ воззрѣній Аѳанасія даетъ основаніе опредѣлить и значеніе въ его системѣ термина *ὁμοούσιος*. Если центральнымъ понятіемъ въ богословіи Аѳанасія является идея объ Отцѣ и Сынѣ, какъ нумерически-единой живой сущности, конструируемой изъ моментовъ Причины (*ἀρχὴ*) и Слѣдствія (актуальности),—то ясно, что когда Аѳанасій называетъ Сына „единосущнымъ“ Отцу, то этимъ выраженіемъ онъ хочетъ сказать въ философскомъ смыслѣ нѣчто бо́льшее, болѣе спеціальное, чѣмъ мысль, что Сынъ—одинаковъ, равенъ, однороденъ съ Отцомъ по природѣ: Аѳанасій хочетъ этимъ терминомъ выразить мысль о тождествѣ сущности Отца и Сына,—что какъ Отецъ есть

[1]) Or. 4, 9. M. 26, 480 c. P. п. 2, 464 стр.
[2]) Expos. fid. 2. M. 25, 204. P. п. 1, 265.
[3]) Or. 4, 1. M. 26, 468 c. P. п. 2, 455.
[4]) Or. 3, 4. M. 26, 328 c. P. п 2, 373.
[5]) Or. 4, 3. M. 26, 472 c P. п. 2, 458.

„единый Богъ“, такъ и Сынъ есть „всецѣлый Богъ,—что „бытіе Сына есть полнота Отчаго Божества“ и „имѣетъ все, свойственное Отцу“, такъ что „все, совершенное Сыномъ, есть дѣло Отца“, и „кто взираетъ на Сына, тотъ видитъ Отца“, и „кто вѣруетъ въ Сына,—вѣруетъ въ Отца, ибо вѣруетъ въ свойственное Отчей сущности“ [1]). Терминъ *ὁμοούσιος* на языкѣ Аѳанасія выражаетъ строго-нумерическое единство Божества,—мысль, что Отецъ и Сынъ—не два божественныя существа, не двѣ ипостаси, но одна, находящаяся въ Ихъ общемъ и нераздѣльномъ обладаніи [2]). Отсюда, уже современники Аѳанасія, — оміусіане, — не безъ основанія замѣчали, что терминъ *ὁμοούσιος*, въ его пониманіи у староникейцевъ, представителемъ которыхъ являлся именно Аѳанасій,—собственно выражаетъ *ταυτοούσιος*,—и высказывали опасенія, что утверждаемая, такимъ образомъ, *ταυτότης* сущности (*οὐσία—ὑπόστασις*) Отца и Сына слишкомъ затѣняетъ идею объ *ὑφεστώσας καὶ ὑπάρχουσας ἰδιότητας τῶν προσώπων* [3]). Если съ точки зрѣнія западно-стоическаго (натуралистическаго) богословія терминъ *ὁμοούσιος* (unius substantiae) приближается къ понятію о двухъ совершенно сходныхъ между собою вещахъ (два огня), то значеніе термина *ὁμοούσιος* въ системѣ Аѳанасія до извѣстной степени можетъ быть иллюстрировано психологическимъ ученіемъ о двойственномъ характерѣ нашей душевной жизни,—о нашемъ безсознательномъ „я“, какъ основѣ нашей сознательной личности: и то и другое наше „я“ собственно, т. с., нераздѣльно обладаютъ одною и тою сущностію (субъектомъ),—нашимъ духомъ, во всемъ содержаніи и объемѣ этого понятія,—они не подлѣположны по отношенію одно къ другому, но въ своемъ неразрывномъ

---

[1]) Or. 3, 6. M. 26, 332—3 c. P. п. 2, 376.

[2]) *Zahn.* 21—23 ss. *Harnack.* 2, 211—12 ss. *Atzberger.* Die Logoslehre d. hl. Athanasius. München. 1880. 117 s.

[3]) *Epiph.* Haer. 73, 11. P. п. 4, 318 стр. Гарнакъ и Цанъ даже находятъ страннымъ, почему Аѳанасій не употребляетъ термина *μονοούσιος*, а въ одномъ мѣстѣ, (Expos. fid. 2) стоящемъ, правда, одиноко (für sich allein), рѣшительно отвергаетъ его, хотя постоянно говоритъ *μίαν οἰδαμεν καὶ μὸιην θεότητα τοῦ Πατρός* (*Harnack.* 2, 210—11). Но терминъ *ὁμοούσιος*, очевидно, потому не замѣнялся у Аѳанасія *μονοούσιος*, что первый терминъ при указаніи на строгое единство Божества совершалъ въ себѣ намекъ и на его имманентную двойственность (троичность).

единствѣ конструируютъ нашъ духъ, какъ нѣчто живое, органически-цѣльное.

Изъ сказаннаго довольно ясно обрисовывается и взаимоотношеніе въ системѣ Аѳанасія терминовъ *ὁμοούσιος* и *ὁμοιούσιος*. Извѣстно, что насколько высоко Аѳанасій цѣнилъ никейскій терминъ *ὁμοούσιος*, считая его единственной панацеей отъ современныхъ церковно-догматическихъ нестроеній,—почти настолько неохотно онъ мирился съ употребленіемъ термина *ὁμοιούσιος* вмѣсто *ὁμοούσιος*. И въ основѣ этого исключительнаго вниманія Аѳанасія къ термину *ὁμοούσιος*,—намъ кажется, лежали именно неоплатоническія (праваго фланга) традиціи и симпатіи александрійскаго богослова,—его философская концепція догмата о Сынѣ, лишь какъ конститутивномъ моментѣ ипостаси—сущности Отца. Правда, терминъ *ὅμοιος κατ' οὐσίαν* нерѣдко встрѣчается въ сочиненіяхъ Аѳанасія, и при томъ наряду съ *ὁμοούσιος*, какъ бы въ качествѣ поясненія къ нему [1]),—однако это выраженіе по отношенію къ божественнымъ Лицамъ у Аѳанасія имѣетъ уже т. с. второстепенное значеніе, производимое изъ *ὁμοούσιος*, не обнимающее предмета во всей полнотѣ его содержанія. Разъ Сынъ единосущенъ Отцу въ смыслѣ тождества *(ταυτότης)* Ихъ сущности, то природное сходство или равенство Ихъ для Аѳанасія является моментомъ, который логически мыслится въ *ὁμοούσιος*, а самъ по себѣ не достаточно характеристиченъ. Однако, было бы несправедливымъ утверждать, что только чисто школьная привязанность къ излюбленной тринитарной концепціи располагала Аѳанасія вкладывать въ терминъ *ὁμοούσιος* узко-спеціальное значеніе (=*ταυτοούσιος*),—и въ этомъ смыслѣ отдавать ему рѣшительное предпочтеніе предъ *ὁμοιούσιος*. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своихъ сочиненій Аѳанасій высказываетъ толкованіе термина *ὁμοούσιος* и въ обычномъ натуралистическомъ значеніи, по подобію единосущія людей (дѣтей съ родителями), съ устраненіемъ лишь чертъ временно-пространственной ограниченности, съ какими единосущіе по необходимости выступаетъ въ тварномъ мірѣ,—

[1]) *Τὴν κατὰ πάντα ὁμοιότητα τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα.* Or. 2, 22. M. 26, 192 c. *Οὐσία τοῦ λόγου ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν ἴσα Θεῷ.* Or. 1, 41. M. 26, 96 c. *Υἱὸς., ὅμοιος κατὰ πάντα τοῦ Πατρός.* Or. 1, 40. M. 26, 96 c. *Οἱ ἀρειανοὶ φρονοῦσιν.. τὸ εἰκόνα λέγεσθαι τὸν Υἱὸν οὐχ ὁμοίας οὐσίας ἐστι γνώρισμα.* Or. 1, 21. M. 26, 56 c.

словомъ, приближается къ западному пониманію термина unius (ejusdem) substantiae. И такое значеніе *ὁμοούσιος* было вполнѣ умѣстно въ богословіи Аѳанасія, наряду съ его спеціально-неоплатоническимъ значеніемъ: отрѣшившись отъ лѣваго (качественно-субординаціонистическаго) порядка идей александрійскаго богословія, который именно располагалъ, какъ мы видѣли, Оригена, Діонисія и др. отрицательно относиться къ натуралистическому примѣненію этого термина въ богословіи, Аѳанасій ничего не имѣлъ въ принципѣ противъ аналогіи божественнаго единосущія съ единосущіемъ или родовымъ единствомъ тварей того или другого вида,—устраняя лишь чувственно-матеріальный элементъ въ этой аналогіи. Отмѣчая аріанскія насмѣшки надъ православнымъ ученіемъ о Сынѣ, какъ именно Сынѣ,—будто бы приписывающимъ божественному рожденію характеръ временнаго акта („не имѣлъ ты сына, пока не родилъ"), Аѳанасій возражаетъ: „почему аріане, изъ человѣческихъ примѣровъ заимствуя понятіе о времени раждающихъ, изъ тѣхъ же примѣровъ не заимствуютъ мысли о естественной связи дѣтей съ родителями и о принадлежности однихъ другимъ, но, какъ змѣи, собираютъ съ земли только годное для яда?" [1]). Какъ каждый родитель можетъ сказать о своемъ сынѣ: „онъ—отъ меня, собственность моей сущности, мнѣ подобенъ, и не отъ другого во мнѣ произошелъ, но рожденъ мною,—поэтому въ немъ весь я, самъ пребываю тѣмъ, что есть" [2]), такъ „пусть исповѣдуютъ и о Словѣ Божіемъ, что Оно всецѣло отъ Бога" [3]). Различіе между единосущіемъ естественныхъ родителей съ дѣтьми, обусловливающееся самымъ фактомъ рожденія послѣднихъ отъ первыхъ, отлично отъ единосущія божественныхъ Ипостасей лишь въ томъ отношеніи, что „родитель отличается (отъ сына) по времени, какъ человѣкъ и самъ происшедшій во времени; но онъ имѣлъ бы всегда соприсносущимъ себѣ свое чадо, если бы природа не положила преграды и не воспрепятствовала возможности, ибо и Левій былъ уже въ чреслахъ прадѣда, прежде нежели ро-

---

[1]) Or. 1, 26. M. 26, 65 c. P. п. 2, 211 стр.
[2]) ib.
[3]) ib. 27 n. M. 26, 68 c. P. п. 2, 211.

дился онъ, и родилъ его дѣдъ“ [1]). Эту идею Аѳанасія о метафизическомъ (субстанціальномъ) единствѣ всѣхъ экземпляровъ того или другого вида, лишь раздѣляемомъ временными (и пространственными) формами, можно со значительнымъ правомъ поставить въ параллель съ западно-стоическимъ принципомъ единосущія всѣхъ вообще ипостасей. Но отклоняясь и отъ собственно неоплатонической концепціи догмата объ единосущіи, Аѳанасій и съ отмѣченной, т. с., натуралистической точки зрѣнія относится къ термину ὁμοιούσιος критически, поскольку, какъ думалъ Аѳанасій, этотъ терминъ недостаточно выражалъ идею о генетической (субстанціальной) связи Отца,—„что Сынъ не только подобенъ Отцу, но есть отъ Отца тождественный съ Нимъ по подобію“ [2]). „Вы знаете,—обращается Аѳанасій къ оміусіанамъ,—и никто не будетъ сомнѣваться, что подобное сказуется подобнымъ въ отношеніи не къ сущностямъ, но къ внѣшнему виду и къ качествамъ, о сущностяхъ же должно быть сказуемо не подобіе, но тождество [3]). Человѣкъ сказуется подобнымъ человѣку не по сущности, но по внѣшнему виду и по чертамъ лица, по сущности же они единоестественны. И еще,—не говорится: человѣкъ неподобенъ псу, но: иноестественъ съ нимъ. Слѣдовательно, единоестественное и единосущно, а иноестественное и иносущно. Посему, кто называетъ что нибудь по сущности подобнымъ, тотъ называетъ это подобнымъ по причастію; потому что подобіе есть качество, которое можетъ привзойти къ сущности: а это свойственно тварямъ; твари по причастію уподобляются Богу, ибо сказано: егда явится, подобни Ему будемъ (1 Іоан. 3, 2),

---

[1]) ib. 26 n. M. 26, 68 c. P. n. 2, 211.

[2]) De decr. 20 n. M. 25, 452 c. P. n. 1, 426.

[3]) По замѣчанію *Zahn'a*, хотя „въ самомъ словѣ: ὅμοιος es liegt ja keineswegs, dass es auch zur Bezeichnung einer nur ungefähren Gleicheit, nur theilweisen Vergleichbarkeit angewendet worden ist,—но—такова была уже традиція въ современныхъ греческихъ философско-богословскихъ кругахъ, установившаяся еще съ легкой руки Аристотеля, высказавшаго: *τοὐτὰ μεν γὰρ ὧν μία ἡ οὐσία, ὅμοια δ' ὧν ἡ ποιότης μία, ἴσα δε ὧν τὸ ποσὸν ἕν* Metaph. 5, 15. (*Zahn*.. 12 s.). Нелишне замѣтить, что и Плотинъ, выражая мысль о генетическомъ сродствѣ души съ Богомъ, называетъ ее не „подобосущной“ а единосущной Ему: *ἀνάγκη θεῖον το τοιοῦτον εἶναι, ἅτε θείων μετὸν αὐτῷ διὰ συγγένειαν καὶ τὸ ὁμοούσιον*. Enn. 4, 7, 10. Dubner. 282 p. Cfr. 4, 4, 28. 242 p.

т. е. подобны не сущностію, но сыновствомъ, котораго пріобщились отъ Него. Итакъ, если и Сыномъ именуется по причастіи, то пусть называется у васъ подобосущнымъ; но называемый такъ, Онъ уже не истина, и вовсе не свѣтъ, не Богъ по естеству. Ибо подобныя по причастію не по самой истинѣ называются подобными, но по подобію истинѣ, такъ что отъ причастниковъ пріобщеніе можетъ отойти, и быть отнято. И это опять свойственно тварямъ и произведеніямъ. А слѣдовательно, если это ни съ чѣмъ несообразно, то Онъ не по причастію, но по естеству и по истинѣ есть Сынъ, Свѣтъ, Премудрость, Богъ; будучи же симъ по естеству, а не по причастію, въ собственномъ смыслѣ долженъ быть называемъ не подобосущнымъ, но единосущнымъ, чего никто о другихъ не скажетъ. Ибо доказано, что подобіе сказуется не о сущностяхъ“ [1]). Допуская не безъ нѣкоторыхъ колебаній терминъ ὁμοιούσιος по отношенію къ тварнымъ сущностямъ, имѣя въ виду „какъ написано объ Адамѣ и рожденномъ имъ Сиѳѣ, что Сиѳъ былъ подобенъ Адаму по виду его (Быт. 5, 3)“ [2]),—Аѳанасій въ особенности затрудняется примѣнять его къ божественному бытію, поскольку божественныя Лица представляютъ собою строжайшее (нумерическое) единство, будучи не только чужды временно-пространственныхъ разграниченій, но являясь конститутивными принципами въ сущности одного и того же бытія. „Подобныя между собою тѣла могутъ быть разлучены и находиться вдали одно отъ другого; таковы, напр., сыны человѣческіе и родившіе ихъ,... а такъ какъ рожденіе Сына отъ Отца—инаково съ естествомъ человѣческимъ, и Сынъ не только подобенъ, но и не отдѣлимъ отъ сущности Отчей, Сынъ и Отецъ едино суть, какъ сказалъ самъ Сынъ (Іоан. 10, 30), Слово всегда во Отцѣ, и Отецъ въ Словѣ, какъ неразлучны сіяніе и свѣтъ,... то, посему, соборъ, представляя себѣ это, прекрасно написалъ: „единосущенъ“ [3]). Нетрудно замѣтить, что въ данномъ пунктѣ неоплатоническая концепція догмата о Троицѣ, какъ нумерическомъ единствѣ (Монадѣ), опять выступаетъ наружу въ богословскомъ сознаніи Аѳанасія [4]).

[1]) De syn. 53 n. M. 26, 788—9 cc. P. n. 3, 162—3.
[2]) De decr. 20 n. M. 25, 452 c. P. n. 1, 426.
[3]) De decr. 20 n. M. 25, 452 c. P. n. 1, 426—7.
[4]) Кромѣ отмѣченныхъ спеціально-богословскаго (неоплатоническаго)

Значеніе Аѳанасія въ исторіи догмата о св. Духѣ охарактеризовано Григоріемъ Богословомъ въ такихъ выраженіяхъ: „когда всѣ прочіе, исповѣдавшіе наше ученіе,.. въ ученіи о св. Духѣ (гдѣ и придержаться нѣсколько нечестія считалось благочестіемъ) заражены были недугомъ,—Аѳанасій первый и одинъ, или съ весьма немногими, дерзнулъ стать за истину ясно и открыто, на письмѣ исповѣдавъ единое Божество и единую сущность трехъ (Лицъ)“ [1]). Дѣйствительно, понятіе объ единосущіи и равенствѣ св. Духа по божеству Отцу и Сыну выражено у Аѳанасія съ опредѣленностію, не оставлявшею желать ничего бо́льшаго. И это понятіе, до котораго не безъ философскихъ затрудненій могло возвыситься большинство даже православныхъ богословъ никейской эпохи,—равно какъ и всѣ другія особенности ученія Аѳанасія о св. Духѣ, представляло собою лишь логическую дедукцію изъ основныхъ посылокъ его богословской системы, какъ праваго фланга идей плотино-оригеновскаго умозрѣнія. Вопросъ

и общаго догматическаго (идея объ истинномъ сыновствѣ Спасителя) интересовъ, которые воодушевляли Аѳанасія на стойкую защиту термина *ὁμοούσιος*,—были и спеціальныя историческія причины, которыя располагали великаго борца за никейскую догму неблагосконно относиться къ православному въ сущности термину: подобосущный, выступавшему въ качествѣ конкурента символьному: единосущный. Долгимъ опытомъ Аѳанасій убѣдился въ софистическомъ отношеніи аріанъ къ богословской терминологіи,—не стѣснявшихся вкладывать въ сколько нибудь растяжимыя понятія свое еретическое содержаніе. Въ этомъ отношеніи особенно замѣчательно сочиненіе Аѳанасія „о соборахъ (въ Ариминѣ и Селевкіи)“. Обозрѣвая ретроспективнымъ взглядомъ всю исторію предшествовавшихъ соборовъ, искавшихъ почвы примиренія съ никейской догмой, высказывавшихъ порою православные въ сущности взгляды (съ точки зрѣнія, напр., какъ увидимъ ниже, Иларія), исповѣдовавшихъ Сына „безразличнымъ образомъ Отчаго Божества, Отчей сущности, воли, силы и славы“ (de syn. 23 n.),—Аѳанасій въ данномъ сочиненіи выноситъ всѣмъ этимъ опытамъ вѣроопредѣленія отрицательный приговоръ, и отмѣчая, что событія, происшедшія на аримино-селевкійскомъ соборѣ, воочію доказали лицемѣрность прежнихъ примирительныхъ опытовъ антиникейской оппозиціи, утверждаетъ, что „тѣ, которые до сего времени притворствовали; всегда будутъ составлять скопища противъ истины, пока не прійдутъ въ себя и не скажутъ: возставъ, пойдемъ къ отцамъ своимъ и скажемъ имъ: анаѳематствуемъ аріанскую ересь и признаемъ соборъ никейскій“. De syn. 32 n. M. 26, 749 c. P. n. 3, 135.

[1]) Or. 21. P. n. 2, 208.

объ единосущіи св. Духа Отцу и Сыну для Аѳанасія предрѣшался уже самымъ понятіемъ о Божествѣ, какъ такой сущности, по отношенію къ которой всякое тварное бытіе представляется не сущимъ бытіемъ,—настолько противоположнымъ, что пропасть между міромъ и Богомъ не можетъ быть заполнено какимъ либо посредствующимъ божественнымъ бытіемъ (вродѣ деміурга),—какая тенденція лежала въ основѣ субординаціонастическихъ воззрѣній не только у лѣвыхъ богослововъ-неоплатониковъ, но и у раннѣйшихъ субординаціонистовъ-апологетовъ. Если св. Духъ есть Богъ, то Онъ—истинный Богъ, равный Отцу и Сыну,—а если—не истинный Богъ, то--тварь, tertium non datur: такова основная схема религіозно-философской мысли Аѳанасія. „Есть святая и совершенная *(τελεία)* Троица, познаваемая во Отцѣ и Сынѣ и св. Духѣ, не имѣющая ничего чуждаго, или приданнаго совнѣ *(ἢ ἔξωθεν ἐπιμιγνύμενον)*... подобна самой Себѣ, нераздѣльна по естеству“ [1]). „Въ Троицѣ, во Отцѣ, и Сынѣ и въ самомъ Духѣ—единое есть божество“ [2]). „Духъ есть едино *(ἓν ὄν)*, или лучше—собственъ единому *(ἑνὸς ὄντος)* Слову, собственъ и единосущенъ *(ὁμουσιος)* и единому Богу *(τοῦ θεοῦ ἑνὸς ὄντος)*“ [3]). „Какое подобіе *(ὁμοιότης)* у Духа съ тварями *(γενητά)*?“ [4]). Внутренняя зависимость Аѳанасія отъ плотино-оригеновскаго богословія сказалась и на его ученіи объ ипостасномъ отношеніи св. Духа къ Отцу и Сыну. Будучи далекъ отъ мысли о неравенствѣ ипостаси св. Духа по сравненію съ Отцемъ и Сыномъ ни по существу, ни по какимъ либо качественнымъ оттѣнкамъ, Аѳанасій тѣмъ не менѣе, раскрывая понятіе о божествѣ св. Духа, обыкновенно доказываетъ это путемъ выясненія Его тѣснаго отношенія не къ Отцу, а къ Сыну, который мыслится какъ бы посредствующимъ Лицемъ между ипостасями Отца и св. Духа. „Св. Духъ имѣетъ тоже единство съ Сыномъ *(ἑνότητα πρὸς τὸν Υἱόν)*, какое *(ἣν)* Сынъ имѣетъ съ Отцемъ“ [5]). Какъ Сынъ есть

---

1) Ad Serap. 1, 28 c. M. 26, 598 c. P. п. 3, 41.

2) Ad Serap. 4, 3. M. 26, 641 c. P. п. 3, 71.

3) Ad Serap. 1, 27. M. 26, 593 c. Въ русскомъ переводѣ (3, 41) не совсѣмъ точно: „Духъ единосущъ, лучше же сказать, собственъ единосущному Слову, собственъ и единосущенъ и единосущному Богу“.

4) ib. M 26, 593 c. P. п. 3, 41.

5) Ad Serap. 1, 2, M 26, 533 c. P. п. 3, 5.

„единое живое Слово“ Отца, такъ св. Духъ есть „единая совершенная полная (πλήρη) освящающая и просвѣщающая живая дѣйственность (ζῶσα ἐνέργεια) Сына“ [1]). „Поскольку (ἐπειδή) Сынъ есть образъ невидимаго Бога (Кол. 1, 15), постольку Духъ есть образъ Сына“ [2]). „Такъ какъ Сынъ есть премудрость и истина, то и о Духѣ написано, что Онъ—Духъ премудрости и истины (Ис. 11, 12, Іоан. 15, 26) [3]). И въ экономическомъ отношеніи Аѳанасій находитъ извѣстное соотвѣтствіе между Отцемъ и Сыномъ, съ одной стороны, и Сыномъ и св. Духомъ, съ другой. „Какъ Сынъ посылается Отцемъ (Іоан. 3, 16), такъ Духа посылаетъ Сынъ (Іоан. 16, 7),—какъ Сынъ прославляетъ Отца (Іоан. 17, 4), такъ Духа прославляетъ Сына (Іоан. 16, 14), какъ Сынъ приходитъ во имя Отца, такъ Духъ посылается Отцемъ во имя Сына (Іоан. 14, 26)“ [4]). Но насколько Аѳанасій при этомъ былъ далекъ отъ какого либо реальнаго субординаціонизма,—всего лучше видно изъ того, что эти самыя разсужденія о параллелизмѣ въ отношеніи между Отцемъ и Сыномъ и Сыномъ и св. Духомъ у него приводятся какъ разъ въ доказательство Ихъ полнаго единосущія и равенства.

§ 16. Совершенно своеобразное положеніе въ ряду современныхъ богословскихъ писателей—староникейцевъ занимаетъ Маркеллъ Анкирскій, по всему складу и характеру своихъ воззрѣній словно какимъ то чудомъ перенесшійся изъ 2-го или начала 3-го вѣка въ половину 4-го столѣтія, совершенно не затронутый тѣмъ прогрессивнымъ движеніемъ церковной догматики, какое она успѣла сдѣлать со временъ Иринея или Ипполита. Отсюда, непонятный и непонятый современниками, Маркеллъ навлекъ на себя цѣлую бурю обвиненій во всевозможныхъ ересяхъ, и со стороны аріанъ и со стороны позднѣйшихъ защитниковъ никейскаго символа (Василій Великій и прочіе кесарійцы), заклеймленный и какъ „новый іудей“ и какъ „савелліанинъ“ [5]), покинутый (правда, на время) и своими давними друзьями (напр. Аѳанасіемъ), Маркеллъ и въ позднѣйшей церковно-исторической литературѣ представ-

---

1) Ad Serap. 1, 20. M. 26, 580 c. P. п. 3, 32.
2) Ad Serap. 4, 3. M. 26, 640 c. P. п. 3, 70.
3) Ad Serap. 1, 25 c. M. 26, 589 c. P. п. 3, 38.
4) Ad Serap. 1, 20. M. 26, 580 c. P. п. 3, 32.

ляется, какъ въ высшей степени загадочный (съ точки зрѣнія правовѣрія) типъ богословскаго мыслителя, хотя, главная вина этого злополучнаго богослова заключалась не столько въ еретическомъ существѣ его воззрѣній, сколько въ ихъ анахронизмѣ, въ характерѣ самой концепціи его богословствованія, значительно приближающейся къ Иринею, но въ 4 в., послѣ богословской отчетливости оригенизма, казавшейся болѣе чѣмъ подозрительной.

Исходнымъ пунктомъ богословія Маркелла является представленіе о божественной сущности, какъ живой монадѣ, въ исключительномъ смыслѣ этого слова. Мысль объ абсолютно „единомъ“ Божествѣ, и самосознающемъ себя именно въ единствѣ у Маркелла выражается въ рѣзкой формѣ,—видимо исключающей раздѣльное онтологическое бытіе лицъ, какъ именно раздѣльныхъ лицъ. Приведя изреченіе пр. Исаіи объ единствѣ Божіемъ: „Азъ—Богъ единъ и нѣсть иного развѣ Мене (45, 14; 41, 4), Маркеллъ комментируетъ ихъ такими словами: „Это: Я—указываетъ на единство Лица (*τὸ „Ἐγὼ“ ἑνὸς προσώπου δεικτικόν ἐστιν*). Ибо, сказавши: Я, прибавляетъ: есмь, чтобы черезъ эти двѣ части рѣчи,—мѣстоименіе и глаголъ,—засвидѣтельствовать Монаду Божества (*τὴν τῆς θεότητος μαρτυρεῖσθαι μονάδα*)“ [1]). Во имя безусловнаго реальнаго единства божественной монады, Маркеллъ отвергаетъ всякаго рода выраженія о двухъ ипостасяхъ, и двухъ лицахъ,—какъ заключающія въ себѣ нечестивую мысль о какомъ то многобожіи [2]). Но настаивая на абсолютномъ единствѣ Монады, Маркеллъ, однако, не отождествлялъ ее собственно съ Ипостасію Отца. Монада представляетъ собою, въ онтологическомъ смыслѣ, единое „нерожденное“ бытіе, единое Божество, единое, живое и нераздѣльное цѣлое, въ которомъ съ одинаковою рельностію мыслятся и Отецъ и Сынъ и Св. Духъ. Въ противномъ случаѣ, если бы Сынъ и Св. Духъ имѣли Свое начало (*ἀρχὴ*) въ Отцѣ,—то Они были бы *γεννητὰ* и не совѣчны единому „Нерожденному“, что Мар-

---

1) *Euseb. Caesar.* Contra Marcel. 133 p. Ed. Gaisford. Oxonii.

2) *Δύο θεοὺς ὑποστάσει διηρούμενους* (ib. 134 p.) *δύο διηρούμενα, ὡς Ἀστέριος ἔφη, πρόσωπα* (ib. 168 p.) Равнымъ образомъ, Маркеллъ отвергаетъ и терминологію: *δύο οὐσίαι, δύο πραγματα καὶ δύο δυνάμεις.* (ib. 25 p.), или *τρεῖς ὑποστάσεις* (ib. 168 p.).

келлъ бичуетъ, какъ крайній абсурдъ и политеизмъ [1]). Въ этомъ смыслѣ Маркеллъ говоритъ, что невозможно было бы объединеніе трехъ Ипостасей въ Монадѣ, если бы Троица не имѣла своего начала отъ Монады [2]). Охарактеризованное сейчасъ воззрѣніе Маркелла на онтологическую сущность Монады можно до извѣстной степени разсматривать, какъ общеродовую по отношенію къ ипостасямъ основу Ихъ бытія, но этотъ родовой характеръ понятія о Монадѣ у Маркелла слишкомъ затемненъ моментомъ единства ея самосознанія, исключающаго онтологическое различеніе въ ней ипостасей.

Ипостасное самооткровеніе или, по выраженію Маркелла „растяженіе“ Монады въ Троицу [3]) имѣетъ исключительно экономическій смыслъ. Если характеризованное сейчасъ понятіе Маркелла о божественной монадѣ отчасти напоминаетъ понятіе объ *ἓν πνεῦμα ἀδιάίρετον* у Зефирина и Каллиста, то дальнѣйшія разсужденія Маркелла представляются очень близкими къ воззрѣніямъ противниковъ Каллиста, —Ипполиту и Тертулліану. Въ основу своего ученія объ ипостаси Сына Маркеллъ всецѣло полагаетъ библейское понятіе о Немъ, какъ Логосѣ. Если Оригенъ и отчасти позднѣйшіе александрійскіе богословы видѣли въ этомъ понятіи наилучшую, имѣющую большее значеніе, чѣмъ простое подобіе, форму (схему) для уясненія отношеній между Отцемъ и Сыномъ, то Маркеллъ въ наименованіи Сына Логосомъ видѣлъ вполнѣ адекватное выраженіе сущности предсуществующаго Христа. До Своего откровенія міру (вочеловѣченія) Христосъ былъ „только Логосомъ“ [4]). Маркеллъ различалъ двоякое бытіе Логоса въ Богѣ: *δυνάμει* и *ἐνέργειᾳ*. Въ первомъ смыслѣ, какъ божественная *δύναμις*, Логосъ не есть въ строгомъ значеніи Ипостась, но просто божественный Разумъ, аналогичный человѣческому разуму, составляющему одно цѣлое съ существомъ человѣка. „Потому Богъ и сказалъ къ Моисею: *Азъ*

---

[1]) ib. 20, 27, 36, 37, 45 pp. Cfr. *Zahn.* 148 s.

[2]) *Ἀδύνατον τρεῖς ὑποστάσεις οὔσας ἑνοῦσθαι μονάδι, εἰ μὴ πρότερον ἡ τριὰς τὴν ἀρχὴν ἀπὸ μονάδος ἔχοι.* ib. 168 p.

[3]) *ἡ μονὰς φαίνεται πλατυνομένη εἰς τριάδα.* fr. 60. 168 p.

[4]) *Οὐκοῦν πρὸ μὲν τοῦ κατελθεῖν καὶ διὰ τῆς παρθένου τεχθῆναι λόγος ἦν μόνον. Ἐπεὶ τὶ ἕτερον ἦν πρὸ τοῦ τὴν ἀνθρωπίνην ἀναλαβεῖν σάρκα τὸ κατελθὸν ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν;.. οὐδὲν ἕτερον ἦν ἢ λόγος.* ib. 35 p.

есмь Сый, дабы научить, что нѣтъ другаго Бога, кромѣ Него. Я думаю, что разумные люди поймутъ это и на собственномъ маломъ и низменномъ примѣрѣ. Ибо разумъ (*λόγον*) человѣка не можетъ быть отдѣленъ отъ него ни по силѣ, ни по ипостаси (*δυνάμει καὶ ὑποστάσει*). Ибо разумъ составляетъ одно и то же съ человѣкомъ (*ἓν γὰρ ἐστι καὶ ταυτὸν τῷ ἀνθρωπῳ ὁ λόγος*), и ни по чему другому не можетъ быть отдѣляемъ (*χωριζόμενος*) отъ него, но лишь по энергіи его дѣйствія (*ἢ μόνῃ τῇ τῆς πράξεως ἐνεργείᾳ*)“ [1]). Но это выраженіе Маркелла: *ἓν καὶ ταυτὸν* нельзя понимать въ смыслѣ полнаго тождества и безразличія Логоса съ Отцемъ, какъ изъ подобныхъ же выраженій Аѳанасія нельзя заключать, что онъ не допускалъ никакого реальнаго различія ипостасей въ Богѣ [2]). Самъ Маркеллъ, рѣшительно осуждая ученіе Савеллія, находилъ его основное заблужденіе именно въ томъ, что онъ недостаточно внимателенъ къ библейскому понятію о Логосѣ [3]). Собственно ипостасное бытіе Логосъ впервые получилъ при твореніи міра, когда онъ изшелъ (*προελθὼν*) изъ Бога, какъ Его *δραστικὴ ἐνέργεια* [4]). Указаніе на двѣ формы бытія Логоса Маркеллъ видитъ въ евангеліи отъ Іоанна. „Когда евангелистъ говоритъ: *въ началѣ бѣ Слово*,—показываетъ потенціальное бытіе Логоса въ Отцѣ (*δείξῃ δυνάμει ἐν τῷ πατρὶ εἶναι τὸν λόγον*). Ибо въ началѣ всѣхъ вещей былъ Богъ, изъ Него же все. А говоря: *и Слово бѣ къ Богу*,—(показываетъ) актуальное бытіе Логоса у Бога (*ἐνεργείᾳ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι τὸν λόγον*)“ [5]). Признавая двѣ формы бытія Логоса, Маркеллъ понятія: *γεννᾶν* и *γεννᾶσθαι* относилъ исключительно къ экономическому откровенію (со времени творенія міра) Логоса,—и объявлялъ, что рожденіе Логоса есть собственно посланіе Его Отцемъ для цѣлей созданія и возстановленія міра [6]), а не Его причинную зависимость отъ Отца: всякая теогонія, но Маркеллу, есть самопротиворѣчіе [7]). Отсюда, и

---

[1]) ib. 40 p.
[2]) Cfr. *Zahn*. 145 s.
[3]) *Euseb*. C. Marc. 76 p.
[4]) *Euseb*. C. Marc. 168 p.
[5]) *Euseb*. c. Marc. 37 p.
[6]) *Τὸ μὲν πρὸ τῶν αἰώνων αὐτὸν (λόγον) γεγεννῆσθαι φῆσαι ἀκολούθως εἰρηκέναι δοκεῖ γέννημα γὰρ τὸ προελθὸν τοῦ προεμένου γίγνεται πατρός*. ib. 36 p.
[7]) Cfr. *Zahn*.. 149 s.

самое сыновство Логоса Маркеллъ разсматриваетъ лишь какъ историко-экономическую форму Его явленія: Логосъ становится Сыномъ, лишь родившись отъ Дѣвы [1]). Если до историческаго противоположенія Логоса Отцу, какъ дѣйствующей силы (ἐνέργεια) Монада была единственной формой божественной жизни, то отнынѣ (принимая во вниманіе и начавшееся съ этого же момента относительное обособленіе Св. Духа) Монада становится тріадой. Но этотъ процесъ „растяженія“ Монады въ тріаду и обратное возвращеніе Логоса къ Отцу по окончаніи міровой исторіи не вноситъ никакого измѣненія во внутреннюю жизнь Божества, а представляется чисто-историческимъ явленіемъ. Черезъ откровеніе Логоса, какъ божественной ἐνέργεια, Отецъ и Сынъ не выступаютъ, какъ два отдѣльныя самостоятельныя лица или ипостаси, но остаются по прежнему лишь двумя моментами, конституирующими божество (θεότης) единаго Бога (εἷς θεός), единую Монаду, которая никогда не можетъ быть раздѣлена. Существуя въ актуальной, обособленной отъ Отца, формѣ, Логосъ въ то же время существуетъ δυνάμει въ неразрывномъ единствѣ съ Отцемъ [2]). Это одновременное бытіе Логоса въ двухъ формахъ нисколько не нарушаетъ единства Его жизни и сознанія: это лишь двѣ органически соединенныя стороны жизни одного и того же Лица (что выражается въ единствѣ Его имени: θεός), изъ которыхъ одна обращена къ Богу, а другая къ міру. Между внутреннимъ и внѣшнимъ Логосомъ существуетъ такое же относительное раздѣленіе, какое существуетъ между Отцомъ и Логосомъ. Въ обоснованіе своей мысли Маркеллъ ссылается на факты ветхозавѣтныхъ откровеній Логоса, когда Логосъ говорилъ о Себѣ, какъ о самосущемъ Богѣ [3]).

Ученіе Маркелла о Св. Духѣ стоитъ въ тѣсной связи съ его умозрѣніемъ о Логосѣ. Признавая вѣчное потенціальное бытіе Св. Духа въ божественной монадѣ, Маркеллъ учитъ объ Его относительно-отдѣльномъ существованіи отъ Отца и Сына лишь въ экономическомъ отношеніи. Ему и на умъ

---

[1]) См. прим. 4-е на стр. 200-й.

[2]) *Τὴν μὲν κατὰ σάρκα οἰκονομίαν τῷ ἀνθρώπῳ διαφέρειν γιγνώσκομεν, τὴν δὲ κατὰ πνεῦμα ἀϊδιότητα ἡνῶσθαι τῷ πατρὶ πεπιστεύκαμεν.* ib. 37 p.

[3]) ib. 39, 130, 133 pp.

не приходило, слова Христа объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца относить къ доисторическому, опредѣляющему самое бытіе Св. Духа, акту. Что Св. Духъ—вѣченъ, это понятно само собою, поскольку Онъ относится къ божественному существу—Монадѣ [1]). Въ библейскомъ ученіи о св. Духѣ Маркеллъ видитъ рѣшительное подтвержденіе своей основной точки зрѣнія на строгое единство и нераздѣльность божественной монады, и приложимость понятій: „нерожденный“ и „рожденный“ лишь къ историческому взаимоотношенію ипостасей. Если допустить, что Отецъ, какъ *ἀγέννητος*, является общею причиною Сына и св. Духа, то какъ объяснить тотъ фактъ, что св. Духъ стоитъ въ извѣстной зависимости и отъ Сына,—„отъ Него пріемлетъ, что возвѣщаетъ“, и черезъ дуновеніе устъ передается воскресшимъ Господомъ ученикамъ? „Если (Христосъ), вдунувши въ учениковъ благовѣстіе, сказалъ: *пріимите Духъ святъ*, то ясно, что Духъ исшелъ отъ Логоса (*δῆλον, ὅτι ἐκ τὸν λόγον τὸ πνεῦμα ἐξῆλθε*). Итакъ, какимъ же образомъ, если Духъ исшелъ изъ Логоса, Онъ (Духъ) прежде (*πάλιν*), исходитъ (*ἐκπορεύεται*) изъ Отца“? [2]). Единственнымъ выходомъ изъ этого противорѣчія, по Маркеллу, является мысль, что божественное существо—онтологически строго едино, не представляетъ дѣленія на лица или ипостаси, раздѣльное существованіе которыхъ имѣетъ лишь историко-домостроительное значеніе.

§ 17. Насколько Аѳанасій Великій былъ типическимъ представителемъ праваго фланга богослововъ - оригенистовъ, настолько вѣрнымъ послѣдователемъ лѣваго порядка оригенистическихъ идей въ 4-мъ вѣкѣ былъ Евсевій еп. Кесарійскій. Какъ представитель оригенизма въ его такъ сказать чистомъ, правовѣрномъ смыслѣ, оттѣняющаго по преимуществу тѣ субординаціонистическія (лѣвыя) идеи, которыя обыкновенно и съ особеннымъ стараніемъ подчеркивалъ и самъ Оригенъ, богословіе Евсевія менѣе всего могло претендовать на оригинальность и не выражало собой почти никакого поступательнаго движенія въ развитіи богословской мысли. Если богословіе Аѳанасія, насколько оно, удерживая основной духъ и окраску оригено-неоплатонической мысли,

1) *Zahn.* 152 s.
2) *Euseb.* c. Marc. 168 p.

выдвинуло на первый планъ тѣ омоусіанскіе выводы изъ неоплатонической онтологіи (идея объ Умѣ, какъ конститутивномъ моментѣ Единаго), которые намѣренно затушевывались у Оригена и его ближайшихъ учениковъ,—знаменуетъ собою цѣлую эпоху въ исторіи христіанской догматики, и въ этомъ смыслѣ является огромнымъ шагомъ впередъ,—то Евсевій и его единомышленники принадлежали къ той категоріи учениковъ Оригена, которые не хотѣли бы ничего ни забыть изъ завѣтовъ Своего учителя, и ничему не научиться вновь; они хотѣли бы удержать оригеновскую систему со всей своеобразной противорѣчивой двойственностію ея идей, — ученіемъ о Сынѣ,—присносущной объективаціи Первоначала, удерживая связь съ одной стороны, съ обще-церковной традиціей, а ученіемъ о Немъ, какъ собственно второмъ началѣ, субординаціонистически-отличномъ отъ Единаго, приближаясь къ господствующему теченію современной научно-философской мысли. Но удерживать эту неопредѣленную догматическую позицію оригенизма въ 4-мъ в. было уже въ высшей степени неблагодарной задачей: возникновеніе аріанства поставило вопросъ о природѣ т. н. второго начала ребромъ,—или оно есть истинный Богъ (точка зрѣнія Аѳанасія), или же вовсе не Богъ (тварное бытіе,—точка зрѣнія Арія) [1]). Отсюда вытекаетъ трагизмъ положенія Евсевія и его партіи. Не будучи аріаниномъ, сторонникомъ ученія о Сынѣ, какъ собственно твари, Евсевій во имя научной традиціи и симпатіи къ субординаціонизму Оригена съ большой подозрительностью и даже со скрытой оппозиціей отнесся и къ ученію александрійскихъ и западныхъ омоусіанъ,—и, подписавъ не безъ колебанія никейскій символъ, зачислившись, т. о., въ ряды никейцевъ, во все время своей церковно-богословской дѣятельности обнаруживалъ характерное колебаніе между никейскимъ и аріанскимъ лагерями,—своей полемикой противъ виднѣйшихъ защитниковъ омоусіанства игралъ въ руку аріанской партіи. Ученѣйшій мужъ своего времени, удивительный знатокъ какъ церковной, такъ и свѣтской литературы, трудолюбивый и продуктивный писатель, Евсевій, можетъ быть, въ силу природнаго склада своего ума, склоннаго болѣе къ компилятив-

[1]) *Dorner*.. 792 s.

ной, чѣмъ въ творческой дѣятельности, — дѣятельности больше вширь, чѣмъ вглубь, не сумѣлъ разобраться въ догматическихъ движеніяхъ бурной никейской эпохи и глубоко, почти рабски привязанный къ авторитету уже отзывавшей анахронизмомъ оригеновской системы, не только не оставилъ яркаго слѣда въ православномъ богословіи, но и снискалъ себѣ въ исторіи печальную, не совсѣмъ, можетъ быть, заслуженную память „полуаріанина“ [1]).

Исходнымъ пунктомъ богословскаго умозрѣнія у Евсевія, какъ и у Оригена, является понятіе объ *οὐσίαν-ὑπόστασις* Отца, какъ *Αὐτοθεός α*, единаго нерожденнаго, превышаго всѣхъ“,— „превышаго всякаго ума и мысли“ [2]). Будучи самъ по себѣ „единымъ истиннымъ“ Богомъ [3]), Отецъ въ одной Своей личности представляетъ божественное единодержавіе, и одинъ только представляется въ собственномъ смыслѣ вѣчнымъ или нерожденнымъ. Единичность и нерожденная вѣчность, по Евсевію,—понятія соотносительныя. Мыслить бытіе двухъ одинаково вѣчныхъ (нерожденныхъ) началъ—абсурдъ, политеизмъ [4]). Какъ единичное существо, *οὐσία* нерожденнаго и безначальнаго Отца принадлежитъ только Ему и не можетъ быть сообщаема другимъ [5]). Уже изъ этой характеристики ипостаси Отца въ достаточной степени обрисовывается основной интересъ Евсевія, противоположный богословію Аѳанасія, возможно рѣзче подчеркнуть моментъ ипостаснаго различія въ бытіи Божіемъ, установить понятіе о Первоначалѣ—Отцѣ, какъ ипостаси, несообщимой другимъ Лицамъ Св. Троицы. Нетрудно видѣть въ этой методологической особенности богословія Евсевія его связь съ лѣвымъ крыломъ оригено-неоплато-

---

1) Cfr. *Harnach.*. Dgmgsch. 2, 223 s. *Preuschen.* R. E. Herzog's... 5, 617 s. О взглядахъ древнихъ и новыхъ историковъ на православіе Евсевія см. *Dorner.*. 792 s

2) *Ἄναρχον καὶ ἀγέννητον τοῦ Θεοῦ τῶν ὅλων οὐσίαν, ἄμικτον οὖσαν, καὶ ἐπέκεινα πάσης καταλήψεως.* Praep. ev. 7, 12. *αὐτόθεον, αὐτόνοῦν, αὐτόλογον κτλ. μᾶλλον δ' ὑπέρ πάντα νοῦν καὶ πᾶσης ἐπέκεινα διανοίας.* De eccl. theol. 2, 14.

3) *Ὁ ἀληθινὸς ἦν ὁ Θεὸς, ὁ εἷς μόνος καὶ ἕτερος οὐκ ἔστι πλὴν αὐτοῦ.* De eccl. theol. 2, 22. M. 24, 960 c

4) *Ὁ δὴ Μάρκελλος, οἰηθεὶς ἄϊδιον εἶναι αὐτὸν τοῦ Θεοῦ λόγον, τουτέστιν ἀγέννητον, πολλάκις ὡρίσατο, οὐ συνωρῶν, ὅτι εἰ μὲν ἕτερον τοῦ θεοῦ τὸν λόγον φάσκει, δύο ἔσται ἄϊδια ὁ λόγος καὶ ὁ Θεὸς. καὶ οὐκ ἔσται ἀρχὴ μία.* C. Marc. 2, 12.

5) Praep. ev. 7, 12. См. прим. 2-е на стр. 205-й.

низма, но эта зависимость его выступаетъ съ совершенною ясностью въ подробностяхъ его ученія объ ипостаси Логоса, какъ „второго начала". Протестуя противъ понятія о Сынѣ, какъ существѣ, происшедшемъ, подобно прочимъ существамъ, „изъ не сущаго" [1]), Евсевій хотя рѣшительно утверждаетъ, что Сынъ произошелъ „не изъ иной ипостаси и сущности, но изъ Отца" [2]), такъ что „иное (*ἄλλη*) дѣло—происхожденіе (*γένεσις*) Сына и иное—твореніе (*δημιουργία*) черезъ Сына" [3]),—однако въ этомъ пунктѣ своего богословія предпочитаетъ старый оригенизмъ современному богословію Аѳанасія. Какъ убѣжденный неоплатоникъ-оригенистъ, настаивая на природной генетической связи второго начала съ первымъ, называя Сына субстанціальнымъ неотдѣлимымъ сіяніемъ свѣта—Отца, соприсущимъ Отцу, какъ благовоніе—миру [4]), Евсевій, какъ оригенистъ лѣваго именно крыла, эти тезисы объ отношеніи Сына къ Отцу ограничиваетъ характерными оговорками, заботливо оберегая понятіе о самобытности ипостаси Отца, ея до извѣстной степени несравнимости съ прочими ипостасями. Эта тенденція у Евсевія сказывается, во-1-хъ, въ идеѣ о самодовлѣющей полнотѣ ипостаси Отца, самой по себѣ. Если у Аѳанасія Сынъ, будучи живой объективаціей Отца, является конститутивнымъ моментомъ самой Его ипостаси, и Отецъ не только хронологически, но и онтологически немыслимъ безъ Сына, будучи безъ Него *ἄλογος* и *ἄσοφος*,—то, по Евсевію, Отецъ, давая бытіе Сыну, ничего не заимствуетъ въ Свою полноту отъ Сыновняго Божества [5]). Эта же тенденція—оттѣнить исключительность ипостаси Отца у Евсевія сказывается, затѣмъ, въ понятіи не только о логическомъ, но и реальномъ предсуществованіи Отца Сыну. Анаѳематствуя грубо-аріанскія представленія о временномъ

---

1) *Οὐκ ἀκίνδυνον—ἁπλῶς οὕτως ἐξ οὐκ ὄντων γενητὸν τὸν υἱὸν τοῖς λοιποῖς γεννητοῖς ὁμοίως ἀποφήνασθαι.* Demonst. ev. 5, 1. M. 22, 353 c.

2) Ep. ad caesar. Theod. H. E. 1, 12. Walesius. 35 p.

3) Demonst. ev. 5, 1. M. 22, 353 c.

4) *ἡ αὐγὴ, σύμφυτος οὖσα τῇ τοῦ φωτὸς φύσει καὶ οὐσιωδῶς συνυπάρχουσα τῷ φωτὶ... (λογος) συγγενόμενος ἀεὶ τῷ Πατρὶ ὡς τῷ μύρῳ τὸ εὐωδές.* Dem. ev. 5, 1. M. 22, 353 c.

5) *ὁ καθ' ἑαυτὸν τέλειος καὶ πρῶτος ὡς πατὴρ καὶ τῆς τοῦ Υἱοῦ συστάσεως αἴτιος, οὐδὲν εἰς συμπλήρωσιν τῆς ἑαυτοῦ θεότητος παρὰ τοῦ Υἱοῦ λαμβάνων.* Dem. ev. 4, 3. M. 22, 256 c.

характеръ рожденія Сына [1]), Евсевій, однако, утверждаетъ, какъ очевидное положеніе, предсуществованіе ипостаси Отца бытію Сына [2]). По Евсевію, допустить совѣчное бытіе Сына съ Отцомъ можно лишь въ томъ смыслѣ, что Сынъ, прежде Своего дѣйствительнаго рожденія существовалъ уже въ Отцѣ нерожденно, въ возможности, поскольку „Отецъ есть всегда Отецъ, Отецъ и Спасителя“ [3]). Въ этомъ послѣднемъ замѣчаніи Евсевія, до извѣстной степени приравнивающемъ отчество Отца по отношенію къ Сыну съ отношеніемъ Отца вообще ко всему бытію, какъ его послѣдняго основанія и причины, можно усматривать еще не побѣжденный въ неоплатонизмѣ космологическій элементъ въ представленіи о второмъ Началѣ, которое, будучи, по одной сторонѣ неразрывно онтологически связано съ Единымъ, съ другой сторонѣ, въ противоположность Отцу, обращено къ міру и мыслится какъ 1-й моментъ уже инобытія („многаго“), какъ „перворожденный всея твари“ [4]). Эта же тенденція Евсевія, наконецъ, проявляется въ его подозрительномъ отношеніи къ никейской формулѣ рожденія Сына „изъ сущности Отца“. „За день отрицавшійся, а впослѣдствіи подписавшій“ [5]) никейское вѣроопредѣленіе, а при томъ лишь послѣ

1) Epist. ad caes. Theod. H. E. 1, 12.

2) *Προϋπάρχειν δε καὶ προϋφεστάναι Πατέρα Υἱοῦ πᾶς ὁστισοῦν ὁμολογήσειεν.* Dem. evang. 5, 1. M. 22, 353 c

3) *Πρὶν ἐνεργείᾳ γεννηθῆναι δυνάμει ἦν ἐν τῷ πατρὶ ἀγεννήτως, ὄντος τοῦ πατρος ἀεὶ πατρὸς καὶ Σοτῆρος.* Ep. ad. Caes. Theod. 1, 12. Walesius. 36 p. Нельзя не замѣтить, что ученіе Евсевія о предсуществованіи Отца Сыну очень близко напоминаетъ замѣчаніе Арія, что Отецъ *ἀνάρχως προυπάρχει* Сыну (ep. ad. Alex.). Насколько были сбивчивы взгляды Евсевія по вопросу о времени рожденія Сына, показываетъ тотъ фактъ, что онъ аріанское положеніе: „Сынъ не имѣлъ бытія, пока не рожденъ“, „какъ оправдывающійся“ опровергалъ въ томъ смыслѣ, будто этимъ выраженіемъ аріане „не хотѣли признавать бытіе Сына даже до рожденія по плоти“. Общее неустойчивое отношеніе Евсевія къ данному пункту никео-аріанскаго спора Аѳанасій мѣтко опредѣлилъ словами: „и необычайное нѣчто случилось *(πεπονθε τι δεινόν)* съ нимъ“ (De decr. 3. M. 25, 429 c.).

4) Подобно Оригену, Евсевій склоненъ мыслить отношеніе Отца, какъ *ἀνοτάτω θεός*, къ міру, лишь какъ просто *τῶν ἀσωμάτων καὶ σωμάτων αἴτιον* (Praerp. ev. 11, 9, 3), какъ конечное основаніе всякой жизни и блага (ib. 4, 3.), конкретно (въ энергіи) реализующейся и посредствуемой черезъ Сына *δευτερος θεός*.

5) Athan. de decr. 3. M. 25, 428 c.

„тщательнаго извѣдыванія“ и „внимательнаго разсмотрѣнія“ [1]), Евсевій въ своемъ посланіи къ кесарійской паствѣ поясняетъ никейскіе термины „единосущный“ и „изъ сущности Отца“ очень обще и неопредѣленно, какъ выражающіе лишь ту мысль, что „Сынъ отъ Отца“ [2]). Идея о Сынѣ, какъ полномъ актуальномъ отраженіи Отца, вложенная въ эти никейскіе термины правыми оригенистами, оставалась какъ будто внѣ богословскаго кругозора Евсевія, или, по крайней мѣрѣ, не привлекала къ себѣ его симпатій. Въ ученіи о Сынѣ, въ Его отношеніи къ Отцу, Евсевій, напротивъ, больше склонялся къ представленію о Немъ, какъ произведеніи свободной воли Отца,—въ извѣстномъ смыслѣ—произведеніи болѣе творческаго, чѣмъ метафизически-необходимаго акта Отца [3]). Воздерживаясь отъ ученія о происхожденіи Сына „изъ сущности Отца“, и въ то же время рѣшительно не допуская Его происхожденія изъ не сущаго или какого-либо совѣчнаго Богу матеріала [4]), Евсевій, повидимому, и по данному вопросу старался удержаться на оригеновской точкѣ зрѣнія,—допуская происхожденія Сына „изъ воли“ Отца, въ своеобразномъ неоплатоническомъ значеніи ея, какъ внѣшней энергіи сущности [5]). Общій смыслъ онтологическаго ученія Евсевія о Сынѣ можно формулировать такъ: Сынъ хотя, въ противоположность всѣмъ тварямъ, есть непосредственное порожденіе (произведеніе) Отца, и поэтому является носителемъ божественной природы (*φύσις, οὐσία*, въ смыслѣ общихъ свойствъ божественной субстанціи), однако, какъ именно произведеніе Отца, Сынъ—отличенъ отъ Его безначальной и нерожденной ипостаси,—„не есть первый Богъ“,—а „второй Богъ“ [6]), „вторая сущность (*οὐσία*), „второй свѣтъ“ [7]),—владѣетъ свойствами Божеской природы съ извѣстными качественно-ограничитель-

---

[1]) Ep. ad. caesar. Theodor. H. E. 1, 12.

[2]) Ep. ad. caes. Theod. H. E. 1, 12.

[3]) *Βουληθεὶς ὁ θεὸς γέγονεν Υἱοῦ πατήρ.* Dem. ev. IV, 13. Образъ рожденія Сына Евсевій объявлялъ непостижимымъ даже *πάσαις ταῖς κρείττοσιν ἢ καθ' ἡμᾶς δυνάμεσι.* De eccl. theol. 1, 12.

[4]) Demonst. ev. 4, 3. M. 22, 257.

[5]) Ср. выше.

[6]) Demonst. ev. 5, 30; 5, M. 22, 409.

[7]) Demonst. ev. 4, 3. M. 22, 256.

ными оттѣнками. Этотъ собственно ипостасный, но принимающій характеръ существеннаго, субординаціонизмъ Евсевія наглядно выражается въ приводимомъ у Евсевія сравненіи Отца, какъ „неизреченной и безконечно-великой силы“ со всеобъемлющимъ небомъ,—Сына, какъ „второсущной послѣ Отца, зиждительной и освѣщающей силы“, съ солнцемъ,—а Духа святаго, какъ „третьей“ сущности—съ луной [1]).

Оригено-плотиновскій характеръ субординаціонизма Евсевія сказывается и на его экономическомъ ученіи о Сынѣ. Въ согласіи съ Оригеномъ и въ противоположность Аѳанасію и никейцамъ, Евсевій на домостроительную дѣятельность Сына смотрѣлъ, какъ на доказательство извѣстной низости ипостаси Сына по сравненію съ Отцемъ, и т. н. „уничижительныя“ реченія Евангелія о Христѣ относилъ не къ человѣческой только сторонѣ личности Спасителя, но и къ Его божественной природѣ. Признавая, что Отецъ, по неизреченному величію Своей природы, безусловно не можетъ входить ни въ какія непосредственныя отношенія къ міру [2]), и объявляя Сына „нѣкоею среднею (*μέσην*) силой“ [3]), Евсевій утверждаетъ, что въ силу именно Своей зависимости по бытію отъ Отца Сынъ явился субъектомъ воплощенія, и оказывалъ Отцу тѣ знаки поклоненія, о которыхъ свидѣтельствуетъ евангеліе,—именовалъ Его своимъ Богомъ, единымъ истиннымъ Богомъ, бо́льшимъ, чѣмъ Сынъ [4]).

Изъ представленнаго ученія Евсевія объ ипостаси Сына логически вытекаетъ и его отношеніе къ никейскому термину *ὁμοούσιος*. Если никейскіе оригенисты праваго фланга въ особенности дорожили этимъ терминомъ, какъ выраженіемъ идеи о тѣснѣйшемъ единствѣ Отца съ Сыномъ, то Евсевій, богословскій интересъ котораго болѣе сосредоточивался на ипостасномъ (субординаціонистическомъ) различіи между Отцемъ и Сыномъ, напротивъ, старался по возможности ослабить эту идею староникейцевъ. Такая тенденція Евсевія вполнѣ ясно обнаружилась уже тотчасъ послѣ никейскаго собора, въ посланіи Евсевія къ своей паствѣ, въ

1) Praep. ev. 7, 15 n Ed. Gaisford. 2. 186—7 p.
2) Dem. ev. 4, 6. M. 22, 265 c.
3) Demonst. ev. 4, 6. M. 22, 265 c.
4) De eccl. theol. 1, 11. M. 24, 844—5 cc.

которомъ онъ терминъ *ὁμοούσιος* объявляетъ однозначущимъ съ *ὅμοιος κατὰ πάντα* [1]). И это подозрительное отношеніе къ никейскому термину не покидало Евсевія въ теченіе всей его жизни. Рѣшительно настаивая на несравнимости Сына съ какими либо тварями [2]),—усвояя Ему всѣ божескія предикаты [3]),—называя Его „по всему подобнымъ Отцу", и по существу [4]),—Евсевій однако воздерживается называть Его „единосущнымъ" Отцу. Въ своемъ посланіи къ кесарійцамъ Евсевій, повидимому, опасается, не ведутъ-ли термины *ἐκ οὐσίας* и *ὁμοούσιος* къ эманитическимъ представленіямъ о дѣлимости (сложности) Отчей сущности или къ представленію о Сынѣ, какъ безъипостасной части Отца, — но, какъ и у Оригена, едва ли эти собственно опасенія возрожденія столь грубыхъ и давно уже осужденныхъ церковію ересей были единственнымъ мотивомъ у Евсевія къ непріязненному отношенію къ никейской терминологіи: ученіе о полномъ единосущіи Сына съ Отцемъ, не проводившее субординаціонистической границы между первымъ и вторымъ началами, казавшееся Евсевію ученіемъ о „двухъ нерожденныхъ" [5]), представлялось ему опаснымъ возстаніемъ противъ основныхъ положеній и традицій религіозно-философской мысли,—грозившимъ, по выраженію Гарнака, смертію богословской наукѣ [6]),—и эта роковая привязанность Евсевія къ кумирамъ современной философіи, повторяемъ, была главнымъ препятствіемъ, помѣшавшимъ ему оцѣнить высокое значеніе никейской богословской реформы.

Ученіе Евсевія о св. Духѣ представляетъ собою такое же послѣдовательное развитіе субординаціонистическихъ принциповъ оригенизма, какъ ученіе Аѳанасія является логическимъ раскрытіемъ праваго фланга неоплатонической онтологіи. Признавая ипостась св. Духа—занимающей третье мѣсто послѣ Отца и Сына [7]), Евсевій въ духѣ неоплатонизма

---

[1]) Ep. ad. caesar. Theod. H. E. 1, 11 c.

[2]) *Ἐπέκεινα πάντων καὶ ὑπὲρ πάντας τὸν Μονογενῆ τοῦ Θεοῦ.* Comm. in Ps. 88, 7. M. 23, 1084 c.

[3]) *Τοῦ Θεοῦ μονογενὴς Υἱὸς καὶ διὰ τοῦτο Θεὸς.* De eccl. theol. 3, 21.

[4]) *Κατὰ πάντατῇ πρώτου Θεοῦ... φύσει παρομοιωμένην.* Dem. ev. 5, 5. M. 22, 337.

[5]) Contra Marcell. 2, 2. M. 24, 784 c.

[6]) *Harnack.* Dogmengeschichte, 2, 224 s.

[7]) Ср. прим. 1-е стр. 209-й.

соединяетъ съ этимъ понятіемъ о третьемъ мѣстѣ понятіе о происхожденіи третьей ипостаси не непосредственно отъ Первоначала, а уже отъ Сына,—и рѣшительно объявляетъ, что св. Духъ обязанъ Своимъ бытіемъ Сыну, „который одинъ будучи почтенъ Отчимъ божествомъ, является творцемъ и диміургомъ всѣхъ видимыхъ и невидимыхъ существъ, и въ ихъ числѣ прежде всего—Утѣшителя Духа“ [1]). Приведенное выше сравненіе у Евсевія Сына съ солнцемъ, а св. Духа съ луной вполнѣ гармонируетъ съ этой догматической концепціей Евсевія. Насколько въ богословіи Аѳанасія самъ собою вытекалъ выводъ о полномъ единосущіи и равенствѣ св. Духа съ Отцемъ и Сыномъ, настолько у Евсевія эта идея затемнялась неоплатоническимъ понятіемъ о Духѣ, какъ именно третьей ипостаси, со всѣми вытекающими отсюда субординаціонистическими выводами, которые близко приводили къ понятію о Духѣ, даже просто, какъ совершеннѣйшей твари. Въ богословіи Евсевія мы, такимъ образомъ, имѣемъ первый и при томъ достаточно яркій моментъ пневматомахіи 4 вѣка, коренившейся, видимо, на философской почвѣ,—пневматомахіи, упорно поддерживавшейся даже такими богословами, которые уже принимали никейское ученіе о полномъ божествѣ Сына.

§ 18 Если Евсевій Кесарійскій являлся выразителемъ той оппозиціи противъ никейской догмы, которая подозрительно относилась къ ней во имя чисто-оригенистическаго научно-богословскаго идеала, то никейскій символъ имѣлъ на востокѣ (въ особенности въ малоазійскихъ церквахъ) многочисленную группу и такихъ противниковъ, которые боролись противъ него лишь подъ косвеннымъ вліяніемъ оригенизма, а преимущественно во имя символьнаго (ненаучнаго) церковно-традиціоннаго богословія, съ точки зрѣнія котораго никейскій терминъ *ὁμοούσιος* казался подозрительнымъ новшествомъ. Духъ этого палестино-малоазійскаго консервативнаго богословія, до извѣстной степени соотвѣтствующаго знакомому уже намъ западному консерватизму 4-го вѣка (Осій, Евсевій, Люциферъ и др.), еще въ 3-мъ вѣкѣ имѣлъ видныхъ представителей, въ лицѣ Григорія Неокесарійскаго (Чудотворца) и Меѳодія Тирскаго, являющихся достаточно

[1]) De eccl. theol. 3, 6. M. 24, 1013 c.

типическими восточно-малоазійскими богословами и для 4-го вѣка. Глубокій почитатель Оригена, самымъ обращеніемъ изъ язычества въ христіанство обязанный его лекціямъ въ кесарійской катехизической школѣ, Григорій, однако, въ своемъ богословіи, насколько можно судить о немъ по немногимъ дошедшимъ до насъ произведеніямъ Григорія, не удержался на философской высотѣ своего наставника и его ученіе въ значительной степени носитъ на себѣ характеръ церковно-символьной безыскусственности и непосредственности. Если Оригенъ намѣренно старался разграничить церковную πίστις и богословскій γνῶσις, то у позднѣйшихъ восточныхъ богослововъ эта противоположность утратила почти всякое значеніе,—и въ этомъ сліяніи научнаго богословія съ общецерковной вѣрой выражается одна изъ отличительныхъ особенностей анти-оригеновской реакціи на востокѣ конца 3-го и начала 4-го в. [1]). Если въ Александріи, гдѣ оригено-неоплатоническое богословіе имѣло органическія связи съ глубоко-древней традиціей тамошней катехизической школы (Пантенъ, Климентъ), уже тотчасъ послѣ Оригена проявилась и реакція противъ его богословствованія со стороны антифилософской церковной партіи „правомыслящихъ“,—реакція, съ теченіемъ времени отразившаяся и на богословіи самихъ оригенистовъ,—то на палестинскомъ и малоазійскомъ востокѣ оригеновская система имѣла еще менѣе шансовъ сохраниться въ чистомъ видѣ, стихійно не воспринявъ въ себя элементовъ ненаучнаго церковно-традиціоннаго богословія. Свои богословскія воззрѣнія Григорію приходилось раскрывать и въ защиту единосущія св. Троицы, и въ защиту особности божественныхъ Ипостасей: и по тому и по другому вопросу Григорій, не вступая въ открытый разладъ съ оригенистическимъ богословіемъ, однако пользуется далеко не типичными аргументами Оригена, а больше старается держаться традиціонно-церковной почвы. Поставивъ своею задачею въ посланіи „къ Филагрію о подобіи (бож. Лицъ) по существу“ [2]) разъяснить вопросъ объ отно-

---

[1]) Cfr. *Harnack.* Dogmengeschichte. 2, 14—15 ss. 1, 740 s.

[2]) Этимъ сочиненіемъ Григорія, дошедшимъ въ сирскомъ переводѣ, мы пользовались по нѣмецкому переводу *Ryssel*'я (Gregorius Thaumaturgus. Lpz. 1880. 65—70 ss.). Объ его подлинности см. *Ryssel* 100—118 ss.,

шеніи трехъ Ипостасей къ единству бож. существа, Григорій раскрываетъ его не на почвѣ оригено-неоплатонической онтологіи, а на почвѣ церковно-экономическаго ученія, приближающагося по духу къ модалистическимъ умозрѣніямъ Иринея. Отсюда, у него не только нѣтъ слѣдовъ рѣзкаго оригеновскаго субординаціонизма, но и его ученіе, повидимому, близко подходитъ къ савелліанству. Подчеркивая понятіе объ единствѣ и простотѣ божественнаго Существа, Григорій, подобно Иринею, не находитъ строго-онтологическаго принципа для ученія о раздѣльномъ бытіи бож. Ипостасей, и это ученіе у него часто представляется даже какъ ученіе объ „именахъ“ бож. сущности, реальная особность которыхъ есть просто богооткровенный членъ канона вѣры [1]). Тѣ сравненія, которыми Григорій пользуется для поясненія тайны бож. тріединства, по своему характеру больше напоминаютъ безыскусственныя древне-патристическія подобія, чѣмъ стройно-философскія аналогіи Оригена, и раскрываются больше на экономической, чѣмъ на онтологической почвѣ. Григорій сравниваетъ божественное Существо съ человѣческой душой. Какъ душа, ипостазируя богатство своей внутренней жизни въ мысли и изглаголанномъ словѣ, не раздѣляется собственно на части и не дѣлается черезъ это бѣднѣе внутреннимъ содержаніемъ, такъ и св. Духъ (=бож. Мысль) и Сынъ (=бож. Слово), исходя отъ Отца, не отдѣляются отъ Него и не раздробляютъ единства божественной сущности [2]). Подобнымъ образомъ, какъ лучи, исходящіе изъ солнца, не отдѣляются ни отъ него, ни одинъ отъ другого, и не раздробляютъ солнечной сущности, такъ „и нашъ Спаситель и св. Духъ два луча Отца, явившіе намъ свѣтъ [3]).

Если принадлежность этого произведенія именно св. Григорія и не можетъ быть доказана съ безусловною убѣдительностію, то во всякомъ случаѣ его происхожденіе въ доникейскую эпоху едва ли подлежитъ сомнѣнію (Cfr. *Harnack.* 1, 738—739 ss.).

[1]) Gott eine einfache Substanz ist. Das Einfache ist in jeden Hinsicht auch untheilbar und es hat von Natur Einfachheit und Unkörperlichkeit. Müssen wir daher nicht wegen der Einzigartigkeit von dem Bekenntisse des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes abstehen? Keineswegs. Denn die Erkenntniss der Untheilbarkeit der Höchsten wird durch die Beilegung von Namen nicht widerlegt. Op. cit. 2—3 nn. *Ryssel*. 67 s.

[2]) ib. 4—5 nn. *Ryssel* 68—69 ss.

[3]) ib. 5 n. *Ryssel* 69 s.

Если въ характеризованномъ сочиненіи св. Григорія моментъ субстанціальнаго единства св. Троицы подчеркивается отчасти даже въ ущербъ понятію объ ипостасномъ различіи божественныхъ Лицъ, то въ другихъ произведеніяхъ Григорія это послѣднее понятіе выступаетъ съ достаточной опредѣленностію, но при томъ опять таки болѣе въ непосредственно-догматической, чѣмъ въ строго-научной богословской формѣ. Кромѣ бѣглаго извѣстія у Василія Великаго, что Григорій называлъ Логоса *ποίημα* и *κτίσμα*, и что вообще „преданіе Великаго Григорія“ объ ипостасной особенности божественныхъ Лицъ, „угасило въ неокесарійской епархіи зло, произведенное на свѣтъ Савелліемъ“, [1]) — несомнѣннымъ доказательствомъ строгости воззрѣній Григорія по данному вопросу является его знаменитый „символъ вѣры“ [2]), который, по Гарнаку, есть „не что иное, какъ компендіумъ оригенистическаго богословія“ [3]). Если послѣднее замѣчаніе, на нашъ взглядъ, и предствляется до нѣкоторой степени преувеличеніемъ, поскольку „символъ“ Григорія почти совсѣмъ не отражаетъ на себѣ такъ называемой лѣвой (субординаціонистической), въ особенности характерной, половины оригеновской системы, то во всякомъ случаѣ нѣкоторые его термины и черты носятъ довольно замѣтные слѣды неоплатонической конценціи, или дедуктивно-философскаго метода богословствованія [4]).

---

[1]) *Bas. Magn.* Ep. 210. P. п. 7, 84, 81 ср.

[2]) Текстъ этого символа—таковъ: *Εἷς Θεὸς Πατὴρ Λόγου ζῶντος σοφίας ὑφεστώσης, καὶ δυνάμεως, καὶ χαρακτῆρος ἀϊδίου. Τέλειος τελείου γεννήτωρ, Πατὴρ Υἱοῦ μονογενοῦς. Εἷς Κύριος, μόνος ἐκ μόνου, Θεὸς ἐκ Θεοῦ, χαρατὴρ καὶ εἰκὼν τῆς Θεότητος, λόγος ἐνεργός· Σοφία τῆς τῶν ὅλων συστάσεος περιεκτικὴ καὶ δύναμις τῆς ὅλης κτήσεως ποιητική: Υἱὸς ἀληθινὸς, ἀληθινοῦ Πατρὸς, ἀόρατος ἀοράτου· καὶ ἄφθαρτος ἀφθάρτου· καὶ ἀθανάτου, και ἀϊδίου. Καί ἓν Πνεῦμα ἅγιον ἐκ Θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον· καὶ διὰ Υἱοῦ πεφηνὸς, δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις· εἰκὼν τοῦ Υἱοῦ· τελείου τελεία ζωή, ζώντων αἰτία· πηγὴ ἁγία· ἁγιότης, ἁγιασμοῦ χορηγὸς. Ἐν ᾧ φανεροῦται Θεὸς ὁ Πατὴρ, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ ἐν πᾶσι· καὶ Θεὸς ὁ Υἱὸς, ὁ διὰ πάντων· Τριὰς τελεία, δόξῃ καὶ ἀϊδιότητι καὶ βασιλείᾳ, μὴ μεγιζομένῃ, μηδὲ ἀπαλλοτριουμένῃ. Οὔτε οὖν κτίστον τι, ἢ δοῦλον ἐν τῇ Τριάδι· οὔτε ἐπεισακτον ὡς πρότερον μὲν οὐκ ὑπάρχον, ὕστερον δὲ ἐπδισελθόν. Οὔτε οὖν ἐνέλιπέ ποτε Υἱὸς Πατρὶ οὔτε Υἱῷ τὸ Πνεῦμα· ἀλλ' ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος, ἡ αὐτὴ τριὰς ἀεί.*

[3]) *Harnack.* Op. cit. 1, 751 s.

[4]) Характерною чертою, указывающею на внутреннюю зависимость символа Григорія отъ оригенизма намъ представляется его замѣчаніе о Св. Духѣ, какъ „образѣ Сына,—совершенномъ совершеннаго“. Тотъ

Съ подобнымъ же характеромъ восточно-консервативное богословіе въ концѣ 3-го вѣка выступаетъ у Меѳодія Тирскаго. Въ его отрывочныхъ замѣчаніяхъ о тріединомъ Богѣ мы находимъ почти всѣ тѣ элементы догматической мысли, какіе оказались излюбленными у палестино-малоазійскихъ богослововъ никейской эпохи, и которые удерживали ихъ въ оппозиціонномъ отношеніи къ никейскому символу. Ипостась Отца у Меѳодія хотя мыслится какъ именно первая ипостась св. Троицы,—*ἄναρχος ἀρχή*, называется даже именемъ „самой божественной сущности“ [1]), и въ этомъ смыслѣ противополагается прочимъ ипостасямъ, однако у него нѣтъ слѣдовъ той дедуктивной онтологической схемы, которая всецѣло опредѣляла тринитарныя умозрѣнія Оригена. Въ богословскомъ сознаніи Меѳодія фактъ раздѣльнаго существованія трехъ божественныхъ ипостасей твердо стоитъ самъ по себѣ, не посредствуясь необходимо какими либо философскими предпосылками. Отсюда, характеристика божественныхъ ипостасей у Меѳодія, иногда представляетъ своеобразное сочетаніе чисто богословской терминологіи съ самыми антифилософскими библейскими аналогіями. Такъ, напр., характеризуя ипостась Отца, какъ *τοῦ ἀναιτίου καὶ πάντων αἰτίου παντοκράτορος Θεοῦ*,—Сына, какъ *τοῦ γεννητοῦ Υἱοῦ καὶ λόγου τοῦ Θεοῦ*,—Св. Духа, какъ *τῆς ἐκπορευτῆς ὑποστάσεως*, Меѳодій эти божественныя ипостаси ставитъ въ параллель съ Адамомъ, его сыномъ и Евою [2]). Исповѣдуя Сына „перворожденнымъ Словомъ Божіимъ“, „несказанно и безвременно рожденнымъ отъ Отца“ [3]), Меѳодій субординаціонистическія отношенія Сына къ Отцу опредѣляетъ не только тѣмъ, что „Сынъ больше всѣхъ послѣ (*μετά*) Отца“ [4]), но и—антифилософскимъ наиме-

фактъ, что Григорій называетъ Св. Духа образомъ не Отца, а именно Сына, являющагося въ свою очередь образомъ Отца, указываетъ, что этимъ изреченіемъ Григорій хочетъ выразить не просто мысль объ истинной ипостасности Св. Духа (ср. *Н. Богородскій*. Ученіе св. Іоанна Дамаскина объ исхожденіи св. Духа. СПБ. 1879 г. 138—9 стр.), но устанавливаетъ и извѣстное субординаціонистическое (въ порядкѣ происхожденія) взаимоотношеніе между ипостасями, подобное тому, какое мы уже отмѣтили въ богословіи Аѳанасія.

1) De lepra 11, 4. *Bonwetsch*. Die Theologie d. Methodius. v. Ol. Berlin. 1903. 55 s.

2) Cfr. *Bonwetsch*. Op. cit. 55—56 ss.

3) *Method*. Conviv. 8, 9. *Migne* s. g. 18, 152 c.

4) *Method*. ib. 7, 1, M. 18, 124 c.

нованіемъ „копьеносца“ Отца [1]). Самое опредѣленіе внутренняго принципа ипостаснаго бытія Сына и Духа по отношеніи къ Отцу у Меѳодія носитъ своеобразный полу-онтологическій, полу-экономическій характеръ. Сынъ по Меѳодію, есть „многообразная премудрость“, творческая сила“ „рука“ Отца [2]), но, именуя Сына такъ, Меѳодій, предусмотрительно подчеркиваетъ и самостоятельность ихъ ипостасей, отмѣчая, что и Отецъ есть творческая сила, отличная отъ Сына тѣмъ, что творитъ самобытно, а Сынъ—лишь подражательно [3]).

Какъ выводъ изъ представленной характеристики воззрѣній Григорія и Меѳодія, можно установить слѣдующія положенія относительно вообще склада восточно-консервативнаго богословія въ предникейскую эпоху. Во-1-хъ, интересъ характеризуемой группы богослововъ въ вопросѣ о св. Троицѣ заключался какъ въ стремленіи отстоять понятіе объ ипостасной самостоятельности божественныхъ Лицъ, даже съ удержаніемъ извѣстнаго рода субординаціонистическихъ отношеній между Ними (въ особенности между Отцемъ и Сыномъ), такъ и—удержать традиціонное символьно-догматическое ученіе о св. Троицѣ, какъ именно Троицѣ, — тріединомъ божественномъ бытіи, абсолютно противоположномъ тварному міру. Но отмѣченныя сейчасъ два теченія восточно-консервативной богословской мысли не отличались достаточною философскою отчетливостію,—не выражались въ вполнѣ опредѣленныхъ философско-богословскихъ терминахъ,—и эта формальная неотчетливость тринитарной догмы является второю характеристическою чертою палестино-малоазійскаго богословія наканунѣ никейскихъ движеній. Гуммерусъ характеризуетъ восточно-консервативное богословіе, какъ „богословіе безъ формулъ“, въ противоположность западному консерватизму никейской эпохи, какъ простымъ „формуламъ безъ богословія“ [4]). Если нельзя вполнѣ согласиться съ послѣднею половиною этой характеристики (поскольку, какъ мы видѣли, у западныхъ богослововъ подъ общею формальною сухостію тринитарныхъ взглядовъ еще порою замѣтно

---

[1]) *Method.* ib. 10, 6. M. 18, 201—2 cc.
[2]) Ib. 8, 9. M. 18, 152 c. 2, 6. M. 18, 57 c.
[3]) *Method.* De creat. *Bonwetsch.* 57 s.
[4]) *Gummerus.* Op. cit. 10 s.

пробивались черты яркаго тертулліановскаго а отчасти и иринеевскаго богословія), то первая ея половина является очень удачной. Въ самомъ дѣлѣ, въ ученіи восточныхъ консервативныхъ богослововъ можно находить черты возвышенныхъ богословскихъ умозрѣній, напоминающихъ лучшія стороны александрійскаго оригенизма (ср., напр., символъ Григорія Чудотворца), но этимъ чертамъ не доставало философской цѣлостности, которая позволяла бы объединить ихъ въ строго-опредѣленной формулѣ — терминѣ. И это отсутствіе формально-философскаго принципа въ богословіи восточныхъ консерваторовъ роковымъ образомъ сказалось въ бурную эпоху никео-аріанскихъ движеній. Если Евсевій Кесарійскій, стоя на двусмысленной почвѣ чистаго оригенизма, хотѣлъ найти въ обострившемся спорѣ о строгомъ „единосущіи“ или „иносущіи“ Сына средній или царскій путь въ удержаніи субординаціонистическихъ оттѣнковъ оригенистическаго богословія, то палестино-малоазійскіе богословы, вовлеченные въ круговоротъ этихъ споровъ безъ опредѣленнаго философско-богословскаго кормила, хотѣли найти тоже царскій путь въ данномъ вопросѣ въ исключительномъ удержаніи просто традиціонно-символьныхъ терминовъ, не вдаваясь въ какую либо дальнѣйшую философско-богословскую разработку затронутаго никео-аріанскимъ столкновеніемъ вопроса. Составляя значительную фракцію на никейскомъ соборѣ, представители характеризуемаго типа богословской мысли хотя приняли никейскій символъ, поскольку онъ являлся ниспроверженіемъ аріанскаго догмата объ иносущіи Сына съ Отцемъ, однако не только не питали къ его центральнымъ терминамъ (ἐκ οὐσίας и ὁμοούσιος, unius substantiae) такой привязанности, какъ александрійскіе и западные богословы, находившіе въ нихъ наилучшее и освященное давнимъ авторитетомъ школы выраженіе догмы о св. Троицы,—но вскорѣ же послѣ никейскаго собора впали въ подозрѣніе, не содержатъ ли, или по крайней мѣрѣ не благопріятствуютъ эти термины идеямъ савелліано-самосатскаго унитаризма? Тотъ фактъ, что терминъ ὁμοούσιος былъ формально осужденъ недавнимъ еще и авторитетнымъ на востокѣ антіохійскимъ соборомъ 269 г., давалъ новую пищу для безпокойства и опасеній палестино-малоазійскимъ отцамъ, принявшимъ никейское вѣроопредѣленіе, а выступленіе изъ среды омоусіанъ такихъ богослововъ,

какъ Маркеллъ Анкирскій, не признававшій строго-онтологической раздѣльности ипостасей, въ концѣ 30 г.г. 4 в. окончательно толкнуло ихъ въ ряды антиникейской оппозиціи, и потребовалось не мало времени и трудовъ догматической мысли, пока „восточные“ богословы сознали, что лишь школьно-формальныя разногласія отдѣляютъ ихъ отъ александрійскихъ и западныхъ никейцевъ, — и выдѣлились изъ рядовъ антиникейской оппозиціи въ строго-православную по существу т. н. оміусіанскую, а позднѣе и въ новоникейскую школу.

§ 19 Всматриваясь въ ряды представителей антиникейской оппозиціи, съ половины 30 гг. открывшихъ походъ противъ Аѳанасія и другихъ защитниковъ термина: *ὁμοούσιος*, мы замѣчаемъ крайне разнохарактерный составъ ихъ. Въ числѣ ихъ мы видимъ и людей чисто аріанскаго образа мыслей (напр. Евсевій Никомидійскій, Акакій Кесарійскій и др.), и людей, примыкавшихъ къ врагамъ Аѳанасія болѣе по богословской неотчетливости воззрѣній, чѣмъ изъ-за принципіальнаго разногласія съ никейскою вѣрой,—и впослѣдствіи порвавшихъ съ аріанами всякія связи: таковы были, напр., Василій Анкирскій и Елевзій Кизическій, которыхъ „западный Аѳанасій“ Иларій называлъ „святѣйшими мужами“ и „свѣточами востока“. И не только общій составъ антиникейской коалиціи, но и убѣжденія отдѣльныхъ ея представителей, даже выдающихся по своей учености и вліянію, отличались крайнею спутанностію и неустойчивостію: характернымъ примѣромъ въ данномъ случаѣ является Евстафій Севастійскій, въ теченіе своей долгой жизни стоявшій и подъ никейскимъ, и подъ аріанскимъ, и подъ оміусіанскимъ и евноміанскимъ знаменами [1]). Несмотря на внутреннюю противорѣчивость и спутанность богословскихъ воззрѣній у различныхъ представителей характеризуемой группы, одна общая черта объединяла ее въ одно цѣлое: отчасти подозрительное, а отчасти и прямо отрицательное отношеніе къ никео-аѳанасіевской идеѣ „единосущія“, которая, усиленно подчеркивая правый моментъ въ неоплатоническомъ ученіи о Первомъ и Второмъ началахъ, казалась консервативнымъ богословамъ отрицаніемъ момента ипостасной особности Сы-

[1]) *Loofs.* Eustafius v. Sebaste. Halle. 1898. 1 s.

на. Тенденція—строго отстоять понятіе объ ипостасной особности Сына красною нитью проходитъ чрезъ всю символьную и литературно-богословскую дѣятельность этой группы,—и коллективное творчество ея въ этомъ направленіи, какъ мы уже замѣтили, съ теченіемъ времени увѣнчалось блестящимъ успѣхомъ въ т. н. новоникейскомъ богословіи. То обстоятельство, что въ рядахъ консервативной оппозиціи оміусіанству, находились люди, неопредѣленностію терминологіи прикрывавшіе завѣдомо-аріанскіе взгляды, не только сильно тормозило развитіе собственно-оміусіанской догматики, но располагало строгихъ ревнителей никейской вѣры подозрительно относиться даже къ такимъ произведеніямъ (символамъ) этого консервативнаго богословія, которые впослѣдствіи, какъ увидимъ ниже, будучи разсмотрѣны съ объективно богословской точки зрѣнія, были объявлены знаменитымъ западнымъ исповѣдникомъ никейской вѣры—Иларіемъ, какъ высокоцѣнные по своей точности образцы истинно-православнаго вѣроученія. Не ставя своею задачею подробно характеризовать исторію консервативно-оміусіанскаго богословія, мы отмѣтимъ основные ея моменты.

Первымъ актомъ антиникейской консервативной оппозиціи былъ антіохійскій соборъ 341 г. („во время обновленій"), гдѣ были составлены четыре символьныя формулы [1]), изъ которыхъ вторая въ особенности удачно выражаетъ и моментъ раздѣльности Ипостасей и ихъ существеннаго равенства [2]). Въ основу ученія о св. Троицѣ антіохійскіе отцы полагаютъ завѣтъ Спасителя крестить во имя Отца и Сына и Св. Духа, „т. е. Отца, истинно сущаго Отца,—Сына, истинно сущаго Сына,—Св. Духа, истинно сущаго Св. Духа, такъ что не просто и не напрасно полагаются сіи имена, но означаютъ въ точности собственную каждаго изъ именуемыхъ ипостась, его чинъ и славу, почему по ипостаси три, а по согласію единъ" [3]). Исходя, такимъ образомъ, изъ библейскаго факта раздѣльности „именъ" Отца, Сына и Св. Духа, консервативные антіохійскіе отцы воздерживаются и отъ философской

---

1) *Athanas.* De syn. 22—25 nn.

2) Эта именно формула имѣла громадное значеніе на соборахъ послѣдующаго времени. Cfr. *Gummerus.* 36—37 s.

3) *Athan.* De syn. 23 n. M. 26, 724 c. P. n. 3, 119.

дедукціи правыхъ оригенистовъ (александрійскихъ никейцевъ) [1]), и рѣшительно осуждаютъ аріанскій раціонализмъ въ ученіи о Сынѣ, какъ „одной изъ тварей и одномъ изъ рожденій", происшедшемъ во времени [2]). Консервативный характеръ собственнаго ученія антіохійскихъ отцовъ о Сынѣ выразился въ исключительномъ употребленіи для этой цѣли тѣхъ плеонастическихъ общихъ символьныхъ эпитетовъ, которые съ легкой руки Григорія Чудотворца широко распространились по малоазійскому и палестинскому востоку. Сынъ, по описательному опредѣленію антіохійскихъ отцовъ, есть „Богъ отъ Бога, всецѣлый отъ всецѣлаго, единственный отъ единственнаго, совершенный отъ совершеннаго, Царь отъ Царя, Господь отъ Господа, живое Слово, живая Премудрость, истинный свѣтъ, путь, истина, воскресеніе, пастырь, дверь, непреложенъ и неизмѣняемъ, безразличный образъ Отчаго Божества, Отчей сущности, воли, силы и славы, перворожденный всей твари, сущій у Бога Богъ—Слово" [3]). Не претендуя на философскую опредѣленность и глубину, эти символьные эпитеты Сына заслуживаютъ полнаго вниманія по чистотѣ своего богословскаго содержанія; наименованіе Сына „безразличнымъ образомъ" Отчаго Божества, сущности, воли и т. д. настолько ясно выражаетъ идею о природномъ единствѣ (равенствѣ) Его съ Отцемъ, что расходится съ никейскимъ ὁμοούσιος лишь въ спеціальномъ религіозно-философскимъ колоритѣ [4]). Другою характерною чертою антіохій-

1) Не нападая прямо на никейскій символъ съ его терминомъ ὁμοούσιος (выражавшимъ сущность правой стороны неоплатонизма), антіохійскіе отцы въ т. н. 3-мъ вѣроопредѣленіи (символъ Ѳеофронія Тіанскаго) ограничились провозглашеніемъ анаѳемы на „единомышленниковъ" Маркелла Анкирскаго, Савеллія и Павла Самосатскаго и „имѣющихъ съ ними общеніе". *Athan.* De syn. 24 n. M. 26, 725 c.

2) ib. 23 n. Стремленіе антіохійскихъ отцовъ оставаться на строго-церковной консервативной почвѣ довольно опредѣленно заявляется въ первыхъ строкахъ первой антіохійской формулы: „Не были мы послѣдователями аріевыми; ибо какъ намъ, бывъ епископами, послѣдовать пресвитеру? Не принимали мы иной какой-либо вѣры, кромѣ преданной изначала; напротивъ того, ставъ изслѣдователями и испытателями вѣры его, скорѣе сами приблизили его къ себѣ, нежели ему послѣдовали". *Athan.* De syn. 22 n. M. 26, 720 c. P. n. 3, 118.

3) ib. 23 n. M. 26, 721 c P. n. 3, 119.

) Ср *А. А Спасскій.* 322—327 стр.

скихъ формулъ является тенденція—опредѣлить ипостасное взаимоотношеніе между Божественными Лицами болѣе на экономической, чѣмъ онтологической почвѣ. Исповѣдуя вѣру въ Отца, какъ „Зиждителя, Творца и Промыслителя всяческихъ (можетъ быть, въ противовѣсъ утонченно-философскимъ воззрѣніямъ на ипостась Отца, какъ чистую потенцію), антіохійскіе отцы отличаютъ ипостасно-зиждительную дѣятельность Отца отъ таковой же дѣятельности Сына понятіями: „изъ Него же вся“ (по отношенію къ Отцу), и „Имже вся“, и „въ Немже всяческая“ (по отношенію къ Сыну) [1]). Принципъ различія между Ипостасями, который не только у строгихъ аріанъ, но и у лѣвыхъ оригенистовъ (напр. у Евсевія Кесарійскаго) сводился къ качественно-природной градаціи Божественныхъ Лицъ, у антіохійскихъ отцовъ переносится т. с. изъ центра на периферію,—получаетъ характеръ модусовъ *(τρόπος)* дѣятельностей—энергій,—не въ смыслѣ существенно-различной актуальности Ипостасей, какъ у аріанъ, но въ смыслѣ различныхъ формъ ихъ гармонически-взаимной активности,—формъ, имѣющихъ, впрочемъ, не случайное, а вѣчно—постоянное, не только міровое, но и премірное (и въ этомъ смыслѣ онтологическое) значеніе [2]). Не представляя по существу чего-либо оригинальнаго, неизвѣстнаго въ предыдущей церковной письменности, этотъ типъ богословской аргументаціи (являющійся въ сущности простой ссылкой на извѣстныя апостольскія изреченія и вполнѣ ясно выступающій въ символѣ Григорія Чудотворца), для насъ въ данномъ случаѣ интересенъ, съ

---

1) *Athan.* De syn. 23 n. M. 26, 721 c. P. n. 3, 119.

2) Отсюда, замѣчаніе 2-й антіохійской формулы, что „имена Отца, Сына и Св. Духа означаютъ въ точности собственную каждаго изъ именуемыхъ ипостась, Его чинъ и славу“ если и даютъ основаніе думать, что „здѣсь рѣчь идетъ уже не только о самостоятельности ипостасей, но и дѣлается попытка удержать старое субординаціанство“, какъ полагаетъ А. А. Спасскій (326 стр.), то во всякомъ случаѣ это субординаціанство совершенно отлично не только отъ оригеновскаго, но и древне-апологетическаго субординаціонизма. Этотъ субординаціонизмъ есть въ собственномъ смыслѣ субординаціонизмъ „именъ“, и въ этомъ смыслѣ исповѣдовался какъ западными, такъ и восточными защитниками строгаго единосущія, какъ это видно, напр., изъ вѣроопредѣленія сардикійскаго собора.

одной стороны, по тому, что, рѣзко отличаясь отъ аріанскаго воззрѣнія по этому вопросу, указываетъ на строго-церковный, здоровый источникъ антиникейской консервативной оппозиціи на антіохійскомъ соборѣ, а съ другой стороны, какъ одинъ изъ первыхъ опытовъ въ никео-аріанскую эпоху, такой именно установки вопроса о взаимоотношеніи Ипостасей, онъ, какъ намъ кажется, имѣлъ и историческое значеніе для будущаго, далъ толчекъ богословской мысли антиникейскихъ консерваторовъ идти въ данномъ направленіи: по крайней мѣрѣ эта формула (типъ) богословствованія уже не исчезаетъ изъ консервативно-оппозиціонныхъ круговъ малоазійскаго и палестинскаго востока, принимаетъ различныя варіаціи, вплоть до новоникейскаго богословія каппадокійцевъ.

Вторымъ символьнымъ произведеніемъ антиникейской консервативной реакціи представляется т. н. „многострочное изложеніе вѣры“ (*ἔκθεσις μακρόστιχος*), вышедшее изъ оппозиціонныхъ круговъ востока въ 344 или 345 г., въ противовѣсъ сардикійскому собору (343 г.), состоявшему изъ защитниковъ никейскаго единосущія. Если уже антіохійскій соборъ представлялъ собою болѣе или менѣе откровенную реакцію противъ никейскаго символа, и хотѣлъ своими вѣроопредѣленіями косвенно замѣнить его, то въ „многострочномъ изложеніи вѣры“ полемика противъ никео-александрійской ортодоксіи выступаетъ еще яснѣе. И тѣмъ не менѣе источникомъ этого разногласія авторовъ „*μακρόστιχος*“а“ является тотъ же по существу здоровый правовѣрно-церковный консерватизмъ, который руководилъ и отцами антіохійскаго собора, и онъ именно и на этотъ разъ взялъ перевѣсъ надъ несомнѣнно-аріанскими симпатіями тѣхъ восточныхъ епископовъ—„евсевіанъ“ (въ родѣ Валента и Урзакія), которые лишь до поры-до времени довольствовались умѣренными и философскими-безцвѣтными (въ духѣ древнихъ символѣ) поправками къ никейскому ученію объ отношеніи Сына къ Отцу. Основной мотивъ, проникающій „многострочное изложеніе“, какъ и у антіохійцевъ,—отстоять понятіе объ ипостасной особности Лицъ, противъ мнимаго савелліанства староникейцевъ. Отрицая аріанское ученіе объ Ипостасяхъ, какъ „трехъ богахъ“, *μακρόστιχος* подчеркиваетъ „исповѣданіе по писаніямъ трехъ реальностей (*τρία πράγματα*) и трехъ

Лицъ“ [1]). Какъ косвенные выпады противъ никео-александрійскаго богословія, можно также разсматривать какъ наименованіе Отца „самосовершеннымъ“ Богомъ (м. б. въ противовѣсъ неоплатонической концепціи Втораго начала, какъ актуальной стороны Единаго) [2]),—такъ и „признаніе весьма нечестивыми и чуждыми церкви тѣхъ, которые неблагочестно говорятъ, что Сынъ рожденъ не по хотѣнію и изволенію, приписываетъ же необходимость Богу, т. е. непроизвольность, такъ что Онъ невольно рождаетъ Сына“ [3]). Косвенно протестуя противъ александрійской философской концепціи рожденія Сына, сами авторы *μακρόστιχος*'а придерживаются болѣе конкретнаго, до извѣстной степени антропоморфическаго воззрѣнія на этотъ актъ божественной жизни. „Зная, что Богъ самовластенъ и господинъ самому Себѣ, благочестно пріемлемъ, что Онъ добровольно и по желанію родилъ Сына“ [4]). Объявляя, что рожденіе Сына „для всѣхъ неизреченно и непостижимо“ [5]), авторы *μακροστιχοσ'α*, однако, повидимому, склонны представлять этотъ актъ среднимъ между собственно рожденіемъ и твореніемъ. По крайней мѣрѣ, намъ представляется не случайною ихъ ссылка на извѣстный текстъ Прит. 8, 22. „Со страхомъ вѣря Сказавшему о Себѣ: *Господь созда Мя начало путей Своихъ въ дѣла Своя*, не представляемъ Его происшедшимъ подобно тварямъ и произведеніямъ, которыя Имъ созданы. Ибо нечестиво и чуждо церковной вѣрѣ—Творца примѣнять къ созданнымъ отъ Него тварямъ, и думать, что Онъ имѣетъ одинаковый съ прочими образъ происхожденія; божественныя же писанія научаютъ насъ, что одинъ только единородный Сынъ преискренно и истинно рожденъ“ [6]). Если наша догадка—основательна, то въ *μακρόστιχος*'ѣ мы имѣемъ эмбріональное выраженіе теоріи, впослѣдствіи въ оміусіанскомъ богословіи получившей широкое развитіе. Собственное ученіе *μακρόστιχος*'а о Сынѣ, изложенное въ общемъ довольно безцвѣтными символьными изреченіями:

---

1) *Athan.* De syn. 26 n. M. 26, 729. P. n. 3, 124.
2) ib. M. 26, 729 c. P. n. 3, 124.
3) ib. M. 26, 732 c. P. n. 3, 125.
4) ib. M. 26, 733 c. P. n. 3, 126.
5) ib. M. 26, 729 c. P. n. 3, 123.
6) ib. M. 26, 733 c. P. n 3, 126.

„Богъ отъ Бога, свѣтъ отъ свѣта,.. сущее Слово, премудрость, сила, жизнь, свѣтъ истинный“ [1]), по сравненію съ антіохійской формулой представляетъ ту особенность, что называетъ Сына „по естеству совершеннымъ и истиннымъ Богомъ“ „и во всемъ подобнымъ Отцу“ [2]): послѣднему выраженію впослѣдствіи суждено было имѣть значеніе термина, отчасти конкурирующаго съ терминомъ: *ὁμοούσιος*. Тотъ типъ раскрытія догмата объ ипостасной раздѣльности Лицъ, который мы видѣли въ антіохійскихъ формулахъ, выступаетъ и въ *μακρόστιχος*'ѣ. Отмѣтивъ, что божественныя Ипостаси „непосредственно и неразрывно соединены между собою“, образуя „единое достоинство Божества“, *μακρόστιχος* характеризуетъ ипостаси Отца и Сына апостольскими опредѣленіями,—перваго, какъ „Творца всяческихъ, *изъ Негоже всяко отечество на небеси и на земли именуется*“ (видимо, соединяя съ терминомъ Отецъ широкое универсальное, онтологическое и вмѣстѣ экономическое значеніе),—а второго, какъ „Единороднаго Сына Его, *имже бысша всяческая, яже на небеси и яже на земли*“ [3]). Въ заключительныхъ строкахъ *μακροστίχος*'а эта идея о гармоническомъ взаимоотношеніи дѣятельностей Отца и Сына, или идея „объ единомъ, совершенномъ согласіи Царства“ раскрывается въ субординаціонистическомъ духѣ, но этотъ субординаціонизмъ по своему характеру не отличается отъ субординаціонизма антіохійскихъ отцовъ, и имѣетъ только экономическій, а не онтологическій (существенный) смыслъ. „Одинъ Отецъ всеначальствуетъ вообще надъ всѣми, даже и надъ самимъ Сыномъ, а Сынъ покорствуетъ Отцу, исключая Его, царствуетъ надъ всѣми, которые подъ Нимъ, и сотворены Имъ, и по Отчему изволенію даруетъ святымъ благодать Св. Духа. Ибо таковъ законъ единоначалія во Христѣ, какъ намъ предали священныя словеса“ [4]).

Завершительнымъ моментомъ перваго періода антиникейской консервативной оппозиціи, характеризующагося преобладающимъ вліяніемъ въ ней епископовъ строго-церковнаго направленія, является т. н. 1-я сирмійская формула (351 г.).

---

1) ib. M. 26, 728 c. P. n. 3, 122.
2) ib. M. 26, 729 732 cc. P. n. 3, 124, 125.
3) ib. M. 26, 728 c. P. n 3, 122.
4) ib. M. 26, 733 c. P. n. 3, 126.

Изложенная въ значительной своей части въ формѣ отдѣльныхъ анаѳематизмовъ, а въ своей положительной части почти буквально повторяющая *μακρόστιχος*, эта формула по существу не привноситъ ничего новаго въ оборотъ богословской мысли восточныхъ консерваторовъ. Ея анаѳематизмы, направленные преимущественно противъ Маркелла, Савеллія, Фотина, и строгихъ аріанъ, и лишь косвенно—противъ никео-александрійцевъ [1]), имѣютъ въ виду исключительно отстоять понятіе объ ипостасной раздѣльности Лицъ Св. Троицы. Не представляетъ ничего оригинальнаго и субординаціонизмъ, проводимый въ сирмійской формулѣ, правда, съ нѣкоторою рѣзкостію, но не выходящій изъ экономическихъ рамокъ, и не оставляющій сомнѣнія въ своемъ значеніи, съ одной стороны, въ виду ясно выраженнаго ученія, что „Сынъ рожденъ отъ Отца", а не „отъ иной ипостаси" и есть „Богъ отъ Бога, сущее Слово, премудрость" и т. д.,—а съ другой стороны, и въ виду рѣшительнаго анаѳематствованія всѣхъ основныхъ положеній аріанства. Тезисъ 1-й сирмійской формулы: „не сопоставляемъ Сына Отцу, но признаемъ Его покорнымъ Отцу. Не безъ Отчаго совѣта снисшелъ Онъ въ Содомъ, не отъ Себя одождилъ, но отъ Господа, т. е. по власти Отца; также не Самъ Собою возсѣдаетъ одесную Отца, но слышитъ вѣщающаго Ему Отца „сѣди одесную Мене" (Пс. 109, 1)—направленъ не противъ никейскаго единосущія, но наоборотъ, противъ тѣхъ, „кто, слыша, что Отецъ Господь, и Сынъ—Господь, а также Отецъ и Сынъ Господь (ибо сказано: Господь отъ Господа), станетъ утверждать, что два Бога" [2]). Своею исключительною цѣлію

---

1) Такимъ выпадомъ по адресу александрійскихъ богослововъ, какъ и въ *μακροστιχος*'ѣ, можно разсматривать, анаѳему противъ утверждающихъ, что Сынъ „рожденъ не по волѣ Отца", который родилъ Его „доведенный до сего естественною необходимостію". (*Athan.* De syn. 27). Но любопытно, что непосредственно передъ этимъ анаѳематствуется и аріанское ученіе, что „Сынъ Божій получилъ бытіе по Божію хотѣнію, какъ одна изъ тварей". Замѣтно, что авторы 1-й сирмійской формулы, подобно авторамъ предыдущихъ консервативныхъ формулъ, пытаются найти „царскій" путь въ опредѣленіи акта Божественнаго рожденія,—средній между омоусіанскимъ (неоплатоническимъ) идеализмомъ (рожденіе объективація), и аріанскимъ грубымъ реализмомъ (твореніе).

2) *Athan.* De syn. 27 ал. M. 26, 737 c. P. п. 3, 129.

этотъ и подобные тезисы сирмійской формулы имѣютъ лишь — исключить мысль о какомъ-либо дуализмѣ („двухъ безначальныхъ и двухъ нерожденныхъ") въ божественной жизни, установить мысль о гармоническомъ дѣйствованіи божественнаго единоначалія въ мірѣ.—„Ибо глава, т. е. начало всему—Сынъ, а глава, т. е. начало Христу—Богъ. Такимъ образомъ, черезъ Сына все восходитъ благочестно къ Единому Безначальному, Началу всяческихъ" [1]). Отсюда, въ сирмійской формулѣ—подчеркиваніе различіе ипостасей Господа-Отца и Господа-Сына, — перваго, какъ совѣтующаго (изволящаго),—а второго, какъ активно-дѣйствующаго (покорнаго). Словомъ, не давая ничего существенно-новаго собственно для характеристики консервативно-реакціоннаго богословія, 1-я сирмійская формула имѣетъ для насъ преимущественно церковно-историческій интересъ: она показываетъ, насколько въ догматическомъ смыслѣ здоровъ былъ корень восточной консервативно-богословской оппозиціи и насколько онъ былъ еще исторически-силенъ даже въ началѣ уже единодержавнаго царствованія Констанція.

Между тѣмъ, церковно-политическія симпатіи Констанція, сдѣлавшагося послѣ побѣды надъ Максенціемъ, единодержавнымъ владѣтелемъ обѣихъ половинъ имперіи, рѣзко опредѣлились уже въ скоромъ же времени послѣ перваго сирмійскаго собора, и это настроеніе властнаго императора имѣло глубокое вліяніе на дальнѣйшую судьбу никео-консервативной оппозиціи. Какъ историческій характеръ, личность Констанція представляетъ собою довольно любопытное явленіе. Кажется, ни одинъ изъ византійскихъ царей не удѣлялъ столько вниманія къ церковно-богословскимъ движеніямъ современности, какъ Констанцій, посвятившій имъ всю свою жизнь, и интересовавшійся ими болѣе, чѣмъ вопросами администраціи, государственнаго хозяйства и внѣшней политики. И трудно сказать, что преимущественно одушевляло Констанція въ данномъ случаѣ: личный ли религіозный и даже партійно-богословскій интересъ, какъ можно заключать изъ его безусловной нетерпимости къ никейской доктринѣ, или интересъ политическій, стремленіе какими-либо средствами сковать раздираемый религіозными неуря-

1) ib. M. 26, 740 c. P. n. 3, 130 стр.

дицами организмъ имперіи, какъ можно думать изъ перемѣнно-благосклоннаго отношенія Констанція, то къ болѣе крайнимъ аріанскимъ, то умѣреннымъ (оміусіанскимъ) партіямъ, представлявшимися въ тотъ или другой историческій моментъ наиболѣе надежною силою, на которую можно было опереться въ церковно-политическихъ вопросахъ. Не входя въ разсмотрѣніе этого вопроса, мы можемъ, однако, съ увѣренностью констатировать тотъ фактъ, что съ самаго начала своего единодержавія Констанцій обнаружилъ рѣшительную непріязнь къ никейцамъ и недвусмысленныя симпатіи къ аріанству, приблизивъ къ своему двору такихъ епископовъ, какъ Валентъ и Урзакій, которые въ своемъ прошломъ ясно заявили себя, какъ заклятые враги Аѳанасія, и непосредственные ученики Арія, носители его школы, представлявшіе въ общей группѣ восточныхъ антиникейскихъ реакціонеровъ крайнюю лѣвую. Это рѣзко опредѣлившееся направленіе курса церковной политики Констанція имѣло своимъ слѣдствіемъ,—что въ средѣ консервативной восточной оппозиціи подняли голову тѣ элементы, которые лишь скрѣпя сердце мирились съ общими и въ сущности православными вѣроопредѣленіями антиникейской партіи, въ глубинѣ душѣ скрывая болѣе опредѣленныя аріанскія убѣжденія. Наступилъ второй періодъ въ исторіи антиникейской реакціи, характеризующійся, съ одной стороны, болѣе радикальнымъ (въ аріанскомъ духѣ) складомъ соборныхъ, примирительныхъ съ ортодоксальной (по преимуществу западной) партіей, вѣроисповѣдныхъ декретовъ, которые отнынѣ пишутся т. с. подъ диктовку болѣе или менѣе открыто аріанствующихъ епископовъ,—а съ другой стороны, въ связи съ отмѣченнымъ фактомъ,—начавшейся дифференціаціей антиникейской оппозиціи, — дифференціаціей, которая выразилась въ выдѣленіи изъ нея т. н. аномейства, лишь формально отличавшагося отъ стараго аріанства,—и въ выдѣленіи группы оміусіанъ, лишь формально отличавшихся отъ староникейцевъ. Первымъ актомъ новаго движенія въ антиникейской реакціи является т. н. 2-я сирмійская формула (357 г.), которая на взглядъ всѣхъ, какъ восточныхъ и западныхъ омоусіанъ представлялась, какъ образецъ „богохульства“, а заключительнымъ его моментомъ т. н. аримино-селевкійское (359 г.) и константино-

польское (360 г.) исповѣданія вѣры [1]). Не находя нужнымъ подробно анализировать эти догматическіе памятники, поскольку они не представляютъ собою естественно-поступательнаго развитія въ исторіи интересующей насъ догматической школы (доктрины), а являются вызваннымъ болѣе внѣшними политическими условіями уклоненіемъ въ сторону отъ опредѣлившагося уже пути, мы отмѣтимъ лишь общую ихъ сущность. Характерною чертою всѣхъ этихъ вѣроизложеній, вышедшихъ изъ рукъ аріанствующихъ главарей антиникейской оппозиціи, является уже открытое стремленіе оффиціально устранить авторитетъ никейскаго собора,— каковая и достигается заявленіемъ, что основныя понятія его символа: „изъ сущности *(οὐσία)* Отца“ и „единосущный“— „введены въ употребленіе (никейскими) отцами по простотѣ“, и въ виду того, что, какъ „непонятныя народу“, они „производятъ соблазнъ“,—должны быть „изъяты изъ употребленія“, „потому что божественныя писанія нигдѣ не упоминали о сущности Отца и Сына“ [2]). Отличаясь, повидимому, совершенной безцвѣтностію и широтой, эти вѣроисповѣдные декреты на самомъ дѣлѣ проводятъ довольно опредѣленную субординаціонистическую тенденцію, утверждая, что „Отецъ больше (Сына) честію, достоинствомъ, Божествомъ, и самымъ именемъ Отца“,—что „Отецъ больше, а Сынъ покоренъ Отцу со всѣми, кого покорилъ Ему Отецъ; что Отецъ не имѣетъ начала, невидимъ, безсмертенъ, безстрастенъ, а Сынъ рожденъ отъ Отца, Богъ отъ Бога, свѣтъ отъ свѣта“ [3]). Если приведенныя выдержки не даютъ еще основанія обвинять авторовъ цитованныхъ вѣроопредѣленій въ существенномъ (аріанскомъ) субординаціонизмѣ, поскольку въ нихъ прямо

---

[1]) *Athan.* De syn. 28—30 nn. Не ставя своею задачею полное прагматическое изложеніе церковно-догматическихъ событій аріанской эпохи, мы опускаемъ какъ рѣчь о борьбѣ православія съ аріанствомъ на западѣ при Констанціи (арелатскій и миланскій соборы), такъ и разсказъ объ историческомъ поводѣ, цѣли и обстановкѣ аримино-селевкійской уніи, тѣмъ болѣе, что вкратцѣ коснуться этихъ вопросовъ намъ пришлось уже выше, при характеристикѣ церковно-литературной дѣятельности Иларія. Подробнѣе объ этихъ вопросахъ см. у А. А. Спасскаго стр. 342—346; 387—409.

[2]) *Athan.* De syn. 30 n. M. 26, 748. P. n. 3, 134. См. стр. XLVII, прим. 1-е.

[3]) ib. 28 n. M. 26, 741 c. P. n. 3, 131—132.

отвергаются какъ аномейство, такъ и вообще старые аріанскіе тезисы (ср. „ученіе о неподобіи анаѳематствуемъ. Вѣруемъ въ Сына, рожденнаго отъ Отца безстрастно прежде всѣхъ вѣковъ“ [1]), то тенденція ихъ—установить особность Ипостасей на основаніи Ихъ качественнаго различія (по оттѣнкамъ Ихъ природы), хотя бы въ духѣ уже пережитаго церковію оригеновскаго субординаціонизма, едва-ли подлежитъ сомнѣнію. Можно думать, что цитованныя сейчасъ опредѣленія вѣры еще не вполнѣ искренно выражаютъ подлинныя воззрѣнія ихъ авторовъ, которые, имѣя въ виду ближайшимъ образомъ политическую цѣль Констанція—осуществить унію между возможно большимъ числомъ современныхъ догматическихъ группъ, естественно постарались сгладить рѣзкости своихъ собственныхъ убѣжденій. Купленная такою цѣною моральныхъ компромиссовъ и дипломатическаго замалчиванія спорныхъ религіозныхъ вопросовъ, унія Констанція въ дѣйствительности оказалась, однако, очень непрочной, и естественное разложеніе (дифференціація) антиникейской оппозиціи продолжало развиваться своимъ порядкомъ.

Важнѣйшимъ въ церковно-историческомъ отношеніи слѣдствіемъ открытой реакціи противъ никейскаго собора со стороны аріанствующихъ епископовъ было, какъ мы уже замѣтили, выступленіе съ одной стороны, т. н. аномейства, а съ другой,—чистаго оміусіанства, во главѣ котораго всталъ Василій еп. Анкирскій.

Историко-догматическая позиція т. н. аномейства [2]) до извѣстной степени опредѣляется двумя фактами: съ одной

---

1) ib. 29 n. (селевк. симв.). M. 26, 745 c. P. n. 3, 133.

2) Говоримъ *такъ называемое* аномейство, потому что въ строгомъ смыслѣ этотъ терминъ—не приложимъ къ догматикѣ Аэція и Евномія, и усвоенъ ихъ доктринѣ православными полемистами, въ частности Василіемъ Вел., который заявилъ, что Аэцій будто бы первый сталъ открыто проповѣдывать въ церкви о Сынѣ, какъ *ἀνόμοιον κατὰ τὴν οὐσίαν* (Adv. Eun. 1, 1. M 29, 500 c). Но въ самомъ же дѣлѣ извѣстно, что уже Арій училъ о неподобіи Сына Отцу по существу, и позднѣйшіе „аномеи“ не только не прибавили какихъ либо новыхъ рѣзкимъ штриховъ къ этому ученію, но напротивъ нѣсколько смягчили его, какъ сейчасъ увидимъ, заботливо подчеркивая мысль, что Сынъ *ὅμοιον τῷ γεννήσαντι μόνον κατ' ἐξαίρετον ὁμοιότητα καὶ τὴν ἰδιάτουσαν ἔννοιαν* (у Григ. Нис Противъ Евн. 2, 11. P. n. 5, 341 стр.

стороны, извѣстно, что аномейство какъ зародилось на аріанской почвѣ [1]), такъ и по самой своей сущности „не отличалось отъ ученія аріева“ [2]); съ другой стороны, нельзя отрицать, что между чистымъ аріанствомъ и „аномействомъ“ были и значительныя формальныя разности, заключавшіяся въ бо́льшей отчетливости выводовъ и философской аргументаціи, и въ бо́льшей рѣзкости богословскаго тона,—разности, которыя и послужили причиною выдѣленія аномейства въ особую секту [3]). Словомъ, аномейство, видимо, было по существу тѣмъ же аріанствомъ, лишь задрапированнымъ въ какую то новую философскую тогу. Всматриваясь ближе въ формальную сторону аномейской доктрины, мы находимъ, что она въ значительной степени напоминаетъ неоплатоническое ученіе о „трехъ ипостасяхъ“, исключительно развивая лѣвую сторону этой доктрины (—моментъ особности Ипостасей), зачеркивая, т. с., всю ея правую половину, сообщающую неоплатонической системѣ возвышенно мистическій

---

[1]) Извѣстно, что Аэцій свое богословское образованіе получилъ у епископовъ лукіанистовъ-аріанъ Аѳанасія Аназарбаскаго, пресвитера Антонія Тарсійскаго и Леонтія Антіохійскаго (Philost. 3, 15). Объ Евномію, ученикѣ Аэція, также извѣстно, что онъ былъ въ тѣсныхъ связяхъ съ аріанином Секундомъ еп. Пентоноля. (Cfr. *Close.* Geschichte u. Lehre d. Eunomios. Kiel. 1833. 6. 13 ss.

[2]) Sos. 4, 12. Позднѣйшій разрывъ аріанъ съ аномеями не можетъ служить доказательствомъ принципіальнаго различія между ихъ доктринами, такъ какъ онъ обусловливался болѣе церковно-политическими интересами, чѣмъ дѣйствительными разногласіями. Объ осужденіи Аэція оміями въ Константинополѣ (въ 359 г.) оміусіанскіе епископы не безъ основанія замѣчаютъ, что оміи въ данномъ случаѣ поступились лишь личностію, а не доктриною Аэція. (Hil. fr. X. Ср. прилож. 2, стр. 31). Съ другой стороны, и тотъ фактъ, что Аэцій самъ впослѣдствіи обособился отъ аріанства не служитъ доказательствомъ, что онъ по существу стоялъ лѣвѣе Арія. О характерѣ и мотивахъ этого отреченія Аэція отъ аріанства Созоменъ замѣчаетъ слѣдующее: „бывъ извергнутъ изъ общества аріанъ, онъ показывалъ видъ, будто самъ отказался отъ общенія съ ними—за то, что они несправедливо вступили въ общеніе съ Аріемъ; ибо Арій, по его словамъ, сдѣлалъ преступленіе, раскаявшись и поклявшись предъ царемъ Константиномъ, что мыслитъ согласно съ отцами никейскими“ (*Sosom.* 4, 12).

[3]) „Такъ какъ Аэцій любилъ спорить, былъ дерзокъ въ сужденіяхъ о Богѣ, и употреблялъ школьныя и разнородныя умозаключенія, т почитался еретикомъ и у тѣхъ, съ которыми сходился въ образѣ мыслей“. *Sosom.* 4. 12.

характеръ. Сухой, діалектическій умъ, чуждый почти всякаго религіознаго чувства, богословіе обратившій въ „технологію“, и понятіе о Богѣ выводившій при помощи геометрическихъ чертежей и формулъ [1]), Аэцій изъ всей системы неоплатонизма, плѣнился и усвоилъ лишь ея діалектическую сторону, — ученіе о логическомъ взаимоотношеніи между Единымъ и Многимъ (Нерожденнымъ и Рожденнымъ), и діалектическія операціи надъ этими понятіями сдѣлались его любимымъ занятіемъ, а ихъ логическая схема составила основу и сущность его богословія. Ученіе другого виднѣйшаго „аномея“ Евномія по своему характеру есть лишь подробное и систематическое раскрытіе богословскихъ принциповъ Аэція [2]).

---

[1]) „Аэцій діалектикъ, человѣкъ сильный въ искусствѣ умозаключеній, опытнѣйшій въ словопрѣніи, безпрестанно этимъ занимавшійся, и за свои легкомысленныя разсужденія о Богѣ, у многихъ прослывшій безбожникомъ“. Sos. 3, 15. „Съ утра до вечера онъ сидѣлъ надъ занятіями, стараясь составлять опредѣленія о Богѣ посредствомъ геометріи и фигуръ“ Epiph. H. 76, 2. Евномій *διαφόρως τεχνολογῶν τὸ ἀγέννητον*. Greg. N. c. Eun. XII. M. 45, 932 c. *Τεχνολογία τῆς βλασθημίας* ib. I, M. 45, 297. Основной философско-діалектическій интересъ богословія „аномеевъ“ выразился и въ слѣдующемъ замѣчаніи Евномія: „тайна благочестія состоитъ собственно. не въ священныхъ именахъ и не въ особенныхъ обычаяхъ и таинственныхъ знакахъ, а въ точности (*ἀκριβεία*) догматовъ“. Greg. N. c. Eun. 11. 4 n. P. n. 6, 231 стр.

[2]) Діалектическая (силлогистическая) форма ученія аномеевъ уже съ давнихъ временъ располагала его изслѣдователей видѣть тѣсную связь его съ философіей Аристотеля. Уже Епифаній, Василій Великій и Григорій Нисскій упрекали аномеевъ въ аристотелизмѣ: *οἱ νέοι ἀριστοτελικοί.. ἐνδυσάμενοι Ἀριστοτέλην κ. τ. λ. Epiph.* H. 69, 68. M. 42, 316 c. *ἡ τῶν Ἀριστοτέλους ὄντως ἡμῖν καὶ Χρυσίππου συλλογισμῶν ἕδει πρὸς τὸ μαθεῖν. Bas. M.* Adv. Eun. 1. *ὁ προστάτης αὐτοῦ* (Евномія) *καὶ σύμμαχος τῶν δογμάτων Ἀριστότελης*. Greg. Nys. c. Eunom. 1. Но уже эти писатели свои обвиненія аномеевъ въ аристотелизмѣ обосновываютъ не на сопоставленіи аномейскихъ воззрѣній съ ученіемъ аристотеля по существу, а лишь отмѣчая діалектическій характеръ богословія—„технологіи“ аномеевъ. ихъ стремленіе раціонализировать догматическія понятія. *Φιλοπόνως τὴν ἀριστοτελικὴν τῶν ὄντων διαίρεσιν ἐπιθρυλλῶν τῷ ἡμετέρῳ λόγῳ ἐξείργαστα γένη καὶ εἴδη καὶ διάφορας καὶ ἄτομα καὶ πᾶσαν τὴν ἐν ταῖς κατηγορίαις τεχνολογίαν ἐπὶ διαβολῇ τῶν ἡμετέρων δογμάτων προεχειρίσατο... Τινὰ συλλογισμῶν ἔφοδον ἐξ ἀριστοτελικῶν ἐπιχημάτων παρατηρήσας ὀνόματος* (Аэцій) *ἦν. τὸν πατέρα τῆς αἱρέσεως Ἀρειων τῇ καινότητι τῶν ἐφευρεθέντων ὑπερβαλλόμενος*. Greg. Nys. c. Eun. 1. P. n. 5, 29. Въ подобномъ смыслѣ Тертулліанъ называлъ аристотеликомъ Валентина, взгляды котораго всего менѣе напоминали

Будучи, такимъ образомъ, лишь философской репродукціей аріанства, ученіе Аэція и Евномія представляетъ собою несомнѣнный шагъ впередъ въ его историческомъ развитіи, сообщая его богословскимъ тезисамъ научную точность и стройность. Если старое аріанство, возникшее, какъ мы видѣли, болѣе на церковно-догматической, чѣмъ на философской почвѣ, сливало собственно теологическую (онтологическую) и христологическую (экономическую) проблемы, и отсюда въ своемъ ученіи о *προκοπὴ* Логоса—Христа запутывалось въ противорѣчіяхъ, то аномеи, давъ ученію объ Отцѣ (Нерожденномъ) и Логосѣ (Рожденномъ) чисто философскую (онтологическую) постановку, получили возможность выразить понятіе о взаимоотношеніи Отца и Сына въ болѣе точныхъ и отчетливыхъ терминахъ. Если, по ученію Арія, Логосъ, по своей природѣ будучи обыкновенною тварію, лишь за свои нравственные подвиги („послушаніе"), проявленные

Аристотеля (Valentinus.. sequitur Aristotelem, qui illis dialecticam instituit, artificem struendi et destruendi, versipellem etc. De praescript. h. 7 c.). Тѣ философскія понятія и термины, надъ которыми оперируютъ Аэцій и Евномій,—ходячіе термины неоплатонической теософіи (*ἀγέννητος, γεννητός, δύναμις, ἐνέργεια,* и т. п.). Повидимому, взгляду объ идейной связи аномейства съ неоплатонизмомъ рѣшительно противорѣчитъ слишкомъ индивидуалистическое понятіе объ ипостасяхъ (Нерожденномъ и Рожденномъ) у аномеевъ. Но только повидимому. Во-первыхъ, моментъ индивидуальной *ἑτερότητος* Ипостасей,—какъ радикальной противоположности между Единымъ (Нерожденнымъ) и Умомъ (Рожденнымъ),—рѣзко выраженъ и у Плотина (см. прим. 1-е на стр. 108-й),—а во-вторыхъ, и Евномій, какъ сейчасъ увидимъ, въ противоположность старому аріанству, не отрицалъ генетической связи (подобія) между Нерожденнымъ и Рожденнымъ, разсматривая послѣдняго, какъ объективацію „отеческой", т. е. обращенной къ міру (а не имманентной) энергіи Нерожденнаго. Видимымъ основаніемъ — утверждать сродство аномейства съ аристотелизмомъ является, наконецъ крайняя абстрактность аномейскаго Единаго, которое у Евномія опредѣляется, просто какъ *ὄν* (а не *ὁ ὤν*), какъ просто *πρῶτον γεννῶν ἀγέννητον,* и напоминаетъ аристотелевское *μόνον κινοῦν ἀκινήτον* (ср. *А. А. Спасскій.* Цит. соч. 360 стр.) Но не говоря уже о томъ, что абстрактность вообще составляетъ характерную черту и неоплатоническаго понятія объ Единомъ,—самая идея о Немъ, какъ *κινοῦν ἀκίνητον* былъ не чужда и неоплатонической философіи. *Παντὶ τῷ κινουμένῳ δεῖ τι εἶναι, πρὸς ὃ κινεῖται. Δεῖ οὖν ἀκινήτου ὄντος εἴ τι δεύτερον μετ' αὐτό, οὐ προσνεύσαντος, οὐδὲ βουληθέντος, οὐδὲ ὅλως κινηθέντος ὑποστῆναι αὐτό.* Enn. 5, 1, 6. Dubner. 392 p.

имъ во время земного „служенія“, т. с. авансомъ получилъ отъ Отца богоподобную славу еще „прежде сложенія міра“, то, по Евномію, напротивъ, Богъ въ самую природу „сущаго въ началѣ Слова“ вложилъ божеское достоинство, такъ что нравственные подвиги Христа на землѣ не были собственно Его „самоусовершеніемъ“, а лишь проявленіемъ Его подлинной природы [1]). Съ точки зрѣнія формально-научнаго прогресса значеніе Аэція и Евномія въ исторіи аріанства можно до нѣкоторой степени приравнять со значеніемъ Аѳанасія въ исторіи православнаго богословія.

Одною изъ характеристическихъ особенностей онтологіи „аномеевъ“,—въ частности—Евномія, является строгое различеніе собственно сущности предмета (ипостаси), какъ бытія индивидуальнаго и несообщимаго другимъ ипостасямъ,—отъ воли или энергіи (дѣйствующей силы) предмета, хотя необходимо „присущей“ ему, но не являющейся собственно частію ипостаси (индивидуальнаго т. с. ядра предмета),—а представляющейся чѣмъ то до извѣстной степени внѣшнимъ по отношенію къ ипостаси (=обращеннымъ ковнѣ) [2]). Не будучи собственно сущностію предмета, воля или энергія предмета (ипостаси), однако настолько тѣсно связана съ нимъ, что въ ея характерѣ необходимо отражается самая природа ипостаси и по произведеніямъ этой энергіи можно судить о качествѣ самой природы. „Такъ какъ,—пишетъ Евномій,—каждая изъ сущностей чиста, проста, совершенно едина и такою умопредставляется по собственному своему достоинству, дѣйствованія (энергіи) же опредѣляются дѣлами, и дѣла соразмѣряются съ дѣйствованіями (энергіями) дѣйствовавшихъ: то посему необходимо, чтобы и энергіи, слѣдующія за каждою сущностію, были однѣ меньше, другія больше, и состояли здѣсь въ первомъ, а другія во второмъ ряду“ [3]). Если въ этой онтологіи Евномія, лежащей въ основѣ всей его богословской метафизики, можно усматривать отголосокъ неоплатонической онтологіи, съ ея раздѣленіемъ собственно

---

[1]) У Григ. Н. с. Eun. 2, 11: *οὐκ ἐκ τῆς ὑπακοῆς προσλαβὼν τὸ εἶναι Υἱὸς Θεοῦ· ἀλλ' ἐκ τοῦ Υἱὸς εἶναι καὶ γεννηθῆναι μονογενὴς Θεός, γενόμενος ὑπήκοος ἐν λόγοις, ὑπήκοος ἐν ἔργοις.* P. п. 5, 332 стр.

[2]) *Eunom.* Apolog. 24 с.: *οὐκοῦν τὴν μὲν βούλησιν ἀπέδειξεν ὁ λόγος ἐνέργειαν, οὐκ οὐσίαν δὲ τὴν ἐνέργειαν.* M. 30, 860 с.

[3]) *Greg Nys.* c. Eun. 1: *Migne* 45, 317 с. P. п. 5, 69 стр.

сущности (ипостаси) и ипостазированной энергіи [1]),—то въ гносеологическихъ взглядахъ Евномія наблюдается внутренняя связь его съ болѣе чистымъ платонизмомъ. Главнѣйшую особенность гносеологіи Евномія составляетъ ученіе объ именахъ (понятіяхъ), какъ адекватномъ выраженіи самыхъ сущностей. По взгляду Евномія, имена или понятія, въ которыхъ мы выражаемъ свое знаніе о предметахъ, не суть только произведенія человѣческаго творчества, но въ нихъ „открывается премудрость Бога, свойственно и естественно (*προσφυῶς*) приспособившаго названія къ каждому сотворенному предмету“ [2]),—они являются выразителями самой ихъ сущности [3]). Отъ именъ, выражающихъ сущность предме-

---

[1]) См. прим. 1-е на стр. 108-й.

[2]) Greg. Nys. c. Eun. XII. M. 45, 1045 c. P. п. 6, 423.

[3]) Хотя Григорій Нисскій въ своей полемикѣ противъ Евномія, прибѣгая къ доказательству reductionis ad absurdum, ставитъ вопросъ, „сколькими звуками, по различію народовъ, именуется зданіе тверди? Мы называемъ ее *οὐρανός*, евреи шамаимъ, римлянинъ coelum, и иначе сиріецъ, мидянинъ, каппадокіецъ и т. п... Какое же, скажи мнѣ, естественное имя (ея), въ которомъ обнаруживается величественная премудрость Божія“ (ib. M. 45, 1048 c.),—однако, нельзя сказать, чтобы эта аргументація св. Григорія поражала Евномія по существу. Дѣло въ томъ, что Евномій приписывалъ божественное происхожденіе не звуковому собственно составу того или другого слова, самому по себѣ, но той непреложной *связи* между предметомъ—понятіемъ—именемъ,—связи, которая въ сущности одинаково наблюдается во всѣхъ языкахъ и у всѣхъ народовъ, и на которой зиждется самая возможность изученія иностранныхъ языковъ.—Что въ смыслѣ этой закономѣрно-органической (сверхчеловѣческой) связи между предметами, понятіями и именами должно понимать изреченія Евномія: „изъ именъ, какъ изъ законовъ, открыто положенныхъ, открывается, что Богъ далъ существамъ приличныя и свойственныя названія“ (ib.), что „естественное отношеніе именъ къ вещамъ непреложно (*ἀμετάθετος ἡ προσφυὴς τῶν ὀνομάτων πρὸς τὰ πράγματα σχέσις*. ib. VII. M. 45, 752 c.“),—что „названіе того, что дано, старѣе происхожденія пользующихся оныхъ (*ἀνωτέραν εἶναι τῆς τῶν χρωμένων γενέσεως*. ib. XV; M. 45, 1000 c.)“ и т. п.—Объ этомъ можно заключать изъ ученія Евномія о т. н. именахъ „по примышленію“ (см. ниже). Здѣсь Евномій утверждаетъ, что поскольку въ этихъ именахъ нѣтъ необходимой связи между предметомъ, съ одной стороны, и понятіемъ—именемъ, съ другой, то говоримое по примышленію (*κατ᾽ ἐπίνοιαν*) обыкновенно (и) разрѣшается въ ничто вмѣстѣ съ самими звуками (*ταῖς φωναῖς συνδιαλύεσθαι*. ib. XII, M. 45, 964), что, слѣдовательно, по взгляду Евномія, эти звуки (имена) постольку имѣютъ характеръ сверхчеловѣческой значимости, поскольку являютс

товъ, Евномій отличалъ имена, „наименованныя людьми“, и поэтому не отличающіяся непреложнымъ естественнымъ отношеніемъ къ вещамъ. Эти имена, имена—„по примышленію“, по взгляду Евномія, не суть имена, выражающія какую-либо реальную (объективную) характеристику предмета,—его сущность, качество, цвѣтъ, очертаніе и т. п., а просто или клички (=собственныя имена), условно усвоенныя тому или другому предмету или слова, употребленныя въ тропологическомъ значеніи (метафоры, синекдохи и т. п.)[1]. Признавая за понятіями—именами сверхчеловѣческій (строго-объективный) характеръ, Евномій вполнѣ послѣдовательно наилучшимъ методомъ познанія объявлялъ методъ раціонально-діалектическій, или познаніе „чистымъ разумомъ“, и это познаніе, приводящее посредствомъ чисто-логическихъ операцій надъ понятіями къ познанію „самыхъ сущностей“, противополагалъ эмпирическому познанію,—познанію энергіи сущностей, выражающейся въ ея внѣшнихъ проявленіяхъ (дѣлахъ) [2]. Что эта раціонально-діалектическая гносеологія Евномія сложилась подъ значительнымъ вліяніемъ платоновскаго взгляда на понятія, какъ выраженія вѣчныхъ идей,—это было отмѣчено уже Григоріемъ Нисскимъ. По поводу взгляда Евномія, что премудрость Божія отъ вѣка приспособила имена къ каждому изъ сотворенныхъ предметовъ, Григорій пишетъ: „говоритъ это, вѣроятно, или самъ прочитавъ Кратилла, разговоръ Платоновъ, или услышавъ отъ кого либо изъ читавшихъ“ [3].

выраженіемъ (закрѣпленіемъ) сверхчеловѣческой (объективной) связи между извѣстной (реальной) сущностію и (логическимъ понятіемъ о ней.

[1]) „Петръ и Павелъ были такъ наименованы людьми, посему наименованія у нихъ и можно было перемѣнить“. „Изъ т. н. примышленій оное существуетъ только на словахъ, не имѣя никакого значенія, а иное существуетъ только въ мысли; и изъ сего послѣдняго—иное только вслѣдствіе увеличенія, какъ напр. колоссы, а другое вслѣдствіе уменьшенія, напр. пигмеи и т. д.“ ib. Григ. Н. Р. п. 6, 335. 90.

[2]) Eun. Apolog. 20 c.: *δυοῖν γὰρ ἡμῖν τετμημένων ὁδῶν πρὸς τὴν τῶν ζητουμένων εὕρεσιν, μιᾶς μεν καθ' ἣν τὰς οὐσίας αὐτὰς ἐπισκοπούμενοι, καθαρῷ τῷ περὶ αὐτῶν λόγῳ τὴν ἑκάστου ποιούμεθα κρίσιν, θατέρας δὲ τῆς διὰ τῶν ἐνεργειῶν ἐξετάσεως, ἣν ἐκ τῶν δημιουργήματων καὶ τῶν ἀποτελεσμάτων διακρίνομεν.* *Migne* s. g. 30, 856 c.

[3]) Greg. N. c. Enn 12. M. 45, 1045 c. P. п. 6, 423.

Отмѣченные онтологическіе и гносеологическіе принципы Евномій всецѣло примѣняетъ и къ божественному бытію, и на ихъ основаніи развиваетъ то стройно-діалектическое богословіе, которое его православнымъ противникамъ казалось „плотскимъ богословіемъ", „не поднимающимся отъ земли" [1]). Въ основѣ богословскаго ученія Евномія лежало то строго-монистическое представленіе о Богѣ Отцѣ, какъ „единомъ и единственномъ истинномъ Богѣ безконечно единственномъ", и „изъ одной сущности не преобразующемся въ троякую ипостась", и „не имѣющемъ сообщника въ Божествѣ" [2]), которое, съ одной стороны, тѣсно примыкало къ аріано-самосатскому понятію о Богѣ, а съ другой, — по формѣ напоминало и лѣвый порядокъ идей неоплатонической теософіи. Сродство аномейства съ обоими этими теченіями религіозно-философской мысли сказывалось, и въ томъ, что аномеи лишь одному Отцу усвояли библейско-философскія наименованія „сущаго" и „благого" [3]) и въ опредѣленіи божественной сущности настаивали на ея крайне абстрактномъ характерѣ, напоминающемъ „Единое" Плотина [4]). Поставивъ своею задачею точно опредѣлить въ чемъ именно заключается сущность Отца, или характеристическое, лишь Ему одному, Его только ипостаси свойственное опредѣленіе, Евномій находитъ, что такимъ именно опредѣленіемъ является „нерожденность" Отца или Его абсолютная самобытность. „Нерож-

---

1) ib. 8 lib; 2; P. п. 6, 120; 5, 287.

2) *Ἕνα καὶ μόνον ἀληθινὸν θεὸν.. ὄντα φύσει τε καὶ δόξῃ θεὸν ἕνα, ἀνάρχως, ἀϊδίως, ἀτελευτήτως μόνον.* ib. 2 c. M. 45. 476 c. *Οὐδὲ ἐκ μιᾶς οὐσίας εἰς ὑποστάσεις τρεῖς σχηματιζόμενον.* ib. 481 c. *οὐ κοινωνὸν ἔχως τῆς θεότητος.* ib. 484 c. P. п. 5, 273, 279, 282.

3) „Самъ Единородный,—говоритъ Евномій,—Отцу усвояетъ наименованіе Сущаго и Благого, какъ ему одному подобающее по достоинству. Ибо научивъ, что названіе благого приличествуетъ одному Тому, Кто есть виновникъ и Его собственной и всякой благости, къ Нему же относитъ и всякое сущее и происшедшее благо; а Себѣ присвоить власть надъ произшедшимъ и наименованіе Сущаго затруднился". ib. XI c. M. 45, 856 c. P. п. 6, 205, 199. Ср. прим. 6-е на стр. 120-й.

4) По Аэцію, сущность Бога „по состоянію нерожденной природы остается чуждой количества и качества и, просто сказать, всякаго измѣненія... Богъ самъ Себѣ не далъ бытія, не по немощи естества, но по тому, что Онъ превосходитъ всякую причину". (Тезисы 29 и 30). *Epiph.* 76 h. *Migne* 42, 541 c. P. п. 5, 72.

денность есть самая сущность Божества“ [1]) это утвержденіе является самымъ характернымъ и центральнымъ тезисомъ всего евноміанскаго богословія. Въ подробностяхъ „аномейскаго“ ученія о нерожденности, какъ сущности Божества, вполнѣ ясно выступаетъ какъ строго-монистическій (аріанскій) характеръ понятія о божественной сущности (*οὐσία*), такъ и его философско-діалектическое обоснованіе. Признавая нерожденность (или, что́ тоже, самобытность) основнымъ индивидуальнымъ свойствомъ истинно-божеской природы, аномеи, во-1-хъ настаиваютъ на строго реальномъ, положительномъ значеніи этого божественнаго предиката. Нерожденность (самобытность) Божества не есть предикатъ „по примышленію“, въ смыслѣ лишь субъективно-человѣческой формы мысли о Богѣ,—и не есть отрицательное свойство Божественной природѣ, „въ смыслѣ: лишенія“ [2]), но составляетъ подлинную, положительную характеристику самаго существа Божія. Второю чертой „нерожденности“, какъ исключительно божескаго предиката, по Евномію, является ея несообщимость другимъ сущностямъ. Разъ Богъ, по общему признанію, есть существо простое, то „нерожденность“ не есть „часть“ сущности божества, (ибо оно—недѣлимо), и никоимъ образомъ не можетъ быть передано другому, потому что такая передача предполагала бы разложеніе божественной сущности [3]). Съ точки зрѣнія вы-

---

1) *ἀγεννησίαν.. οὐκὶ κατὰ τινα λόγοι ἐπιθεωρούμενην τῇ θείᾳ φύσει, ἀλλ᾽ αὐτὴν οὐσίαν θεοῦ.* Greg. N. c. Eun. XII. M. 45, 944, 1038 c.

2) Greg. N. c. Eun. XII: *ἀγέννητον.. μήτε κατ᾽ ἐπίνοιαν, μήτε κατ᾽ στέρησιν.* M. 45, 932. Ср. 14 и 28 тезисы Аэція: „если понятіе: нерожденный не означаетъ сущности Бога, но это ни съ чѣмъ несравненное названіе есть измышленіе людское, то Богъ, не имѣя въ Своей сущности превосходства, соотвѣтствующаго этому названію, за измышленіе понятія: Нерожденный, долженъ быть благодаренъ измыслившимъ оное... Если понятіе нерожденный означаетъ относительно Бога лишеніе, и нѣтъ ничего нерожденнаго, то какой разумъ станетъ отнимать нѣчто отъ несуществующаго? А если означаетъ что-либо существующее, то кто можетъ отдѣлить отъ сущаго то, что оно есть,—само отъ Себя? Epiph. 76 h. *Migne* 42, 537, 540 cc. P. п. 5, 69, 71.

3) *ἀγεννησίαν.. μήτε ἐν μέρει ἀμερὴς γαρ· μήτε ἐν αὐτῷ ἐστιν ἕτερον εἷς γὰρ καὶ μόνος ἀγέννητος.* ap. Greg. N. c. Eun. XII, M. 45, 932. Cfr. Apol. 9 c. *Migne* 30, 844 c. 9-й тезисъ Аэція: Если рожденнымъ называется сущность Бога, измѣнившаяся въ другой видъ, то сущность Его не есть неизмѣнна, потому что произведеніе собственнаго Сына совершено черезъ измѣненіе. Epiph. 76 h. M. 42, 537. P. п. 5, 68.

ясненнаго сейчасъ понятія о божественной сущности, аномеямъ казались философскимъ абсурдомъ всѣ умозрѣнія о какомъ либо единосущіи и подобосущіи божественныхъ ипостасей. Признавать Сына единосущнымъ Богу—значитъ одновременно упразднить 1) истинное понятіе о сущности Бога (Отца), поскольку нерожденная природа Бога (Отца), въ рожденіи Сына мыслится уже implicite заключающей въ себѣ моментъ рожденности (ограниченности),—2) истинное понятіе о Сынѣ, поскольку Онъ въ рожденіи implicite мыслится причастнымъ нерожденной природѣ Отца, и лишь утратившимъ это свойство нерожденности актомъ рожденія и 3) самое понятіе объ актѣ рожденія (происхожденія) Сына, поскольку это происхожденіе мыслится, какъ рожденіе „сущимъ сущаго“ [1]),— что, съ точки зрѣнія „плотскаго“ богословія аномеевъ — явный абсурдъ. Равнымъ образомъ—несостоятельно и ученіе о подобосущіи ипостасей. Если иное есть нерожденный и иное—рожденный, то между ними не можетъ быть и сравненія (подобія) по природѣ. Въ основѣ ученія о подобосущіи ипостасей лежитъ скрытое допущеніе мысли о сложности божественной природы. Если „нерожденный“ Богъ есть абсо-

---

1) 11—13 тезисы Аэція: „Если въ нерожденномъ Богѣ порожденіе заключалось какъ бы въ сѣмени, то послѣ рожденія отвнѣ пріявши приращеніе, оно, т.-е., возмужало бы.. (Но) рожденная природа не можетъ быть въ нерожденной сущности, такъ какъ она была бы и и не была однимъ и тѣмъ же. Ибо рожденное не есть нерожденное и нерожденное не было рожденнымъ, потому что приписывать Богу какую либо часть неподобную значитъ наносить Ему хулу и оскорбленіе.. Если Богъ Вседержитель, имѣющій нерожденную природу, не знаетъ въ Себѣ природы рожденной, а Сынъ, имѣющій рожденную природу, знаетъ Себя, каковъ Онъ, не будетъ ли тогда единосущіе ложью, когда Одинъ создаетъ Себя нерожденнымъ, а Другой рожденнымъ?.. 39: если допустить простретіе сущности Бога въ нерожденномъ и рожденномъ, то Онъ не узнаетъ Своей сущности, будучи отвлекаемъ рожденіемъ и нерожденностію. 25: если же рожденная сущность была причастна нерожденной, то потерявъ свое свойство, она лишилась нерожденности. И такъ, сущностью являлась бы рожденность, а нерожденость свойствомъ. Epiph. 76 h. Greg. N. c. Eun. XII. M. 45, 400 c. Въ этомъ діалектическомъ анализѣ понятій „рожденное“ и „нерожденное“ съ вытекающимъ изъ него выводомъ о несравнимомъ метафизическомъ превосходствѣ „нерожденнаго“ надъ „рожденнымъ“ намъ опять таки слышится отзвукъ неоплатонической теософіи съ ея основнымъ догматомъ, что единое *ἐκστατικὸν τὸ δυνατώτατον καὶ τὸ τίμιον*. Enn. 3, 8, 9.

лютно—простое существо (чистое τὸ ὄν), чуждое всякихъ количественныхъ и качественныхъ опредѣленій, то ясно, что никакое „рожденное“ бытіе не можетъ быть подобно Ему; всякое сравненіе чего-либо съ нимъ — невозможно уже въ силу его абсолютной безкачественности, и та, напр., популярная въ церковныхъ кругахъ богословская концепція, которая хочетъ установить подобосущіе Сына Отцу по аналогіи подобосущія свѣта свѣту, грѣшитъ именно тонкимъ привнесеніемъ въ понятіе о божественномъ существѣ различенія „нѣкоторыхъ свойствъ и разнообразныхъ особенностей“ [1]).

Установивъ понятіе о строгой индивидуальности и несообщимости „нерожденной“ сущности Бога (Отца), аномеи, тѣмъ не менѣе, не отрицали безусловно связи Сына съ ипостасію Отца и Его „преимущественнаго и въ собственномъ смыслѣ“ подобія Отцу. Тѣмъ мостомъ, который открывалъ аномеямъ возможность устанавливать исключительное (по сравненію съ прочими тварями) отношеніе Сына къ Отцу, являлось у нихъ, какъ мы уже отмѣтили, неоплатоническое по духу понятіе объ энергіи или *βούλησις* ипостасей. Не допуская въ собственномъ смыслѣ рожденія Сына (въ церковно-богословскомъ его значеніи), объявляя съ одной стороны, что такъ какъ „сущность Бога неизмѣнна и выше рожденія, то относящееся къ Сыну должно быть признано однимъ только названіемъ“ [2]), аномеи, съ другой стороны, не хотятъ „на словахъ только (*φιλοῖς ῥήμασι*) именовать (Сына) Сыномъ и рожденнымъ“ [3]), и съ этою цѣлію проводятъ своеобразное воззрѣніе на актъ рожденія Сына, какъ средній между рожденіемъ и твореніемъ, называя Сына „рожденнымъ прежде всякія твари, не несотвореннымъ“ [4]). Сынъ, по опредѣленію Евномія, есть „образъ и печать Вседержителевой

---

1) Eun. Apol. XI: *ποῦς ἔτι συγχωρήσει λόγος πρὸς τὴν ἀγέννητον ὁμοιοῦν τὴν γεννητὴν τῆς κατ' οὐσίαν ὁμοιότητος ἢ συγκρίσεως ἢ κοινωνίας μηδεμίαν ὑπεροχὴν ἢ διαφορὰν καταλιπούσης.* M. 30, 845 c.

2) Аэція 10 тез. Epiph. 76 h. *Migne* 42, 537. P. п. 5, 68.

3) У Greg. N. c. Enn. IV; M. 45, 668 c.

4) ib. II; M. 45, 500 c. Термины (*προσηγορίαι*): *γέννημα, κτίσμα* и *ποίημα* у Евномія представляются синонимичными по отношенію къ Сыну. ib. IV; M. 45, 649 c. *Ἀληθῶς γεννηθέντα πρὸ τῶν αἰώνων.* ib. II; M. 45, 505 c.

энергіи“ [1]). Различая въ Богѣ, какъ и во всякой другой ипостаси, сущность (или индивидуальное ядро ипостаси) отъ ея многообразныхъ энергій, аномеи утверждаютъ, что „Отчество Бога есть не что иное, какъ Его энергія“ [2]), — что божественная энергія, впослѣдствіи разнообразнымъ и своеобразнымъ (уже черезъ Сына) способомъ проявившаяся въ созданіи міра [3]), „прежде всѣхъ вѣковъ“ исключительнымъ образомъ, непосредственно подвигнулась для созданія—рожденія Логоса. Въ силу того, что Логосъ былъ созданъ непосредственно энергіей Вседержителя, и не изъ какого либо совѣчнаго Богу матеріала (по чему и его происхожденіе можно назвать даже рожденіемъ, а творческую энергію Бога—отчествомъ) [4]), Онъ, по общему закону, что произведеніе носитъ на себѣ отображеніе художника [5]), „одинъ подобенъ Родшему преимущественнымъ подобіемъ, въ собственномъ смыслѣ [6]), не какъ Отецъ Отцу, потому что не два Отца, и некакъ нерожденный нерожденному, и не какъ Сынъ Сыну, но какъ Сынъ Отцу“ (=совершеннѣйшее произведеніе художнику). Не будучи равенъ Отцу ни по сущности, ни по достоинству, ни по славѣ,—Сынъ, однако, являясь непосредственнымъ произведеніемъ божественной энергіи, этого какъ бы органа, „соразмѣрнаго первосущности“, безконечно возвышается надъ тварями, и называется у Евномія даже „истиннымъ Богомъ,—Господомъ и царемъ славы, какъ Сынъ Божій и Богъ“. Хотя у Евномія отческая энергія Божества называется просто *βούλησις*, и не объявляется прямо какомъ-либо реально-ипоста-

---

1) *Υἱὸς ἐστι εἰκὼν καὶ σφραγὶς τῆς τοῦ Παντοκράτορος ἐνεργείας.* ib. II; 45, 540 c. P. n. 5, 344.

2) *Ἄφθαρτος μὲν οὐκ ἐνεργείᾳ ἐστίν, πατὴρ δὲ καὶ δημιουργὸς ἐξ ἐνεργειῶν ὀνομάζεται.. Ὁ πατὴρ δε οὐδὲν ἕτερον ἐστιν ἢ ἐνέργεια.* у Greg. N. XII; M. 45, 1036 c.

3) *Ἐπεὶ μηδὲ θεμιτὸν τὴν αὐτὴν ἐνέργειαν εἰπεῖν, καθ' ἣν τοὺς ἀγγέλους ποίησεν, ἢ τοὺς ἀστέρας κ. τ. λ. ἀλλ' ὅσῳ τὰ ἔργα τῶν ἔργων πρεσβυτέρα καὶ τιμιώτερα, τοσουτῳ καὶ τὴν ἐνέργειαν τῆς ἐνεργείας ἀναβεβηκέναι.* ib. 1; M. 45, 297 c.

4) *Τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ ἐγέννησε τε καὶ ἔκτισε καὶ ἐποίησεν Υἱόν.* Eun. Apol. 28 c. M. 30, 868 c. *μηδὲ κτίζων ὕλης ἐπιδεῖται τινὸς.* ib. 18 c. M. 30, 852 c.

5) *Τῶν ἔργων ταῖς τῶν εἰργασμένων ἐνεργείαις παραμετρουμένων.* Greg. N. 1; M. 45, 325 c.

6) См. прим. 2-е на стр. 229-й.

зированнымъ моментомъ въ божественной природѣ (въ силу ея абсолютной простоты),—тѣмъ не менѣе, какъ видно уже изъ изложенныхъ воззрѣній Евномія, онъ въ данномъ случаѣ въ сущности воспроизводилъ неоплатоническое ученіе о *βούλημα* (*ἐνέργεια*), и полусознательно ипостазировалъ творческую силу Божества, какъ особаго рода реальность. Уже древніе православные полемисты хорошо подмѣтили эту особенность евноміанскаго богословія [1]). Примѣняя отмѣченныя выше гносеологическія воззрѣнія къ божественному бытію, аномеи пришли къ парадоксальному утвержденію объ абсолютной познаваемости Божества. Исходя изъ мысли, что „отрѣшенныя имена“ (понятія) выражаютъ собою подлинную метафизическую сущность вещей,—что діалектическій (чистологическій) анализъ понятій „чистымъ умомъ“ приводитъ къ адекватному познанію дѣйствительности, Аэцій и Евномій утверждали, что при помощи діалектическаго (даже геометрическаго) метода человѣкъ познаетъ самую сущность Божества, такъ, какъ знаетъ ее самъ Богъ [2]). Если уже первые аріане, въ противоположность ортодоксальнымъ богословамъ, настаивавшимъ на непостижимости божественныхъ вещей и проповѣдовавшимъ о „послушаніи разума вѣрѣ“, отличались раціоналистическою смѣлостію въ разрѣшеніи богословскихъ

---

[1]) Отмѣтивъ, что „энергіями сущностей Евномій именуетъ производящія Сына и Св. Духа силы“, Григорій Нисскій поставляетъ Евномію на видъ, что онъ такимъ путемъ долженъ логически придти къ признанію пяти ипостасей. Если „Сынъ есть твореніе Бога, соразмѣрное произведшей Его энергіи, то что это за энергія, послѣдующая за Богомъ всяческихъ, умопредставляемая прежде Единороднаго, и опредѣляющая (*περιγραφοῦσα*) Его сущность? Существенная-ли это какая и самостоятельная сила (*δύναμίς τις οὐσιώδης καθ' ἑαυτὴν ὑφεστῶσα*), свободнымъ движеніемъ производящая что ей угодно? Слѣд., она—Отецъ Господу и для чего еще сущему надъ всѣми Богу приписуется названіе Отца, если не Имъ, но какимъ то изъ послѣдующихъ совнѣ дѣйствованіемъ (*ἐνέργεια*) произведетъ Сынъ?... Почему послѣ Бога всяческихъ поставляетъ и Господа (Евномій), счисляющій Сына по Отцѣ третьимъ, п. ч. на 2-мъ мѣстѣ послѣ сущаго надъ всѣми Бога почитается оное посредствующее дѣйствованіе? Въ этомъ же порядкѣ и Духъ Св., конечно, займетъ уже не 3-е, а 5-е мѣсто“ (c. Eun. 1. P. п. 5, 102—3).

[2]) По Ѳеодориту, Евномій училъ *αὐτὴν ἀκριβῶς ἐπίσταται τοῦ Θεοῦ τὴν οὐσίαν, καὶ τὴν αὐτὴν ἔχει περὶ τοῦ Θεοῦ γνῶσιν, ὡς αὐτὸς ἑαυτόν.* Haer. fab. 4, 3. *Migne* 83, 421 c. Cfr. *Epiph.* haer. 76, 4. M. 42, 522 c.

вопросовъ,—„даже и древнихъ не удостоивали сравненія съ собою, только себя почитали мудрецами", знающими „такія тайны, которыя никому изъ всѣхъ людей въ подсолнечной и на мысль не приходили", [1])—то у аномеевъ этотъ богословскій раціонализмъ, видимо, основывался на опредѣленныхъ гносеологическихъ предпосылкахъ. И намъ думается, что изъ всѣхъ философскихъ ученій древности именно платоновская и впослѣдствіи неоплатоническая гносеологія наиболѣе соотвѣтствовала діалектическому раціонализму аномейскаго богословія. Въ самомъ дѣлѣ, если въ „Кратиллѣ" Платонъ проводитъ мысль, что имена произошли отъ природы (*φύσει*) вещей, которыя ихъ носятъ, то въ трактатѣ „о законахъ" онъ по вопросу о богопознаніи прямо замѣчаетъ, что „сей родъ, непостижимый для чувствъ тѣлесныхъ, удобопостижимъ для ума", что „посредствомъ одного ума и размышленія мы можемъ постигать сей предметъ (*νῷ μόνῳ καὶ διανοήματι λάβωμεν αὐτοῦ περὶ το τοιόνδε*") [2]). Въ неоплатонической философіи познаніе Единаго путемъ абстрагирующей діалектической дѣятельности не только объявляется какъ подлинное познаніе божественной сущности, но трактуется, какъ мистическое богообщеніе (созерцаніе),—богопознаніе, въ смыслѣ даже богосознанія, и метафизически обосновывается ученіемъ объ извѣстномъ генетическомъ сродствѣ (тождествѣ) человѣческаго ума съ Единымъ [3]). Аномеи, вполнѣ усвоивъ этотъ неоплатоническій взглядъ на сущность діалектическихъ операцій богословствующаго ума (богопознаніе—богосознаніе), лишь отрѣшились отъ тѣхъ морально-мистическихъ элементовъ, съ какими процессъ богосозерцанія связывался у неоплатониковъ,—обратили глубокожизненное, при всей его абстрактности, неоплатоническое богословіе въ сухую діалектическую технологію. Тонкіе діалектики—раціоналисты въ области богословскаго мышленія, аномеи въ жизненно-моральныхъ вопросахъ, держались очень позитивныхъ, чуждыхъ какого либо аскетизма и мистики,—воззрѣній, и съ этой стороны ихъ религіозно-познавательный идеалъ являлся полною противоположностію какъ собственно-неоплатоникамъ, такъ и православнымъ платонизирующимъ

1) Ep. Alex. ad Alex. *Theod.* H. E. 1, 3. P. п. 29 стр.
2) De leg. X. Plat. Dialogi. Berolini. 1817. 3/2, 205 p.
3) Cfr. Ennead. 5, 3, 4; 4, 4, 2. *Zeller.* 3/2, 609—611 s.

богословамъ [1]). Такова была доктрина, народившаяся въ средѣ антиникейской реакціи, прикрывавшейся безцвѣтнымъ флагомъ „омійства“,—и побудившая наиболѣе ортодоксальную часть этой оппозиціи къ тщательной формулировкѣ своего credo,—давшая поводъ къ образованію „оміусіанства“, какъ особой догматической фракціи. „Аномейство“, выразившее антиникейскую „омійскую“ (въ сущности же почти аріанскую) догматику въ точныхъ, научно-философскихъ, издавна знакомыхъ большинству тогдашнихъ богослововъ, терминахъ, въ значительной степени упростило богословскую задачу современности: на почвѣ аномейской терминологіи отдѣльнымъ представителямъ антиникейскаго консерватизма можно было договориться до ясныхъ и рѣшительныхъ результатовъ, и точно узнать, кто кому является дѣйствительнымъ или только мнимымъ врагомъ и союзникомъ.

§ 20. Оміусіанство, какъ оно выразилось въ посланіи анкирскаго собора (358 г.) и „памятной запискѣ“ Василія Анкирскаго,—этихъ любопытнѣйшихъ по своей догматической рельефности документахъ послѣникейской эпохи, представляетъ собою лишь наиболѣе яркое выраженіе и завершеніе тѣхъ богословскихъ интересовъ, принциповъ и методовъ, которые уже въ достаточной степени проявились въ предшествующій періодъ антиникейской оппозиціи консервативно-православнаго востока. Основной интересъ, который руководитъ Василіемъ и его единомышленниками—тотъ же, что и у антіохійскихъ отцовъ 341 г. и послѣдующихъ соборовъ—установить идею о личной особности Сына въ отношеніи къ Отцу; однако эта задача у Василія осложняется необходимостію отстоять отмѣченную идею не только отъ мнимой опасности справа, со стороны староникейскихъ александрійцевъ, повидимому жертвовавшихъ моментомъ ипостасности въ пользу субстанціальнаго (нумерическаго) единства Св. Троицы, но и противъ дѣйствительной опасности слѣва, со стороны вновь народившихся аномеевъ. Эта сама собою навязывавшаяся двойственность задачи Василія, дала ему благодарный поводъ и матеріалъ раскрыть сущность консервативно-оппозиціоннаго богословія съ небывалой доселѣ опредѣленностію. Отгородиться отъ праваго староникейскаго богословія Васи-

1) Характерное извѣстіе объ этическихъ идеалахъ Аэція сообщаетъ Епифаній. (Haer. 76, 4. P. п. 5, 54).

лію давалъ возможность уже самый избранный имъ методъ богословствованія, — индуктивно - описательный, противоположный философскому дедуктизму александрійцевъ. „У насъ есть вѣра въ Отца и Сына и Св. Духа. Ибо такъ научилъ Своихъ учениковъ Господь нашъ І. Х., сказавъ: шедше научите и т. д. (Мѳ. 28, 19). Посему возрожденные въ сію вѣру мы должны благочестиво разумѣть понятія, выраженныя сими именами. Ибо не сказалъ: крестяще ихъ во имя безплотнаго и воплотившагося, или безсмертнаго и испытавшаго смерть, или нерожденнаго и рожденнаго, но во имя Отца и Сына и Св. Духа“ [1]): таковъ исходный пунктъ и основной тезисъ анкирскаго богословствованія. Открытымъ выпадомъ противъ никео-александрійскаго богословія звучитъ анаѳема анкирскаго собора противъ тѣхъ, „кто, признавая Отца и по власти и по сущности Отцемъ Сына, почитаетъ однако же Сына единосущнымъ и тождесущнымъ (*ὁμοούσιον καὶ ταυτοούσιον*) со Отцемъ“ [2]). Какъ косвенную полемику противъ александрійскаго же богословія, можно разсматривать замѣчанія, что „понятіями: Слово Божіе, Премудрость и образъ обозначается по сущности (*κατ᾽ οὐσίαν*) Сынъ Бога и Отца“ [3]),—что какъ „Премудрый Богъ есть Самъ безусловно премудрый въ Своей сущности, такъ и Сынъ есть такая Премудрость, которая мыслится не какъ способность, но какъ сущность сама по себѣ, происходящая отъ сущности Премудраго. Эта Премудрость есть ипостасный Сынъ, сущность, подобная по сущности Премудрому Отцу, отъ Котораго произошла Премудрость-Сынъ“ [4]). Если въ приведенныхъ сейчасъ словахъ ярко выступаетъ тенденція подчеркнуть ипостасную особность Премудрости (въ противовѣсъ александрійскому воззрѣнію на Нее, какъ на неотдѣлимое отъ Отца актуальное отображеніе Его сущности), то въ замѣчаніи „памятной записки“, что Сынъ „именуется еще и Словомъ, поскольку есть истолкователь воли Божіей,— какъ „между прочимъ благочестиво называется хлѣбомъ, и жизнію и воскресеніемъ“ [5]), можно усматривать тенденцію

[1]) Epiph. Haer. 73, 3. M. 42, 408 c. P. п. 4, 299 стр.
[2]) ib. 11 c. M. 42, 425 c. P. п. 4, 318.
[3]) ib. 8 c. M. 42, 417 c. P. п. 4, 310.
[4]) ib. 6 c. M. 42, 413 c. P. п. 4, 307.
[5]) ib. 12 c. M. 42, 428 c. P. п. 4, 319.

ограничить онтологическое значеніе термина: Логосъ, приравнявъ его къ простымъ тропологическимъ наименованіямъ Сына хлѣбомъ, жизнію и т. п.

Сущность полемики Василія противъ аномейскаго воззрѣнія на ипостась Сына сводится, къ выясненію понятій, съ одной стороны: Отецъ и Сынъ, а съ другой стороны,— сущность и дѣйствованіе (энергія). Въ противоположность аномеямъ, которые въ своемъ, болѣе философскомъ, чѣмъ церковномъ, богословіи во главу угла полагали излюбленные термины современной метафизики (теософіи): нерожденный и рожденный, Василій, какъ мы уже видѣли, настаиваетъ, чтобы въ основу богословствованія были полагаемы библейскія „наименованія“ Лицъ Св. Троицы, „взятыя отъ естественныхъ предметовъ“ [1]) т. е. отъ естественнаго отчества и сыновства. Основной выводъ, какой можно отвлечь изъ анализа понятій: Отецъ и Сынъ, по Василію, заключается въ томъ, что „всякій отецъ мыслится отцемъ подобной ему сущности“ [2]). Этою чертою „подобія и сущности“ совершенно исключается идея о Сынѣ, какъ твари: „ибо иное есть Творецъ и тварь, и иное Отецъ и Сынъ; потому что каждое изъ сихъ названій различается въ понятіи“ [3]). Впрочемъ, естественное понятіе объ отчествѣ и сыновствѣ страдаетъ тѣмъ недостаткомъ, что заключаетъ въ себѣ „представленія о страстяхъ и истеченіяхъ, свойственныхъ тѣлеснымъ отцамъ и сынамъ“, — отсюда, оно не можетъ быть вполнѣ приложимо къ божественному „безтѣлесному“ бытію, и нуждается въ нѣкоторомъ коррективѣ: такой коррективъ Георгій Лаодикійскій, одинъ изъ авторовъ анкирскаго посланія, указалъ въ понятіи о тварности, поскольку это понятіе заключаетъ въ себѣ моментъ „безстрастности“ въ отношеніи Творца къ твари, хорошо выражая вмѣстѣ съ тѣмъ и идею о полной реальности (ипостасности), „дебелости“ „произведеннаго безстрастнымъ Творцомъ“ [4]). Такимъ образомъ, „совершенное и чистое понятіе объ Отцѣ и Сынѣ“, по взгляду анкирскихъ отцовъ, можно

---

[1]) ib. 3 n. M. 42, 408 c. P. n. 4, 299.
[2]) ib. 4 n. M. 42, 409 c. P. n. 4, 301.
[3]) ib. 3 n. M. 42, 408 c. P. n. 4, 300.
[4]) ib. 3 n.

конструировать лишь сложнымъ индуктивно-описательнымъ путемъ, „отличая нѣчто“ въ понятіяхъ Творца, твари, Отца и Сына“ [1]). Если, „по отвлеченіи всего отъ понятія твари получается безстрастность Творца, а въ твари, согласно съ Его волею, совершенство и дебелость“, то „въ понятіяхъ Отца и Сына, по отвлеченіи всего тѣлеснаго, получится одно происхожденіе, путемъ рожденія, существа подобнаго и по сущности живаго“ [2]). Образованное такимъ методомъ, довольно характернымъ по сравненію съ философскимъ дедуктизмомъ александрійцевъ, и предносившееся уже авторомъ *μακροστίχος'α*, понятіе о Сынѣ, если и лишило эту идею той мистико-философской глубины и стройности, съ какою она выступаетъ въ богословіи Аѳанасія,—за то, отличаясь конкретной наглядностію, оно наносило рѣшительный и вѣрный ударъ тѣмъ аріанствующимъ епископамъ, которые, подъ опасеніемъ савелліанскаго сліянія, въ борьбѣ противъ никейцевъ втихомолку исповѣдовали существенное различіе ипостасей. Ипостасная самостоятельность Сына въ богословіи Василія выступала выше всякаго сомнѣнія, а между тѣмъ идея о существенномъ сходствѣ Сына съ Отцемъ, въ корнѣ подрывавшая аріанство, оставалась на лицо.

Въ тѣсной связи съ этимъ анализомъ именъ: Отецъ и Сынъ у Василія стоитъ анализъ понятій: сущность и энергія. Ни одинъ, кажется, терминъ въ средѣ антиникейской оппозиціи не отличался такою двусмысленностію, и такъ коварно не прикрывалъ принципіальную пропасть между собственно консервативной ея частію и аріанствующими епископами, какъ именно терминъ энергія (*ἐνέργεια*). Лишь въ произведеніяхъ анкирскихъ оміусіанъ эта его двусмысленность впервые выступаетъ съ достаточною ясностію. Подобенъ ли Сынъ Отцу по „энергіи“?—вотъ вопросъ, на который и лѣвые (аріанствующіе) и правые (церковные) элементы антиникейской реакціи могли отвѣтить: и да и нѣтъ, соединяя съ этимъ утвержденіемъ и отрицаніемъ до діаметральности противоположные взгляды. Уже Арій, какъ мы знаемъ, училъ о трехъ неподобныхъ ипостасяхъ и энергіяхъ, очевидно, понимая въ данномъ случаѣ энергію въ

[1]) ib. 3 n. M. 42, 408 c. P. n. 4, 300.
[2]) ib. 4 n. M. 42, 409 c. P. n. 4, 301.

смыслѣ имманентной качественности ипостасей. Вслѣдъ за Аріемъ и его ученики, до аномеевъ включительно, признавая энергію коррелятомъ самой сущности, не находили возможнымъ смѣшивать энергіи Отца и Сына, усвояя энергію отчества (въ широкомъ смыслѣ, являющуюся оборотной стороной нерожденности, какъ метафизической сущности Единаго) исключительно Отцу. Не будучи, такимъ образомъ, подобенъ Отцу по субстанціальной энергіи, Сынъ, однако, подобенъ Ему по энергіи такъ сказать формальной, по характеру Своей дѣятельности (энергія=дѣйствованіе), являющейся точнымъ подражаніемъ качественно Отцу, какъ идеалу,— точнымъ осуществленіемъ Отчихъ идей, лишь потенціально, implicite заключающихся въ ипостаси Нерожденнаго [1]). Отвѣтъ, какой дается на вопросъ объ отношеніи энергій Отца и Сына Василіемъ, имѣетъ совершенно другой смыслъ. Идея о полномъ сходствѣ субстанціальной энергіи Отца и Сына у Василія представляетъ самъ собою подразумѣваемый выводъ изъ ученія о подобіи Сына Отцу „по сущности“, и если раздѣльно не высказывается Василіемъ, то именно потому, что подразумѣвается сама собою. „Сынъ во всемъ подобенъ Отцу, значитъ подобенъ не хотѣніемъ только и дѣйствіемъ, какъ опредѣляютъ они (=аномеи), но и существованіемъ и ипостасію, и бытіемъ, какъ Сынъ. Это выраженіе: „во всемъ“ сразу объемлетъ собою все и не допускаетъ никакого различія“ [2]). Стоя на почвѣ традиціонно-церковнаго ученія о Сынѣ, чуждой неоплатоническаго догмата о глубокомъ различіи сущностей Нерожденнаго и Рожденнаго, Василій въ своемъ пониманіи божественной сущности болѣе приближается къ обыденно-натуралистическому (вульгарному, если можно такъ выразиться) воззрѣнію, чѣмъ научно-философскому. Существенныя энергіи Отца и Сына съ точки зрѣнія Василія, исключительно исчерпываются общими предикатами божественной природы, подобно тому, какъ энергіи какого угодно предмета выражаются въ общихъ (неизмѣн-

---

1) „Нынѣшняя ересь объявляетъ, что Сынъ подобенъ Отцу хотѣніемъ и дѣйствіемъ (ἐνέργειαν), но въ другихъ отношеніяхъ неподобенъ Отцу.. ибо утверждаютъ, что Сынъ не былъ отъ Бога рожденъ, но есть только тварь“ (Памятная записка). ib. 13 n. M. 42, 429 c. P. n. 4, 320.

2) ib. 15 c. M. 42, 432 c. P. n. 4. 324.

ныхъ) опредѣленіяхъ его родовой сущности (вида). Энергія отчества, возводившаяся у аномеевъ на ступень существенной энергіи Единаго, у Василія получаетъ значеніе простой дѣятельности Отца, до извѣстной степени аналогичной Его творческой или промыслительной дѣятельности (энергіи). „Церковь,—пишетъ Василій,—вѣруетъ, что Богъ есть не только творецъ тварей (ибо это признаютъ и іудеи и эллины), но что Онъ есть и Отецъ Единороднаго, имѣющій не только творческую энергію по которой мыслится Творцемъ, но и особую энергію раждающую Единороднаго (*καὶ ἰδίως καὶ μονογενῶς γεννητικην*), по которой Онъ мыслится нами, какъ Отецъ Единороднаго... Какъ земными отцами именуются тѣ, которые имѣютъ сыновъ по подобію собственныхъ сущностей: такъ именуется Отцемъ и Отецъ на небесахъ, отъ котораго получили названіе по сущности отцы на землѣ“ [1]).

Расходясь, такимъ образомъ, съ аріанствующими реакціонерами въ ученіи о подобіи Сына Отцу по существенной энергіи, Василій отчасти расходится съ ними и въ характеристикѣ подобія Ипостасей по Ихъ дѣятельности, хотя это различіе сказывается больше въ тонѣ и оттѣнкахъ ихъ богословія, чѣмъ въ сущности самаго дѣла. Если аріанствующіе богословы, утверждая существенное неподобіе Ипостасей, имѣли интересъ для маскировки своихъ воззрѣній въ особенности подчеркивать подобіе Сына Отцу „хотѣніемъ и дѣйствіемъ“, то у Василія этотъ пунктъ ученія о Троицѣ имѣетъ противоположное значеніе,—значеніе той почвы, на которой всего удобнѣе установить различіе (въ извѣстномъ смыслѣ—неподобіе) между божественными Лицами. Будучи совершенно подобными между Собою по существеннымъ энергіямъ (свойствамъ), Отецъ и Сынъ—„не одно и то же“ [2]), поскольку различаются характеромъ (формою) обладанія и проявленія (дѣйствованія) Своей общей (родовой) сущности. Отецъ самодержавенъ“ (*αὐθεντικός*) [3]) по Своему бытію, а Сынъ, именно какъ Сынъ,—не самодержавенъ, но получаетъ свою жизнь отъ Отца, „имѣетъ ее не безъ рожденія“, хотя и „одинаково во всемъ по сущности и нераздѣльно, какъ

1) ib. 5 c. Cfr. ib. 4 c. M. 42, 412 c. Ср. Р. п. 4, 305.
2) Cfr. ib. 18 c. M. 42, 436. Р. п. 4, 327.
3) ib. 9 c. M. 42, 420. Р. п. 4, 312.

Отецъ“ [1]). Отсюда,—различіе и въ характерѣ Ихъ дѣйствованія. „Какъ Сынъ, находясь въ подобіи движенія, Онъ дѣйствуетъ служебно, а не тождественно (*οὐ ταν τὸν*) со Отцемъ, Который дѣйствуетъ самовластно: яже бо Отецъ творитъ, сія и Сынъ творитъ, но не такъ какъ Отецъ, а подобно“ [2]). Въ другомъ мѣстѣ своей „памятной записки“ Василій опредѣляетъ это своеобразное экономическое и вмѣстѣ онтологическое различіе дѣйствованія Ипостасей въ традиціонныхъ библейскихъ терминахъ: ex, per и in quo. „Восточные,—пишетъ Василій,—исповѣдуютъ, что Божество едино, которое объемлетъ все черезъ Сына во Св. Духѣ; исповѣдуютъ едино Божество, и едино царство и едино начальство. Вмѣстѣ съ тѣмъ они благочестиво различаютъ лица въ свойствахъ Ипостасей, т. с. представляютъ Отца самостоятельно существующимъ съ отеческою властію и признаютъ Сына не частью Отца, но чисто родившимся отъ Отца, совершеннымъ отъ совершеннаго, и существующимъ самостоятельно. Исповѣдуютъ и св. Духа... и признаютъ, что Онъ самостоятельно существуетъ отъ Отца черезъ Сына“ [3]). Конечный результатъ всѣхъ этихъ догматико-полемическихъ экскурсовъ Василія выражается въ понятіи о взаимномъ „подобіи“ Ипостасей, которое „приводитъ не къ тождеству Сына съ Отцемъ, а къ представленію (именно) о подобіи по сущности и неизреченномъ безстрастномъ съ Нимъ родствѣ“ [4]),—результатъ, одинаково сокрушительный, какъ для крайней правой (савелліанство—маркелліанство), такъ и для крайней лѣвой (аріанство и аномейство) группъ современныхъ богослововъ.

Въ высшей степени замѣчательны по своей характерности и наглядности тѣ библейскія аналогіи, которыми Василій пользуется для выясненія мысли о существенномъ подобіи и акциденціальномъ различіи божественныхъ Ипостасей. Такую аналогію Василій находитъ въ ученіи о богочеловѣческой природѣ Спасителя на основаніи словъ ап. Павла: *иже во образѣ Божіи сый не восхищеніемъ непщева быти равенъ Богу, но себе умалилъ, зракъ раба пріимъ, въ подобіи чело-*

---

1) ib. 8 c. M. 42, 417 c. P. n. 4, 311.
2) ib. 18 c. M. 42, 436 c. Cp. P. n. 4, 328.
3) ib. 16 c. M. 42, 433 c. P. n. 4, 325.
4) ib. 9 c. M. 42, 420 c. P. n. 4, 313.

вѣчествѣмъ бывъ (Филип. 2, 6—7) и въ посланіи къ Римлянамъ: *немощное бо закона, въ немже немоществоваше плотію, Богъ Сына Своего посла въ подобіи плоти, и о грѣсѣ осуди грѣхъ во плоти* (Рим. 8, 3). „Сими двумя свидѣтельствами изъ двухъ посланій,—заявляетъ Василій,—мы научены отъ понятія о тѣлесномъ благочестивому понятію о подобіи въ безтѣлесномъ Отцѣ и Сынѣ“ [1]). Человѣческая природа, воспринятая Христомъ,—разсуждаетъ Василій,—была субстанціально тождественна съ человѣческой природѣ вообще, какъ она выражается въ какомъ угодно представителѣ этого вида бытія. Такимъ образомъ, „на основаніи понятія о плоти Христосъ одно и тоже съ человѣкомъ“ [2]). Но сохраняя субстанціальную однородность съ человѣческой природой вообще, плоть Христа акциденціально различалась отъ нея,—была не тождественна съ ней, но лишь подобна ей, почему апостолъ и говоритъ: *„въ подобіи человѣчествѣмъ бывъ“*. Эта акциденціальная своеобразность человѣческой природы Христа заключается, съ одной стороны, въ ея оригинальномъ происхожденіи („поскольку Христосъ, родился безсѣменно, то Онъ не одно и то же съ человѣкомъ, но подобенъ“) [3]), а съ другой стороны, въ связи съ этимъ, въ своеобразномъ характерѣ и ея функцій („движеній“), поскольку „плоть, которую воспріялъ Сынъ Божій, хотя была одинакова съ плотію грѣха и подобно ей расположена къ алчбѣ, жаждѣ и ко сну какъ и всякая плоть, однако же не возбуждалась черезъ то ко грѣху“, и такимъ образомъ была „не одно и тоже съ движеніями плоти, но подобна“ [4]). Примѣняя эту аналогію къ божественной природѣ Христа, Василій находитъ точно такое же акциденціальное (по происхожденію и функціямъ) различіе („подобіе“) Сына Отцу, при субстанціальномъ тождествѣ Ихъ природы. „На основаніи понятія о духѣ Христосъ одно и то же со Отцемъ“: но съ акциденціальней стороны, Онъ „впрочемъ не тождественъ, а подобенъ“ Отцу, поскольку, во 1-хъ, „какъ духъ, Христосъ происходитъ отъ Отца“ и, поэтому, „тотъ духъ, который есть Сынъ, не есть Отецъ“, а

---

[1]) ib. 17 c. M. 42, 433 c. P. п. 4, 326.
[2]) ib. 18 c. M. 42, 436 c. P. п. 4, 327.
[3]) ib. 18 c. M. 42, 437 c. P. п. 4, 328.
[4]) ib. 18 c.

во 2-хъ, поскольку „Отецъ, будучи духомъ, творитъ самовластно, а Сынъ, будучи духомъ, творитъ не самовластно, какъ Отецъ, но подобно“ [1]).

Наряду съ такимъ до наглядности отчетливымъ опредѣленіемъ субстанціальнаго единства и ипостаснаго различія божественныхъ Лицъ, Василію Анкирскому принадлежитъ честь перваго провозвѣстника т. н. новоникейской тринитарной терминологіи,—точнаго разграниченія между понятіями *οὐσία* и *ὑπόστασις*, въ теченіе десятилѣтій смущавшими христіанскій православный востокъ и западъ, и являвшимися огромнымъ препятствіемъ на пути ихъ церковно-догматическаго единенія. Какъ мы уже знаемъ, термины *οὐσία* и *ὑπόστασις* не отличались строго-отчетливымъ содержаніемъ ни у староникейскихъ богослововъ (напр. у Аѳанасія), ни у ихъ противниковъ,—представителей стараго аріанства. Если аріане бо́льшею частію безразлично употребляли эти термины, проповѣдуя о трехъ несходныхъ между собою ипостасяхъ или сущностяхъ, то и староникейцы часто сливали эти понятія, проповѣдуя объ единой ипостаси или сущности Божества. Но это выраженіе было въ особенности соблазнительно для консервативно-православнаго востока, поскольку александрійскіе старо-никейцы очень часто соединяли съ нимъ не совсѣмъ обычный (натуралистическій), но чисто-философскій (неоплатоническій) смыслъ, имѣя въ виду идею объ исключительномъ единствѣ божественной жизни. Послѣднее обстоятельство въ свою очередь невольно располагало консервативно-церковныхъ богослововъ крѣпко держаться за терминологію: три ипостаси и сущности, несмотря на ея формальное сродство съ чистымъ аріанствомъ, вызывавшее естественное подозрѣніе къ ней у западныхъ богослововъ, которые не имѣли возможности уяснить себѣ существенное различіе отъ аріанства въ содержаніи богословскихъ понятій церковно-консервативной группы антиникейской оппозиціи, и естественно настаивали на признаніи ими никейскаго символа (богословія), какъ съ матеріальной, такъ и съ формальной (терминологической) его стороны. Насколько, съ одной стороны, серьезны были междуцерковныя затрудненія, создаваемыя этою терминологической спутанностію, показываетъ

1) ib. 18 c.

тотъ фактъ, что западные епископы отвергли т. н. *μακρόστιχος*, совершенно православное по содержанію вѣроопредѣленіе восточныхъ, лишь именно изъ-за терминологической его неясности, потому что, какъ замѣчаетъ Сократъ, „не знали греческаго языка“ [1]). А насколько, съ другой стороны, невозможно было игнорировать эти терминологическія трудности, — разрубить вопросъ простымъ устраненіемъ соблазнительныхъ терминовъ: *οὐσία* (substantia) и производныхъ отъ него *ὁμοούσιος* и *ὁμοιούσιος*, ясно было видно всѣмъ современнымъ церковнымъ богословамъ, потому что это искусственное замалчиваніе было на руку лишь тайнымъ аріанамъ, дѣйствительно, добивавшимся запрещенія спорныхъ терминовъ, „дабы,—какъ замѣчаетъ Василій Анкирскій,—когда не будетъ произносимо устами слово: сущность, ересь, сокрытая въ сердцахъ, дѣйствовала свободно“ [2]). Приступая къ точнѣйшему разграниченію понятій *οὐσία* и *ὑπόστασις*, Василій, во 1-хъ, доказываетъ (противъ аріанствующихъ епископовъ) законность термина: *οὐσία*, а во 2-хъ, влагаетъ въ него (въ косвенной оппозиціи противъ философствующихъ александрійскихъ богослововъ), повидимому, новое натуралистическое содержаніе. Противъ аріанствующихъ оміевъ Василій категорически заявляетъ, что хотя „наименованіе сущности не встрѣчается ни въ Ветхомъ, ни въ Новомъ Завѣтѣ, но смыслъ его всюду встрѣчается, и прежде всего въ тѣхъ словахъ, которыя сказалъ Богъ, посылая Моисея: *тако речеши сыномъ израилевымъ: Сый* (Исх. 3, 14)“ [3]). Что Василій мыслилъ подъ сущностію (*οὐσία*) просто общія, родовыя („духъ“) свойства Божества, въ отличіе отъ личныхъ (спеціальныхъ) „свойствъ“ Отца, Сына и св. Духа, которымъ Онъ усвоялъ наименованіе ипостасей,—это съ достаточною ясностію вытекаетъ изъ слѣдующихъ словъ Василія: „и да не смущаетъ кого либо наименованіе ипостасей. Восточные для того употребляютъ наименованіе ипостасей, чтобы объяснить существенныя (*ὑφεστώσας*=ипостасныя) и дѣйствительно существующія (*ὑπάρχουσας*) особенности Лицъ (*τὰς ἰδιότητας τῶν προσώπων*). Ибо хотя духъ—Отецъ, духъ—

---

[1]) Socr. H. E. 2, 20 c.

[2]) Epiph. 73 h. 15 c. M. 42, 432 c. P. n. 4, 323.

[3]) ib. 12 c. M. 42, 428 c. P. n. 4, 318.

Сынъ, духъ—и св. Духъ: однако же отсюда не мыслится, что Сынъ есть Отецъ. Существуетъ и Духъ, который не мыслится Сыномъ, каковъ и не есть, но существуетъ самостоятельно, какъ Духъ Св.,.. отъ Отца черезъ Сына даруемый вѣрующимъ“ [1]. Приведенная тирада Василія, открывая родовое значеніе термина *οὐσία*, отличное отъ александрійскаго его пониманія въ смыслѣ единичной сущности, отчетливо устанавливаетъ значеніе термина: ипостась. Соотвѣтствуя понятію: *πρόσωπον*, этотъ терминъ лишь строго подчеркиваетъ моментъ взаимно-отличнаго, дѣйствительнаго существованія Отца, Сына и св. Духа, не какъ преходящихъ моментовъ въ бываніи Единаго,—но какъ трехъ самостоятельныхъ личностей, обладающихъ взаимными особенностями (*ἰδιοτητες*), не нарушающими, однако ихъ родоваго единства. „Свойства (*ἰδιοτητες*) самостоятельно и дѣйствительно существующаго Отца и Сына и св. Духа восточные справедливо называютъ ипостасями Лицъ, самостоятельно существующихъ, не признавая этихъ ипостасей тремя началами или тремя богами“ [2]. Такимъ образомъ, будучи по своему содержанію настолько чистымъ выраженіемъ строго-церковнаго ученія, что „самъ Аѳанасій со стороны внутренняго догматическаго достоинства высказанныхъ здѣсь воззрѣній на Сына Божія едва ли могъ потребовать чего либо большаго“ [3], разсмотренные акты анкирскихъ отцовъ и по своей терминологіи составляютъ эпоху въ исторіи восточнаго богословія.

Непосредственное практическое значеніе характеризованныхъ сейчасъ актовъ анкирскаго богословія не вполнѣ соотвѣтствовало ихъ историко-догматической важности. Оміусіанская оппозиція, такъ рѣзко отдѣлившаяся въ этихъ актахъ отъ аріанствующей (аномейской) группы своихъ недавнихъ союзниковъ, энергично выдержала свою роль на селевкійскомъ соборѣ (359 г.), но малодушно уступила на Константинопольскомъ соборѣ (въ ночь на 1-е янв. 360 г.), отказавшись отъ богословскаго употребленія терминовъ: *οὐσία* и *ὑπόστασις*, и обязавшись называть Сына просто „подобнымъ Отцу, какъ говорятъ и учатъ божественныя писанія“ [4]. Но

[1] ib. 16 c. M. 42, 432—3 c. P. n. 4, 324—5.
[2] ib.
[3] *А. А. Спасскій.* 424 стр.
[4] *Athan.* De syn. 30 n. M. 26, 748 c.

догматическіе труды анкирскихъ отцовъ не пропали безслѣдно: они принесли свой плодъ почти тотчасъ послѣ смерти Констанція, насильственно задержавшаго ихъ ростъ, — явившись основою формальной уніи староникейскихъ омоусіанъ съ оміусіанами на александрійскомъ соборѣ 362 г. [1]).

§ 21. Завершительнымъ моментомъ въ развитіи восточной тринитарной догмы вообще является т. н. новоникейское богословіе, представленное въ трудахъ трехъ великихъ каппадокійцевъ — Василія Великаго, Григорія Богослова и Григорія Нисскаго [2]). По своему историческому генезису богословіе каппадокійцевъ примыкаетъ, съ одной стороны, къ александрійскому оригенистическому богословію (Аѳанасій), а съ другой стороны, къ догматикѣ консервативныхъ восточныхъ богослововъ, и по своей сущности представляя синтезъ этихъ двухъ направленій, вмѣстѣ съ тѣмъ является опытомъ новаго, оригинальнаго построенія догмата о Троицѣ,

---

1) Отъ присоединяющихся къ церкви (никейцамъ) александрійскій соборъ постановилъ „ничего не требовать больше“.—лишь анаѳематствованія аріанской ереси, равно какъ Савеллія и Павла Самосатскаго, и признанія никейскаго символа, который обѣими договаривавшимися сторонами былъ „совокупно“ признанъ наиболѣе точнымъ исповѣданіемъ православнаго ученія. (*Athan.* Tom. ad antioch. 3, 6 nn. P. п. 3, 167, 170). Что касается терминологіи: три ипостаси, или: одна ипостась,—то соборъ призналъ и ту и другую православными, если первая не выражаетъ аріанской мысли о „трехъ Богахъ“, „отчужденныхъ, разобщенныхъ и взаимно иносущныхъ“, но оттѣняетъ лишь мысль о „Троицѣ, не по имени только, но истинно сущей и пребывающей“,—а вторая—не содержитъ савелліанскаго ученія, что „Сынъ не самосущъ и Духъ Святый не самостоятеленъ“, но, „почитая равнозначительнымъ сказать: ипостась или сущность“, лишь выражаетъ ту мысль, „что Божество одно, а не иное естество Отца, и не чуждое Ему естество Сына и Св. Духа“ (ib. 5—6 nn. M. 26, 800—1 c. P. п. 3, 169—170).

2) Хотя богословіе каппадокійцевъ хронологически значительно позже богословской системы Иларія, и поэтому не имѣетъ непосредственнаго историческаго отношенія къ ней, тѣмъ не менѣе мы считаемъ нелишнимъ остановиться на его характеристикѣ, принимая во вниманіе, съ одной стороны его тѣсную связь съ предшествующими (александрійскимъ и оміусіанскимъ) типами восточной богословской мысли, непосредственно знакомыми Иларію, а съ другой строны, имѣя въ виду его общее важное историческое значеніе, какъ завершительнаго момента тринитарной догмы на востокѣ, помогающее намъ въ качествѣ характернаго objectum comparationis, уяснить вопросъ вообще объ историческомъ мѣстѣ Иларія въ ряду богослововъ 4 вѣка.

въ формально-логической концепціи. На такую именно посредствующую, объединительную богословскую позицію кесарійцевъ указываютъ какъ тотъ фактъ, что ихъ обвиняли и въ оміусіанствѣ (савелліанствѣ), и въ требожіи [1]), такъ и самыя историческія условія и обстоятельства ихъ богословскаго развитія и дѣятельности. Съ одной стороны, извѣстно, что Василій Великій издѣтства церковно-богословское воспитаніе получилъ въ духѣ преданія Григорія Чудотворца, въ частности черезъ свою бабку Макрину, усердную почитательницу памяти неокесарійскаго святителя [2]), и въ теченіе всей своей жизни поддерживалъ близкія связи съ Василіемъ Анкирскимъ, Мелетіемъ Антіохійскимъ и другими видными дѣятелями оміусіанства, съ другой стороны, извѣстно, что Василій и прочіе кесарійцы были горячими поклонниками оригенистическаго богословія, постоянно съ глубокимъ уваженіемъ относились къ Аѳанасію, и богословіе западныхъ отцовъ всегда считали „здравымъ ученіемъ“ [3]). Не говоримъ уже о томъ, что самый историческій моментъ, на который падаетъ разцвѣтъ богословской дѣятельности каппадокійцевъ,—эпоха послѣ 362 г.,—послѣ формальнаго объединенія староникейцевъ съ оміусіанами, какъ нельзя лучше располагали ихъ богословскую мысль идти именно въ этомъ объединительномъ направленіи.

Тѣсное сродство богословскихъ воззрѣній кесарійцевъ съ александрійскимъ оригенистическимъ богословіемъ сказывается, какъ въ ихъ возвышенно-формально-философскомъ понятіи о сущности Божества, не поддающейся никакому опредѣленію, такъ и въ самой ихъ концепціи догмата о св. Троицѣ, въ понятіи о Логосѣ—Сынѣ, какъ живомъ актуальномъ отображеніи Отца, Его объективированномъ самосознаніи. Несомнѣнно александрійско-философскимъ тономъ звучатъ слѣдующія замѣчанія каппадокійцевъ о сущности божества: „Богъ выше всякой сущности“ (*ἐπέκεινα πάσης οὐσίας*), [4]) „выше блага“ (*ὑπὲρ τὸ ἀγαθον*) [5]), „выше красоты“ (*καλοῦς*

---

[1]) Bas. M. ep. 189. M. 32, 688 c. P. n. 7, 20.
[2]) Ep. 204. M. 32, 752 c. P. n. 7, 67.
[3]) Bas. M. 265 ep. M. 32, 989 c. P. n. 6, 240.
[4]) Greg. Nas. Or. 6, de pace. *Migne*, 35, 727 c.
[5]) Greg. Nys. De Virg. M. 46, 368.

πάντος ἐπέκεινα) [1]). „Божество свободно отъ качественности“ [2]); „наисобственнѣйшій признакъ божественной сущности тотъ, что естество ея выше всякаго представленія объ отличительныхъ свойствахъ [3]); „сущность Божества не есть духъ“ [4]); „одно несозданное естество, въ которое вѣруемъ въ Отцѣ и Сынѣ и Духѣ святомъ выше всякаго въ имени заключеннаго значенія. Посему-то Слово, когда научило вѣрѣ, изрекши имя, не присовокупило, какое это имя. Да и какъ нашлось бы имя тому, что выше всякаго имени?“ [5]) Сынъ, по Василію Великому, есть Премудрость Отца, „не какъ навыкъ, или способность, а какъ сущность живая и дѣйственная. Какая же нелѣпость говорить, что слава Божія не имѣла сіянія, или что премудрость Божія нѣкогда не была присуща Богу“, что именно и утверждаютъ аріане, которые „прилагаютъ Бога-Слова къ Отцу, какъ нѣкоторое бездушное орудіе“ [6]). „Сынъ, по Григорію Богослову,—живая печать Отчая... сила и мысль Отца“ [7]). „Сынъ, замѣчаетъ Григорій Нисскій,—во Отцѣ, въ Которомъ Онъ отъ вѣчности умопредставляется жизнію, свѣтомъ, истиною, всякимъ добрымъ наименованіемъ и всякою доброю мыслію, а все сіе—таково, что утверждать, будто бы Отецъ существуетъ иногда безъ этого, Самъ по Себѣ, есть признакъ крайняго нечестія и вмѣстѣ безумія“ [8]). Неоплатоническій характеръ богословія каппадокійцевъ въ особенности замѣтно выступаетъ у Василія Великаго и Григорія Богослова, въ ихъ воззрѣніи на сущность тринитарнаго процесса, какъ на чисто—онтологическое саморазвитіе Единаго, обусловливающееся метафизической и моральной полнотой Его бытія. По своей преизбыточествующей добротѣ (ἀγαθότητος) всецѣлая (ὅλην) сила Отца, по взгляду Василія, — подвиглась (κεκινῆσθαι) къ рожденію Сына, и вся сила Единороднаго въ свою очередь подвиглась

---

1) Greg. Nys. M. 45, 469 c.
2) B. Mag. Ep. 8. M. 32, 249. P. п. 6, 27.
3) Greg. Nys. c. Eun. 1, 26. P. п. 5, 147.
4) ib. 7, 1. P. п. 6, 28.
5) ib. 2, 3. P. п. 5, 27.
6) Bas. Mag. c. Eun. 2. P. п. 3, 73.
7) Greg. Nys. De filio. M. 38, 403 c.
8) Greg. Nys. c. Enn. 2, 2. P. п. 5, 268. Cfr. ib. 2, 4, 8; 8, 4; 3, 3; 9, 5 etc.

къ ипостаси св. Духа [1]). „Божество,—пишетъ Григорій Богословъ, — выступило изъ единичности по причинѣ богатства (*μονάδος κινηθείσις διὰ το πλούσιον*) и преступило двойственность, потому что оно выше матеріи и формы и опредѣлилось тройственностію (*τριάδος*) по причинѣ совершенства (*διὰ το τέλειον*) [2]). Если у Плотина, замѣчаетъ онъ въ другомъ мѣстѣ, „единица, отъ начала подвигшаяся въ двойственность", то „и у насъ такъ (*τοῦτο ἔστι ἡμῖν*): Отецъ и Сынъ и св. Духъ. Отецъ родитель и изводитель, раждающій и изводящій; Сынъ—рожденное; Духъ — изведенное, или не знаю, какъ назвалъ бы это тотъ, кто отвлекаетъ отъ всего видимаго" [3]).

Но тѣсно примыкая къ александрійскому и въ частности къ аѳанасіевскому богословію, ученіе каппадокійцевъ въ значительной степени отступаетъ отъ него преимущественно въ формальномъ, а отчасти и въ матеріальномъ отношеніи въ сторону анкирскаго оміусіанства [4]). Это приближеніе къ оміусіанству выражается, прежде всего, въ самомъ исходномъ пунктѣ ихъ ученія о тринитарномъ процесѣ въ Божествѣ. Если у Аѳанасія и раннѣйшихъ александрійцевъ такимъ пунктомъ являлось понятіе объ *οὐσία* — *ὑποστασις* Отца въ спеціальномъ значеніи этого термина, то у каппадокійцевъ такимъ пунктомъ служитъ представленіе вообще объ *οὐσία τοῦ θεοῦ*, въ общемъ (родовомъ) смыслѣ этого слова. Изреченіе никейскаго символа: „изъ Отца т. е. изъ сущности (*ἐκ τῆς οὐσίας*) Отца" отсутствуетъ въ сочиненіяхъ каппадокійцевъ [5]), и конечно не безъ вліянія ихъ богословія было выпущено изъ никейскаго символа при его редакціи на второмъ вселенскомъ соборѣ [6]). Въ основѣ этой особенности

---

[1]) C. Enn. *Migne.* s. g., 29 t. 648 c.

[2]) Or. 23; M 35 t. 1160 c.

[3]) Or. 29; M. 36 t. 76 c. Ср. *А. А. Спасскій.* 521—537 стр.

[4]) Говоря объ уклоненіи кесарійцевъ отъ Аѳанасія, мы имѣетъ въ виду исключительно неоплатоническую, какъ наиболѣе характерную, сторону его богословія, оставляя въ сторонѣ тотъ конкретно-натуралистическій его элементъ, который, какъ отмѣтили выше, выразился и у Аѳанасія въ сближеніи терминовъ *ὁμοούσιος* и *ὁμοιούσιος*.

[5]) Правда, у Василія В. въ одномъ мѣстѣ мы еще читаемъ: „не повелѣніемъ созданъ Сынъ, а изъ сущности (Отца) возсіялъ" (Hom. 15; M. 31, 468). Ср. *А. А. Спасскій.* 516 стр., прим.

[6]) Сопоставляя эту черту ученія каппадокійцевъ съ ученіемъ Аѳа-

каппадокійскаго богословія по сравненіи съ Аѳанасіемъ лежитъ тотъ фактъ, что терминъ *οὐσία* у каппадокійцевъ имѣлъ именно родовое, общее по отношеніи къ ипостасямъ значеніе,—то именно значеніе, которое впервые такъ ясно установилъ въ своей „памятной запискѣ“ Василій Анкирскій, въ анти-маркелліанскихъ интересахъ противопоставивъ его термину *ὑποστασις* (*προσωπον*). „Въ Богѣ понятіе сущности (*οὐσία*),—пишетъ Василій Великій,—есть общее, разумѣется ли, напр., благость, божество, или другое что. Ипостась же умопредставляется въ отличительномъ свойствѣ (*ἰδεοτης*) отчества, или сыновства или освящающей силы [1]). Въ этомъ смыслѣ терминъ *οὐσία* у Василія является почти тождественнымъ съ терминомъ *φύσις*, каковые термины у Василія обыкновенно и употребляются, какъ безразличные и взаимнозамѣнимые [2]). Отсюда, если въ богословіи Аѳанасія понятіе объ *οὐσία—ὑποστασις* Отца не только матеріально, но и формально подчиняло себѣ идеи о Сынѣ и св. Духѣ, то у каппадокійцевъ ипостась самого Отца на ряду съ ипостасями Сына и св. Духа мыслилась формально соподчиненной общему понятію *οὐσία* (*φύσις*) *θεῦ*: „сущность къ ипостаси имѣетъ такое же отношеніе, какое имѣетъ общее къ частному“ [3]). Ипостась Отца у каппадокійцевъ въ формальномъ отношеніи нисхо-

---

насія, мы, разумѣется, придаемъ отмѣченному различію лишь формальное, а не существенное значеніе. Въ его корнѣ, какъ увидимъ сейчасъ, лежитъ преимущественно терминологическое основаніе. Существеннаго характера это различіе не могло имѣть уже по тому, что исходнымъ пунктомъ тринитарнаго процесса необходимо должно мыслить личность Отца, будемъ ли мы ее называть *οὐσία—ὑπόστασις*, или только *ὑπόστασις*,—иначе мы придемъ къ тетрадизму (четверобожію). И у каппадокійцевъ идея объ Отцѣ, какъ реальномъ принципѣ Божественной „монархіи“ выражена съ непререкаемой ясностію „не два Бога, ибо не два Отца“. B. Mag. Hom. 24. Cfr. ep. 210. P. п. 4, 351.

[1]) Ep. 14. M. 32, 789 c. P. п. 7, 95. Внутренняя близость термина *ὑποστασις* съ терминомъ *πρόσωπον*, лишь, какъ и у Вас. Анкирскаго подчеркивающаго момента реальности и самостоятельности въ послѣднемъ, видно изъ послѣдующихъ словъ Василія: „Итакъ, если говорятъ, что лица не ипостасны, то самое сіе понятіе заключаетъ въ себѣ несообразность; если же допускаютъ, что Лица имѣютъ истинную ипостась, то пусть и счисляютъ, что исповѣдуютъ“. ib.

[2]) Ep. 189: *κοινότης τῆς οὐσίας, τὸ κοινὸν τῆς φύσεως*. M. 32, 693 c.

[3]) Ep. 14. M. 32, 789 c. P. п. 7, 95.

дитъ на ступень одного изъ трехъ модусовъ бытія (τρόποι ὑπάρξεως) единой (общей) божеской сущности. Сходство съ анкирскимъ богословіемъ у кесарійцевъ сказывается, далѣе, въ осторожномъ отношеніи къ богословскому термину „рожденіе", который они стараются истолковать лишь въ „переносномъ смыслѣ", отмѣчая въ немъ лишь тотъ моментъ, что онъ выражаетъ „свойства рождающаго съ рожденнымъ" [1]). И тотъ интересъ, который располагалъ каппадокійцевъ слѣдовать отмѣченному характеру представленія объ ипостасяхъ, былъ существенно тотъ же, что у Василія Анкирскаго: въ противовѣсъ маркелліанскимъ (савелліанскимъ) тенденціямъ, какъ страшный призракъ, пугавшимъ консервативно-восточныхъ епископовъ, показать, что „сіи именуемые (Отецъ, Сынъ и св. Духъ) имѣютъ свой особенный и отрѣшенный образъ бытія", что „не довольно того, чтобы перечислять разности лицъ, но надобно исповѣдывать о каждомъ лицѣ, что оно въ истинной ипостаси, ибо и Савеллій не отрекался отъ безъ-ипостасныхъ лицъ" [2]).

Расходясь съ Аѳанасіемъ и приближаясь къ Василію Анкирскому въ пониманіи термина: божественная сущность, Василій Великій и прочіе кесарійцы, естественно, отклонялись отъ староникейскихъ александрійцевъ и въ пониманіи термина: ὁμοούσιος. Отдавая этому термину предпочтеніе предъ всѣми другими опредѣленіями внутренняго единства ипостасей, какъ такому, который „менѣе можетъ быть извра-

---

[1]) Вас. Вел. Опр. Евн. Р. п. 3, 86 стр.

[2]) Ер. 10. М. 32, 776 с. Р. п. 7, 85. Насколько борьба съ маркелліанствомъ, натолкнувшая Василія анкирскаго на новую терминологію, одушевляла и Василія Великаго держаться именно анкирской схемы богословія, объ этомъ свидѣтельствуетъ почти вся его знаменитая церковно-организаціонная дѣятельность, въ качествѣ посредника въ церковно-догматическихъ разногласіяхъ востока и запада, въ особенности по вопросу о т. н. антіохійской схизмѣ. Глубого огорчаясь, что западъ предпочитаетъ въ Атіохіи бывшему оміусіанскому Мелетію Павлина, не признающаго терминологіи: μία οὐσία καὶ τρεῖς ὑποστάσεις, и принимающаго въ общеніе маркелліанъ (Ер. 255), Василій съ особеннымъ утѣшеніемъ принимаетъ заявленіе Епифанія кипрскаго о „необходимости исповѣдывать три ипостаси",—и въ отвѣтѣ ему пишетъ: „сему пусть будутъ научены тобою (и конечно уже научены) антіохійскіе братья, потому что, безъ сомнѣнія, ты не пріимешь общенія съ ними, не принявъ особенной предосторожности въ этомъ именно" Ер. 258. М. 32, 952 с. Р. п. 7, 213.

щаемъ въ своемъ значеніи", Василій и его сотоварищи въ богословіи соединяютъ съ нимъ уже не ту ультра-философскую идею субстанціальнаго единства (тождества) Сына съ Отцемъ, какую имѣлъ въ виду Аѳанасій (ὁμοούσιος=ταυτοούσιος), но болѣе конкретный, натуралистическій смыслъ, по подобію единосущія естественныхъ отцовъ и дѣтей. Тенденція къ такому именно упрощенному пониманію божественнаго единосущія характерно проявилась у Василія уже въ его извѣстномъ письмѣ къ Аполлинарію Лаодикійскому о смыслѣ термина: ὁμοούσιος 2).

Представляя въ своей богословской системѣ органическое сочетаніе принциповъ александрійской и анкирской школъ, каппадокійцы и со своей стороны внесли существенный вкладъ въ содержаніе тринитарной догмы, поставивъ ея раскрытіе на строго-научную, философскую и по формѣ, почву. То, что Аѳанасій высказывалъ хотя въ глубоко-философскомъ духѣ и тонѣ, но безъ надлежащей формально-діалектической обработки, больше, какъ библейско-церковную догму, чѣмъ строго-философскую теорію 3), и что Василій анкирскій раскрывалъ болѣе, какъ символьное вѣроопредѣленіе (большею частію въ формѣ отдѣльныхъ анаѳематизмовъ), чѣмъ богословскую систему,—каппадокійцы развили научно-діалектическимъ и философско-критическимъ методомъ, перевели на точный языкъ современныхъ философскихъ понятій. Очевидно, имѣя въ виду эту именно формально-философскую сторону произведеній каппадокійцевъ, Филосторгій отзывается о нихъ съ особенной похвалою, называя Аѳанасія по сравненію съ ними „мальчикомъ (παῖδα)" 4). На такую именно философско-діалектическую форму раскрытія православнаго ученія о

---

1) Ep. 9. M. 32, 272 c.

2) *Ἡμεῖς μεν ὑπδιλήφαμεν, ὅπερ ἂν εἶναι καθ' ὑπόθεσιν τοῦ Πατρὸς οὐσία ληφθῇ, τοῦτο εἶναι πάντως ἀναγκαῖον καὶ τὴν τοῦ Υἱοῦ λαμβάνεσθαι, ὥστε εἰ φῶς νοητὸν ἄϊδιον ἀγεννητον τοῦ Πατρὸς οὐσίαν τις λεγος, φῶς νοητὸν ἄϊδιον γέννητὸν καὶ Μονογενοῦς οὐσίαν ἐρεῖ, Πρὸς δὲ τὴν τοιαὐτην ἔννοιαν δοκεῖ μοι ἡ τοῦ ἀπαραλλάκτως ὁμοίου φωνὴ μᾶλλον ἥπερ ἡ τοῦ ὁμοούσίου ἁρμόττειν.* Ep. 361. M. 32, 1101 c.

3) О собственно-научномъ развитіи и достоинствѣ Аѳанасія далеко неблестящій отзывъ даетъ и въ своемъ панегирикѣ Аѳанасія Григорій Богословъ. Or. 21.

4) *Philost.* M. 65, 628 c.

Троицѣ кесарійцевъ, естественнымъ образомъ, привела необходимость полемики съ Евноміемъ, который, какъ мы видѣли, сообщилъ аріанской догматикѣ именно діалектическую, научно-философскую форму. Но вставши на общую съ Евноміемъ научно-діалектическую почву, кесарійцы (преимущественно Василій Великій и Григорій Нисскій) во многихъ существенныхъ пунктахъ, какъ увидимъ, держатся различныхъ философскихъ школъ: если онтологія и гносеологія Евномія, какъ мы отмѣтили, носитъ на себѣ по преимуществу платоновскій и неоплатоническій характеръ, то онтологическіе и гносеологическіе взгляды каппадокійцевъ проникнуты болѣе аристотелевскимъ духомъ, насколько можно говорить о вліяніи собственно Аристотеля въ ту эпоху разнохарактернаго философскаго эклектизма.

Чтобы отчетливѣе выяснить вліяніе аристотелизма на научно-философскую сторону каппадокійскаго богословія, и опредѣлить вытекающія отсюда его характерныя особенности по сравненію съ александрійскимъ (неоплатоническимъ) и западнымъ (стоическимъ) типами богословія, мы позволимъ себѣ сдѣлать небольшой экскурсъ въ исторію древне-греческой философіи, и посмотрѣть, въ какомъ взаимоотношеніи стояли въ ней онтологическія и гносеологическія воззрѣнія Платона, Аристотеля и стоиковъ.

Общій интересъ, который проникалъ всю древне-греческую философію, сводился къ вопросу объ отношеніи какъ въ бытіи, такъ и въ мысли (познаніи) между частнымъ и общимъ, многимъ и единымъ, измѣнчивымъ и постояннымъ,—заключался въ стремленіи найти среди разнообразнаго множества постоянно—текучихъ явленій (въ бытіи) и представленій (въ мысли) такіе принципы, которые обладали бы предикатами постоянства и неизмѣнности,—предикатами подлинно-сущаго бытія. Не возвысившись до строго-критическаго различенія

1) Что кесарійцы, въ частности Василій Великій, были знакомы съ сочиненіями Аристотеля, это можно предполагать уже изъ того факта, что кесарійцы получили вообще основательное научное образованіе въ современныхъ высшихъ школахъ. Но у Вас. В., напр., есть и прямыя указанія на его знакомство съ сочиненіями Аристотеля (Ср. с. Eun. 1, P. п. 3, 25). О вліяніи Аристотелевской формулы на ученіе кессарійцевъ вскользь говорятъ *Harnach.* Op. cit. 2, 283, 287 ss *Ritter.* Op cit. 2, 104 и др., но не раскрываютъ этой мысли подробно.

между собственно бытіемъ и бытіемъ въ мысли,—между міромъ вещей въ себѣ и міромъ явленій, древне-греческая философія, со временъ Сократа по преимуществу, для достиженія этой цѣли углубилась въ аналитику наличнаго содержанія человѣческой мысли, въ некритическомъ убѣжденіи, что общія и неизмѣнные ея элементы (понятія) являются точнымъ отображеніемъ объективно-существующаго истиннаго бытія. Отсюда—преобладающій діалектическій и раціоналистическій характеръ древне-греческой философіи и тѣсная связь въ ней онтологіи съ гносеологіей. Исходя изъ провозглашеннаго уже Сократомъ принципа, что подлинносущее бытіе открывается въ понятіяхъ (идеяхъ), какъ наиболѣе общихъ и устойчивыхъ формахъ человѣческой мысли, Платонъ, какъ извѣстно, разрѣшилъ проблему о метафизическомъ (онтологическомъ) взаимоотношеніи между міромъ текучаго, измѣнчиваго и eo ipso призрачнаго бытія и міромъ бытія неизмѣннаго, eo ipso истиннаго (божественнаго) въ томъ смыслѣ, что ипостазировалъ всѣ понятія и, размѣстивъ ихъ въ іерархическомъ распорядкѣ, образовалъ изъ нихъ особое сверхчувственное вѣчное, свѣтлое царство,—а міру текучей земной эмпирической жизни усвоилъ значеніе лишь призрачной копіи этого царства, существующей лишь постольку, поскольку земная дѣйствительность метафизически причастна, отражаетъ на себѣ ту идеальную, подлинную дѣйствительность. „Единое (=міръ идей) возвышается надъ многимъ (эмпирическимъ міромъ)—такова сущность платоновской онтологіи. Гносеологія Платона, указывающая путь къ познанію сущаго (идей) въ діалектическомъ анализѣ понятій (самоуглубленіи), рекомендующая для этой цѣли—„очистить умъ“, отрѣшиться отъ случайныхъ, текучихъ, призрачныхъ элементовъ мысли,—рекомендующая своего рода интелектуальный и моральный аскетизмъ, является послѣдовательнымъ выводомъ изъ этой платоновской онтологіи. Основной духъ онтологіи и гносеологіи Платона былъ глубоко усвоенъ неоплатониками, лишь осложнившись спеціальнымъ теософическимъ и нравственно-аскетическимъ интересомъ,—а отъ нихъ въ нѣсколько измѣнномъ видѣ перешелъ, и какъ мы уже видѣли, и къ христіанскимъ неоплатоникамъ—александрійцамъ.

Метафизика Аристотеля представляетъ собою первый шагъ къ ограниченію платоновскаго идеализма. Раздѣляя основ-

ной раціонально-діалектическій принципъ Платона, убѣжденіе, что отдѣльныя вещи и явленія существуютъ постольку, поскольку въ ихъ основѣ лежитъ единое и общее, что можетъ быть открыто путемъ ихъ логическаго анализа, Аристотель протестуетъ лишь противъ ипостазированія идей, какъ общихъ элементовъ мірозданія, въ особый сверхчувственный міръ. Единое и общее, по Аристотелю, составляя основу той или другой индивидуальной вещи, хотя не тождественно съ нею, но свое дѣйствительное бытіе получаетъ только въ ней, внѣ ея существуя, лишь какъ метафизическая форма, идеальный типъ, реализующійся лишь въ индивидуумѣ. Платоновское *ἓν παρὰ τὰ πολλὰ* у Аристотеля превратилось въ *ἓν κατὰ πολλῶν* 1). Насколько Платонъ былъ въ вопросѣ о природѣ общихъ понятій реалистомъ, настолько Аристотель былъ номиналистомъ.

Отмѣченные сейчасъ метафизическіе принципы Аристотеля характернымъ образомъ отразились у него на значеніи основныхъ онтологическихъ понятій.—Если у Платона терминъ *οὐσία* при всемъ разнообразіи его значеній обозначалъ преимущественно идеальную первооснову вещи, въ ея отличіи отъ эмпирической индивидуальности, то у Аристотеля *οὐσία* въ спеціальномъ значеніи этого термина, обозначаетъ, напротивъ, индивидуальную вещь, во всей полнотѣ ея эмпирическаго содержанія (*τοδε τι*) 2). Въ этомъ же значеніи индивидуальнаго объекта (вещи), какъ видно уже изъ приведенныхъ цитатъ, у Аристотеля обыкновенно употребляется и терминъ *ὑποκείμενον*. Но каждая индивидуальная сущность (*οὐσία*) по Аристотелю представляетъ двѣ стороны, или слагается изъ двухъ принциповъ—матеріальнаго (*ὕλη*, въ метафизическомъ смыслѣ—*δύναμις*) и формальнаго (*εἶδος, φορμή*, въ метафизическомъ отношеніи — *ἐντελέχεια*), — которые относятся между собою, какъ возможность къ дѣйствительности, какъ неопредѣленный субстратъ вещи къ ея

---

1) Anal. post. 1, 11: *εἴδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἓν τι παρὰ τα πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔσται εἶναι μέντοι ἓν κατὰ πολλῶν ἀληθὲς εἰπεῖν ἀνάγκη. Zeller.* 2/2, 305 s. 2 anm. 3-e Aufl.

2) Kateg. 5 c.: *οὐσία δε ἐστιν ἡ κυριώτατα τε καὶ μάλιστα λεγομένη, ἥ μητε καθ' ὑποκειμένου τινος λέγεται μητ' ἐν ὑποκειμένῳ τινι ἐστιν, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος. Zeller.* Op. cit. 305 s.

опредѣленной качественности, и которые въ своемъ неразрывномъ единствѣ и образуютъ то „третье“, что мы называемъ вещію [1]). Хотя съ формальной (терминологической) стороны ученіе Аристотеля о сущности не отличается строгою отчетливостію, поскольку Аристотель терминомъ *οὐσία* называетъ и матеріальный и формальный принципы и самый индивидуальный предметъ [2]),—однако по своему внутреннему смыслу, по характеристикѣ основныхъ онтологическихъ понятій, оно является достаточно опредѣленнымъ. Матеріальный принципъ вещи (*οὐσία—ὕλη*) у Аристотеля представляется, во 1-хъ, общимъ, однороднымъ у всѣхъ вещей (хотя на самомъ дѣлѣ всегда являющимся уже въ извѣстной формѣ, съ извѣстною качественностію) [3]), а во 2-хъ, безусловно непознаваемымъ [4]). Формальный принципъ вещи или ея *εἶδος* (*μορφή*) заключаетъ въ себѣ „всѣ ея свойства, ея качественную, ограниченную, познаваемую сторону“ [5]),—что у Аристотеля нерѣдко обозначаетъ терминомъ *φύσις* [6]). *Οὐσία*—индивидуумъ, какъ органическое единство и матеріальнаго и формальнаго принциповъ, такимъ образомъ, отличается двойственнымъ характеромъ: по своей формальной сторонѣ—она познаваема, поскольку она представляетъ эмпирическую „дѣйствительность“ (*ἐνέργεια*), а по своей матеріальной сторонѣ—непознаваема, поскольку она относится къ формѣ, какъ возможность (*δύναμις*), а возможность никогда не совпадаетъ съ дѣйствительностію. Отсюда, естественно, что хотя терминъ *οὐσία* (въ смыслѣ индивидуума),—по замѣчанію Bethune - Baker'a,—встрѣчается у Аристотеля наряду съ *φύσις* (равно какъ и съ *εἶδος*), и нерѣдко употребляется тамъ, гдѣ повидимому представляется удобнымъ и терминъ *φύσις*,—однако ни въ одномъ изъ этихъ случаевъ Аристотель не употребляетъ *οὐσία*, какъ простой синонимъ (a mere synonym) *φύσις*. *Οὐσία* всегда означаетъ нѣ-

---

[1]) De anima II, 1, 412, a, в. *λέγομεν γένος ἓ τὶ τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δε μεν ὡς ὕλην, ὁ καθ' αυτὸ μεν οὐκ ἔστι τόδε τι, ἕτερον δὲ μορθὴν καὶ εἶσος, καθ' ἣν ἤδη λεγεται τόδε τι καὶ τρίτον τὸ ἐκ τουτων, ἔστι δε ἡ μεν ὕλη δύναμις, δὲ εἶεος εντελεχεια. Zeller.*. 318 s.

[2]) Ср. цит. мѣсто изъ de anima. Cfr. *Bethune-Baker*.. 75 p.

[3]) *Zeller*. 324 s.

[4]) Methaph. 7, 10: *ἡ δε ὕλη ἄγνωστος καθ' αὐτή*. ib. 323 s.

[5]) *Zeller*.. 324 s.

что большее: онъ можетъ быть включаетъ *φύσις*, но логически (logically) отличается отъ него [1]). Понятію *φύσις*, въ смыслѣ формальной, качественной стороны предмета, и въ особенности въ смыслѣ общихъ (родовыхъ) свойствъ его, у Аристотеля болѣе соотвѣтствуетъ терминъ *δεύτερα οὐσία*, въ его отличіи отъ *πρώτως οὐσία*, какъ индивидуума во всей полнотѣ его содержанія. Характеризованная сейчасъ *πρώτη οὐσία* Аристотеля въ значительной степени напоминаетъ стоическій (тертулліановскій) терминъ substantia, одновременно заключая въ себѣ моменты и *родового* единства вещи (=стоическій формирующій *λόγος*) и ея *индивидуальной* абсолютности [2]), а терминъ *δεύτερα οὐσία* (*φύσις*) соотвѣтствуетъ тертулліановскому—natura, въ значеніи лишь формальнаго принципа вещи (аггретатъ отдѣльныхъ *ποιότητες*). Различіе аристотелевской *πρώτη οὐσία* отъ стоической substantia заключается лишь въ томъ, что моментъ индивидуальности вещи въ ней выступаетъ на первый планъ, по сравненію съ моментомъ ея метафизической устойчивости, тогда какъ у стоиковъ этотъ послѣдній имѣлъ преобладающее значеніе, а моментъ индивидуальности конструировался лишь при помощи случайныхъ *σχέσεις*,—и выражался двусмысленнымъ съ онтологической точки зрѣнія терминомъ persona. Это различіе до нѣкоторой степени можно объяснить тѣмъ, что аристотелевское понятіе о сущности проникнуто по преимуществу естественно-научнымъ, а не метафизическимъ, какъ у стоиковъ, интересомъ: отсюда, оно отличается по преимуществу синтетическимъ характеромъ,—охватываетъ предметъ въ его т. с. эмпирической текучести, въ кинетическомъ состояніи—въ схемѣ постояннаго приближенія его матеріи (возможности, *δύναμις*) къ опредѣленной идеальной (родовой) формѣ, дѣйствительности (*εἶδος ἐντελέχεια*) [3]),—тогда какъ у стоиковъ оно отличается по преимуществу аналитическимъ характеромъ, разсматриваетъ предметъ въ его устой-

---

[1]) *Bethune-Baker*.. 75 p.

[2]) Kat. c. 5, 2, a, 15: *δεύτεραι δε οὐσίαι λέγονται ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσι, ταῦτα τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη.. οἷον τε ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῶον. Zeller*. 307 s

[3]) Cfr. *Strong*.. History of theologikal term „substanse (The journal of theol. studies. 1901, 1, 231 p.).

чивой статистикѣ, строго отдѣляетъ его общія черты (ἕξεις) отъ случайныхъ элементовъ [1]).

Признавая собственно реальнымъ бытіемъ бытіе индивидуальное, Аристотель, естественно, въ своей гносеологіи высказывался въ пользу эмпиризма и индуктивнаго метода (отчасти въ противовѣсъ платоновскому раціонализму), а признавая въ индивидуумѣ сочетаніе принциповъ возможности и дѣйствительности, естественно не допускалъ адекватнаго познанія предметовъ. Тѣ общія родовыя понятія, въ которыхъ Платонъ думалъ найти отраженіе подлинной сущности вещей, по Аристотелю,—прежде всего логическія обобщенія свойствъ предмета, и хотя имѣютъ не только субъективное значеніе, но обозначаютъ различныя опредѣленія дѣйствительности, однако не выражаютъ природы предмета въ его адекватной сущности [2]). Отсюда и въ ученіи о категоріяхъ Аристотель рѣшительно различалъ между категоріей *οὐσία*, которая обозначаетъ предметъ, просто какъ сущее (реальность), не познаваемое по своей внутреннѣйшей сторонѣ, отъ всѣхъ другихъ категорій, опредѣляющихъ формальную сторону предмета и называемыхъ у Аристотеля общимъ именемъ *συμβεβηκότα*. Всѣ эти категоріи относятся къ *οὐσία*, какъ ихъ носители. Нелишне отмѣтить отличіе Аристотеля въ этомъ пунктѣ отъ стоиковъ, относившихъ *ποιὸν* (качественныя опредѣленія вещи) къ существеннымъ чертамъ предмета (*ἕξεις*) и въ этомъ смыслѣ противополагавшихъ его временно-пространственнымъ опредѣленіямъ (*σχέσεις*), которымъ лишь стоики и усвояли наименованіе *συμβεβηκότα*, въ строгомъ значеніи [3]).

---

1) Отмѣченное различіе въ онтологической концепціи Аристотеля и стоиковъ съ достаточною ясностію сказалось въ ихъ ученіи о категоріяхъ. Если у стоиковъ извѣстныя уже намъ четыре категоріи (*οὐσία, ποιόν, πῶς ἔχων, πρὸς πῶς ἔχον*) стоятъ въ логическомъ подчиненіи одна другой, такъ, что присоединяя каждую категорію мы тѣмъ самымъ т. е. опускаемъ извѣстный предметъ ниже и ниже по градаціи бытія (отъ общаго до единичнаго), то у Аристотеля категоріи не имѣютъ такого степеннаго значенія, а опредѣляютъ одинъ и тотъ же онтологическій объектъ (индивидуумъ), лишь съ различныхъ сторонъ.

2) *Zeller*.. 259—260 ss.

3) Anal. post. 1, 22, 83, в, 11: *πάντα γὰρ ταῦτα (ποιον* etc.) *συμβέβηκε καὶ κατὰ τῶν οὐσίων κατηγορεῖται. Zeller*.. 282 s. *Bathune-Baker*.. 75 p.

Отмѣченный характеръ аристотелевской онтологіи и гносеологіи, какъ мы говорили, въ значительной степени отразился на формальной сторонѣ новоникейскаго богословія. Въ онтологическихъ воззрѣніяхъ кесарійцевъ мы находимъ всѣ тѣ три элемента, изъ которыхъ у Аристотеля слагается понятіе о сущемъ. Прежде всего, у кесарійцевъ, какъ и у Аристотеля, истинно-реальнымъ бытіемъ признается бытіе частное, единичное, при чемъ этому бытію обыкновенно усвояется спеціальный терминъ: ὑπόστασις,—который въ данномъ смыслѣ является аналогичнымъ аристотелевскому πρώτη οὐσία [1]). Когда Василій Великій утверждаетъ, что „сущность (въ Богѣ) есть самое τὸ εἶναι Божіе“ [2]), и въ этомъ смыслѣ является одинаковой, ни большей, ни меньшей, у всѣхъ божественныхъ Лицъ, то онъ, очевидно, въ данномъ случаѣ имѣетъ въ виду аристотелевски-индивидуалистическое понятіе о сущности, какъ τὸ ἁπλῶς ὄν. Что же касается родового и видового бытія, то оно у кесарійцевъ, какъ и у Аристотеля, прежде всего есть бытіе логическое, а въ дѣйствительности родъ и видъ имманентно заключаются въ единичномъ бытіи. Содержаніе понятія, напр. „человѣкъ“ всецѣло заключается въ отдѣльномъ индивидуумѣ. „Петръ“ не болѣе есть человѣкъ, какъ „Андрей и Іоаннъ и Іаковъ“, а „человѣкъ“ вообще есть лишь „понятіе“, „подъ которое подводятся отдѣльные индивидуумы“ [3]). Отсюда, Григорій Нисскій развиваетъ строго-реалистическое ученіе объ единствѣ природы индивидовъ того или другого вида,—единствѣ, за-

---

[1]) Усвояя индивидуальной сущности по преимуществу терминъ ὑπόστασις, новоникейца, т. о., являются новаторами по сравненію съ Аристотелемъ, который, какъ мы уже замѣтили, этотъ терминъ обыкновенно употреблялъ въ буквальномъ значеніи: „стоящаго, или лежащаго внизу“. Но кесарійцы, разумѣется, не были въ этомъ отношеніи новаторами въ безусловномъ значеніи. Широкое философское употребленіе термину ὑπόστασις (=οὐσία, въ различныхъ оттѣнкахъ этого слова) дали еще стоики. (*Bethune-Baker*.. 76 р.). Въ смыслѣ индивидуальной сущности онъ употреблялся у Плотина (см. прим. 1-е на стр. 104). Въ христіанскомъ богословіи этотъ терминъ введенъ уже авторомъ „посланія къ евреямъ“ (1, 3). Историкъ Сократъ замѣчаетъ, что употребленіе термина ὑπόστασις вм. οὐσία было обычнымъ у большинства современныхъ ему писателей. (3, 7).

[2]) Bas. M. Adv Eun. 1. M. 29, 536. P. п. 3, 28.

[3]) Bas. M. Ep. 38. M. 32, 325 c. P. п.

темняемомъ лишь вслѣдствіе „неправильнаго словоупотребленія“, по которому „нераздѣляемыхъ по естеству называютъ во множественномъ числѣ однимъ и тѣмъ же именемъ естества и говорятъ: многіе человѣки, чему подобно будетъ, если сказать: многія естества человѣческія.“ [1])

Но каждая ὑποστασις у кесарійцевъ, какъ и πρώτη οὐσία у Аристотеля, мыслилась, какъ органическое сочетаніе матеріальнаго и формальнаго принциповъ, которые и у кесарійцевъ, какъ у Аристотеля, хотя иногда называются οὐσία, но по своему содержанію выступаютъ съ довольно опредѣленными чертами. Когда Василій Великій говоритъ, что „самыя особенности, многократно раздѣляемыя между собою, хотя расходятся до противоположенія, однако же не разсѣкаютъ единства сущности, напр. лежащее и ходящее, водное и земное, разумное и безсловесное. Поелику во всѣхъ подлежащихъ одна сущность, то сей особенности не отчуждаютъ ихъ отъ сущности и не возбуждаютъ ихъ быть какъ бы въ раздорѣ съ самими собою, силою же признаковъ внося какъ бы нѣкоторый свѣтъ въ наши души, ведутъ къ возможному для умовъ разумѣнію“ [2]), то намъ кажется, что здѣсь онъ имѣетъ въ виду не иное что, какъ аристотелевское понятіе объ οὐσία-ὕλη, какъ общей безкачественной и безвидной основѣ всѣхъ вещей. Что касается формальнаго принципа вещей, или οὐσία μορφή (εἶδος), то и онъ выступаетъ у кесарійцевъ съ чертами, напоминающими аристотелевскую антологію,—и имѣетъ значеніе очень близкое, почти синонимическое съ понятіемъ φύσις. Когда Василій Великій говоиитъ, что „въ Богѣ понятіе сущности есть общее, разумѣется ли, напр., благость, божество, или другое что“ [3]),— то здѣсь, очевидно, подъ сущностью онъ разумѣетъ общую совокупность качествъ или опредѣленій, въ которыхъ выражается бытіе (τὸ εἶναι) Божіе. Подобнымъ образомъ когда Григорій Нисскій, опровергая ученіе Евномія объ адэкватномъ познаніи сущности Божіей, ссылается на наше невѣдѣніе даже „маловажныхъ“ предметовъ и иллюстрируетъ свою мысль дознаніемъ, что мы не знаемъ даже, „какова

---

[1]) Greg. Nys. Ad Aulav. P. п. 4, 114.
[2]) C. Eunom. 2 P. п. 3, 94.
[3]) Bas. Mag. 214 ср. M. 32, 789 c. VII, 95.

природа муравья, поддерживается ли его жизнь воздухомъ и дыханіемъ, зависитъ ли отъ устройства внутренностей... сдерживается ли тѣло его костями" и т. п. [1]),—то ясно, что здѣсь онъ понятіе *οὐσία* почти отождествляетъ съ понятіемъ *φύσις*, разумѣя подъ *οὐσία φύσις* аллегорическое содержаніе вещи, или то, что Аристотель называлъ *εἶδος*, *μορφή*. Но раздѣляя въ понятіи объ *οὐσία ὑπόστασις* ея матеріальный и формальный элементы, кесарійцы, однако, подобно Аристотелю, соединяли ихъ въ то же время въ одно органическое цѣлое. *Οὐσία-ὕλη*, будучи въ онтологическомъ отношеніи отлично отъ *οὐσία-μορφή-εἶδος*, однако, разумѣется, въ дѣйствительности никогда не является существующей сама по себѣ, а всегда въ соединеніи съ опредѣленнымъ *εἶδος*, въ связи съ нимъ образуя одну *οὐσία ὑπόστασις*.

Гносеологическія воззрѣнія кесарійцевъ вполнѣ гармонируютъ съ ихъ онтологіей и также проникнуты аристотелевскимъ характеромъ. Основнымъ гносеологическимъ воззрѣніемъ ихъ было ученіе о безусловной непознаваемости сущностей, какъ таковыхъ (=*ὑπόστασις*, какъ органическое единство *ὕλη* и *μορφή*). Исходя изъ понятія объ индивидуумѣ, какъ простой реальности, заключающей въ себѣ и матеріальный и формальный элементы, кесарійцы, подобно Аристотелю, въ своей логикѣ отличали категорію *οὐσία* отъ всѣхъ прочихъ опредѣленій предмета. По взгляду кесарійцевъ, категорія *οὐσία*, поскольку она выражаетъ лишь простой фактъ существованія вещи (*что* существуетъ), рѣзко отличается отъ другихъ категорій, которыя выражаютъ, *какъ* существуетъ предметъ, и въ своихъ опредѣленіяхъ въ извѣстной степени зависятъ отъ нашего субъективнаго „примышленія", или нашей „способности" логически обрабатывать получаемый извнѣ матеріалъ, и такимъ путемъ (въ дальнѣйшихъ фазахъ познавательнаго процесса) „ближайшихъ выводовъ изъ перваго познанія" приходить къ уразумѣнію бытія уже въ формѣ логически образованныхъ и выраженныхъ въ словѣ понятій [2]), „Нашъ разумъ—по Василію Великому—примышленіемъ (*ἐπινοία*) своимъ разлагаетъ представляющееся простымъ и единичнымъ на входящія въ составъ его: цвѣтъ,

1) C. Eunom. 10, 1; P п. VI, 171.
2) ib. 12. P. п. VI, 337 и д.

очертанія, упорство, величину и прочее“ [1]). Такъ какъ категорія *οὐσία* указываетъ на бытіе предмета въ его подлинной объективной дѣйствительности, а другія категоріи опредѣляютъ этотъ предметъ уже въ отношеніи къ нашей познавательной дѣятельности, то какъ полно и тщательно мы ни изучали бы его, наше познаніе не будетъ имѣть отношенія собственно къ его сущности. Самое большее, что можно сказать о метафизической, такъ сказать, достовѣрности нашего познанія „по примышленію“,—это то, что „въ мыслимомъ нами есть нѣчто, соотвѣтствующее нашимъ понятіямъ“ [2]). Мы получаемъ познаніе о вещахъ, равно какъ и о Богѣ, лишь на основаніи ихъ „многоразличныхъ дѣйствованій“, которыя удостовѣряютъ насъ, что извѣстный предметъ „есть“, а не даютъ адэкватнаго понятія объ его сущности [3]). Отсюда наше познаніе о Богѣ имѣетъ характеръ не знанія, а вѣры. Всѣ тѣ качества и опредѣленія, которыя мы получаемъ о предметѣ, могутъ быть мыслимы лишь присущими предмету, но не выражающими самую его сущность. „Научаемые Давидомъ, что Богъ есть судія, или долготерпѣливый, мы познаемъ не божескую сущность, но нѣчто изъ того, что созерцается при ней“. Равнымъ образомъ, слыша слова: „быть нерожденнымъ“, мы изъ этого объясненія не познаемъ подлежащаго предмета, но только получаемъ руководство, чего не должно мыслить о подлежащемъ; что же оно есть по сущности, это тѣмъ не менѣе остается неизвѣстнымъ“ [4]). Указаніе на сущность предмета, какъ просто на непостижимую для насъ реальность, выражается въ словѣ „есть“. При всякомъ имени, которое употребляется въ нашей рѣчи, для обозначенія божескаго естества, напр., праведный, нетлѣнный, безсмертный, нерожденный и друг., непремѣнно подразумѣвается слово „есть“, хотя бы это реченіе и не сопровождалось звукомъ слова... Если бы при

---

1) C. Eunom. 1, M. 29, 524 c. P. п. 3, 20.

2) Greg. N. c. Eun. P. п. VI, 450 c.

3) Bas. M. 234 ср. M. 32, 869 c. P. п. VII, 151.

4) Greg. N. ib. P. п. VI, 271. Въ этомъ пунктѣ устанавливается у кесарійцевъ естественный переходъ къ ученію о христіанскомъ *γνῶσις*'ѣ, не какъ теоретическомъ, но „жизненномъ созерцаніи“ Божественной истины.

5) Greg. N. op. cit. 7, 5. P. п. VI, 94.

каждомъ изъ заключающихся здѣсь именъ не подразумѣвалось слово: есть,—то мысль была бы пуста, и перечисленіе наименованій, не прикрѣпленные ни къ какому подлежащему, была бы несостоятельно“ [1]). Сказанное о непознаваемости божественной сущности относится и къ познанію всѣхъ вообще сущностей. Вообще „пусть не представляютъ намъ разностей въ качествахъ и отличительныхъ свойствахъ, какія по закону мышленія понимаемъ, какъ принадлежности сущности, составляющія нѣчто иное съ подлежащимъ“ [2]). Познаніе сущностей, недоступное намъ въ эмпирическомъ изученіи предмета, недоступно и для чистаго разума (противъ раціонализма Евномія). „Если кто-нибудь будетъ разлагать своимъ разсудкомъ являющееся намъ на то, изъ чего оно состоитъ, и, отвлекши качества, будетъ стараться понять подлежащее въ себѣ самомъ, то не вижу, что будетъ постигнуто такимъ умозрѣніемъ“ [3]). Недоступное для человѣческаго естественнаго познанія понятіе о сущности Божіей не открыто намъ и въ Писаніи. „Несозданное естество, въ Которое вѣруемъ въ Отцѣ, Сынѣ и въ Духѣ Св. выше всякаго, въ имени заключеннаго значенія. Посему-то Слово, когда научило вѣрѣ, изрекши имя, не присовокупило, какое это имя. Да и какъ нашлось бы имя тому, что выше всякаго имени“ [4])! Отсюда, кесарійцы рѣшительно высказывали, что библейскія наименованія: „Богъ“, „Духъ“ и др. не выражаютъ понятія о существѣ Божіемъ, но имѣютъ относительное значеніе [5]), и хотя различали между наименованіями Божества т. н. „отрѣшенныя имена“ и „даваемыя въ какомъ-либо отношеніи“, но это различеніе сильно отличается отъ подобнаго же различенія въ западномъ богословіи (соотвѣтственно стоическому понятію объ ἕξεις и σχέσεις), такъ какъ, по взгляду кесарійцевъ, „и отрѣшенныя имена, хотя и кажутся лучше другихъ выражающими какой-нибудь предметъ, однакожъ не представляютъ, самой сущности, а только означаютъ нѣкоторыя свойства, относящіяся къ ней“ [6]).

---

1) ib. 7, 5; V, 93.
2) ib. 1, 15; V, 79.
3) ib. 12, VI, 311.
4) Greg. N. ib. 2, 3. P. п. 5, 271.
5) B. B. P. п. VI, 39 и др.
6) Bas. M. c. Eun. 2. M. 29, 589 c. P. п. 3, 62.

Примѣняя отмѣченные сейчасъ онтологическіе и гносеологическіе принципы къ ученію о Св. Троицѣ, кесарійцы пришли къ слѣдующимъ результатамъ, характеризующимъ ихъ теологію въ отличіе отъ ранѣе установившихся александрійскаго и западнаго основныхъ типовъ тринитарной догмы. Не отрицая александрійско-неоплатонической концепціи тріединаго, — даже широко пользуясь ею, кесарійцы, тѣмъ не менѣе, и значительно отклонялись отъ староникейскаго (Аѳанасіевскаго) типа богословія въ самой постановкѣ тринитарнаго ученія. Въ противоположность александрійскому (неоплатоническому) воззрѣнію на догматъ о Троицѣ, исходившему въ его раскрытіи изъ понятія о сущности (*οὐσία—ὑπόστασις*) Отца, имманентно заключающей въ себѣ и сущности другихъ Ипостасей, кесарійцы, признавая реально сущимъ бытіемъ только бытіе индивидуумовъ изъ которыхъ каждый равно носитъ въ себѣ общее или видовое бытіе (*εἶδος* или *φύσις*),—въ своихъ сочиненіяхъ очень часто проводили взглядъ и на лица св. Троицы, именно какъ на три божественныя ипостаси, „имѣющія свой особенный и отрѣшенный образъ бытія“ [1]). Если съ точки зрѣнія Аѳанасія собственно проблемою въ тринитарной догмѣ было,—какимъ образомъ въ единой субстанціи Божества (Отца) мыслится различіе Ипостасей, то у новоникейцевъ, при такой постановкѣ дѣла, наоборотъ,—какимъ образомъ у трехъ Ипостасей мыслится одна нераздѣльная сущность [2]). Отсюда, самый терминъ *ὁμοούσιος* у кесарійцевъ часто принималъ оттѣнокъ, отличный отъ его аѳанасіевскаго употребленія. Хотя Василій Великій предпочиталъ этотъ терминъ всѣмъ другимъ терминамъ въ ученіи о Сынѣ, но этотъ терминъ былъ ему дорогъ не столько по тому, что онъ сильнѣе другихъ терминовъ выражаетъ бытіе Сына какъ бы внутри Отца (какое значеніе преимущественно этотъ терминъ имѣлъ у Аѳанасія), сколько по тому, что сильнѣйшимъ образомъ выражалъ понятіе о полномъ подобіи и равенствѣ Сына съ Отцемъ [3]). Мы видѣли, что уже въ раннѣйшемъ періодѣ своей богословской дѣятельности, Василій объявлялъ *ὁμοούσιος* въ смыслѣ *ἀπαραλλάκτως*

1) Bas. M. ep. 210. M. 32, 773. P. п. 7, 83.
2) Cfr. *Harnack*... 2, 252 s.
3) Bas. M. Ep. 9. M. 32, 269 c.

ὁμοιος κατ᾽ οὐσίαν [1]), но и въ послѣдующее время онъ высказывалъ пониманіе *ὁμοούσιος* въ смыслѣ *ὁμοιούσιος*,—въ смыслѣ термина, заключающаго въ себѣ идею не только о *ταύτοτης*, (какъ у Аѳанасія) но и о *ἑτερότης*,—выражаясь, напр., такъ: *ὁ κατ᾽ οὐσίαν θεὸς τῷ κατ᾽ οὐσίαν θεῷ ὁμοούσιος*, [2]) — разумѣя, очевидно, подъ *οὐσία*—формальный принципъ вещи (*εἶδος φύσις*),—единство по видовымъ свойствамъ.

Насколько кесарійское богословіе по своей формальной постановкѣ отклонялось отъ Аѳанасія, настолько оно приближалось къ западному типу тринитарной догмы, построенному на почвѣ стоической (натуралистической) онтологіи. Это сходство выражается уже въ самомъ понятіи о божественной сущности, проникнутомъ натуралистическимъ характеромъ. Стоическія предпосылки западнаго богословія нашли болѣе точекъ соприкосновенія съ аристотелевскимъ эмпиризмомъ кесарійцевъ, чѣмъ съ чисто-метафизической философіей Тріединаго у александрійскихъ неоплатониковъ. Чтобы убѣдиться въ этомъ внутреннемъ сродствѣ новоникейскаго богословія съ западно-стоической онтологіей достаточно всмотрѣться въ раскрытіе догмата о тріипостасномъ Божествѣ у Григорія Нисскаго, въ его посланіи „къ Авлавію, почему не три Бога, а одинъ“,—и въ трактатѣ „къ еллинамъ на основаніи общихъ понятій (*περὶ κοινῶν ἐννοίων*)“. Чрезъ всѣ разсужденія Григорія по данному вопросу красною нитью проходитъ тенденція сблизить тайну божественнаго тріединства съ общимъ философскимъ (натуралистическимъ) ученіемъ о сущности и ипостаси. Подобно тому, какъ каждый человѣкъ, и вообще индивидъ (ипостась), является лишь носителемъ извѣстной родовой сущности (*οὐσία*), которая an sich всегда тождественна себѣ, „потому что ни умаленія, ни приращенія въ истинномъ смыслѣ не происходитъ въ естествѣ, когда оно усматривается во многихъ или не многихъ“ [3]), точно такимъ же образомъ и естество Божеское едино, и три Ипостаси—не три бога, а одинъ Богъ [4]). Все различіе въ онтологической, т. с., структурѣ божественныхъ Ипостасей по

---

[1]) См. прим. 2-е на стр. 260-й.
[2]) Bas. M. Ep. 8. M. 32, 249 c.
[3]) Ad. Aulav. P. п. 4, 127 стр.
[4]) ib. P. п. 4, 116 стр.

сравненію съ тварными, сводится къ нѣкоторымъ спеціально-богословскимъ (матеріальнымъ) поправкамъ. Принципомъ ипостаснаго бытія въ тварномъ мірѣ является разнообразныя акциденціальныя модификаціи родовой сущности, дѣлающія возможнымъ различіемъ (счисленіе) индивидовъ одного и того же рода. „Счисляется, какъ слагаемое, что представляется въ особомъ очертаніи; подъ очертаніемъ же разумѣется поверхность тѣла, его величина, мѣсто, различіе по виду и цвѣту“ [1]). „Человѣкъ не всегда усматривается въ однихъ и тѣхъ же недѣлимыхъ, или лицахъ, потому что, когда прежнія лица умираютъ, на мѣсто ихъ являются другія; и нерѣдко опять еще тѣ же остаются, и вновь рождаются нѣкія иныя, такъ что усматривается сіе иногда въ тѣхъ, иногда въ другихъ, иногда въ большемъ, иногда въ меньшемъ числѣ“ [2]). Человѣческія ипостаси или лица, какъ носители одной нераздѣльной сущности, представляютъ собою, по Григорію, выраженіе двухъ моментовъ: *περιγραφὴ* или совокупность (описаніе) общеродовыхъ свойствъ, плюсъ *ἰδικον*, принципъ индивидуальности (акциденціальныя опредѣленія), — и въ этомъ смыслѣ суть *συνδρομαὶ τῶν ἰδιωμάτων* [3]). Но — таковъ же принципъ и ипостаснаго бытія божественныхъ Лицъ, лишь съ тѣмъ различіемъ, что Ихъ *συδρομαὶ τῶν περὶ ἑκαστον ἰδιωμάτων* (=*ἰδικά, ἰδιοτητες χαρακτερί ζουσαι, διαφοραί, ἐξαίρετα ἰδιώματα, ἀκινώτητα*), каковыми являются *ἀγεννησία* Отца, *γεννησία* (*γέννησις*) Сына, и *ἐκπόρευσις* (*ἔκπεμψις*) св. Духа, выступающія на фонѣ Ихъ *κοινὸν* (=*τὸ μὴ γεγονέναι καὶ ἡ θεοτης*), не носятъ на себѣ измѣнчиваго (временно - пространственнаго) характера [4]). „Въ

---

[1]) ib. P. п. 4, 127 стр.

[2]) Къ эллинамъ... P. п. 4, 182 стр.

[3]) Ср. опредѣленіе ипостаси у Василія Великаго въ посланіи къ Григорію—брату: ипостась есть *τὸ κοινὸν τε καὶ ἀπερίληπτον ἐν τῷ τινὶ πράγματι δια τῶν ἐπιφαινομένων ἰδιωμάτων παριστῶσα καὶ περιγράφουσα. Migne* 32, 328 с. „Григорій, замѣчаетъ Дорнеръ,—какъ сынъ своего времени, былъ далекъ отъ мысли видѣть центральный пунктъ личности въ „я“. Люди или *ἄτομα* у него лишь метафизическія точки единства тѣхъ особенностей, которыя отличаютъ одного человѣка отъ другого. *Dorner.* op. cit. 921 s.

[4]) Cfr. *Greg. Nas.* Orat. 25, 16 п. P. п. 2, 288 стр. Опредѣленіе ипостаснаго бытія Божественныхъ Лицъ у новоникейцевъ носитъ также формально-описательный, а не индивидуалистическій характеръ. „Лич-

разсужденіи св. Троицы не бываетъ никогда ничего подобнаго, потому что именуются одни и тѣже, а не иныя и иныя, лица,—тоже и одинаково содержащія, и не допускаетъ Она ни какого либо приращенія до четверицы, ни умаленія до двоицы... Лица Божества нераздѣльны между Собою ни по времени, ни по мѣсту, ни въ волѣ, ни въ начинаніяхъ, ни въ дѣятельности ни въ томъ, чтобы претерпѣвать что либо подобное усматриваемому въ человѣкѣ“ [1]).

Но приближаясь къ западно-стоическому богословію, и пониманію термина: *ὁμοούσιος* (unius substansiae—similis substantiae), новоникейцы отклонялись и отъ него: это отклоненіе выражается въ устанавливаемой мѣстами у кесарійцевъ логической схемѣ отношенія между божественной сущностію и Ипостасями, какъ отношенія общаго къ частному (въ логикѣ). „Сущность къ ипостаси имѣетъ такое же отношеніе, какое имѣетъ общее къ частному“ [2]). Источникъ этой своеобразной формально-логической схемы догмата о Тріипостасномъ Богѣ, чуждой западному богословію, намъ думается, лежитъ въ спеціально-аристотелевскихъ предпосылкахъ онтологіи кесарійцевъ, и именно въ взглядѣ Аристотеля на всѣ опредѣленія сущности (*τὸ εἶναι*), лишь какъ ея *συμβεβηκότες*. Если по взгляду стоиковъ, т. н. существенные опредѣленія (свойства) извѣстной вещи (индивида=*ὑπόστασις*) являются элементами, *исчерпывающими* содержаніе самой ея родовой субстанціи (=*οὐσία*), такъ что индивидъ (*ὑπόστασις*) и сущность (*οὐσία*) съ собственно онтологической точки зрѣнія покрываютъ другъ друга, то съ точки зрѣнія аристотелевской онтологіи и гносеологіи между индивидомъ и сущностію можетъ быть отношеніе только какъ въ логикѣ между частнымъ и общимъ. Ипостась, какъ „совокупность отличительныхъ свойствъ усматриваемыхъ въ каждомъ“, [3]) по воззрѣнію кесарійцевъ,—по содержанію богаче (спеціальнѣе),

---

ное бытіе (Ichsein) или форма самосознанія, — пишетъ Дорнеръ, — и Григорія, безъ сомнѣнія, имѣлась бы,—если бы онъ обратилъ на это вниманіе,—какъ вообще высшая форма духа; при этомъ онъ причислилъ бы ее къ *οὐσία* въ Богѣ, такъ что „я“ у всѣхъ трехъ Лицъ должно быть для него общимъ“. Op. cit. 922 s.

[1]) Къ эллинамъ... P. п. 4, 1824.

[2]) *Bas. Mag.* Ep. 214. M. 32, 789 c. P. п. 7, 95.

[3]) *Bas. Mag.* Ep. 38. M. 32; 336 c. P. п. 6, 94.

чѣмъ понятіе *οὐσία*—*εἶδος*,—поскольку „ипостась есть не понятіе сущности неопредѣленное, по общности означаемаго ни на чемъ не останавливающееся, но такое понятіе, которое видимыми отличительными свойствами изображаетъ и очертываетъ въ какомъ нибудь предметѣ общее и неопредѣленное [1])—поскольку, включая въ себѣ качества или *συμβεβηκότες*, общія всѣмъ индивидуумамъ даннаго типа, ипостась заключаетъ въ себѣ массу *συμβεβηκότες* спеціальныхъ, не укладывающихъ ея въ рамки понятія о видѣ. И съ аристотелевской точки зрѣнія кесарійцевъ, какъ мы уже отмѣтили, нѣтъ возможности провести существенную онтологическую черту различія между собственно-родовыми и акциденціальными признаками ипостаси, поскольку собственно онтологическая (метафизическая) сущность вещи возвышается и надъ тѣми и надъ другими. [2]) Но что̀ больше по содержанію, то у̀же по объему. Отсюда, ипостась съ логической точки зрѣнія мыслится въ подчиненномъ отношеніи къ сущности (*οὐσία*),—и божественныя Ипостаси, обладающія наряду съ общими свойствами божеской природы, еще личными, „несообщимыми“ другимъ Лицамъ предикатами нерожденности, рожденности и исхожденія отъ Отца [3]),—у новоникейцевъ мыслятся въ логической схемѣ частныхъ понятій, подчиненныхъ общему понятію сущности (*οὐσία*). Этою до наглядности отчетливой схемой догмата о божественномъ Тріединствѣ, утвердившейся въ церкви наряду съ теоріями о божественномъ единосущіи по аналогіи съ логосомъ, находящимся внутри Отца (Аѳанасій), и съ тремя вещами, сдѣланными изъ одинаковаго матеріала (западное богословіе) и завершился на востокѣ циклъ историческаго развитія тринитарной догмы.

---

1) ib. M. 32, 328 c. P. п. 6, 87 стр.

2) Различая „отрѣшенныя“ имена, обозначающія самыя вещи (какъ, человѣкъ), отъ именъ, выражающихъ лишь отношенія вещей (Сынъ, рабъ), Василій Великій замѣчаетъ: „да и отрѣшенныя имена, хотя и кажутся лучше другихъ выражающими к. н. предметъ, однакожъ не представляютъ самой сущности, а только означаютъ нѣкоторыя свойства, къ ней относящіяся“. c. Eun. 2. P. п. 3, 62.

3) *Bas. Mag.* Ep. 38. M. 32, 329 c. Greg. Nys. Adv. Eun. 1, 22.

ГЛАВА II.

Ученіе Иларія Пиктавійскаго о Тріединомъ Богѣ.

§ 1. Общіе онтологическіе взгляды Иларія Пиктавійскаго отличаются такимъ же реалистическимъ характеромъ, какой мы отмѣтили въ ученіи Тертулліана, отчасти Иринея, и позднѣйшихъ западныхъ писателей, вообще находившихся подъ большимъ или меньшимъ вліяніемъ тертулліановской школы. Въ основѣ онтологическихъ воззрѣній Иларія лежитъ, какъ и у Тертулліана, натуралистическое понятіе о субстанціи, какъ конкретной (тѣлесной) сущности, носительницѣ имманентно связанныхъ съ нею строго опредѣленныхъ качествъ и свойствъ. Подобно Тертулліану, Иларій рѣшительно заявляетъ, что въ мірѣ нѣтъ ничего въ строгомъ смыслѣ безтѣлеснаго,—что и такъ называемыя невидимыя существа обладаютъ „тѣлесной субстанціей своей природы“,—разумѣя подъ тѣлесной субстанціей тотъ внутренній субстратъ вещи, который дѣлаетъ вещь именно реальностію [1]). Не говоримъ уже о томъ, что духъ тертулліанской (стоической) онтологіи чувствуется у Иларія всякій разъ, когда онъ вдается въ какія либо онтологическія разъясненія и аналогіи.

Всякая вещь, по воззрѣнію Иларія, есть въ собственномъ

---

[1]) In. Matth. 5, 8 n.: Nihil est quod non in substantia sua et creatione corporeum sit: et omnium, sive in coelo sive in terra, sive visibilium sive invisibilium, elementa formata sunt. Nam et animarum species, sive obtinentium corpora, sive corporibus exsulantium, corpoream tamen naturae suae substantiam sortiantur; quia omne quod creatum est, in aliquo sit necesse est. При цитаціи сочиненій Иларія, въ виду многочисленности ссылокъ на нихъ, мы не указываемъ страницъ изданія *Mign'я*, находя достаточно опредѣленнымъ указаніе лишь на §§ (nn.), принятые въ бенедиктинскомъ изданіи Иларія, удержанные и у *Mign'я* и *Zingerle*.

смыслѣ реальность (res, esse), и какъ таковая, противополагается бытію, существующему только въ явленіи (напр. звукъ, рѣчь, сами по себѣ, „безтѣлесныя“ функціи извѣстнаго организма) [1]). Будучи извѣстнаго рода конкретной реальностью, всякая вещь обладаетъ извѣстными качествами (qualitates, conditiones, proprietates) [2]), изъ которыхъ (ex quibus) [3]) въ сущности и слагается ея бытіе.

Каждая вещь, какъ въ строгомъ смыслѣ реальность (тѣло), представляетъ собою, по взгляду Иларія, какъ и по взгляду Тертулліана, сочетаніе двухъ или точнѣе трехъ принциповъ: 1) извѣстнаго метафизическаго субстрата вещи (materia originalis) [4]), 2) формальнаго принципа опредѣленныхъ качественныхъ свойствъ (ex quibus) вещи [5]), и 3) принципа формирующаго, того имманентнаго вещи принципа, который связываетъ отдѣльныя свойства вещи въ одно органическое цѣлое (id quod manet in sese subsistat),—дѣлаетъ совокупность отдѣльныхъ качествъ именно закономѣрною вещію опредѣленнаго типа,—извѣстною субстанціей, сущностью, природой и т. п. [6]). Метафизическое различіе этихъ принциповъ во внутренней структурѣ вещи даетъ основаніе къ логическому противоположенію понятій: собственно субстанція (разумѣя подъ этимъ словомъ внутреннюю природу извѣстной вещи, какъ представительницы опредѣленнаго типа бы-

---

[1]) De Trinit. 2, 15: Verbum sonus vocis est, et enuntiatio negotiarum, et elocutio cogitationum.. Verbum hoc (=Dei) res est, non sonus; natura, non sermo; Deus, non inanitas est.

[2]) Ps. 2, 41: corruptilium corporum in corruptionis gloriam resurrectio non interitu naturam perimat, sed qualitatis conditione demutet. De Trinit. 7, 39: Pater visus in Filio ex proprietate naturae.

[3]) De syn. 12 n. См. ниже прим. 6-е.

[4]) Наши тѣла при будущемъ воскресеніи образуются non ex alia aliqua, sed et veteri atque ipsa originis suae materia. Ps. 2, 41.

[5]) De syn. 12 n. См. прим. 6-е.

[6]) De syn. 12 n. Essentia est res quae est, vel ex quibus est, et quae in eo quod maneat subsistit. Dici autem essentia, et natura, et genus, et substantia unius—cujusque rei poterit. Proprie autem essentia idcirco est dicta, quia semper est. Quae idcirco etiam substantia est, quia res quae est, necesse est subsistat in sese; quidquid autem subsistit, sine dubio in genere vel natura, vel substantia maneat. Cum ergo essentiam dicimus significare naturam vel genus, vel substantiam, intelligimus ejus rei quae in his omnibus semper esse subsistat.

тія) и качественность вещи (ея формальный принципъ) сама по себѣ (то, что на языкѣ Тертулліана называлось natura и accidentia, въ противоположность substantia въ строгомъ смыслѣ) [1]). Но противополагая моментъ качественности самой по себѣ понятію о субстанціи вещи въ собственномъ смыслѣ, Иларій тѣмъ не менѣе и эту самую качественность относитъ къ существеннымъ моментамъ въ онтологической структурѣ вещи,—усвояетъ ей термины naturalis proprietas, genuina proprietas [2]), нерѣдко прямо называетъ ее substantia, natura и т. п. [3]),—и строго отличаетъ ее отъ собственно-акциденціальныхъ свойствъ вещи (=стоическихъ σχέσεις), той или другой ея преходящей „безтѣлесной" модификаціи (motus) [4]). Отсюда термины: substantia, natura и essentia у Иларія имѣютъ двоякій смыслъ: съ одной стороны, эти термины выражаютъ собою полное понятіе о вещи, какъ бытіи строго опредѣленномъ, качественной реальности извѣстнаго типа; съ другой стороны, эти же самые термины, употребляемые въ несобственномъ смыслѣ, обозначаютъ и общія существенныя качества вещи, сами по себѣ, помимо того формирующаго принципа, который неразрывно связываетъ ихъ съ опредѣленнымъ субстратомъ, образуетъ изъ ихъ органическаго сочетанія опредѣленный видъ бытія. Уже Тертулліанъ, какъ мы знаемъ, позаботился разграничить эти два онтологическіе момента въ понятіи о вещи, усвоивъ одному изъ нихъ собственно терминъ substantia, а другому natura, хотя и невсегда точно выдерживалъ это разграниченіе. Терминологія Иларія въ этомъ пунктѣ, такимъ образомъ,—болѣе спутанна, чѣмъ у Тертулліана,—и эта ея неотчетливость затрудняетъ пониманіе нѣкоторыхъ отдѣловъ въ богословіи Иларія, обнаруживая видимыя противорѣчія въ ихъ изложеніи. Такъ, напр. Иларій часто говоритъ о будущемъ обращеніи тѣлъ праведниковъ, in substantiam animae, in novam — coelestemque

---

[1]) Cfr. Ps. 2, 41. Прим. 2-е на стр. 278-й.

[2]) Naturalis generis proprietas. De Trin. 7, 11 n. genuina proprietas. De syn. 57 n.

[3]) См. прим. 1-е на стр. 280 й.

[4]) Sicut Christus sapientia et virtus Dei est, non ille, ut intelligi solet, internae potestatis aut sensus efficax, motus. De Trin. 7, 11 n. Voluntas motus mentis sit. 8, 12 n.

substantiam и т. п., тогда какъ въ цитованномъ мѣстѣ Ps. 2, 41. Иларій поясняетъ, что это „субстанціальное“ превращеніе тѣлъ нужно понимать лишь въ смыслѣ измѣненія ихъ качественности. Подобнымъ образомъ, Иларій съ одной стороны, рѣшительно заявляетъ: non exaequatur est Deo creatura [2]). а съ другой стороны, утверждаетъ, что пріобщеніе праведниковъ божественной сущности будетъ субстанціальное (natura), а не нравственное только (voluntate) [3]). Впрочемъ, подробнѣе объ этихъ пунктахъ въ богословіи Иларія мы будемъ говорить въ своемъ мѣстѣ.

Обращаясь къ частнѣйшей характеристикѣ ученія Иларія объ онтологическомъ строеніи вещей вообще, мы видимъ, что всякая сущность (въ строгомъ смыслѣ) обладаетъ своими качествами, какъ именно „своими“ [4]), неизмѣнно и неотъемлемо принадлежащими ей, составляющими ея метафизически—постоянное (semper) бытіе. Этотъ моментъ внутренняго постоянства бытія (esse) той или другой вещи, по замѣчанію Иларія, выражается въ философскомъ наименованіи ея essentia [5]). Будучи реальной носительницей неизмѣнно-присущихъ ей качествъ, каждая вещь является бытіемъ оригинально-своеобразнымъ, существующимъ само по себѣ (subsistat in sese), независимо и отлично отъ другихъ вещей (сущностей). Этотъ моментъ метафизической обособленности каждой вещи по ея бытію, по взгляду Иларія, выражается въ ея наименованіи субстанціей (substantia) [6]). Какъ бытіе строго опредѣленное и неизмѣнно-постоянное, каждая вещь представляетъ собою извѣстный типъ (родъ) бытія,—является носительницей извѣстнаго вида природы, — и потому у Иларія, какъ и у

---

1) Corpus iu natura animae... spiritale. In Matth. 10, 19. Haec recte perfecteque viventium merces est, ut in novam coelestemque substantiam ex hac corruptibilis corporis materie transferantur, et corruptio terrena coelesti incorruptione mutetur. ib. 5, 12.

2) De Trin. 7, 26.

3) Et Deus creatura est, quia in natura ejus sit creatura. 12, 6. ib. 8, 7—12 n.

4) Suum est, quod sui simile est... Nec extra se est, quod quae sua sunt potest. De Trin. 7, 26. Christus Deum in his ostendit intelligendum esse quae sua sunt, in virtute, in aeternitate, in providentia, in potestate: non quod haec Deus ita habeat, tamquam alium quid extra ista esse credendus sit. 9, 31 n.

5) De syn. 12 n. См. выше, прим. 6-е на стр. 278-й.

6) ib.

большинства западныхъ церковныхъ писателей, чаще всего называется общимъ именемъ genus, natura. Такимъ образомъ термины: essentia, substantia, genus, natura въ онтологіи Иларія являются синонимическими обозначеніями одной и той же вещи.

Постоянныя качества вещи, будучи имманентно связанны съ самою внутреннею сущностію вещи, являются ея силами,— и поэтому у Иларія часто называются virtutes, каковой терминъ, въ виду именно неразрывной связи свойствъ вещи съ ея сущностію, у Иларія нерѣдко является понятіемъ соотвѣтственнымъ понятію о вещи вообще, во всемъ ея объемѣ [1]). Всякая сила необходимо проявляется въ соотвѣтствующемъ дѣйствіи (operatio) [2]): общая сумма силъ (качествъ) вещи, обнаруживающихся въ опредѣленной внѣшней дѣятельности (жизни), у Иларія называется potestas вещи [3]). Нетрудно видѣть, что operationes и potestas вещи, какъ и virtutes, являются необходимо и внутренне-связанными съ сущностію вещи моментами въ ея онтологической структурѣ,—и поэтому у Иларія иногда выступаютъ въ значеніи, синонимическомъ съ понятіемъ о самой вещи вообще [4]). Общій характеръ той или другой вещи, выражающійся въ опредѣленномъ природо-сообразномъ ея обнаруженіи, Иларій называетъ honor naturae и относитъ это „достоинство“ (dignitas) вещи къ ея неотъемлемымъ, а не случайнымъ предикатамъ [5]). Аналогичное значеніе имѣетъ у Иларія и терминъ gloria [6]).

Итакъ, каждая вещь, по взгляду Иларія, представляетъ собою извѣстный родъ бытія (природы), выражающійся въ

---

[1]) Indiscreto deitatis naturaeque nomine indiscreta quoque esset et virtus. Ps. 53, 7; Deus nomen innascibilis virtutis. De Trin. 4, 37.

[2]) De Trin. 1, 2: efficientia rerum operatio.

[3]) Operatio virtutis sit potestas. ib. 9, 52.

[4]) Per virtutis potestatem naturae in se paternae unitas nosceretur. ib.

[5]) Interrogo: utrum id ipsum sit honor, quod voluntas; cum voluntas motus mentis sit, at vero honor naturae aut species, aut dignitas. 8, 12; nunquam diversitas rerum, nisi et in honore diverso est. Res enim eadem venerationis ejusdem sunt. 12, 7.

[6]) Sicut qui in gloria Dei est, non potest aliud esse quam Deus est; et dum in gloria Dei Deus est, alterius Dei atque a Deo diversi non habet praedicationem; quia per id, quod in gloria Dei est, ex eo in cujus gloria est, habet in se naturale quod Deus est. 8, 47.

необходимо свойственныхъ ему качествахъ. Этою качественною опредѣленностію вещи, какъ она выражается вовнѣ, для Иларія и исчерпывается все ея содержаніе, — она является подлиннымъ выраженіемъ самой сущности вещи, и ни о какой другой ея подлинности (veritas) Иларій не знаетъ. „Ни у кого не можетъ быть сомнѣнія, что истинность вещи заключается (именно) въ ея природѣ и силѣ“. Такъ, напр. пшеница есть истинная пшеница, поскольку она выросла на колосѣ, покрытомъ усиками, была вымолочена, измолота въ муку, испечена въ хлѣбъ и т. п. [1]). Равнымъ образомъ огонь или вода есть именно истинный огонь и истинная вода, и не могутъ быть иными. „Отними у воды то, что дѣлаетъ ее водою, и будешь имѣть не истинную воду. Однако, пока вода остается водой, она необходимо является истинной водой. Такимъ образомъ, можно совершенно уничтожить природу вещи, но нелья ее сдѣлать неистинной, пока она сохраняетъ свое существованіе“ [2]).

Ученіемъ о вещи, какъ конкретной реальности, обладающей метафизически-устойчивыми качествами, у Иларія, однако, не исчерпывается все понятіе объ ея онтологической структурѣ. Каждая вещь, будучи носительницей извѣстнаго родового типа бытія, вмѣстѣ съ тѣмъ является и бытіемъ въ строгомъ смыслѣ индивидуальнымъ,—обладаетъ чертами, лично ей принадлежащими, отличающими ее отъ всѣхъ другихъ особей одного и того же типа (рода). Подобно Тертулліану, и другимъ церковнымъ писателямъ западной (стоической) школы, Иларій общимъ принципомъ индивидуальнаго (ипостаснаго) бытія полагаетъ временно-пространственныя модификаціи и взаимоотношенія вещей, не простирающія своего вліянія на ихъ внутреннюю природную сущность.

По взгляду Иларія, пространство и время, не имѣя строго-реальнаго, или субстанціальнаго бытія, суть „обозначенія“ тѣхъ „промежутковъ“ или измѣненій, (передвиженій), кото-

---

1) Nulli dubium est, veritatem ex natura et ex virtute esse: ut exempli causa dictum sit, verum triticum est, quod spica structum, et aristis vallatum, et folliculis decussum, et in farinam comminutum, et in panem coactum, et in cibum sumptum, reddiderit ex se et naturam panis et munus. De Trin. 5, 3.

2) De Trin. 5, 14 n.

рыя происходятъ въ самихъ вещахъ [1]). Бытіе пространства и времени, такимъ образомъ, неразрывно связано съ бытіемъ самихъ тварныхъ (подлежащихъ измѣненію, развитію) вещей [2]): время получило свое начало лишь съ сотвореніемъ міра. Божество, какъ бытіе неподлежащее измѣненію („Сый"),—поэтому, и вѣчно, возвышается надъ всякими временными опредѣленіями и условіями [3]). Время, такимъ образомъ, по своей природѣ, собственно есть понятіе, образованное путемъ опытнаго наблюденія надъ окружающей насъ жизнію, и путемъ логическихъ операцій надъ результатами этого наблюденія [4]). Хотя у Иларія нѣтъ спеціальныхъ разсужденій о природѣ пространства, но сказанное имъ относительно времени, очевидно, mutatis mutandis—приложимо и къ пространству. Не будучи самостоятельными реальностями, пространственныя и временныя формы и отношенія вещей (portio, protensio etc) по взгляду Иларія, являются необходимыми условіями ихъ отдѣльнаго индивидуальнаго существованія,—самаго ихъ возникновенія (coepisse substantiam) [5]). Появленіе всякаго рода тварной сущности необходимо обусловливается именно формой времени, равно какъ принципомъ причинности [6]). Такимъ же необходимымъ условіемъ для возникно-

---

1) Tempus est spatii, non in loco, sed in aetate manentis significata moderatio. 2, 17 n.

2) Quis ambiget, quin quae in rebus humanis nata sunt, aliquando non fuerunt?.. Infantia enim omnis, cum antea non fuisset, coepit ex tempore. Quae rursum in pueritiam excresus, post etiam adolescentiam coegit in patrem. 12, 23.

3) 12, 24: Secundum ad Moysen dictum: misit me ad vos is qui est (Exod 3, 4) Deo proprium esse id quod est, non ambigeus sensus est... Sensui nostro retroacto semperque revocato ad intelligentiam ejus qui est de eo id ipsum tantum, quod est, ei semper anterius est.

4) Tempora omnia vel opinione complectimur, vel scientia: cum quod nunc est, scimus non exiam pridie fuisse, quia quod pridie fuerit, nunc non sit: quod autem nunc est, nunc tantum sit, non et pridie fuerit. Opinione vero ita praeterita metimur, ut ante urbem aliquam institutam non ambigatur tempus fuisse, quo urbs instituta non fuerit. 12, 27.

5) Filius est unus ex uno. Non est portio, non est defectio, non est deminutio, non derivatio, non protensio, non passio... non ut esset coepit ex nihilo, sed exiit a manente: et exiisse significationem habet nativitatis, non habet inchoationis. Non enim idem est substantiam coepisse, et Deum, exiisse de Deo. 6, 35.

6) 12, 16: Haec quidem communia in rerum humanarum origine sunt,

венія отдѣльнаго бытія является форма пространственной ограниченности. Въ самомъ дѣлѣ, всякая вещь (res), по тому является собственно вещью, что обладаетъ извѣстною обособленностію своею бытія (res sibi, sola), является въ извѣстномъ смыслѣ самостоятельнымъ центромъ силъ и дѣйствія. Такъ, напр., дерево, источникъ, огонь являются въ собственномъ смыслѣ вещами того или другого рода, какъ относительно—самостоятельные объекты, между тѣмъ какъ вѣтвь дерева, ручей, вытекающій изъ источника, жаръ, исходящій отъ огня, не могутъ быть названы вещами, поскольку не обладаютъ обособленнымъ бытіемъ, а являются лишь нераздѣльными частями извѣстныхъ вещей [1]). У экземпляровъ высшей природы эта внутренняя самостоятельность и обособленность бытія выражается уже какъ индивидуальность въ собственномъ смыслѣ, въ личномъ хотѣніи и самосознаніи. Такъ, Христосъ, возвѣстившій о Себѣ не просто, что Онъ „якоже Отецъ“ воскрешаетъ мертвыхъ, но добавившій: „ихъ же хощетъ, живитъ“ (Іоан. 5, 21), — этимъ самымъ засвидѣтельствовалъ не только о своемъ соучастіи въ общей съ Отцемъ божественной сущности, но и о Своемъ отличномъ отъ Отца бытіи, какъ особой ипостаси. „Ибо свободное хотѣніе свойственно той природѣ, (velle naturae libertas est) которая при полнотѣ совершенствъ обладаетъ силою самоопредѣленія (cum arbitrii voluntate subsistat)“ [2]). Но общимъ принципомъ этой самостоятельности бытія, по крайней мѣрѣ у тварныхъ существъ является именно ихъ пространственная обособленность,—а общею формою, посредствомъ которой происходитъ это обособленіе вещей (особаго) того или другого рода, является рожденіе (nativitas) въ собственномъ смыслѣ у жи-

---

ut omnia initium sui, cum antea non fuissent, accipiant: primum quidem, ut docuimus, per tempus, deinde per causam. Et per tempus quidem non ambiguum est quin ea, quae nunc coeperint, ante non fuerint: per causam vero, quia his non ex causa constet esse quad maneant.

[1]) 9, 37 n.: Rivum fons effundat ab origine, aut ramum arbor teneat in candice, aut calorum ignis emittat in spatium. Haec ab se inseparabili protensione manent potius detenta, quam sibi sunt: dum et calor in igne est, et in arbore ramus est, et riuus in fonte est. Et haec ipsa res sola sibi est potius, quam res ex re substita est: quia non aliud arbor quam ramus, neque ignis quam calor, neque fons possit esse quam rivus.

[2]) 7, 19.

выхъ существъ [1]), и „какъ бы рожденіе“ (per quemdam quasi nativitatis profectum) у вещей неодушевленной природы. Такъ, напр., каждый огонь имманентно заключаетъ въ себѣ много и другихъ огней, которые могутъ быть зажжены отъ него. Но пока эти огни пространственно не отдѣлены, „черезъ нѣкоторое какъ бы рожденіе“ отъ своего первоисточника,—они не имѣютъ собственно-субстанціальнаго бытія, составляя въ своей совокупности одинъ „цѣлый огонь“ [2]). Именно эти своеобразныя акциденціальныя модификаціи вещей и даютъ основаніе къ ихъ счисленію, и къ опредѣленію ихъ различнаго временно - пространственнаго положенія (situs) [3]). Опредѣляя происхожденіе индивидуальнаго бытія лишь путемъ временно-пространственной модификаціи единой природы (въ процессѣ рожденія и quasi—рожденія), Иларій рѣшительно утверждаетъ, что этотъ принципъ рожденія не только не набрасываетъ тѣни, но, наоборотъ, является самой убѣдительной гарантіей однородности рождающагося (отдѣляющагося) съ рождающимъ. Отъ этого т. е. нормальнаго процесса рожденія (появленія) особей, должно различать происхожденіе ихъ путемъ смѣшенія различныхъ по природѣ сущностей (видовъ бытія), въ результатѣ котораго является бытіе своеобразнаго типа [4]). Нетрудно видѣть, что

---

[1]) 7, 27: quod ex vivo vivum natum est, habet nativitatis profectum sine novitate naturae. Non enim novum est, quod ex vivo generatur in vivum.. et vita, quae nativitatem sumit ex vita necesse est, ut. et in vivente vivat et in se habeat vitam viventem.

[2]) 7, 29: numquid absciditur natura ne maneat, aut non sequitur natura ne insit, cum accenso lumine per quemdam quasi nativitatis profectum naturae nulla desectio sit et tamen sit lumen ex lumine?

[3]) Non solitaria sibi esse, numerum ac situm suum, in quo sint, conservantia 3, 1. Хотя въ нѣкоторыхъ авторитетныхъ манускриптахъ въ данномъ мѣстѣ стоитъ statum вм. situm, но Кутанъ справедливо склоняется въ пользу большей вѣрности послѣдняго разночтенія, поскольку терминъ status является коррелятомъ — substantia (*Tertul.* Adv. Prax. 2 n.), at hic potius existendi rationem ac situm sonat. *Migne* 10, 75 c. nota c.

[4]) 7, 14: intelligentiae istud humanad sensus excludit, ut aliquid a natura originis suae nascendo diversum sit, nisi forte qnod et naturarum diversitate conceptum,.. quod in pecorabus ac bestiis usitatum ets. Примѣръ образованія особи не путемъ quasi nativitatis, a permixtionis, представляетъ также соединеніе воды и вина, когда per transfusionem potioris obtinetur quod infirmius erat. 3, 5 n.

общая схема этой онтологіи Иларія въ сущности—та же что́ и у Тертулліана (стоиковъ).

Что касается терминологіи ипостаснаго бытія или отдѣльныхъ особей въ предѣлахъ одной и той же сущности (природы), то эта терминологія у Иларія не отличается ни оригинальностію, ни строгой отчетливостію. Подобно Тертулліану, Иларій это ипостасное бытіе называетъ и сущностію (substantia), [1]) и природой (natura), и просто реальностію (res), при чемъ для отличія этихъ терминовъ отъ понятій о собственно-родовомъ бытіи, онъ нерѣдко присоединяетъ къ нимъ пояснительные эпитеты, указывающіе на характерныя (акциденціальныя) черты тѣхъ или другихъ особей, дѣлающія ихъ именно индивидуальнымъ бытіемъ [2]).

Весьма важное значеніе въ онтологической системѣ Ила-

---

[1]) Filius a natura Patris indiscreta substantia est. De syn. 27 n.

[2]) Nata et gignens essentia. De syn. 16 n. generans natura et genita natura ib. 17 n. Auctoritas naturae Patris. De Tr. 9, 53; 11, 12; innascibilis natura, substantia, virtus. 4, 37 n. unigenita natura. 9, 53 n. Что касается термина res, то у Иларія онъ обозначаетъ не только собственно-индивидуальное (обособленное) бытіе но и—существенныя свойства вещи (природы), которыя у Иларія порою ипостазируются по типу стоическихъ *ποιότητες:* Non idem est natura, quod naturae res: sicuti non idem est homo, et quod hominis est, nec idem estignis, et quod ignis ipsius est, et secundum hoc non idem est Deus, et quod Dei est. De Trin. 8, 22. (Cfr. 7, 39: ignis splendor luminis, naturae calor, virtus urendi, mobilitas aestuandi, totum tamen ignis est, et haec universa una natura est). Характерный примѣръ употребленія термина res для обозначенія и собственно ипостаси (обособленнаго бытія) и ипостазированнаго качества (=*ποιότης*) представляетъ слѣдующая тирада Иларія. Павелъ и Аполосъ, равно какъ и прочіе вѣрующіе, per unius fidei naturam et per unius naturam baptismi unum sunt. Itaque qui per rem eumdem unum sunt, natura unum sunt, non volunate: quia et ipsi res eadem effecti sunt, et ejusdem rei atque efficientiae sint ministri. De Trin. 8, 9. Употребляя терминъ res для обозначенія даже просто ипостазированныхъ качествъ природы, Иларій съ тѣмъ большимъ правомъ прилагаетъ этотъ терминъ къ Божественной Премудрости и Силѣ—Сыну, и Духу, поскольку Иларій удерживаетъ традиціонное воззрѣніе на Сына и Св. Духа, какъ ипостазированныя свойства ипостаси Отца. Cfr. 12, 55: Magna mihi erga res (=Filius, et Sp. s.) tuas (=Patris) religio est. 8, 26: cum per naturam rei natura ipsa habitet in nobis, indifferens natura Filii esse credetur a Patre, cum spiritus Christi et spiritus Dei est res naturae esse demonstretur unius. Res naturae Filii est (spiritus), sed eadem res et naturae Patris est. Cfr. *Tertul.* Adv. Prax. 8 n.

рія имѣетъ терминъ: forma, и анологичные съ нимъ imago, species, vultus: лишь точное опредѣленіе ихъ двойственнаго смысла можетъ пролить свѣтъ на многіе темные пункты богословія Иларія, и въ частности на его ученіе объ истощаніи (evacuatio, exanimanitio) „образа“ Божія въ воплотившемся Сынѣ Божіемъ. Въ общемъ дѣло съ этими терминами въ системѣ Иларія обстоитъ такъ же, какъ и съ терминами substantia, natura, essentia,—поскольку термины forma etc., какъ и термины substantia etc., обозначаютъ одинъ и тотъ же объектъ [1]),—опредѣленную конкретную вещь (тѣло), лишь оттѣняя по преимуществу феноменальную (динамическую) его сторону, тогда какъ термины substantia etc. выражаютъ по преимуществу его ноуменальной (статическій) моментъ [2]). Подобно терминамъ substantia etc. эти термины у Иларія имѣютъ двойственный смыслъ, обозначая, съ одной стороны, извѣстную вещь въ ея полномъ онтологическомъ содержаніи (матеріальнаго, формальнаго, и формирующаго принциповъ), а съ другой стороны, лишь въ относительно-существенномъ содержаніи (безъ того формирующаго начала, которое при-

---

[1]) Forma et vultus et facies et imago non differunt. Idipsum in utro horum significari communis est sensus. Ps. 68, 25 n. Cfr. De Trin 8, 48: imago formam necesse ejus reddat, cujus et imago est. Аналогичное значеніе имѣетъ и терминъ figura. Cfr. in Math. 16, 11: Christus in figura Dei constitutus. Но терминъ species на языкѣ Иларія обозначаетъ и просто видимость (внѣшній видъ), въ ея противоположности реальности (истинности). Такъ, Логосъ въ ветхомъ завѣтѣ являлся людямъ лишь in specie человѣка, a evangelicis temporibus accipit umbra corpus, et species veritatem, et visio naturam. De Tr. 5, 17. Species въ смыслѣ синонима – substantia употребляется уже у Тертулліана (Adv. Prax. 6 c.).

[2]) Собственно по самому буквальному своему значенію, терминъ forma (образъ) имѣетъ приложеніе лишь т. с. къ производнымъ сущностямъ, являющимся сколками съ извѣстныхъ прототиповъ: quod enim in forma est formatur in formam; et (Filius) quidem paternae naturae et divinitatis formam. Ps. 138, 15 n. Подобную же мысль оттѣняетъ собою и терминъ imago: imago enim formam necesse est ejus reddat, cujus et imago est. De Trin. 8, 48. Въ этомъ смыслѣ, напр., Сынъ Божій въ отличіе отъ абсолютно-самобытнаго Отца, по преимуществу называется species in imagine. ib. 2, 1. Тѣмъ не менѣе термины forma etc. имѣютъ и болѣе общее значеніе, выражаютъ именно онтологическое понятіе о вещи вообще, какъ реальности, необходимо проявляющейся въ извѣстной формѣ или образѣ. Въ этомъ смыслѣ Иларій терминъ forma прилагаетъ къ Отцу, утверждая, напр., что Сынъ omnem in se paternae formae plenitudinem signantis se Dei contineret. ib. 8, 44.

даетъ той или другой вещи въ собственномъ смыслѣ родовую индивидуальность,—дѣлаетъ ее именно всецѣлой и самостоятельной вещью извѣстнаго рода. И эта именно двойственность въ значеніи терминовъ forma etc. создаетъ видимость противорѣчія въ нѣкоторыхъ пунктахъ богословской системы Иларія. Не входя сейчасъ въ подробный анализъ многочисленныхъ мѣстъ въ сочиненіяхъ Иларія, гдѣ онъ оперируетъ надъ указанными терминами, поскольку намъ придется еще имѣть дѣло съ ними на дальнѣйшихъ страницахъ нашей работы, отмѣтимъ лишь нѣкоторыя изъ нихъ, наиболѣе ясно доказывающія наличность двойственнаго смысла у Иларія характеризуемыхъ нами понятій. Что термины forma etc. имѣютъ у Иларія значеніе равносильное терминамъ substantia etc, въ ихъ строгомъ онтологическомъ смыслѣ, это видно уже изъ тѣхъ мѣстъ въ сочиненіяхъ Иларія, гдѣ онъ рѣшительно заявляетъ, что выраженіе „быть во образѣ Божіемъ“ (Фил. 2, 6) имѣетъ не иной смыслъ, какъ быть по природѣ Божествомъ [1]), что форма—неотдѣлима отъ той сущности (природы), которой она является формою [2]),—что быть въ образѣ Божіемъ значитъ быть равнымъ Богу [3]). Но установивъ съ такою рѣшительностію смыслъ термина forma, какъ коррелята самой сущности (природы) вещи, Иларій въ другихъ мѣстахъ строго различаетъ эти два понятія, natura и forma, какъ не вполнѣ покрывающія одно другое. Комментируя слова апостола о Христѣ, какъ „образѣ Бога невидимаго“ Иларій разъясняетъ, что Христосъ, по контексту апостольской рѣчи, „есть образъ не формы лишь, а (самой) природы“ Божества, доказательствомъ чего является творческая сила этого Образа Божія, выразившаяся въ твореніи невидимаго ангельскаго міра, о которой апостолъ говоритъ непосредственно въ своей дальнѣйшей рѣчи. Такимъ образомъ, понятіе forma здѣсь у Иларія прямо противополагается понятію natura (=субстанція). Изъ дальнѣйшихъ словъ Ила-

---

[1]) Esse in forma Dei non alia intelligentia est, quam in Dei manere natura. 12, 6.

[2]) Qui in forma Dei est, neque in alterum Deum proficit, neque etiam ipse non Deus est; quia nec separari potest a Dei forma, cum in ea sit; nec qui in Dei est forma, non Deus est. 8, 47.

[3]) Qui in forma Dei erat, Deo se aequalem esse non rapuit; quia et Dei aequalitate, id est, ex forma ejus in servi formam decederet. 12, 6.

рія видно, что подъ терминомъ forma онъ въ данномъ случаѣ разумѣетъ именно качественность (ποιότητες, какъ формальный принципъ) вещи, саму по себѣ,—и въ частности—простое свойство невидимости, „безтѣлесности“: „поскольку Сынъ есть образъ невидимаго Бога, Онъ является таковымъ не (только) по свойству невидимости, но въ Немъ въ виду силы Его природы (обнаружившейся въ твореніи ангеловъ) должно признавать (и самую) сущность Божества“ [1]). Отмѣченное сейчасъ нами противоположеніе у Иларія терминовъ forma и natura еще яснѣе выступаетъ въ слѣдующей его тирадѣ, разъясняющей сущность взаимоотношенія во Христѣ божеской и человѣческой природъ. Высказавъ положеніе, что Сынъ, по Своей природѣ (natura) есть истинный Богъ, существенно (naturaliter) обладающій Отчей природою (gignentem se naturam), Иларій развиваетъ мысль, что эта божеская сущность Сына, „пребывая во образѣ (in forma) Отчей природы (naturae), восприняла образъ тѣлесной природы и немощи. Свойство (божественной) природы (naturae) у нея (т. е. воплотившейся сущности Сына) оставалось, но образа Божія уже не было (Dei forma jam non erat), ибо былъ воспринятъ образъ раба. (Божественная) природа (natura) не потерпѣла ущерба, (neque defecerat) въ смыслѣ прекращенія бытія (ne esset), но Божественная сущность (natura), оставаясь сама собою (manens sibi), восприняла въ себя низость (humilitatem) земного рожденія (т. е. человѣческую природу), проявляя величіе Своей природы (уже) въ обликѣ воспринятой низости (generis sui potestatem in habitu assumptae humilitatis exercens“ [2]). Изъ этой тирады Иларія видно, что терминъ forma, въ противоположность термину natura, выражаетъ именно

---

[1]) Intellecta naturae virtus naturam intellectae virtutis ostenderet, per quod Apostolus hanc imaginem Dei invisibilis esse ait: Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae; quia in ipso constituta sunt omnia in coelis et in terra, visibilia et invisibilia, etc..., quia in ipso complacuit omnem plenitudinem habitare, et per ipsum reconciliari omnia in eum (Col. 1, 15 etc.). Per horum igitur operum virtutem imago Dei est. Nam utique invisibilium Conditor non est in ea naturae necessitate, ut invisibilis Dei imago visibilis sit, ac ne formae potius, quam naturae imago esse intelligetur; idcirco invisibilis Dei imago est, natura in eo Dei per naturae suae virtutem intelligenda, non invisibili qualitate. 8, 49.

[2]) 9, 51 n.

качественно-феноменальную (формальную) сторону вещи,—ея измѣняющійся habitus,—самъ по себѣ, помимо того внутренняго (формирующаго) принципа, который объединяетъ всѣ отдѣльныя качества вещи въ одно органическое цѣлое, въ одинъ индивидуумъ опредѣленнаго типа. Общій смыслъ даннаго мѣста изъ Иларія тотъ, что Сынъ Божій при воплощеніи добровольно измѣнилъ или подавилъ въ себѣ (intra se latens, какъ выражается Иларій въ другомъ мѣстѣ) свойственный Ему по природѣ „образъ“ бытія (дѣйствованія), въ частности измѣнилъ качество безусловной невидимости, сдѣлавшись видимымъ въ человѣческомъ образѣ. Божественная природа (сущность) Сына, какъ извѣстное органическое цѣлое, не измѣнилась, но отдѣльныя ея качества (невидимость) измѣнились;—если внутренній ея образъ (natura, potestas, honor etc) остался тождественнымъ, то внѣшній ея обликъ (habitus) измѣнился.

Логическимъ выводомъ изъ характеризованнаго сейчасъ ученія Иларія о вещахъ, какъ носительницахъ опредѣленныхъ метафизически-тождественныхъ себѣ типовъ (родовъ) бытія, является понятіе о полномъ внутреннемъ равенствѣ (aequalitas) и подобіи (similitudo) вещей одной и той же природы или сущности,—и о внутреннемъ различіи (иногда при внѣшнемъ сходствѣ) между вещами различнаго рода. Что вещи одного и того же рода или сущности—въ строгомъ смыслѣ — подобны и внутренно равны одна другой—эта мысль является настолько очевиднымъ выводомъ изъ всей онтологіи Иларія, что едва ли нуждается въ подробномъ разъясненіи. Если извѣстныя вещи являются лишь носительницами одной и той же природы, то онѣ и равны между собою, а если равны—то и подобны, въ собственномъ смыслѣ этого термина. „Нѣтъ подобія, не обусловленнаго равенствомъ по природѣ (similitudo nulla esse nisi ex aequalitate naturae), равенства же по природѣ не можетъ быть иначе, какъ въ силу единства природы (nisi una est) а природа—едина не въ смыслѣ единства особи, но въ смыслѣ единства рода (non personae unitatis sed generis)“ [1]). Такимъ образомъ, термины: подобіе, равенство и единство (вещей по природѣ), по своему строгому онтологическому значенію, у Иларія являются

[1]) De syn. 76 n.

понятіями вполнѣ соотносительными, поскольку, наоборотъ, между неподобными вещами не можетъ быть и равенства (единства) по природѣ [1]). Такъ, напр., между Богомъ и тварію нѣтъ равенства и подобія (въ собственномъ смыслѣ), и между ними не можетъ быть сходства (въ строгомъ смыслѣ), какъ между природами, чуждыми другъ другу: подобною Богу можетъ быть такая сущность, которая является для Него „своею", не внѣшнею по отношенію къ Его природѣ, но связанною съ ней внутреннимъ единствомъ [2]). Установивши, такимъ образомъ, точное онтологическое значеніе термина similitudo, какъ коррелята понятіямъ: unitas и aequalitas, Иларій заботливо отличаетъ отъ этого прямого его смысла другое, несобственное его значеніе подобія лишь внѣшняго,—подобія по той формѣ или по тому облику (forma=habitus), который, какъ мы видѣли, у Иларія выражаетъ лишь одинъ формальный принципъ вещи (ея качественность саму по себѣ), и представляется аналогичнымъ тертулліановскому термину natura (въ его противоположности тертулліановской substantia). Нагляднымъ примѣромъ этого различія въ значеніи термина similis у Иларія является ученіе, съ одной стороны, о подобіи Сына Божія Отцу, а съ другой стороны, о подобіи человѣка Богу. Хотя человѣкъ, будучи сотворенъ по образу и по подобію Божію, по справедливости называется подобнымъ Богу, однако это подобіе—не то же самое, что подобіе между Отцемъ и Сыномъ. Сынъ есть „образъ и подобіе" Отца, въ строгомъ смыслѣ этихъ терминовъ, въ значеніи полнаго природнаго равенства (въ силу „таинства"

---

[1]) Non est aequalitas in dissimilibus nec similitudo est intra unum. Aut quid differunt similes et aequales; ut ab uno iterum discernatur aequalis? Non sunt itaque dissimiles aequales. Et quid aliud possunt esse similes quam aequales, cum in dissimilibus non sit aequalitas?—De syn. 72 n.

[2]) De Trin. 7, 26: Non habet contumeliam proprietatis aequalitas: quia suum est quod sui simile est; ex se est, quod sibi ad similitudinem comparatur; nec extra se est, quod quae sua sunt potest. 3, 23: in utraque et virtutis similitudinem et deitatis plenitudinem confitemur. Omnia enim Filius accepit a Patre, et est Dei forma, et imago substantiae ejus... Deo simile aliquid esse, nisi quod ex se orit, non potest. Non enim aliunde est, quod in omnibus simile est: neque diversitatem duobus admisceri alterius ad alterum similitudo permittit.

рожденія) [1]). Онъ есть образъ Отца не просто по формѣ (качественности самой по себѣ), но по внутренней силѣ природы (какъ органическаго единства формальнаго и матеріальнаго принциповъ). Всѣ свойства (universa) Отца одинаково принадлежатъ Сыну въ силу родового подобія (in similitudine generis), и не составляютъ чего-либо внѣшняго по отношенію къ Его сущности. Будучи образомъ (или подобіемъ) Божіимъ, въ этомъ строго-онтологическомъ субстанціальномъ смыслѣ, Сынъ Божій является подобнымъ Отцу и въ смыслѣ акциденціальномъ,—въ смыслѣ сходства въ качественныхъ опредѣленіяхъ своего существа. Эти качественныя свойства Сына, являющіяся уже какъ бы производнымъ выраженіемъ Его сущности, и составляютъ тотъ Его общій съ Отцемъ „образъ и подобіе“, по которымъ въ частности былъ сотворенъ человѣкъ. Въ противоположность этому строгому, субстанціальному и акциденціальному, подобію Сына Божію Отцу, человѣкъ является подобнымъ Богу лишь въ акциденціальномъ смыслѣ,—подобенъ именно по тому „образу“, или по той качественности (= формальный принципъ, тертуллліановская natura), которая является общею у Отца и Сына. Когда апостолъ называетъ Сына „образомъ Бога невидимаго (Кол. 1, 15)“, то этимъ самымъ онъ, по замѣчанію Иларія, не хочетъ выразить понятія о Немъ, какъ о простомъ conformatio Отца, сходномъ съ Нимъ лишь по тѣмъ или другимъ каче-

[1]) Pie dicimus hominem similem Deo secundum scripturas, quia dictum est: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram? (Gen. 1, 26)? Homo ergo ad imaginem et similitudinem Dei patris et Dei filii est... Nunc autem homo ad similitudinem et imaginem Dei conditur: non etiam similitudo intra Patrem et Filium praedicatur. Id enim, quod ait nostram, aequalitatis est demonstratio; dum non differat, cnjus in sacramento et imago sit et similitudo. De Filio nusquam praedicatur mera similitudo.— De Filio autem nusquam similitudinem reperies. Imaginem autem cum Deum esse Apostolus dicit, sed cum addidamento fidei: ne imaginem conformationem sentires. Ait enim: Qui est imago Dei invisibilis (Colos. 1, 15); ut imago invisibilis Dei, etiam per id quod ipse invisibilis Dei imago esset. Similitudinem vero cum imagine ad Deum homini deputavit: ne veritatis esse proprietas existimaretur, cui ad imaginem similitudo esset adjuncta. Cont. Const. 21—22 n. Inseparabiles esse per naturalem similitudinem Patrem et Filium... Dum et Filius non in naturam extornam ae dissimilem Patri Deo subststit, nec Pater alienum quid sit a se nativitati Unigeniti aequirens, sed universa potius quae sua sunt sine damno impertientis indulsit. De Trin. 7, 39 n.

ствамъ, но хочетъ выразить ту мысль, что Сынъ является невидимымъ образомъ Божіимъ по тому же самому (per id= формирующій онтологическій принципъ), по чему является невидимымъ самъ Отецъ. Для человѣка же Писаніе опредѣлило подобіе лишь съ образомъ Божіимъ (т. е. лишь съ качественно-матеріальною стороною божественнаго существа), чтобы этою пояснительною прибавкою (подобія именно лишь съ образомъ) устранить мысль о принадлежности человѣческой природѣ свойствъ подлинной сущности (veritatis) Божества. Параллельнымъ мѣстомъ, поясняющимъ это ученіе Иларія о подобіи человѣка Богу являются слѣдующія слова изъ его комментарія на 118 пс.: „человѣкъ созданъ во образъ Божій. Онъ не есть образъ Божій, ибо образъ Божій есть Перворожденный всея твари, но (созданъ) во образъ Божій, т. е. по виду образа и подобія“ [1]). Въ дальнѣйшихъ словахъ Иларій прямо указываетъ, что это (акциденціальное) подобіе человѣка Богу заключается въ разумности и безтѣлесности человѣческой души.

§ 2. Гносеологическія воззрѣнія Иларія Пиктавійскаго, какъ и его онтологія, проникнуты эмпирико-раціоналистическимъ характеромъ и носятъ на себѣ несомнѣнный отпечатокъ западнаго стоико-тертуллiановскаго вліянія. Западный характеръ гносеологіи Иларія выражается уже въ ея основномъ принципѣ, что наше познаніе есть не что иное, какъ болѣе или менѣе адекватное отраженіе самой сущности предмета въ нашемъ сознаніи. Сущность познавательнаго процесса, по Иларію, сводится, какъ и у стоиковъ къ *κατάληψις*у предмета, — заключается въ томъ, что наше познавательное „я“ воспринимаетъ черезъ посредство внѣшнихъ органовъ чувствъ (sensus) дѣйствія (operatio) того или другого предмета, по своей онтологической структурѣ обладающаго не только имманентной (матеріальной, substantia), но и обращенной ко внѣ (формальной) стороною (forma, species), и слѣдовательно—обладающаго способностію входить въ соприкосновеніе съ нашимъ „я“;—затѣмъ на основаніи этихъ дѣйствій умозаключаетъ о свойствахъ—силахъ (virtutes) предмета [2]), и, наконецъ, логически-комбинируя эти свойства въ

[1]) Ps. 118, 10, 7.

[2]) Ratio in virtute est, effectus in rebus est. De Trin. 10, 69.

одно цѣлое, достигаетъ понятія о самой подлинной (veritas) природѣ (natura) предмета [1]) Такъ, напр., познавая пшеницу по ея извѣстнымъ качествамъ, мы исчерпывающимъ образомъ познаемъ именно самую подлинную ея сущность, и съ точки зрѣнія Иларія не можетъ быть и вопроса о существованіи какой-либо закулисной, недоступной для нашего познанія стороны ея, какой-либо онтологически отличной отъ наблюдаемыхъ нами качествъ — ея сущности [2]). Открывающаяся намъ въ качественности вещи ея природа и ея „истинность“ для Иларія — понятія соотносительныя, взаимнопокрывающія другъ друга [3]).

Въ тѣсной связи съ отмѣченными сейчасъ гносеологическими принципами Иларія стоитъ его ученіе о словѣ, какъ адекватномъ выраженіи сущности (природы) предмета, также въ значительной степени напоминающее Тертулліана. Не входя, подобно Евномію, въ умозрѣнія о метафизическомъ взаимоотношеніи между вещами и именами, Иларій просто съ гносеологической и психологической точки зрѣнія констатируетъ полное соотвѣтствіе между реальностію и словомъ, какъ объективнымъ содержаніемъ (матеріей) и субъективнымъ выраженіемъ (формой) нашего познанія [4]). „Сила наименованія“ и „наименованіе силы“, съ точки зрѣнія Иларія,—имѣютъ равное значеніе, поскольку имя вещи выражаетъ ея подлинную природу [5]). Отсюда Иларій выставляетъ два методологическія правила: во-первыхъ чтобы наименованія вещей соотвѣтствовали ихъ реальнымъ свойствамъ [6]), а во-вторыхъ, чтобы наше пониманіе вещей не выходило изъ тѣсныхъ рамокъ ихъ точныхъ и собственныхъ наименова-

---

[1]) Cfr. ib. 5, 7. См. прим. 5-е.

[2]) De Trin. 5, 3. См. прим. 1-е на стр. 282-й.

[3]) ib. 5, 14. См. прим. 2-е на стр. 282-й.

[4]) Verba sensum enuntiant. sensus rationis est motus, rationis motum veritas incitat. Ex verbis igitur sensum sequamur, ex sensu rationem veritatem opprehendamus. De Trin. 5, 7; ib. 8 n.

[5]) Mihi sufficit in eo (=Filio) Dei nomen atque natura.. In Patris et Filii confessione qua auctoritate naturae veritas denegetur, quam et virtus nominis et nomen virtutis implevit? De Tr. 5, 5. Naturae veritatem confirmavit in nomine, cum Deum dixit. ib. 5, 11. Naturae veritas per significationem proprietatis ostensa est. ib. 6, 23.

[6]) Intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi: quia non sermoni res, sed rei est sermo subjectus. ib. 4, 14.

ній [1]). Но такое исчерпывающее значеніе Иларій признавалъ лишь за именами, имѣющими строго-предметное (реальное) значеніе (nomina rerum) [2]), отличая отъ нихъ имена, выражающія не природу предмета, а лишь его болѣе или менѣе случайное отношеніе къ другому предмету, или употребляемыя просто въ тропологическомъ, субъективномъ значеніи. Это различіе между собственно nomina naturalia и несобственными cognomina у Иларія наглядным образомъ обрисовывается въ сопоставленіи библейскихъ выраженій: „Богъ бѣ Слово“ (Іоан. 1, 1), „дахъ тя бога фараону“ (Исх. 7, 1), и „Азъ рѣхъ: бози есте (Пс. 81, 6)“. Если въ первомъ изреченіи имя: Богъ употреблено безъ какихъ либо пояснительныхъ или ограничительныхъ замѣчаній, и слѣдовательно— въ непосредственномъ, буквальномъ значеніи, какъ имя природы, то въ другихъ двухъ изреченіяхъ это имя употреблено лишь въ относительномъ смыслѣ. Богомъ Моисей называется лишь въ отношеніи къ фараону, какъ носитель божественной силы для устрашенія фараона, и является Богомъ фараона не самъ по себѣ, а лишь „данъ“ въ качествѣ таковаго Іеговою. Равнымъ образомъ не имѣетъ буквальнаго смысла и изреченіе „вы бози есте“, поскольку ему непосредственно предшествуютъ слова: „Азъ рѣхъ“, указывающія, что цитованное наименованіе обусловливается произволеніемъ говорящаго, а не дѣйствительной природой объекта [3]).

Въ противоположность характеризованнымъ сейчасъ несобственнымъ именамъ (cognomina), мѣстоимѣнія (pronomina), какъ личныя, такъ и притяжательныя, имѣютъ значеніе вполнѣ равносильное съ предметными (substantiva) именами [4]). Эту мысль Иларій поясняетъ также путемъ сопоставленія

---

1) Optimus lector est, qui dictorum intelligentiam expectet et dictis potius quam imponat, et retulerit magis, quam attulerit. ib. 1, 19.

2) Sensum nostrum rerum nomina secundum intelligentiam humanam commemorata confirmant. De Tr. 9, 69.

3) De Trin. 7, 9—10.: *in principio erat Verbum*.. Aut numquid nomen non naturae significatio est?.. Simplex namque nuncupatio est, et caret offendiculo adjeciionts alienae.. Ubi dicitur: *Ego dixi, dii estis*.. in eo indulti nominis significatio est.. Ubi se nuncupationis auctor ostendit, ibi per sermonem auctoris est nuncupatio, non naturale nomen in genere.

4) Cognomina nominibus adduntur, pronomina vero obtinent in se nomi num virtutem. ib. 6, 23.

библейскихъ реченій: „Сыны родихъ и возвысихъ“ (Ис. 1, 2), и „Сей есть Сынъ Мой возлюбленный“ (Мѳ. 3, 17). „Ты читаешь: сыны родихъ и возвысихъ, но не читаешь: сыны Моя; ибо (Богъ) родилъ ихъ Себѣ въ сыны посредствомъ раздѣленія народовъ, и въ качествѣ племени наслѣдія. Поэтому, дабы показать, что единородному Богу наименованіе Сына усвояется не въ силу Его участія въ усыновленномъ наслѣдіи (Божіемъ), истинность природы обозначается путемъ обозначенія свойства (proprietatis). Конечно, Христосъ имѣлъ бы общеніе въ этомъ значеніи имени: Сынъ, если бы о комъ либо еще оказалось сказаннымъ: сей есть Сынъ Мой. Но если это изреченіе: „сей есть Сынъ Мой“ усвоено Ему въ собственномъ и исключительномъ (proprium ac singulare) смыслѣ, то зачѣмъ ты еще набрасываешь тѣнь на это исповѣданіе о свойствѣ Сына Богу Отцу? Ужели ты въ этомъ реченіи: „сей есть“ не видишь такого смысла: прочіе лишь наименованы Мною сынами, но сей есть Сынъ Мой; Я даровалъ имя усыновленія (adoptionis) многимъ, но сей — Мнѣ Сынъ; не ищи другого, но вѣруй Ему; Его я какъ бы пальцемъ касаюсь этими оборотами рѣчи, когда говорю: Мой, сей, Сынъ“ [1]).

Отмѣченная сейчасъ теорія предметныхъ (nomina rerum, naturalia) и случайныхъ (nuncupatio, nomen accidens) именъ у Иларія до нѣкоторой степени напоминаетъ уже извѣстное намъ ученіе Тертулліана о различіи въ наименованіи Бога собственно Богомъ и—Господомъ, Судьею, Отцемъ и т. п.

§ 3. Если общія онтологическія воззрѣнія Иларія, какъ видно изъ предыдущаго изложенія, складывались подъ преимущественнымъ вліяніемъ Тертулліана, то на характеръ, на матеріальную сторону собственно богословскихъ взглядовъ Иларія сильное вліяніе оказалъ тотъ „духъ“ ученія Иринея, который вообще являлся коррективомъ для западной богословской мысли въ послѣ-тертулліановскую эпоху. Все богословіе Иларія представляетъ собою прямую или косвенную оппозицію противъ дедуктивно-аналитическихъ пріемовъ богословствованія,—пересыпано заботливыми предостереженіями отъ довѣрчиваго пользованія аналогіями изъ области тварнаго бытія для уясненія божественныхъ вещей, подчеркиваетъ

1) ib. 6, 23.

абсолютно-синтетическій характеръ понятія о Богѣ, Его коренную противоположность ограниченному тварному міру.

Въ основѣ богословскихъ умозрѣній Иларія лежитъ возвышенно—философское понятіе о Богѣ, какъ абсолютномъ „бытіи“ (esse), въ преимущественномъ значеніи этого слова,—какъ рѣшительной противоположности всякой иной несамобытной, относительно—существующей реальности. Эта метафизическая идея о Богѣ, какъ абсолютно-самобытномъ существѣ, почерпнутая Иларіемъ изъ ветхозавѣтнаго откровенія, была для него желаннымъ отвѣтомъ на глубочайшіе запросы его религіознаго сознанія, которыхъ не могли удовлетворить современныя религіозно-языческія и философскія опредѣленія Божества,—и она явилась для него завѣтнымъ жизненнымъ принципомъ,—освѣтила яркимъ свѣтомъ мучительную и неустранимую для каждой мыслящей личности проблему о конечномъ смыслѣ міровой жизнедѣятельности. Жизненно-психологическое значеніе, какое имѣла эта идея для Иларія, въ сущности было таково же, какое оно имѣла и въ религіозно-философскомъ сознаніи Тертулліана, Иринея, впослѣдствіи Августина и большинства христіанскихъ философовъ переходной отъ язычества къ христіанству эпохи: — она была дорога имъ, какъ желанный принципъ „единства“ мірозданія, гармонически-примиряющій теоретическія и моральныя противорѣчія эмпирической дѣйствительности, привносила въ ихъ міровоззрѣніе характеръ цѣлостности, внутренняго единства [1]). Была ли эта идея о Богѣ, абсолютномъ началѣ бытія,—продуктомъ самостоятельныхъ философскихъ исканій Иларія, какъ у Августина, или она была издѣтства усвоена имъ путемъ христіанскаго воспитанія, и впослѣдствіи лишь философски-продумана и уяснена, какъ можно заключать изъ сообщеній его древнѣйшаго біографа, — въ данномъ случаѣ безразлично: это понятіе о Богѣ, единомъ бытіи въ собственномъ смыслѣ, глубоко проникло все существо Иларія, сдѣлалось незыблемой основой его религіозно-философскаго и жизненнаго идеала. Духъ человѣческій, по взгляду Иларія, по природѣ стремится къ высшему благу,—найти совершеннѣйшій смыслъ жизни, наилучшее, соотвѣтствующее высшей

---

[1]) Ср. *Е. Трубецкой*. Религіозно-общественный идеалъ западнаго христіанства въ 5 в. М. 1892 г.

правдѣ (идеалу), ея употребленіе (optimus et absolutissimus vitae humanae usus). Одни полагаютъ это высшее счастіе въ эпикурейскомъ наслажденіи внѣшними благами жизни въ беззаботномъ (sine cura), пользованіи богатствомъ (otium simul atque opulentia) [1]). Но человѣческій духъ не можетъ успокоиться на этомъ счастіи: это счастье почти животное (non multum a consuetudine beluinae oblectationis aliena) [2])—и человѣческій разумъ настойчиво свидѣтельствуетъ, что жизнь только ради чрева (in officium ventris tantum)—недостойна человѣка (indignum homine esse) [3]). Не находя искомаго блага въ наслажденіи внѣшними радостями жизни, другіе впадаютъ въ пессимистическій фатализмъ. Вся жизнь представляется имъ самозаключенной юдолью скорбей и бѣдствій (tantis afflicata angoribus),—и высшая мудрость, по ихъ взгляду, выражается лишь въ томъ, чтобы стоять выше всѣхъ этихъ треволненій жизни, не привязываться къ ея утѣхамъ, мужественно переносить ея страданія. Благо жизни заключается въ ея философскомъ познаніи и въ соотвѣтствующей этому познанію дѣятельности,—въ философскомъ самоограниченіи и невозмутимомъ спокойствіи духа [4]). Эта нравственно-возвышенная философія стоиковъ, проповѣдующая единственный смыслъ жизни въ добродѣтели, самой по себѣ, по взгляду Иларія, достойна глубокаго уваженія [5]). Но этой философіи не достаетъ внутренней жизненности, законченности,—этотъ дефектъ налагаетъ на всю стоическую философію отпечатокъ безысходнаго пессимизма,—и она поэтому оказывается не въ состояніи удовлетворить присущаго человѣку

---

1) De Trin. 1, 1.

2) ib.

3) 1, 2 n.

4) Hanc ipsam vitam non aliquem profectum esse aeternitatis indultam quam profecto non ambigeretur munus Dei non esse reputandum, cum tantis affictata angoribus, et tot molestiis impedita, sese ipsa atque intra se a pueritiae ignoratione usque ad senectutis deliramenta consumeret: et idcirco ad aliquas se patientiae et continentiae et placabilitatis virtutes et doctrina et opere transtulisse, quod bene agere atque intelligere, id demum bene vivere esse opinabantur.—De Trin. 1, 2.

5) Et non ineptam hanc eorum esse sententiam atque inutilem existimarem, conscientiam ab omni culpa liberam conservare, et omnes humanae vitae molestias vel providere prudenter vel vitare consulte, vel ferre patienter. ib. 1, 3

стремленія, къ благу высшему счастію. Стоицизмъ ограничиваетъ жизнь тѣсными формами непосредственной дѣйствительности: онъ не хочетъ признать, что эта самая жизнь дана намъ, какъ переходная ступень къ вѣчной божественной жизни (ad profectum arternitatis),—что она есть даръ Божій,—но безъ этого упованія стремленіе человѣка къ добродѣтели не имѣетъ надлежащей опоры [1]). Лишь вѣра въ живого Бога, находящагося въ личномъ взаимоотношеніи съ человѣкомъ, является надежнымъ базисомъ его нравственной жизни. Духъ человѣка не удовлетворяется однимъ исполненіемъ суроваго долга, — онъ ищетъ живого Бога, отца и виновника этого дара жизни, стремится Ему всецѣло отдать себя, въ служеніи Ему найти источникъ внутренняго самовозвышающаго благородства, въ Немъ имѣть все свое упованіе,—въ вѣрѣ въ Его благость, какъ въ тихой пристани, имѣть успокоеніе среди бурь и бѣдствій житейскаго моря. Отсюда, исторія человѣческихъ исканій высшаго блага жизни въ сущности есть исторія разнообразныхъ религіозныхъ системъ [2]).

Отмѣчая различныя религіозныя ученія языческой древности: 1) популярный политеизмъ, съ его сложной антропоморфической генеалогіей боговъ и богинь,—2) научно-философскій атеизмъ, призывающій лишь къ культу самой природы, какъ системы случайныхъ, стихійныхъ движеній (атомовъ) и процессовъ,—3) философскій деизмъ, отвергающій промышленіе Бога о мірѣ, и наконецъ, 4) грубѣйшія формы идолопоклонства [3]), — Иларій находитъ, что всѣ эти религіозныя ученія оказываются несостоятельными передъ судомъ того религіознаго идеала, который безсознательно предносится человѣческому духу. Нерадѣніе Божества о мірѣ, съ одной стороны, и различныя генераціи божествъ, съ дру-

---

1) 1, 2. См. прим. 4-е на стр. 298-й.

2) Hunc tanti muneris Deum parentemque cognoscere, cui se totum ipse deberet, cui famulans nobilitandum se existimabat, ad quem omnem spei suae opinionem referret, in cujus bonitate inter tantas praesentium negotiorum calamitates, tamquam tutissimo sibi portu familiarique requiesceret. Ad hunc igitur vel intelligendum vel cognoscendum studio flangratissimo animus accendebatur 1, 3 n.

3) Plures eorum numerosas incertorum deorum familias introducebant: et virilem ac muliebrem sexum in divinis naturae agere existimantes,

гой, представляются несоотвѣтствующими идеѣ о Богѣ, какъ существѣ всесовершенномъ: божественное и вѣчное бытіе необходимо лишь единое бытіе, владѣющее своею жизнію изъ себя самого, не терпящее подлѣ себя никакихъ соперниковъ по совершенству. Все богопочтеніе по существу есть не что иное, какъ преклоненіе предъ этой идеей вѣчнаго и абсолютно-сильнаго бытія [1]).—Наилучшее выраженіе эта идея о Божествѣ, смутно предощущаемая религіознымъ сознаніемъ человѣка, находитъ себѣ въ ветхозавѣтномъ еврейскомъ богословіи. „Я есмь Сущій. Такъ скажи сынамъ Израилевымъ: Сущій послалъ меня къ вамъ (Исх. 10. 14). Поистинѣ, я былъ пораженъ столь совершеннымъ опредѣленіемъ божественной сущности, которое непостижимую идею о Богѣ выражаетъ въ понятіи, въ высшей степени близкомъ для человѣческаго разума. Ибо ничто иное нельзя мыслить болѣе свойственнымъ Богу, какъ (именно) предикатъ бытія: что́ является бытіемъ само по себѣ, то (по необходимости есть) бытіе безначальное и непреходящее“ [2]).

Въ тѣсной связи съ этимъ понятіемъ о самобытности божественнаго Существа, то же ветхозавѣтное писаніе открываетъ человѣку и понятіе объ Его безконечности (infinitas), возвышающейся и надъ какими либо пространственными

ortus ac successiones ex diis deorum asserebant. Alii majores ac minores et differentes pro potestate deos proedicabant. Nonnulli nullum omnino Deum esse affirmantes, eam tantum, quae fortuitis motibus atque concursibus in aliquid exsisteret, naturam venerabantur. Plerique vero Deum quidem esse opinione publica loquebantur, sed hunc eumdem incuriosum rerum humanarum ac negligentem pronuntiabant. Aliqui autem ipsas illas creaturarum corporeas conspicabilesque formas in elementis terrenis et coelestibus adorabant. 1, 4.

[1]) Sed inter haec animus sollicitus, utili ac necessaria ad cognitionem Domini sui via nitens, cum neque incuriam Deo rerum a se conditarum dignam esse arbitraretur, neque naturae potenti atque incorruptae competere sexus deorum, et successiones satorum atque ortorum intelligeret: porro autem divinum et aeternum, nihil nisi unum esse et indifferens pro certo habeat, quia id quod sibi ad id quod esse auctor esset, nihil necesse est extra se quod sui esset praestantius reliquisset: atque ita omnipotentiam aetornitatemque non nisi penes unum esse; qua neque in omnipotentia validius infirmiusque, neque in aeternitate posterius anteriusve congrueret: in Deo autem nihil nisi aeternum potensque esse venerandum 1, 4.

[2]) 1, 5. См. прим. 2-е на стр. XVIII-й.

опредѣленіями. „Ибо если отличительнымъ свойствомъ (proprium) Того, кто, пребывая всегда, не имѣетъ начала существованія, является бытіе (esse), то достойнымъ вѣчнаго и нетлѣннаго Бога представляется и сей глаголъ о Немъ: Онъ держитъ небо дланію, и землю перстомъ (Ис. 40, 12) и: небо престолъ Мой, земля же подножіе ногъ Моихъ. Кій домъ созиждете Ми, и кое мѣсто покоища Моего? Вся бо сія сотвори рука Моя (Ис. 66, 1—2). Небо, заключенное въ длани Божіей, является и Его тропомъ, и земля, держимая Его перстомъ, служитъ и подножіемъ ногъ Его, — чтобы мы не мыслили Божество, какъ пространственное тѣло (protensio speciei corporeae), по подобію (secundum habitum) сѣдящаго на престолѣ и подножіи,.. но мыслили Его — внутри и внѣ (intra extraque) всѣхъ этихъ тварныхъ стихій, и возвышающими (supereminens) надъ нимъ, и присущимъ (internus) имъ. Нѣтъ ни одного, мѣста — безъ Бога, и — всякое мѣсто въ Богѣ, Онъ на небесахъ, въ преисподней, и за предѣлами моря... Всѣмъ присущъ, и самъ не объемлется ничѣмъ“.. [1])

Но человѣческій духъ не удовлетворяется лишь этими метафизическими опредѣленіями Божества: онъ хочетъ видѣть въ Богѣ высочайшій принципъ красоты, отраженіемъ которой является цѣлесообразно-устроенный космосъ. „Итакъ, хотя духъ человѣческій услаждается этимъ превосходнѣйшимъ и неизреченнымъ вѣдѣніемъ о Богѣ, преклоняясь предъ этой неизмѣримой вѣчностію и безпредѣльностію своего Родителя и Творца, однако движимый внутреннимъ побужденіемъ, ищетъ постичь самый образъ (ipsam speciem) своего безпредѣльнаго и вѣчнаго Господа, чтобы неописанная безконечность мыслилась украшенной нѣкоей разумной красотой. Такъ какъ религіозная мысль запутывается (на этомъ пути) въ грубыхъ заблужденіяхъ, — образъ мысли объ этой божественной красотѣ открывается ей въ слѣдующихъ пророческихъ словахъ: *отъ величества красоты созданій сравнительно рододѣлатель ихъ познавается* (Прем. 13, 5).. Прекрасно небо, воздухъ, земля, моря, и вся вселенная, которую греки, по ея красотѣ, достойно называютъ космосомъ. Но если эта самая красота тварей такою цѣнною является предъ нашимъ естественнымъ чувствомъ, что, созерцая ее въ какихъ либо

---

[1]) 1. 6. 7.

птицахъ или животныхъ, мы оказываемся не въ состояніи выразить ее словами,... то не необходимо-ли, чтобы Владыку всей этой красоты мы мыслили превосходящимъ всякую красоту, такъ что хотя красота Его вѣчнаго образа влечетъ къ себѣ чувство всякаго разумнаго существа, однако эта красота не поддается опредѣленію никакого разумнаго чувства"?.. [1]).

Что касается формальнаго—онтологическаго раскрытія понятія о Божествѣ, то Иларій чаще всего пользуется для этой цѣли библейскимъ терминомъ: духъ (spiritus), которому онъ, въ противоположность Тертулліану, и въ согласіи съ принципами богословія Иринея, усвояетъ возвышенно-философскій, абсолютный смыслъ, далекій отъ его антропоморфическаго значенія. Какъ духъ, Божество, по Иларію,—абсолютно-простое бытіе, чуждое всякой, какъ внѣшней, такъ и внутренней сложности. Богъ, будучи (по природѣ) духъ, — не слагается изъ различныхъ (частей): все, что есть въ Немъ,—едино, такъ что Онъ, будучи духомъ, вмѣстѣ съ тѣмъ есть и свѣтъ и сила, и жизнь; и будучи жизнію,—есть и свѣтъ, и сила и духъ [2]). Абсолютная духовность Божества, прежде всего, выражается въ отсутствіи въ Немъ внѣшней сложности. Вопреки ученію антропоморфистовъ, приписывающихъ Богу духовно-тѣлесную природу на томъ основаніи, что человѣкъ, сотворенный по образу Божію, обладаетъ такою именно двухчастною природою,—Иларій настаиваетъ на чистой духовности Божества, потому что сложность (двухчастность) природы предполагаетъ опредѣленное временное начало этого сложенія и, такимъ образомъ, разрушаетъ понятіе о Богѣ, какъ существѣ вѣчномъ [3]). Какъ абсолютно-духовное существо, Богъ не имѣетъ никакихъ человѣческихъ органовъ тѣла, и не нуждается въ нихъ: Онъ есть „весь слухъ, весь зрѣніе, весь дѣятельность, весь шествіе", и библейскія наименованія различныхъ тѣлесныхъ органовъ Божества обо-

---

[1]) 1, 7 n.

[2]) Non ex compositis... atque inanimis Deus, qui vita est, subsistit: neque qui virtus est, ex infirmibus continetur: neque qui lux est ex obscuris coaptatur: neque qui spiritus est, ex disparibus formabilis est. Totum in eo quod est, unum est: ut quod spiritus est, et lux et virtus et spiritus sit.—De Trin. 7, 27 n.

[3]) Ps. 129, 4: Quis quis... ita volet credere, ut corporalis Deus sit, quia

значаютъ лишь различныя проявленія Его единой „равной себѣ и нераздѣльной силы“ [1]). Какъ абсолютный духъ, Божество не заключаетъ въ Себѣ никакой и внутренней сложности, — противоположенія между отдѣльными свойствами и функціями божественнаго существа и божественнымъ „я“, какъ обладателемъ (субъектомъ) этихъ качествъ и функцій. Въ этой абсолютной простотѣ божественнаго духа заключается существенное отличіе его отъ ограниченнаго и несовершеннаго человѣческаго духа“ [2]).

§ 4. Ученіе Иларія Пиктавійскаго о богопознаніи, какъ у Тертулліана и другихъ западныхъ богослововъ, въ сущности представляетъ собою лишь частнѣйшее приложеніе его общихъ гносеологическихъ принциповъ, и въ значительной степени проникнуто натуралистическимъ характеромъ: тѣ спеціальныя особенности, которыя Иларій устанавливаетъ по вопросу о познаніи божественнаго бытія въ сравненіи съ познаніемъ естественныхъ вещей, имѣютъ чисто богословское, а не философское значеніе. Подобно другимъ церковнымъ богословамъ, Иларій признаетъ два источника богопознанія: естественный разумъ и откровеніе. Естественный путь богопознанія у Иларія характеризуется, съ одной стороны, какъ теоретико-раціоналистическій, а съ другой стороны, какъ морально-практическій процессъ умозаключенія (постулированія) къ бытію верховнаго Существа. Исходнымъ пунктомъ

---

ad imaginem ejus homo factus est; compositum esse Deum statuet, ex potiore scilicet inferiorique natura, quia de talibus homo constat. Quid— quid autem compositum est, necesse est non fuerit aeternum; quia compositio habet initium quo corporatur ut maneret. Sed haec infidelitatis deliramenta sunt, dum per coelestis naturae ignorationem, intra has opinionis anqustias vitio ingenii degeneris coaretatur.

1) ib. 3 n.: Deus, qui et ubique et in omnibus est, totus audit, totus efficit, totus incedit... Virtus ergo Dei, quae aequalis et indiscreta est, officiorum ac membrorum habet nomina: ut virtus qua videt, oculi sint; virtus qua audit, aures sint; virtus qua efficit, manus sint; virtus qua adest, pedes sint.

2) Non humano modo ex compositis Deus est, ut in eo aliud sit quod ab eo habetur, et aliud sit ipse qui habeat: sed totum quod est vita est, natura scilicet perfecta et resoluta et infinita et non disparibus constituta, sed vivens ipsa per totum. 8, 43. Homo enim. aut aliud aliquid ei simile, cum alicubi erit, tamen alibi non erit.. Deus autem, immensae virtus vivens potestas,.. nec desit usquam, se omnem per sua edocet, et sua non aliud quam se esse significat. 8, 25 н.

къ перваго рода умозаключеніи о Богѣ является ощущаемая чувствомъ, и непостижимая вполнѣ для разсудка разумность и красота космоса, которая для естественнаго разума постулируетъ бытіе разумнѣйшаго и прекраснѣйшаго Художника [1]). Внутреннимъ чувствомъ человѣкъ, на каждомъ шагу встрѣчаясь съ непостижимыми для разума загадками природы и жизни,—ощущаетъ Бога и въ стройномъ теченіи звѣзднаго неба, и въ широкомъ просторѣ морей, и въ тайныхъ силахъ земли, производящей изъ своихъ нѣдръ разнообразную, и постоянно текучую жизнь. Такое же безотчетное чувство бытія абсолютнаго Существа, — виновника и человѣческой жизни, овладѣваетъ человѣкомъ, когда онъ обращаетъ вниманіе на непостижимое для разума строеніе и процессы своей собственной жизни [2]). Возникающее у человѣка при этомъ самоанализѣ, наряду съ чувствомъ удивленія предъ цѣлесообразностію своей организаціи, сознаніе ничтожества своей личной жизни по сравненію съ идеаломъ абсолютнаго бытія является исходнымъ пунктомъ для нравственно-практическаго постулированія къ бытію верховнаго Существа. Какое значеніе Иларій придавалъ этому жизненно-практическому мотиву богоисканія, инстинктивному томленію человѣческаго духа по абсолютномъ бытіи, принципѣ высшаго блага, въ познаніи и причастіи которому нашъ духъ стремится найти основаніе и оправданіе своей собственной личной жизни—мы уже видѣли раньше, въ его характеристикѣ развитія религіозно-философской мысли. Идея о личномъ Богѣ, который исключительно по Своей благости, не имѣя ни въ чемъ нужды, отъ полноты Своего бытія вызвалъ человѣка изъ не—сущаго къ жизни, и одаривъ его разумомъ, предназначилъ его къ богопознанію [3]),—является идеей, которая въ состояніи успокоить мятущійся духъ человѣческій.

То вѣдѣніе о Богѣ, какого человѣкъ достигаетъ посредствомъ естественнаго разума, по Иларію, исчерпывается признаніемъ факта бытія верховнаго Существа, и познаніемъ

---

1) De Trin. 1, 7 п. Ps. 134, 18 п.

2) De Trin. 12, 53 п.

3) 6, 19: Quin tu bonus bonum mihi statueris esse, quod natus sum. Neque enim, qui mei non eges, ad mali me originem inchoasses. Sed cum me in vitam animatum, rationis quoque intelligentem praestitisses; ad cognitionem me tui sacris. voluminibus erudisti.

Его природы, т. е. Его общихъ метафизическихъ свойствъ [1]). Но это познаніе, будучи истиннымъ, т. е. соотвѣтствующимъ природѣ объекта, поскольку и боговѣдѣніе, какъ всякое вообще познаніе обусловливается воздѣйствіемъ на наши познавательные органы самаго объекта, [2]) тѣмъ не менѣе не есть познаніе адекватное ни по содержанію, ни по объему. Причина этой ограниченности человѣческаго богопознанія лежитъ въ самой природѣ Божества, какъ познаваемаго объекта, Его противоположности человѣку, какъ абсолютнаго конечному. Развивая эту мысль во многихъ мѣстахъ своихъ сочиненій, Иларій, отмѣчаетъ, что если наше познаніе даже „тѣлесныхъ“ вещей, которыя непосредственно доступны для нашего воспріятія, оставляетъ многое неяснымъ, не улавливаетъ внутренней связи наблюдаемыхъ явленій, то тѣмъ болѣе нашъ разумъ является безсильнымъ охватить во всей полнотѣ тайны божественнаго, возвышающагося надъ нимъ, бытія, и долженъ довольствоваться лишь признаніемъ тѣхъ или другихъ фактовъ божественной жизни, не уясняя себѣ ихъ quo-modo [3]). Отсюда, для Иларія обрисовывается необходимость сверхъестественнаго откровенія истинъ божественной жизни самимъ Богомъ и необходимость вѣры, какъ добровольнаго подчиненія разума авторитету божественнаго откровенія [4]). Противополагая, сверхъестественное (откровенное) богопознаніе раціональному, Иларій, однако, эти два источника боговѣдѣнія ставитъ и въ органическую связь между собою. Сверхъестественное откровеніе, по Иларію, есть не что иное, какъ лишь восполненіе того знанія о Богѣ, какого человѣкъ достигаетъ естественнымъ разумомъ [5]). Какъ расширеніе ре-

---

1) De Creatoris aeternitate et infinitate et specie naturali sensu opinabatur. 1, 11 n.

2) Ut natura humani corporis cessantibus officii sui causis erit otiosa (nam oculis, nisi lumen aut dies sit, nullus ministerii erit usus)... ita et animus humanus nisi per fidem donum Spiritus hauserit; habebit quidem naturam Deum intelligendi, sed lumen scientiae non habebit. 2, 35.

3) Quomodo Filius, et unde Filius, et quo damno Patris... inquirimus. Habueras in exemplo operationum ut crederes Deum efficere posse quarum intelligere efficientiam non possis. 3, 18.

4) Dei virtutes non sensu, sed fidei infinitate pendebat. 1, 12. Neque nobis ea natura est, ut se in coelestem cognitionem suis viribus efferat. A Deo discendum est, quid de Deo intelligendum sit. 5, 21 n.

5) De Trin. 11, 23—24.

лигіознаго кругозора человѣка, откровенное богопознаніе, приводя религіозныя познанія человѣка въ цѣлостную систему, во-первыхъ, характеризуется бо́льшей степенію ясности (внутренней убѣдительности) по сравненію съ отрывочнымъ естественнымъ боговѣдѣніемъ, а во-вторыхъ наилучшимъ образомъ удовлетворяетъ и нравственно-практическимъ запросамъ человѣческаго духа, сообщая ему новыя утѣшительныя истины о высокомъ смыслѣ міровой и въ особенности человѣческой жизни [1]). Отмѣченную сейчасъ бо́льшую ясность откровеннаго боговѣдѣнія впрочемъ должно принимать въ относительномъ значеніи: какъ объектъ собственно познанія (раціонально-теоретическаго), богооткровенныя истины представляютъ еще бо́льшую нелѣпость, чѣмъ тезисы естественнаго богословія, но эти истины имѣютъ свою собственную разумность, возвышающуюся надъ естественнымъ разумомъ, понятную лишь „духовному“, „небесному“ разумѣнію [2]). Отсюда, хотя Иларій иногда въ оправданіе тѣхъ или другихъ догматическихъ положеній и аппеллируетъ къ естественному разуму (sensus communis), однако никогда не ставитъ его судьею въ вопросахъ вѣры [3]). Вѣра, какъ добровольное подчиненіе разума авторитету Откровенія, является, по Иларію, основной психологической формой человѣческаго богопознанія, и какъ именно добровольное отреченіе отъ правъ разума, имѣющей религіозно-моральную цѣнность [4]). Все участіе разума въ процессѣ усвоенія богооткровенной истины сводится къ формальной дѣятельности: не ставя себѣ судьей надъ содержаніемъ богооткровеннаго слова, разумъ лишь 1) выясняетъ для себя его смыслъ, путемъ изученія его буквы и контекста и 2) выясняетъ смыслъ антропоморфическихъ и метафорическихъ изреченій (аналогій) Писанія, поскольку божественныя истины, въ силу необходимости нерѣдко выражены въ Писаніи приспособительно къ ограниченности человѣческаго разума и рѣчи [5]).

Изъ представленнаго ученія Иларія о характерѣ человѣ-

1) 2, 35; 1, 10—12.

2) De Trin. 3, 35.

3) 11, 30; 8, 4; 9, 59 n. 3, 1 n.

4) Habet non tam veniam, quam praemium, ignorare quod credas. 8, 10. Cfr. 7, 30; 12, 53.

5) 7, 22; 9, 40; 7, 20, De syn. 27 n. Ps. 138, 20.

ческаго богопознанія логически вытекаетъ и его ученіе о причинахъ различнаго рода религіозныхъ заблужденій. Если объекты религіознаго вѣдѣнія по самой ихъ природѣ не укладываются въ рамки человѣческаго разума, а должны быть воспринимаемы добровольнымъ преклоненіемъ предъ ихъ богооткровеннымъ авторитетомъ, то корень религіозныхъ заблужденій лежитъ въ злой волѣ человѣка, которая не хочетъ смириться предъ суровымъ и непріемлемымъ иногда божественнымъ словомъ и часто вкладываетъ даже въ него иной, болѣе сродный ея настроенію смыслъ и свой ограниченный разумъ, т. о., ставитъ верховнымъ судьею въ вопросахъ сверхъестественнаго порядка [1]).

§ 5. Уже изъ представленнаго выше иринео-тертулліановскаго ученія Иларія о божественномъ духѣ, какъ общей родовой (въ натуралистическомъ смыслѣ) субстанціи (субстратѣ), можно сдѣлать предположеніе, что у галльскаго богослова не могло оказаться удобной онтологической почвы для философско-дедуктивнаго конструированія догмата о. св. Троицѣ,—каковой почвой для Тертулліана служило гностическое (эманатическое) понятіе объ Отцѣ, какъ Плиромѣ (tota substantia), а для александрійскихъ богослововъ неоплатоническая идея объ Отцѣ, какъ „Единомъ“. И дѣйствительно, обращаясь къ частнѣйшей характеристикѣ этого пункта богословской системы Иларія, мы находимъ, что Иларій въ данномъ случаѣ ближе стоялъ къ Иринею и римскимъ модалистамъ, отчасти раздѣляя философскую безцвѣтность и догматизмъ ихъ воззрѣній, чѣмъ къ Тертулліану и александрійцамъ, съ ихъ ярко-выпуклой религіозно-философской структурой. Есть данныя думать, что отклоненіе Иларія отъ дедуктивно-тертулліановскаго типа ученія о Троицѣ шло прогрессивно, по мѣрѣ его богословскаго развитія. Въ своемъ Комментаріи на Матѳея Иларій повидимому стоитъ еще на тертулліансвской почвѣ, до нѣкоторой степени удерживая даже тертулліановское ученіе о двухъ моментахъ происхожденія Логоса. Высказывая положеніе, что Сынъ есть „Богъ изъ Бога“ сущій „внутри Отчей субстанціи“ [2]), Иларій въ указанномъ комментаріи замѣчаетъ, что

1) 10, 1; 1, 15 n.

2) Deum ex Deo, Filium ex Patris substantia atque intra Patris substantiam consistentem. In Matt. 4, 14 n.

Сынъ—и вѣченъ и рожденъ: вѣченъ, поскольку „Слово всегда было въ Отцѣ",—рожденъ, поскольку это вѣчное Слово (въ опредѣленный моментъ) по волѣ Отца, родившись или изойдя (profectum esse) отъ Отца, получило отъ Него божество въ качествѣ Сына [1]). Если приведенныя слова Иларія даютъ основаніе видѣть въ авторѣ Комментарія еще богослова—тертулліаниста, то въ трактатѣ „о Троицѣ" Иларій не только избѣгаетъ наглядной логологической концепціи Тертулліана, но и вступаетъ съ ней въ косвенную полемику. Антропоморфическая логологія Тертулліана представляетъ, по Иларію, двѣ опасности: съ одной стороны,—грубо-эманатическаго представленія о рожденіи Сына, какъ Его временно-пространственномъ отдѣленіи отъ Отца, а съ другой стороны,—ученія о Сынѣ, первоначально лишь какъ имманентномъ свойствѣ Отца, лишь Его разумѣ (что на востокѣ называлось *λόγος ἀνυπόστατος*). На всемъ протяженіи своихъ сочиненій т. н. аріанскаго періода настойчиво повторяя, что рожденіе Сына отнюдь не есть portio и derivatio божественной сущности, Иларій въ одномъ мѣстѣ своего трактата „о Троицѣ" довольно подробно останавливается на библейскомъ наименованіи Сына „Словомъ Божіимъ" и при томъ именно съ нарочитымъ предостереженіемъ—не мыслить Логоса, какъ „слово сокровеннаго размышленія", но какъ отъ вѣка личную ипостась, сущую, по точному выраженію апостола, не въ (in) Богѣ, а лишь у (apud) Бога. Доказавъ на основаніи словъ ап. Іоанна внѣвременное („въ началѣ") бытіе Слова, и бытіе Его не обособленное (solitarium),

---

[1]) Est haec vera et inviolabilis fides, ex Deo aeternitatis (cui ob id quod semper filius fuerit, semper et jus Patris et nomen sit; ne si non semper Filius, non semper et Pater sit) Deum filium profectum fuisse, cui sit et aetenitate parentis aeternitas. Nasci autem eum voluntas ejus fuit, cujus in virtute ac potestate inerat, ut nasceretur. Est ergo Filius Dei et Deo Deus, unus in utroque: theotetam enim, quam deitatem Latini nuncupant, aeterni ejus parentis, ex quo nascendo est profectus, accepit. Accepit autem hoc quod erat: et natum est verbum, quod fuit semper in Patre. Atque ita filius et aeternus et natus est: quia non aliud in eo natum est, quam quod aeternum est. In Matt. 16, 4 n. Тертулліанистическій характеръ этой тирады Иларія, впрочемъ, значительно ослабляется вставочнымъ замѣчаніемъ о вѣчномъ отеческомъ имени и правѣ Отца, которое въ сущности подрѣзываетъ подъ корень всю экономическую логологію Тертулліана (см. стр. 39).

но зависимое въ причинномъ отношеніи отъ Бога (Отца) [1]), Иларій полемизируетъ противъ антропоморфическаго пониманія этого библейскаго ученія. „Ты скажешь: Слово есть звукъ голоса, обнаруженіе (внутренней) дѣятельности и выраженіе мыслей. Оно было у Бога, и было въ началѣ, ибо (это) Слово помышленія вѣчно, поскольку вѣченъ Тотъ, кто мыслитъ его... [2]). Но рыбарь... будетъ иначе защищать себя. И прежде всего, онъ будетъ упрекать тебя, зачѣмъ ты невнимательно слушаешь. Ибо если ты, какъ разсѣянный слушатель, пропустилъ безъ вниманія первое изреченіе: въ началѣ было Слово, то чего доискиваешся въ послѣдующемъ: и Слово было у Бога? Развѣ ты слышалъ, что Слово было въ Богѣ (а не у Бога), если разумѣешь Его какъ Слово внутренняго размышленія (sermo reconditae cogitationis)? Или ты думаешь, что простецъ ошибся, не различая понятій: быть въ комъ либо, и быть у кого либо (inter inesse et adesse)? То слово, которое было въ началѣ, объявляется сущимъ не въ другомъ, а съ другимъ (non in altero esse, sed cum altero). Но не зачѣмъ мнѣ обращаться къ предыдущимъ словамъ, когда послѣдующія сами по себѣ выражаютъ сущность (statum) и имя Слова. Ибо говоритъ: И Богъ было Слово. Итакъ, исчезаетъ мысль (о Словѣ), какъ звукѣ голоса при внутреннемъ разговорѣ (eloquium cogitationis). Это Слово—ипостась (res), а не звукъ, субстанція (natura), а не рѣчь, Богъ, а не пустота (non inanitas)“. [3]) Хотя эта полемика Иларія направлена больше противъ іудео-евіонитскихъ (строго антилого-логическихъ) воззрѣній, однако, подчеркивая мысль о бытіи Слова не въ Богѣ, а у Бога, она направлена и противъ тертуллліановскаго различенія двухъ моментовъ въ существованіи Логоса. Анализируя приведенныя слова апостола, Иларій констатируетъ на ихъ основаніи лишь просто фактъ предвѣч-

1) Qui abest a cogitationis termpore, non abest ab auctore. De Trin. 2, 14 n.

2) ib. 2, 15 n. *Beck* (op. cit. 65 s.) допускаетъ нѣкоторую неточность, когда, раскрывая ученіе Иларія о Словѣ, какъ имманентномъ принципѣ божественной дѣятельности, приводитъ слова: sermo cogitationis aeternus est. etc., какъ выраженіе взгляда самого Иларія. По контексту рѣчи выходитъ, что эти слова Иларій лишь влагаетъ въ уста воображаемому совопроснику, потому что непосредственно за ними слѣдуетъ: Respondeo tibi interim pro piscatore meo etc.

3) De Trin. 2, 15 n.

наго и ипостаснаго бытія Слова, воздерживаясь отъ попытокъ, въ духѣ Тертулліана, построить на ихъ почвѣ какую-либо дедуктивно-философскую концепцію догмата о Троицѣ.

Подобная же преднамѣренная осторожность Иларія въ философскомъ использованіи библейскихъ наименованій Сына Божіею премудростію, образомъ Отца, Его силою и т. п. проявляется и на всемъ протяженіи его сочиненій. Термины: вѣчная sapientia, virtus, imago, forma Dei etc. въ приложеніи къ Сыну хотя очень нерѣдко встрѣчаются у Иларія и порою выясняются у него съ богословскимъ глубокомысліемъ, но Иларій нигдѣ не придаетъ имъ значенія дедуктивно-философскаго принципа, — того значенія, какое они имѣли у древнихъ апологетовъ и у позднѣйшихъ александрійскихъ писателей. Напротивъ, порою Иларій повидимому намѣренно старается сузить философское значеніе означенныхъ терминовъ, истолковывая ихъ въ смыслѣ простого обозначенія природнаго равенства Сына съ Отцемъ. Приведемъ нѣсколько примѣровъ такого узкаго пользованія этими терминами у Иларія. Въ de Trin. 7, 11, предостерегая отъ воззрѣній на Слово и премудрость Божію, лишь какъ на ипостазированныя свойства Отца, Иларій поясняетъ, что наименованіе Сына Словомъ и премудростію есть не болѣе, какъ наиудобнѣйшій образъ для выраженія мысли о внутреннемъ природномъ подобіи между существами Отца и Сына. Премудрость и сила Божія хотя и присущи Сыну, въ силу Его истиннаго рожденія отъ Бога, однако и Отецъ, отобразивши ихъ въ Сынѣ, не лишился ихъ, какъ „Своихъ собственныхъ“ свойствъ [1]). „Эти имена внутреннихъ свойствъ Божіихъ обозначаютъ лишь природу Сына, обладающаго въ силу Своей рожденности истинною божеской сущностію“ [2]). Подобное же, чуждое философской глубины, значеніе имѣютъ и слѣдующія слова Иларія: „Апостолъ, называя Христа силой Божіей и премудростію Божіей, даетъ разумѣть, что все величіе Его дѣлъ (собственно—дѣла, поскольку рѣчь идетъ о воскресеніи Христа) относится къ славѣ Отца, ибо все, что Христосъ ни тво-

[1]) Verbi appellatio in Dei Filio de sacramento nativitatis est, sicuti sapientiae et virtutis est nomen: quae cum in Deum filium cum substantia verae nativitatis existerint, Deo tamen, ut sua propria non desunt. 7, 11.

[2]) Natura tenens per nativitatem substantiae veritatem his internarum rerum significata nominibus est. ib.

ритъ,—творитъ сила и премудрость Божія, а что творитъ сила и премудрость Божія, безъ сомнѣнія, творитъ Богъ, котораго Христосъ есть премудрость и сила... Христосъ самъ въ силу неразличности Своей природы отъ Бога, участвуетъ въ дѣлахъ Отца“ [1]). Не находимъ мы у Иларія цѣлостной дедуктивной концепціи догмата о Троицѣ и въ de Trin. 12, 52, хотя и характеръ этого отдѣла въ трактатѣ Иларія, въ философски-сжатой и одушевленно-патетической формѣ излагающаго сущность тринитарной догмы Иларія, и характеръ употребленныхъ здѣсь терминовъ давали галльскому богослову благопріятный поводъ освѣтить это ученіе подъ угломъ одного общаго дедуктивно-философскаго принципа, или въ духѣ Тертулліана, или въ духѣ восточныхъ оригенистическихъ писателей. Богословско-философское credo Иларія, напротивъ, носитъ отпечатокъ синтетичности, стремится не выходить за предѣлы непосредственнаго смысла библейскихъ реченій, а по вопросу о Св. Духѣ, въ виду его недостаточной раскрытости въ современномъ библейскомъ богословіи, отличается даже какою то проблематичностію и отрывочностію, замѣтно отличающею богословскую почву Иларія отъ дедуктивно-философской постановки тринитарныхъ вопросовъ у Тертулліана и большинства восточныхъ писателей. „Я,—пишетъ Иларій,—исповѣдую Тебя, Отче святый, всемогущій Боже, какъ вѣчнымъ Богомъ, такъ и вѣчнымъ Отцемъ. И никогда я не буду настолько безуменъ и нечестивъ, чтобы, будучи служителемъ тайнъ Твоего всемогущества, поставить свой слабый разумъ судьею надъ благочестивымъ ученіемъ Твоей безконечности и откровеннымъ мнѣ догматомъ вѣчности: чтобы я помыслилъ Тебя когда либо существовавшимъ безъ Мудрости и Силы и Твоего Слова, единороднаго Бога и Господа моего Іисуса Христа. Наше слабое и несовершенное слово не судитъ о Тебѣ по аналогіи съ нашимъ сознаніемъ (sensui meo)... Ибо въ то время какъ наше слово, и мудрость и сила суть произведенія нашего внутренняго движенія (interioris motus), — у Тебя рожденіе (того) совершеннаго Бога, который есть и Слово Твое, и мудрость и сила,—абсолютно (absoluta generatio est), такъ что никогда неопредѣлимъ отъ тебя (inseparabilis semper a te) Тотъ, чье

[1]) De Trin. 9, 12 n.

рожденіе изъ Тебя обозначается именами этихъ Твоихъ вѣчныхъ свойствъ (qui in his aeternarum proprietatum tuarum nominibus ex te natus ostenditur), и при томъ (обозначается) такъ, что не предполагаетъ для Себя никакого иного (nihil aliud), виновника (auctorem), кромѣ Тебя (quam te)... [1]) Онъ—реальная сущность (происшедшая отъ) Тебя (tua res est) и—Твой Единородный: не часть, не растяженіе, не какое либо пустое имя, въ смыслѣ (простого обозначенія) способностей (secundum efficientiarum opinionem)—но Сынъ, Сынъ изъ Тебя Бога Отца, истинный Богъ, и рожденный изъ Тебя въ единствѣ Твоей природы (a te in naturae tuae initate genitus); Его (происхожденіе) послѣ Тебя такъ должно быть исповѣдуемо, какъ (происхожденіе) вмѣстѣ съ Тобою (post te ita confitendus ut tecum): ибо вѣчѣнъ Ты,—виновникъ Его вѣчнаго начала (originis). Поскольку Онъ (произошелъ) отъ Тебя, Онъ—второй по отношенію къ Тебѣ, но поскольку Онъ—Твой, Ты неотдѣлимъ отъ Него. Нельзя — исповѣдывать Тебя существовавшимъ когда либо безъ Твоего (Сына): ибо (въ противномъ случаѣ) Ты мыслился бы или несовершеннымъ (imperfectus) безъ (до) рожденія, или преизобильнымъ (superfluus) послѣ рожденія... [2]) Но для меня недостаточно этого, чтобы я, по долгу моей вѣры и званія, отрицалъ тварность Господа и Бога моего, Твоего единороднаго (Сына) Іисуса Христа: я не потерплю примѣненія этого имени (тварь) и по отношенію къ Твоему Св. Духу, изъ Тебя исшедшему и черезъ того (Сына) посланному. Ибо—велико мое благоговѣніе предъ сущностями Твоей природы (erga res tuas religio). Ибо хотя я знаю Тебя единаго нерожденнаго, и рожденнаго изъ Тебя Единороднаго, однако Св. Духа я не назову ни рожденнымъ, никогда не назову и тварію. Я боюсь, что съ этимъ наименованіемъ, приложимыхъ ко мнѣ и ко всѣмъ прочимъ (существамъ), созданнымъ Тобою, привзойдетъ поношеніе на Тебя (ad te quoque prorepentes timeo contumelias). (Если) глубины Твои Св. Духъ Твой, по Апостолу (1 Кор. 2, 10), изслѣдуетъ и знаетъ, и, будучи ходатаемъ за меня предъ Тобою, неизглаголанное мое возвѣщаетъ Тебѣ, то ужели я не только назову, но и обезчещу наименованіемъ

1) De Trin. 12, 52 n.
2) 12, 54 n.

твари природу Его, сущую (manentis) изъ Тебя черезъ Единороднаго? Никакая сущность, если не сущность Твоей природы, не проникаетъ Тебя (nulla te nisi res tua penetrat), и никакая чуждая Тебѣ сила не измѣряетъ глубину безмѣрнаго Твоего величія. Твое то, что́ проникаетъ (init) Тебя и не чуждо отъ Тебя то, что обладаетъ силою изслѣдовать (Тебя) [1]. Но для меня неизреченнъ Тотъ, чьи неизреченны для меня воздыханія за меня. Ибо какъ... о предвѣчномъ рожденіи изъ Тебя Сына (мы въ сущности знаемъ) только то, что Онъ—рожденъ, такъ и тотъ фактъ, что есть Св. Духъ, сущій изъ Тебя черезъ Него (Сына), я хотя не объемлю разумомъ, однако содержу въ совѣсти. Ибо въ духовныхъ дѣлахъ Твоихъ—я невѣжда, какъ говоритъ Единородный Твой: *Не дивися, яко рѣхъ ти, подобаетъ вамъ родатися свыше. Духъ идѣже хощетъ дышетъ, и гласъ его слышиши, но не вѣси откуду приходитъ и камо идетъ; тако есть всякъ человѣкъ, рожденный отъ Духа* (Іоан. 3, 7—8). Содержа вѣру моего возрожденія, я остаюсь невѣдущимъ, и содержу то, чего не разумѣю. Ибо я возрожденъ безъ участія моего разума,—возрождающею силою. Для Духа же нѣтъ никакой мѣры: Онъ говоритъ когда хочетъ, что хочетъ, гдѣ хочетъ... Твой Іоаннъ говоритъ, что все сотворено Сыномъ (per Filium), который у Тебя, Бога, былъ въ началѣ Богъ-Слово. А Павелъ возвѣщаетъ, что все на небѣ и на землѣ, видимое и невидимое создано въ Немъ (in eo). Упомянувъ, что все создано во Христѣ и Христомъ, о Св. Духѣ (апостолъ) удовольствовался лишь просто наименованіемъ Его Твоимъ Духомъ. Съ этими нарочито избранными Тобою мужами я мыслю такъ: какъ по ихъ ученію, объ Единороднымъ Твоемъ ничего нельзя сказать превышающаго мое разумѣніе,—но лишь то, что Онъ рожденъ, такъ по ихъ ученію, и о Св. Духѣ Твоемъ я ничего не скажу возвышающагося надъ человѣческой мыслію,—лишь (скажу) что Онъ—Твой Духъ“ [2])... Мы привели этотъ, можетъ быть, нѣсколько длинный отрывокъ изъ „de Trinitate“, потому, что онъ представляется намъ достаточно хорошо выражающимъ общій синтетическій характеръ богословствованія Иларія.

---

[1]) ib. 12, 55 n.

[2]) ib. 12, 56 n.

Рѣшительно воздерживаясь отъ какихъ либо дедуктивно-философскихъ пріемовъ въ раскрытіи догмата о Св. Троицѣ, Иларій исходнымъ пунктомъ своего богословствованія беретъ просто богооткровенный фактъ существованія трехъ божественныхъ Ипостасей, и въ этомъ отношеніи довольно близко напоминаетъ богословіе раннѣйшаго галльскаго отца церкви—Иринея, и восточныхъ консервативныхъ богослововъ 3 и 4-го в.в. На этотъ именно, какъ единственно-надежный, исходный пунктъ богословствованія о Троицѣ, Иларій съ достаточною ясностію указываетъ въ самомъ началѣ своего трактата de Trinitate (если его 1-ю книгу разсматривать, какъ общее введеніе въ изслѣдованіе), отмѣчая, что „вѣрующимъ довлѣетъ слово Божіе, сильное своей непреложностію, изліянное въ наши уши, по свидѣтельству евангелиста, въ реченіи Господа: *шедше научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа* etc. (Мѳ. 28, 19. 20). Ибо чего въ этомъ реченіи не достаетъ относительно тайны человѣческаго спасенія (de sacramento salutis humanae)? или что въ немъ недосказаннаго и неяснаго (obscurum)?“ [1]). „Господь сказалъ,—пишетъ Иларій нѣсколько ниже,—что народы должны быть крещены во имя Отца и Сына и Св. Духа. Правило вѣры—опредѣлено (forma fidei certa est)... Христосъ установилъ имена (божественной) сущности (posuit naturae nomina)—Отца, Сына и Св. Духа. Всѣ же остальные вопросы, сверхъ (познанія этихъ именъ) остаются внѣ словеснаго выраженія, внѣ объемлемости чувствомъ, внѣ понятія разумомъ,—неизреченны, недоступны, необъемлемы“ [2]).

Отказываясь отъ дедуктивно-аналитическаго построенія догмата о Троицѣ, Иларій, однако, съ тѣмъ большимъ вниманіемъ обращается къ синтезированію отдѣльныхъ данныхъ библейскаго ученія о божественныхъ Ипостасяхъ, и на основаніи ихъ анализа стремится уяснить какъ онтологическую, такъ и экономическую сущность тринитарнаго самооткровенія въ единомъ божественномъ Духѣ. Точкою отправленія для Иларія въ данномъ случаѣ служитъ опять это же авторитетное свидѣтельство Спасителя объ „именахъ“ Отца и Сына и св. Духа,—въ каковомъ свидѣтельствѣ Иларій усма-

1) De Trin. 2, 1.
2) ib. 2, 5.

тривается вполнѣ достаточную полноту догматическаго вѣдѣнія, заключающую въ себѣ и „обозначеніе наименованій, и (отличительныя) способности (черты) ипостасей, и порядокъ (ихъ) дѣятельности и понятія (объ ихъ) природѣ [1]). Христосъ повелѣваетъ крестить во имя Отца и Сына и Св. Духа, т. е., исповѣдуя и Виновника (auctoris) и Единороднаго и Даръ (doni). Единъ есть Виновникъ всѣхъ (auctor omnium). Ибо единъ Богъ Отецъ, *изъ Него же вся;* и единъ Единородный, Господь нашъ Іисусъ Христосъ, *Имже вся*; и единъ Духъ, даръ во всѣхъ. Итакъ, всѣ распредѣлены по Ихъ силамъ и достоинству (omnia ergo sunt suis virtutibus ac meritis ordinata): едина Сила (potestas), изъ которой все, одно Перворожденіе (progenies), черезъ которое все,—единъ даръ совершенной надежды (munus perfectae spei). Нѣтъ никакого недостатка въ столь (абсолютномъ) совершенствѣ (nec deesse quidquam consummationi tantae), въ которомъ, въ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ, заключается безконечность въ Вѣчномъ (infinitas in aeterno), отображеніе въ Образѣ (species in imagine), пользованіе въ Дарѣ (usus in munere)“ [2]). Въ библейскихъ наименованіяхъ Ипостасей (Отецъ, Сынъ и св. Духъ) Иларій усматриваетъ выраженіе не просто т. с. историческаго факта рожденія Отцемъ Сына и т. д.,—въ значеніи тертулліано-стоическаго *σχέσις* божественнаго бытія, но цѣлостную характеристику Ихъ и онтологочиской и экономической жизни. Causa или онтологическій принципъ той или другой Божественной Ипостаси,—и ея effectus, или характеръ ея домостроительной дѣятельности, для Иларія представляются двумя неразрывно связанными сторонами ея природы, и въ своей совокупности исчерпывающими для нашего разумѣнія характеристику ея жизни [3]). Отсюда, божественное Отчество, Сыновство и откровеніе божественной жизни въ ипостаси св. Духа у Иларія получаютъ характеръ вѣчныхъ, какъ до-мірныхъ, такъ и домостроительныхъ модусовъ божественной сущности,—и са-

---

[1]) Plena sunt omnia ut a pleno, et a perfecto perfecta. Nam et verborum significationem et efficientiam rerum et negotiorum ordinem et naturae inielligentiam comprehendunt. De Trin. 2, 1 n.

[2]) ib.

[3]) Habemus doni istius (=Sp. sancti) causam, habemus effectus et nescio, quid de eo ambiguitatis sit cujus in absoluto sit et causa et ratio et potestas. De Trin. 2, 34 n.

мое богословіе Иларія, сближающее онтологическую и экономическую стороны догмата о Троицѣ въ органическое единство, носитъ на себѣ возвышеный мистико-идеалистическій отпечатокъ, и въ этомъ отношеніи, отклоняясь отъ слишкомъ конкретнаго реализма Тертулліана, въ значительной степени напоминаетъ опять таки богословскія умозрѣнія Иринея.

Первый ипостасный модусъ или лице божественной Троицы—Богъ Отецъ, характеризуется у Иларія, съ одной стороны, какъ безконечное и вѣчное бытіе (infinitas in aeterno), въ преимущественномъ значеніи этого слова, а съ другой стороны, какъ и виновникъ, начало всѣхъ, (родитель вселенной) [1]), „изъ Него же вся",—предикатами, стоящими между собою въ неразрывной логической и онтологической связи. Перваго рода предикатъ исключительной абсолютности (безконечности) Отца выражается у Иларія также терминомъ: нерожденный (innascibilis, innatus, ingenitus) [2]), каковой терминъ, какъ справедливо замѣтилъ еще Бонавентура, является въ богословіи Иларія не просто отрицательнымъ опредѣленіемъ ипостаси Отца, но заключаетъ въ себѣ положительную мысль объ абсолютной полнотѣ Его бытія [3]). Какъ носитель божественной абсолютности (въ исключительномъ значеніи этого слова) Отецъ выражаетъ Собою principium ex quo (origo) какъ божественнаго, такъ и всякаго вообще бытія [4]),—и эта черта (модусъ) жизни Отца представляется Его личной характеристикой, не переносимой на другія ипостаси [5]). Абсо-

[1]) Auctor omnium. De Trin. 2, 1; universorum origo. ib. 4, 6; auctor ac parens universitatis. Ps. 52, 6.

[2]) Unum Deum esse ex quo omnia, unam virtutem innascibilem et unam esse sine initio potestatem. De Trin. 4, 15. Unus ingenitus Deus. ib. 2, 16. innatus. ib. 2, 11 n.

[3]) Innascibilitas.. dicit.. privationem principii, et per hoc summam principilitatem. Bonav. 1 dist. 9. dub. 11. *Веск.* Op. cit. 122 s.

[4]) Pater est, ex quo omne, quod est, constitit. Ipse in Christo et per Christum origo omnium. Caeterum ejus esse in sese est, non aliunde quod est sumens, sed id quod est ex se atque in se obtinens. De Trin. 2, 6 n. Ipse est, qui quod est non aliunde est, in sese est, secum est, suus sibi est et ipse sibi omnia est. Ps. 2, 13—14 n.

[5]) Id quod Dei patri proprium est, proprium ei ac secretum relinquamus, confitentes in eo aeternae virtutis innascibilem potestatem. De Trin. 4, 9. Est unigenitus filius Dei: non innascibilis, ut Patri adimat, quod Deus unus sit. ib. 4, 15. Filius neque ex innascibilitate Innascibili coaequalem.

лютная безграничность (полнота) ипостаси Отца, первоосновы всей божественной жизни, является тѣмъ реальнымъ объектомъ, въ созерцаніи и познаніи Котораго заключается жизнь прочихъ лицъ Св. Троицы. Имѣя въ виду эту именно безконечность „нерожденнаго“ Отца, Сынъ у псалмопѣвца говоритъ: „*удивися разумъ твой отъ мене, утвердися, не возмогу къ нему. Камо бѣгу отъ духа Твоего* и т. д. (Пс. 138, 7—8)“ [1]). Если наименованіе innascibilis выражаетъ свойство абсолютной полноты перваго Лица съ имманентной, т. с., стороны, то наименованіе Отецъ выражаетъ это же самое свойство первой Ипостаси, лишь съ точки зрѣнія его обнаруженія вовнѣ [2]). Абсолютная полнота жизни Отца проявляется прежде всего и главнымъ образомъ въ рожденіи единороднаго Сына, по отношенію къ которому Онъ является „началомъ“ (principium), „главою“ (caput) [3]), — и въ произведеніи Св. Духа, Котораго Онъ является виновникомъ (auctor) [4]). Въ этихъ вѣчныхъ актахъ божественной жизни и выражается „тайна отчества“ (paternum sacramentum“) [5]) первой Ипостаси, дающей жизнь Единородному, а затѣмъ уже въ Немъ и черезъ Него

---

ib. 10, 6 n. Unicuique proprium est, ut unus sit, vel Patri esse, quod pater est, vel Filio esse, quod Filius est. ib. 11, 1 n.

[1]) Non potest (Filius) ad eum, ex quo est exaequari. Nam quamvis alter in altero per uniformem ac similem ejusdem naturae gloriam maneat, tamen ex quo genitus est, non exaequari in eo videtur posse quod genuit. Et videamus an hoc quod „non potero ad eam“ ad dignitatem paternae confessionis relatum est. Sequitur enim: „quo ibo ab spiritu tuo“ etc. Non excedit paternam Filius infinitatem; neque naturam, quae ultra locos omnes est, is qui in sinu est transgreditur. Ps. 138, 17—18 n. Но это созерцаніе Сыномъ безконечности Отца spiritalibus (divinis) oculis, quibus Deum Patrem solus unigenitus videt (cfr. Ps. 138, 16: „несодѣянное=imperfectum=ἀκατέργαστον=id quod sine (passive) operatione maneat—видѣша очи мои) нельзя понимать въ смыслѣ постепеннаго усовершенія Сына въ познаніи Отца, ибо profectum indemutabilis illa unigeniti Dei natura non expetit. ib. 32—33 nn.

[2]) Extra Deum nihil est, et ei est semper, ut semper sit. Haec veritas est sacramenti Dei, hoc imperspicabilis naturae nomen in Patre.. Habet naturae suae nomen in Patre: sed Pater tantum est. Non enim humano modo habet aliunde quod pater est. Ipse ingenitus, aeternus, habens in se semper, ut semper sit. De Tr. 2, 6.

[3]) De syn. 60 n.

[4]) De Trin. 2, 29 n.

[5]) ib. 9, 31 n.

и всей вселенной (universitas) [1]). Въ этомъ именно смыслѣ наименованіе „Отецъ“ является собственнымъ именемъ Его природы (naturae), какъ бы адекватнымъ опредѣленіемъ Его ипостаси [2]). Нелишне замѣтить, что этотъ терминъ у Иларія, отклоняясь отъ его тертуллліановскаго значенія въ смыслѣ временно-исторической (переходящаго) характеристики домостроительной жизни Божества [3]), не только по общему смыслу, но и почти буквально совпадаетъ съ любимымъ наименованіемъ Бога (Отца) у Иринея: pater omnium (ср. у Иларія: parens omnium). Отсюда, хотя Иларій, подобно Тертулліану, объясняетъ слова Спасителя: „*Отче, явихъ имя твое человѣкомъ*“ (Іоан. 17, 4) въ томъ смыслѣ, что Христосъ впервые сообщилъ людямъ это наименованіе Божества,—однако внутренній смыслъ ихъ комментаріевъ — существенно различенъ: если, по Тертулліану, Отецъ въ дѣйствительности впервые сдѣлался Отцемъ въ моментъ воплощенія Логоса [4]), то, по Иларію, откровеніе именно Отца обозначаетъ лишь сообщеніе людямъ болѣе полнаго вѣдѣнія о Богѣ, какъ Отцѣ единороднаго Сына [5]), а въ Сынѣ и — Отцѣ всѣхъ вѣрующихъ [6]).

Абсолютная полнота Божества, заключающаяся въ ипостаси Отца, не является непосредственно міру, — представляется вѣдомою лишь единому Сыну, и уже въ Немъ и черезъ Него открывается твари [7]). Отсюда, у Иларія вытекаетъ

---

1) Ps. 52, 6. De Trin. 12, 56. См. стр. 313.

2) De Tr. 2, 6. См. прим. 2-е на стр. 317-й.

3) Ср. у Иларія in Matt. 16, 4 (стр. 308, прим. 1-е).

4) См. стр. 39.

5) Numquid nomen Dei ignorbatur? Hoc Moyses de rubo audivit, hoc Genesis in exordio creati orbis nuntiavit, hoc lex exposuit, prophetae praetulerunt... Sed plane ignorabatur. Nam Deum nemo noscit, nisi confiteatur et Patrem Patrem unigeniti Filii. De Trin. 3, 17 n.

6) Omnibus, quibus per fidem Deus Pater est, per eam fidem Pater est, qua I. Christum Dei Filium confitemur. ib. 6, 30.

7) Pater soli Filio notus: quia Patrem nemo novit, nisi Filius et cui voluerit Filius revelare.. Et quia Patrem nemo novit, nisi Filius, de Patre una cum revelante Eilio, qui solus testis fidelis est, sentiamus. Atque haec senserim potius de Patre, quam dixerim.. sentiendus est invisibilis, incomprehensibiiis, aeternus... In his quidem honoris confessio est, et sensus significatio, et quaedam circumscriptio opinando, sed naturae sermo succumbit et rem ut est verba non explicant. De Trin. 2, 6—7 nn. Впрочемъ философскій характеръ этой мысли Иларія о непозна-

обоснованіе онтологической и экономической сущности ипостаси Сына, какъ принципа in quo и per quem божественной жизни,—и его богословіе въ данномъ пунктѣ близко примыкаетъ къ широкораспространеннымъ религіозно-философскимъ умозрѣніямъ современности о Второмъ Началѣ, какъ актуальномъ отображеніи первоначала, однако и здѣсь, на нашъ взглядъ, выдерживая болѣе иринеевскій (синтетическій), чѣмъ александрійскій (дедуктивный) характеръ. Существенную характеристику ипостаси Сына Иларій находитъ въ самомъ наименованіи ея Сыномъ, „единымъ Единороднымъ, единымъ перворожденіемъ, per quem—все“ [1]). Какъ имя Отца обозначаетъ отчество первой Ипостаси въ исключительномъ (tantum), сверхчеловѣческомъ значеніи (non humano modo) этого слова, [2]) такъ и имя Единороднаго имѣетъ исключительный, лишь второй Ипостаси свойственный смыслъ, и „не допускаетъ соучастника“ въ этомъ „свойствѣ“ [3]). Еще болѣе характерно наименованіе второй Ипостаси — образомъ (forma, imago, vultus, species [4]) Божіемъ: съ одной стороны, указывая на зависимость ея по бытію отъ первоначала, поскольку „то, что въ образѣ — происходитъ путемъ образованія въ образъ“ [5]),—этотъ терминъ, съ другой стороны, указываетъ на Сына, какъ ипостаснаго носителя всей полноты Отчей жизни [6]), и посредника въ ея осуществленіи въ универсѣ. „Развѣ

ваемости Отца, какъ принципѣ самооткровенія Божества въ Сынѣ, въ значительной степени ослабляется утвержденіемъ этого свойства непознаваемости и за Сыномъ. Уже въ только что цитованномъ мѣстѣ изъ Иларія послѣ словъ: quia Patrem nemo novit nisi Filius читаемъ neque Filium nisi Pater. Cfr. 11, 5: ineffabilis Pater est: si filium sermo complectitur extra imaginem est inenarrabilis natura narrabilis.

[1]) De Trin. 2, 1. См. стр. 315.

[2]) ib. 2, 6. Стр. 317, прим. 2-е.

[3]) Est unigenitus Deus. neque consortem unigeniti nomen admittit (sicuti non recipit innosibilis, in eo tahtum, quod est innoscibilis participem); est enim nnus ab uno. Neque praeter innascibilem Deum innascibilis Deus alius est, neque praeter unigeuitum Deum unigenitus Deus quisquam est. De Trin. 4, 33 n.

[4]) Эти термины, по собственному заявленію Иларія,—синонимичны: forma et vultus et facies et imago (равно какъ и species cfr. de syn. 13 n.) non differunt. Ps. 68, 24.

[5]) Quod enim in forma est formatur in formam: et quidem paternae naturae et divinitatis. Ps. 138, 15 n.

[6]) Imago omnis, ejus ad quem coimaginetur species indifferens sit. Neque enim ipse sibi quisquam imago est, sed eum, cujus imago est,

ты не знаешь, что значитъ быть образомъ Божіимъ (quid sit esse imaginem Dei)? Все творится (creari) въ Немъ и черезъ Него. Хотя все творится въ Немъ, разумѣй, что все творитъ въ Немъ Тотъ, чей Онъ—образъ. Хотя все, что въ Немъ творится, творится черезъ Него же самого (cum quae in eo creantur, per ipsum creantur), однако въ Образѣ, именно какъ образѣ, познай природу Того, чей Онъ образъ (in hoc quoque, qui imago est, naturam ejus cujus imago est inesse cognosse). Какъ черезъ себя (per se) Онъ творитъ то, что въ Немъ (in ipso) творится, такъ черезъ Себя же (per ipsum) Онъ примиряетъ съ Себѣ все. Хотя все примиряется черезъ Него, (однако) разумѣй, что все, что Онъ ни примиряетъ черезъ Себя, Онъ въ Себѣ примиряетъ (это) съ Отцемъ (cum per eum reconciliantur omnia, ipsum Patri reconciliantem in se omnia quae per se reconciliabat intellige)“ [1]). Характерное выясненіе онтологическаго и экономическаго принципа ипостаси Сына въ ея отношеніи къ Отцу Иларій даетъ на основаніи анализа начальныхъ словъ евангелія отъ Іоанна. Выразивъ недоумѣніе, не заключается-ли въ замѣчаніи евангелиста: „Богъ бѣ Слово“ ученія о двубожіи [2]), а въ словахъ: „вся тѣмъ быша“—ученія о полной независимости (по бытію и дѣятельности) Логоса отъ первоначала, Иларій находитъ разрѣшеніе этихъ недоумѣній въ дальнѣйшемъ изреченіи апостола: „безъ Него (=Первоначала) ничто же бысть“ [3]). Относя слова: „безъ Него же“ къ ипостаси Отца, Иларій находитъ, что именно Отецъ пред-

---

necesse est, ut imago demonstret. Imago itaque est rei ad rem coaequandae imaginata et indiscreia similitudo. De syn. 13 n.

[1]) De Trin. 8, 51 n.

[2]) Trepido in dicto et me insolens sermo commovet. Audio: et Deus erat Verbum, cui unum Deum prophetae nuntiaverunt. Sed ne quo ultra trepidatio mea progredi possit, redde sacramenti tanti piscator meus dispensationem, et refer ad unum omnia sine contumelia. ib. 2, 16 n.

[3]) „Omnia per eum facta sunt“ non habet modum.. Sine exceptione sunt „omnia“ et nihil quod extra sit relinquamus. Sed dum nihil ultra dicere audemus, aut forte dicere molimur, occure: „et sine eo factum est nihil“. Reddidisti auctorem, cum socium professus es. Cum enim „nihil sine eo“ intelligo non solum; quia alius est per quem, alius est sine quo: utroque discernitur significatio et intervenientis est agentis. Est ergo aliquid per alterum factum, quod tamen non sine eo factum: et si aliquid per alterum, licet non sine eo; jam non per eum omnia; quia aliud est fecisse, aliud est intervenisse facienti. ib. 2, 18—19 n.

ставляетъ у евангелиста „дѣйствующей“ (agens) причиной, изъ которой „все,—тою силою, которая „произвела въ Сынѣ жизнь“, т. е. объективировала Свое содержаніе въ ипостаси Логоса [1]), являющагося лишь „привходящей“ (interveniens) причиной, — хотя вѣчнымъ носителемъ богатства Отчей жизни, но носителемъ, если можно такъ выразиться, со спеціальнымъ назначеніемъ—быть проводникомъ (cfr. quia nascebatur Deus creator) этой жизни въ универсѣ.

Уже изъ приведенныхъ разъясненій Иларія въ достаточной степени обрисовывается общій смыслъ его ученія о Словѣ какъ „образѣ“ Божіемъ. Близко напоминая александрійскія умозрѣнія о Логосѣ какъ актуальной сторонѣ Единаго, ученіе Иларія отличается отъ нихъ отсутствіемъ строго-философской выдержанности, которое сказывается какъ будто въ нарочито-заботливомъ подчеркиваніи момента особой ипостасной самостоятельности Отца и Сына, и въ нѣкоторомъ перевѣсѣ экономической стороны вопроса (идея о Логосѣ—творцѣ) надъ собственно онтологической [2]). Если въ александрійской религіозной философіи, не только у Плотина, но въ извѣстной степени и у Оригена и даже Аѳанасія, пер-

[1]) „Quod factum est in eo, vita est (Ioan. 1, 4)“. Hoc igitur non sine eo, quod in eo factum est: nam id, quod in eo factum est, etiam per eum factum est. Omnia enim per ipsum et in ipso creata sunt. (Colos. 1, 16). In ipso autem creata, quia nascebatur creator Deus. Однако объективированное въ Сынѣ богатство Отчей природы не было т. с. мертвымъ багажемъ, но было „жизнію“, свободно реализуемой въ личной творческой дѣятельности Сына (жизнію не только in eo, но и осуществляемой не sine eo). Sed etiam ex hoc sine eo nihil factum est, quod in eo factum est, quia nascens Deus vita erat: et qui vita erat, non postea, quam est natus effectus est vita; non enim in eo aliud est quod natum est, et aliud est quod natus accepit.. Nihil sine se fiebat ex iis, quae in eo fiebant, quia vita est in quo fiebant et Deus qui a Deo natus est, non postea quam natus est, sed nascendo Deus extitit. ib. 2, 20 n.

[2]) Невыдержанность логологическихъ умозрѣній Иларія отчасти выражается и въ его терминологіи,—въ употребленіи имени Christus тамъ, гдѣ по общему ходу разсужденій болѣе умѣстенъ былъ бы философско-богословскій терминъ Слово. Напр.: Componendo coelo Christus adfuerit et ipsam praeparati coeli praeveniat aeternitatem. De Trin. 12, 40; Cfr. ib. 43 n. Имя Christus у Иларія вообще довольно часто употребляется для обозначенія Божественной природы Спасителя и, т. с., замѣняетъ термины не только Verbum, но и Filius. Cfr. De Trin. 10, 25—26, 50 nn. 12, 4; 2, 6; 4, 6 n.

вое начало мыслилось какъ потенціальное начало, свою актуальную опредѣленность получающее лишь въ органической связи со вторымъ началомъ, то Иларій, какъ мы видѣли, заботливо указываетъ на строгую раздѣльность этихъ Началъ (alius и alius), указывая, что у Отца и Сына при единствѣ ихъ природы сохраняется какъ относительная раздѣльность ихъ свойствъ [1]), такъ и своеобразный характеръ дѣйствованія, (sine eo, in eo, per eum, sine eo) и что „рождающійся Богъ", носитель „жизни", которую въ Немъ создалъ Отецъ, есть въ преимущественномъ смыслѣ Deus creator. Если, выражаясь грубо, рожденіе Сына у александрійскихъ богослововъ (никейской эпохи) представляется въ большей или меньшей степени собственно восполненіемъ сущности Отца, поскольку Сынъ мыслится, какъ конститутивный принципъ самой Его ипостаси, то у Иларія это рожденіе Сына обрисовывается болѣе какъ „удвоеніе" природы Отца въ ипостаси Сына-Образа,—посредствующей (хотя субстанціально-равной Отцу) инстанціи между Богомъ и тварію. Это, на 1-й взглядъ, можетъ быть, незамѣтное различіе между богословіемъ Иларія и ученіемъ богословъ - неоплатониковъ, намъ кажется, имѣло немаловажное значеніе, какъ мы увидимъ ниже, въ историческомъ отношеніи Иларія и александрійскихъ староникейцевъ къ оміусіанской догматикѣ.

Отмѣченный сейчасъ не—дедуктивный характеръ логологическихъ умозрѣній Иларія отчасти проявляется у него и въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ онъ, повидимому, вполнѣ встаетъ на александрійскую почву богословствованія. Не заключая въ себѣ ничего рѣзко-оригинальнаго, — такого, подъ чѣмъ не могъ бы подписаться староникейскій александріецъ, эти мѣста изъ Иларія намъ кажутся не безынтересными въ томъ смыслѣ, что, раскрывая понятіе о строгомъ единствѣ Отца и Сына по природѣ, всегда заботливо выдвигаютъ и моментъ Ихъ ипостасной раздѣльности, и при томъ самое ученіе о личности Логоса выражаютъ въ терминахъ болѣе экономическаго, чѣмъ онтологическаго характера. Если александрійскій богословъ—никеецъ (каковъ, напр., Аѳанасій) для выясненія логической необходимости ипостаси Сына чаще всего ссылался на Его онтологическую неразрывную связь съ

1) De Trin. 7, 11 n. См. стр. 310, прим. 1 и 2-е.

Отцемъ (солнце и сіяніе, источникъ и вода и т. п.), то Иларій, лишь бѣгло пользуясь этими образами, съ большимъ вниманіемъ останавливается на понятія о Сынѣ, какъ исполнителѣ воли Отца, реализующемъ Его вѣчныя идеи въ отдѣльныхъ формахъ мірового бытія,—какъ служебномъ орудіи Отца, какъ намѣстникѣ Его мірового царства и т. п. Если въ александрійскомъ богословіи Логосъ является актуальнымъ отображеніемъ Отца, то у Иларія Онъ имѣетъ значеніе по преимуществу активнаго начала, исполнителя общихъ съ Отцемъ плановъ міровой жизни. Такимъ мѣстомъ намъ представляется комментарій Иларія на нѣкоторыя выраженія въ 91 и 94-мъ псалмахъ. Въ толкованіи надписанія 91 псалма: „псаломъ пѣсни въ день субботній“ Иларій, примиряя слова бытописателя о покоѣ Божіемъ послѣ творенія міра со словами Христа: „*Отецъ Мой доселѣ* (quotidie) *дѣлаетъ и Азъ дѣлаю* (Іоан. 5, 17)“, между прочимъ находитъ, что Моисей, какъ служитель Ветхаго Завѣта, сообщилъ еще „грубымъ душамъ человѣческимъ“ лишь ученіе объ единомъ Богѣ, какъ творцѣ міра, но въ Новомъ Завѣтѣ Христосъ и апостолы раскрыли ученіе о Сынѣ, какъ творческомъ принципѣ [1]), „*иже есть образъ Бога невидимаго, первороженъ всея твари, яко тѣмъ создана быша всяческая ...всяческая Тѣмъ и о Немъ создашася и той есть прежде всѣхъ и всяческая въ Немъ состоится*“ (Кол. 1, 15—17). Все сотворенное „и на небѣ и на землѣ пребываетъ и состоится мановеніемъ Бога Отца (ex nutu Dei Patris) и хотя все—черезъ Сына, однако все—отъ Бога (licet per Filium omnia, tamen a Deo omnia). Ибо самъ (Богъ) есть (ipse est etenim) глава и начало всѣхъ, и въ Немъ сокрыто все (et in ipso universa sunt condita); хотя потомъ (Сынъ) изъ сокровищъ, сокрытыхъ въ Немъ, осуществилъ нѣчто вовнѣ въ отдѣльныхъ видахъ, по опредѣленію вѣчной власти (licet postea de thesauris in se conditis, secundum arbitrium aeternae potestatis singula quaeque protulerit). Поистинѣ, хотя во всемъ дѣйствуетъ Христосъ, однако (Его дѣло) есть дѣло того, кто дѣйствуетъ во Христѣ“ [2]). Приближаясь къ неоплатоническимъ воззрѣніямъ на второе начало, какъ актуальную реализацію содержанія Единаго, эта тирада Иларія, од-

[1]) Cfr. De Trin. 3, 17 n. Стр. 318, прим. 5-е.

[2]) Ps. 91, 4 n.

нако, еще болѣе напоминаетъ извѣстное уже намъ ученіе Тертулліана о міровомъ значеніи ипостасной Премудрости [1]). Въ дальнѣйшихъ словахъ своего комментарія Иларій подробнѣе останавливается на выясненіи взаимоотношенія дѣйствованій Отца и Сына. „Что творитъ Сынъ, то Онъ творитъ служебно (quod facit ille, famulatus est), ибо творитъ не отъ Себя (non a se), но—что̀ видитъ, исходя въ своемъ служеніи отъ образца, (даннаго) не въ дѣйствованіи, но въ волѣ (Отца), ибо дѣланіе Отца заключается въ изволеніи“ (ministerium venies de exemplo, non operis, sed voluntatis, quia opus Patris in voluntate est)“ [2]). Будучи выразителемъ и осуществителемъ воли Отца, Сынъ, по Иларію, есть тотъ „покой Божій“, въ который, по псалмопѣвцу, не войдутъ противящіеся Богу іудеи: „*яко кляхся въ гнѣвѣ Моемъ, аще внидутъ въ покой Мой* (Пс. 94, 11)“. „Итакъ, дѣланіе (opus) Бога (Отца) есть дѣланіе Христа, и Христосъ Богъ поистинѣ (verum) есть покой (quies) Божій, ибо настолько истинны въ Немъ всѣ (совершенства и дѣла) Божіи (ita omnia, quae Dei sunt, in eo vera sunt), что Отецъ покоится ими (ut his Pater quiescat). Ибо Сынъ есть совершенный отъ совершеннаго, какъ говоритъ апостолъ „*всяческая Тѣмъ состоятся* (Кол. 1, 17), или, какъ свидѣтельствуетъ самъ Христосъ: *якоже Отецъ имать животъ въ Себѣ, тако и Сынови даде имѣти животъ въ Себѣ* (Іоан. 5, 26), или опять по свидѣтельству апостола: *въ Томъ обитаетъ полнота Божества тѣлесно* (Кол. 2, 9). Такимъ образомъ, совершенны въ Немъ, какъ содержащіяся въ Немъ (твари), такъ и Его собственныя свойства (itaque quod in eo est, vel quod ipso perfectum est), и то, что уже существуетъ и пребываетъ (въ Немъ), не нуждается и не ждетъ чего либо отъинуду, но (пребываетъ) любовію и силою Отца (charitate Patris ac virtute). Такимъ образомъ, и въ Сынѣ—жизнь, такъ что хотя Онъ рожденъ отъ Отца, однако пребываетъ въ той же жизни, въ какой живетъ и Отецъ (et in Filio vita est, ut licet sit natus ex Patre, tamen in ea vita, in qua et Pater vivit existat). Ибо и въ Немъ содержались начала всѣхъ (тварей), которыя потомъ были сотворены (nam et in eo universorum, quae deinceps crearentur, principia constiterunt). И когда все было совершено

---

[1]) См. стр. 37-я. Cfr. Adv. Hermog. c. M. 2, 215 c.

[2]) Ps. 91, 6 n.

черезъ Него, Отецъ, созерцая въ Немъ все, услаждался (in eo universa contemplans consummatis per eum omnibus delectatus est); тогда Онъ и покоился въ Сынѣ—Творцѣ, и радовался о томъ (in his), что было создано достойнымъ любви Сына. Отсюда и въ Притчахъ говорится: *егда готовяше небо, съ Нимъ бѣхъ.. Азъ бѣхъ, о ней же радовашеся, на всякъ же день веселяхся предъ лицемъ Его на всяко время* (Прит. 8, 27, 30). Онъ сорадовался мнѣ, когда Я услаждалась совершенству твореній" [1]). Всматриваясь въ общій характеръ приведенной тирады Иларія мы опять таки подмѣчаемъ неслучайное подчеркиваніе момента личной раздѣльности Отца и Сына: Сынъ, по Иларію, не есть неотдѣлимый отъ Отца конститутивный моментъ Его собственной Ипостаси; хотя у Отца и Сына—одна природа, но какъ субъекты—носители этой природы, Отецъ и Сынъ вполнѣ раздѣльны: Отецъ есть жизнь, т. е. самосознающій субъектъ,—однако и Сынъ есть жизнь, поскольку получилъ отъ Отца—„животъ имѣти въ Себѣ" [2]); хотя Сынъ, какъ творецъ и устроитель міра, заключаетъ въ Себѣ формы и типы тварей, однако и лично Отецъ не есть простая потенція, но вмѣстѣ съ Сыномъ и логически прежде Его носитъ въ Себѣ самомъ эти міровыя начала. Лучшимъ выраженіемъ этой личной раздѣльности Отца и Сына, по Иларію, является фактъ Ихъ различнаго дѣйствованія: дѣланіе Отца заключается въ воленіи, а дѣланіе Сына въ свободномъ осуществленіи этой воли Отца; если Отецъ, представляя въ Себѣ безконечное богатство бытія (идей), является только его первоосновой, то Сынъ, заключая въ Своей ипостаси живой образъ (сколокъ) этого бытія, износитъ его вовнѣ, творитъ міръ, соотвѣтственно начертаннымъ въ Своей собственной ипостаси идеямъ и eo ipso, соотвѣтственно и планамъ (волѣ) Отца. Въ одномъ мѣстѣ своего трактата „о Троицѣ" Иларій характерно называетъ эту своеобразную самодѣятельность Сына, сосредоточивающуюся какъ-бы около самостоятельнаго духовнаго центра (личности) „свободой воли" [3]).

---

[1]) Ps. 91, 8 n.

[2]) Cfr. De Trin. 11, 5: Deum viventis Dei vivam imaginem.

[3]) (Christus) cum quae vult, agit et loquitur, ea et voluntatem et opera et dicta Patris esse significet; quod autem sit liberae voluntatis non ambigue ostendit, cum ait: sicut enim Pater suscitat mortuos et vivificat sic et Filius quos vult vivficat (Ioan. 5, 21). Cum aequalis in Patre et

Резюмируя все сказанное, общій смыслъ ученія Иларія о Сынѣ, какъ образѣ Божіемъ, можно выразить въ слѣдующей формѣ: Сынъ есть въ строгомъ смыслѣ особая ипостась (личность), хотя въ Своемъ содержаніи вполнѣ отражающая содержаніе Отчей сущности, но обладающая формальной самостоятельностію (свободой воли),—и, поэтому, хотя въ направленіи своей спеціальной дѣятельности (твореніи и промышленіи о мірѣ) она вполнѣ совпадаетъ съ волей Отца, однако это совпаденіе обусловливается лишь сходствомъ, равенствомъ ея реальнаго содержанія съ жизнію Отца, но отнюдь не формальнымъ тождествомъ ея личности съ ипостасію Отца. Сынъ есть species in imagine: это нѣсколько неуклюжее, тавтологическое опредѣленіе Сына, поставленное Иларіемъ въ самомъ началѣ его разсужденій о второй Ипостаси, является очень характеристичнымъ для нашего богослова, поскольку оно ясно выражаетъ мысль Иларія о самостоятельности ипостаси Сына, болѣе активнаго, чѣмъ актуальнаго отображенія Отца[1]). Ученіе Иларія о Сынѣ,—Образѣ Божіемъ, какъ ипостасномъ отображеніи (удвоеніи) Ипостаси Отца, характернымъ образомъ выражается и въ его комментаріи на слова Апостола Павла о Христѣ: *въ Немъ обитаетъ полнота*

---

filio et virtutis potestas et honoris dignitas ostenditur, ibi et libertas voluntatis ostenditur.. Quae vult Pater, ea Filius facit. Facere autem plus est, quam voluntati obedire: quia obedire voluntati habet exterioris necessitatem; facere voluntatem proprium est unitati, cum factum sit voluntatis. De Trin. 9, 49—50 n.

1) De Trin. 2, 1 n. Терминъ Иларія species Августинъ и слѣдовавшіе за нимъ схоластики понимали въ данномъ случаѣ въ значеніи pulchritudo (Cfr. *Beck.* Op. cit. 16 s.). Беккъ оспариваетъ такое пониманіе термина Иларія. По его мнѣнію, понятіемъ species Иларій бо́льшею частію переводитъ платоновскій терминъ *εἶδος*, лишь съ тѣмъ различіемъ, что у Иларія species означаетъ не сущность вещи, а простое явленіе (blossen Schein) или форму ея обнаруженія (Erscheinungsform). По Бекку, слова Иларія: species in imagine означаютъ просто, что „Сынъ, поскольку Онъ есть образъ Отца, есть форма Его явленія, Отецъ вступаетъ въ Сынѣ въ обнаруженіе“ (ib.). Признавая справедливость этого замѣчанія Бекка, мы лишь сомнѣваемся, имѣлъ ли терминъ Иларія прямую связь съ платонизмомъ, а не имѣлъ ли болѣе обыденнаго, непосредственнаго значенія. Терминъ species, замѣтимъ кстати, имѣетъ у Иларія и значеніе, близкое къ понятію pulchritudo, но не въ спеціальномъ приложеніи къ ипостаси Сына, а въ общемъ значеніи (cfr. De Trin. 1, 7 n.).

Божества тѣлесно (Кол. 2, 9). Поясняя характеръ этого „обитанія“ Божества (Отца) во Христѣ (Сынѣ) аналогіями съ рѣчью въ говорящемъ (субъектѣ, со зрѣніемъ въ видящемъ и т. п., Иларій, однако, далекъ отъ идеи—разсматривать взаимоотношеніе между Отцемъ и Сыномъ, какъ отношеніе потенціи къ энергіи, но опять-таки подчеркиваетъ моментъ Ихъ ипостасной самостоятельности, такъ что иное есть Христосъ, и иное—„обитающая въ Немъ полнота Божества“ (Отецъ): Ихъ субстанціальное единство, по Иларію, сводится лишь къ безразличному равенству Ихъ природы, которое въ свою очередь сводится къ натуралистическому понятію о рожденности Сына изъ Отца, обуславливающей „совершенство“ Его божеской ипостаси [1]).

Близкое значеніе къ раскрытому сейчасъ смыслу понятія forma Dei имѣютъ у Иларія наименованія Сына премудростію, силою и рукою Отца. Онтологическая сторона термина sapientia Dei, по отношенію къ Сыну, у Иларія вполнѣ совпадаетъ съ значеніемъ термина „Образъ Божій“. Какъ премудрость Божія, Сынъ, по Иларію, есть въ собственномъ смыслѣ особая отъ Отца ипостась, т. е. удвоеніе Его сущности, а не только Его свойство, ни даже Его актуальная сторона. Нигдѣ не высказывая мысли, что Отецъ безъ Сына былъ бы *ἄσοφος* и *ἄλογος*, Иларій прямо высказываетъ, что Сынъ есть „живой отъ живого, совершенный отъ совершеннаго, сила силы, премудрость премудрости, слава славы“ и т. д. [2]), какъ бы подчеркивая этими тавтологическими эпитетами одинаковую актуальность и онтологическую самостоятельность Ипостасей Отца и Сына. Нѣсколько полнѣе экономическое ученіе Иларія о премудрости Божіей—въ его комментаріи на слова книги Притчей: „*Господь созда мя въ начало путей Своихъ*“ (Притч. 8, 22), раскрываемое Иларіемъ въ связи съ христологическимъ ученіемъ апостола Павла о небесномъ Человѣкѣ.

---

1) Plenitudo divinitatis in Christo inhabitet corporaliter. Est enim Christus, est et inhabitans ie eo divinitatis corporaliter plenitudo. Et si quaeror, quae sit habitatio corporalis, intellige quid sit loqui in loquente, et in viso videri, et in operante operari, et in Deo Deum, et ex toto totum et ex uno unum.. Ita corporaliter manens, ut unum sint, ita unum sunt, ut a Deo non differt Deus; ita indifferens a Deo Deus, ut perfectum Deum substituerit perfecta nativitas. 8, 55—56.

2) De Trin. 2, 7 n.

Сопоставляя цитованныя слова книги Притчей съ ея же послѣдующими словами: „*прежде всѣхъ холмовъ раждаетъ* (genuit) *Мя* (8, 26)“, Иларій строго различаетъ между собственно онтологическимъ актомъ предвѣчнаго рожденія премудрости и Ея „созданіемъ“ въ начало путей Божіихъ, имѣющимъ чисто экономическое значеніе [1]). „Что это значитъ, — спрашиваетъ Иларій,—что рожденный прежде вѣковъ Богъ создается еще (rursum creari) въ начало путей и въ дѣла Божіи“? [2]) Отвѣтъ на этотъ вопросъ Иларій находитъ въ самомъ наименованіи Сына Премудростію: созданіе Ея въ дѣла и пути Божіи есть не что иное, какъ опредѣленіе спеціальной творческой и промыслительной дѣятельности Сына. Что данное изреченіе Премудрости о Себѣ имѣетъ только экономическій смыслъ, относится лишь къ временно-міровой Ея дѣятельности, это видно изъ непосредственно предшествующихъ ему ея же словъ: „возвѣщу вамъ бывающая на всякъ день, помяну яже отъ вѣка исчести“ (8, 21), и: „Мною царіе царствуютъ, и сильніи пишутъ правду; Мною вельможи величаются и властители Мною держатъ земли (ib. 15—16)“. „Такимъ образомъ (премудрость) учитъ, что Ея мѣрою, ея установленіями все (въ мірѣ) творится, мыслится, хвалится и содержится... И кто теперь (будетъ настолько) тупъ разумомъ (hebetudinis sensus), чтобы то, что воспомянуто, какъ „яже отъ вѣка“, помыслить, какъ бывшее прежде вѣка? Ибо всякое дѣло изъ тѣхъ, яже отъ вѣка, происходитъ послѣ вѣка,—но акты, бывшіе прежде вѣка, предшествуютъ вѣку, который (мыслится) уже позднѣйшимъ ихъ. Итакъ, напоминая, что рѣчь идетъ объ явленіяхъ, яже отъ вѣка, Премудрость говоритъ: Господь созда Мя и т. д.“ [3]) Какъ премудрость Божія (quia sapientia est), Христосъ есть и начало путей Божіихъ, по Его собственному свидѣтельству: Азъ есмь путь (Іоан. 14, 6) и „никтоже пріидетъ ко Отцу, токмо Мною“ (ib),—„путь въ смыслѣ вождя шествующихъ, споспѣшествованія текущимъ, прибѣжища (securitas) невѣдущихъ, и нѣкоего наставника заблуд-

---

[1]) Nunquid ejusdem intelligentiae est, in initium viarum Dei et in opera creari et nasci ante omnia? quorum unum habet tempus in gestis, aliud vero intemporalem intelligentiam continet. 12, 42 n. Cfr. 12, 44.

[2]) ib. 12, 45 n.

[3]) ib. 12, 44 n.

шихъ и отчаянныхъ“ [1]). Но что собственно значитъ самый терминъ „созданіе“ въ приложеніи къ экономической дѣятельности Премудрости? Этотъ терминъ, по взгляду Иларія, указываетъ на созданіе тѣлесной формы Сына—Премудрости, какъ ея видимой оболочки, необходимой для осуществленія Ея плановъ въ тварномъ мірѣ [2]). Созданіе такой формы требовалось уже для ветхозавѣтныхъ теофаній. „Адамъ слышалъ голосъ ходящаго въ раю (Быт. 3, 8). Ужели ты думаешь, что присутствіе ходящаго можно было слышать иначе, а не въ видѣ (к. л.) воспринятаго творенія (nisi in specie assumptae creationis)“? [3]) Подъ „тварною“ формою ангела, человѣка, горящей купины, сына человѣческаго Премудрость открывала Свои пути Аврааму, Агари, Іакову, Моисею, Даніилу и др. [4]) Но эти „тварныя“ формы Премудрости въ ветхозавѣтныхъ теофаніяхъ не имѣли строго субстанціальнаго значенія [5]),—истинное же и совершенное ея откровеніе, какъ „созданной“ Богомъ сущности, явилось въ ея воплощеніи отъ Дѣвы. Въ этомъ актѣ своего домостроительства Премудрость явилась не только въ состояніи „бываніа“, но и собственно въ состояніи „тварности“, какъ говоритъ апостолъ: „якоже есть истина о Христѣ: отложити вамъ, по первомъ житіи, ветхаго человѣка, тлѣющаго въ похотехъ прелестныхъ; обновлятися же духомъ ума вашего и облещися въ новаго человѣка, созданнаго по Богу въ правдѣ и преподобіи истины (Еѳ. 4, 21 — 24)“ [6]). Тотъ новый человѣкъ, въ котораго (намъ) должно облещись, созданъ по Богу. Ибо кто былъ Сыномъ Божіимъ, родился и въ качествѣ Сына чело-

1) ib. 12, 45 n.

2) Sed creationis hujus, quae a saeculo est, ratio quaerenda est. Nam ultimae dispensationis sacramentum est quo etiam creatus in corpore, viam se Dei operum est professus. Creatus autem est in vias mei a saeculo: cum ad conspicabilem speciem subditus craeturae habitum creationis assumsit. ib.

3) ib. 12, 46 n.

4) ib. 12, 46—47 n.

5) Naturae creatae tum potius ad speciem, quam ad substantiam naturae fidem disceres. ib. 12, 46 n.

6) Veram conceptae intra virginem carnis nativitatem, quia tum creaturae nostrae et naturae et species nascebatur, creaturam et facturam Apostolus nominavit.. Neque factura tantum (сн. Gal. IV, 4: misit Deus filium suum factum de muliere, factum sub lege), sed etiam creatura, ut dicitur: Eph. IV, 21—24. ib. 12, 48 n.

вѣческаго. Такъ какъ это было не рожденіе по Божеству, но твореніе по плоти (creatura carnis), то новый Человѣкъ, созданный по рожденному прежде вѣковъ Богу, получаетъ (и) наименованіе по своему роду. А въ какомъ именно смыслѣ (cur) по Богу былъ созданъ новый Человѣкъ, (апостолъ) показываетъ замѣчаніемъ: въ правдѣ, въ святости, и истинѣ (24 ст.). Ибо въ Немъ не было льсти: и Онъ сдѣлался для насъ правдою и освященіемъ и самъ есть истина. Итакъ, мы облекаемся въ сего Христа, Который созданъ въ качествѣ новаго Человѣка по Богу“ [1]). Такъ, богословская мысль Иларія о Сынѣ, какъ Ипостасной Премудрости Божіей, органически связывается съ идеей о Христѣ, какъ „новой твари“, главѣ новаго человѣчества, и въ этомъ смыслѣ съ одной стороны, повидимому напоминаетъ древнѣйшія богословскія системы (тертулліанъ), съ неразрывнымъ единствомъ ихъ онтологической (богословской) и христологической проблемъ, а съ другой стороны—и современныя александрійскія умозрѣнія [2]).

Антифилософскій (не дедуктивный) характеръ богословія Иларія сказался и въ его ученіи объ образѣ и принципѣ рожденія Сына. Если не только Тертулліанъ, но и позднѣйшіе богословы преимущественно александрійской школы, очень нерѣдко, въ противовѣсъ грубому раціонализму еретиковъ (гностиковъ и аріанъ), утверждая непостижимость божественнаго рожденія, тѣмъ не менѣе часто въ основу своихъ разсужденій по этому вопросу полагали чисто апріорныя аналогіи (умъ и слово; потенція и актуальность), то Иларій въ этомъ отношеніи является гораздо болѣе осто-

---

1) ib. 12, 48 n.

2) Cfr. *Athan.* Or. 2, 77. Предложивъ отмѣченное сейчасъ толкованіе словъ: „Господь созда мя въ начало путей Своихъ“, Иларій въ своихъ позднѣйшихъ „трактатахъ на псалмы“ какъ будто самъ сомнѣвается въ его правильности, въ виду его нѣкоторыхъ разногласій съ контекстомъ рѣчи. Въ самомъ дѣлѣ, въ цитованномъ изреченіи Притчей субъектомъ созданія—Премудрости мыслится Отецъ,—между тѣмъ какъ по смыслу дальнѣйшихъ словъ Притчей: Премудрость созда Себѣ домъ (9, 1) субъектомъ созданія человѣческой природы Христа представляется сама Премудрость,—воззрѣніе которое, какъ мы увидимъ ниже, всецѣло раздѣляется и Иларіемъ. Отсюда, Иларій въ одномъ изъ трактатовъ на псалмы, замѣчаетъ: et nescio, an quod formatus in forma servi est, referri possit ad Patrem, ut formatus ab ipso sit: sapientia enim ipsa sibi aedificavit domum. Ps. 138, 15.

рожнымъ богословомъ. Рожденіе Сына, Бога отъ Бога, есть величайшій актъ непостижимой и всемогущей природы Божества, вѣдомый только Отцу и Сыну [1]). Какъ неизреченна для насъ нерожденность Отца, такъ непостижимо и рожденіе Его единороднаго Сына, который есть Его образъ. Разумѣніе Его рожденія было бы равносильно познанію сущности Отца [2]). Христосъ, желая возбудить нашу вѣру въ Свое божественное рожденіе отъ Отца, показалъ возможность такого рожденія для всемогущества Божія въ Своихъ чудесахъ претворенія воды въ вино и насыщенія пятью хлѣбами 5000 человѣкъ [3]). „Фактъ (res) наблюдается, но не подлежитъ разумѣнію,—совершается (fit) но не доступенъ для пониманія“ [4]). „Не смѣшеніе (вина и воды) было, но твореніе (creatio); твореніе, не само отъ себя начатое, но являющееся (переходомъ) изъ одного (состоянія) въ другое (creatio non a se coepta, sed ex alio in aliud existens); не черезъ излія-ніе (non per transfusionem) лучшаго образуется то, что было худшимъ (infirmius), но уничтожается (aboletur) то, что было, и начинаетъ (coepit) быть, чѣмъ не было“ [5]). При насыщеніи же 5000 человѣкъ хлѣбъ преломляется, но не убываетъ. Происходитъ какая-то иллюзія зрѣнія: ты видишь, какъ одна рука наполняется кусками преломляемаго хлѣба, но преломляемый хлѣбъ, находящійся въ другой рукѣ, не уменьшается въ своемъ объемѣ [6]). „Наше разумѣніе замыкается въ тѣс-

---

1) Verum et absolutum et perfectum fidei nostrae sacramentum est Deum ex Deo et Deum in Deo confiteri: non corporalibus modis, sed divinis virtutibus, nec naturae in naturam transfusione, sed mysterio et potestate naturae. De Trin. 5, 37 n. Unus Patri Deo Filius et vera atque absoluta manens tantum in cognitione utriusque nativitas. ib. 12, 2.

2) Ut inenarrabilis est Pater in eo, quod ingenitus est, ita enarrari Filius in eo, quod unigenitus est non potest, quia ingeniti est imago, qui genitus est. De Trin. 3, 18 n.

3) Volens Filius nativitatis suae fidem facere, factorum suorum nobis posuit exemplum, ut per inenarrabilium gestorum inenarrabilem efficientiam de virtute nativitatis inenarrabilis doceremur: cum aqua fit vinum etc. ib.

4) ib.

5) De Trin. 3, 5 n.

6) Quinque panes offeruntur et franguntur, subrepunt praefrigentium manibus quaedam fragmentorum procreationes. Non inminuitur, unde praefringitur; et tamen semper praefrigentis manum fragmenta occupant.

номъ кругѣ доступныхъ осязательному наблюденію вещей отсюда, не постыдная ли глупость и нечестіе—испытывать божественныя тайны, глумясь надъ божественною силою. Мы доискиваемся, какимъ образомъ (quomodo) раждается Сынъ, откуда (именно) Онъ, при какомъ ущербѣ (сущности) Отца (quo damno) раждается, или въ силу какого Его раздѣленія (vel ex qua portione). Но на примѣрѣ (in exemplo) чудесъ ты долженъ увѣровать, что Богъ можетъ творить, осуществленія чего нельзя уразумѣть“ [1]). Высказываясь такъ рѣшительно за непостижимость божественнаго рожденія, Иларій впрочемъ пользуется для его уясненія и различнаго рода аналогіями,—однако эти его аналогіи, по своей сущности не представляя ничего оригинальнаго, отличаются отъ излюбленныхъ тертулліановскихъ и александрійскихъ аналогій именно своимъ частичнымъ, нededуктивнымъ характеромъ: ни одна изъ нихъ не полагается у Иларія въ основу богословскаго умозрѣнія о Сынѣ, а каждая имѣетъ въ виду лишь какой-либо отдѣльный моментъ въ характеризуемомъ ученіи, опредѣляя его при томъ не столько съ положительной, сколько съ отрицательной стороны. Если въ представленныхъ выше аналогіяхъ рожденія Сына съ чудесами въ Канѣ и Геннисаретской пустынѣ Иларій замѣтно хочетъ оттѣнить идею о немъ, какъ своеобразномъ „твореніи“, преисходящемъ безъ раздробленія или изліянія сущности Отца, но въ результатѣ дающемъ сущность, тождественную съ Его субстанціей (вино, хлѣбъ), то другія, употребляемыя у Иларія подобія (естественное человѣческое рожденіе, возникновеніе огня отъ огня) имѣютъ въ виду моментъ субстанціальное единство Сына съ Отцемъ. Отмѣтивъ несовершенство всѣхъ вообще человѣческихъ сравненій по отношенію къ божественнымъ вопросамъ, и признавая ихъ необходимость лишь въ виду слабости вѣры простецовъ, смущаемыхъ раціонализмомъ еретиковъ [2]), Иларій сопоставляетъ божественное

Fallunta momenta visum; dum plenam fragmentis manum sequeris, alterum sine damno portionis suae contueris. ib. 3, 6 n.

[1]) ib. 3, 18 n.

[2]) Humanas comparationes divinis non satisfacere exemplis.. Dignum et justum esse testanti de se Deo credere. Sed quia simpliciorum fidem furor haereticos turbaret, ut id de Deo credi non oporteret quod difficile nisi per corpoream comparationem, posset intelligi: idcirco.. utile existi-

рожденіе Сына съ естественнымъ человѣческимъ рожденіемъ, и находитъ, что если изъ идеи о послѣднемъ исключить, съ одной стороны, его матеріально-чувственную сторону (не чистую духовность природы), съ другой стороны,—понятіе о постепенномъ (временномъ) возрастаніи рождающагося, и объ его невсецѣлой одушевленности [1]), то останутся двѣ черты, приложимыя и къ рожденію Единороднаго: во-первыхъ, идея о „безразличномъ подобіи природы“ раждающаго и раждаемаго, и во-вторыхъ, о происхожденіи природы (ипостаси) раждающагося безъ какого-либо раздѣленія сущности рождающаго [2]). Имѣя въ виду эту абсолютную нематеріальность (духовность) рожденія Сына, Иларій склоненъ называть его скорѣе „исшествіемъ“, чѣмъ рожденіемъ [3]). Подобное же понятіе о рожденіи Сына, по Иларію, даетъ его аналогія съ „огнемъ, заключающемъ въ себѣ огонь, и съ огнемъ, въ огнѣ пребывающемъ“ [4]). Если исключить изъ понятія объ огнѣ моментъ матеріальности, его постепеннаго убыванія, въ зависимости отъ сгоранія матеріала [5]), то примѣръ возжженія огня отъ огня даетъ наглядное подобіе рожденія Сына отъ Отца,—ипостасно отдѣльнаго, но субстан-

---

mavimus haec pro parte inserere comparationis exempla. De Trin. 7, 28, 30 nn.

1) Hoc tantum ad humanae nativitatis intelligentiam commemoratum a nobis sit, non etiam ad perfectum in unigenito Deo nativitatis exemplum: quia naturae humanae infirmitas ex disparibus comparatur, et ex inanimis continetur ad vitam. Nec statim in ea, quod gignitur vivit, neque totum vivit ex vita; cum in ea multa sint, quae sine naturae suae sensu, cum excreverint, desecentur. In Deo vero totum quod sit vivit. Deus enim vita est. et ex vita non potest quidquam esse nisi vivum. De Trin. 7, 28 n.

2) Et nativitatem, quam dedit, per indiscretae naturae similitudinem sequitur, et nativitas eam, quae vivens ex vivente est, naturam nascendo non deserit.. Nam tametsi elementa illa inanima ac turpia, quibus nascendi causae inchoantur, in hominem alterum effluant, naturae tamen virtute intra se invicem manent. ib.

3) Non per consuetudinem humani partus Deus et Deo nascitur.. Integra illa et perfecta et incontaminata nativitas est, cujus a Deo exitio potius, quam partus est.. Non est portio, non est defectio, non est deminutio, non derivatio, non protensio, non passio; sed viventis naturae ex vivente nativitas est. ib. 6, 35 n. Cfr. 5, 37 n.

4) Affert pro parte fidei hujus significationem, ignis in se ignem habens et in igni ignis manens. ib. 7, 29 n.

5) Habet quidem ex infirmitate, quod per materiam subsistit ac vivit et cum ea per quam vixerat, deficit. ib.

ціально-единаго, неотдѣлимаго отъ Отчей (родовой) сущности. „Ужели это есть раздѣленіе и раздробленіе (divisio ae separatio), когда возжигается огонь отъ огня? Ужели при возженіи свѣта отъ свѣта, въ этомъ своеобразномъ актѣ рожденія (per quemdum quasi nativitatis profectum) происходитъ какое-нибудь разсѣченіе природы, такъ что она не остается (всецѣлой), или она, сообщаясь (sequitur) другому (объекту), прекращаетъ свое существованіе (ne insit), хотя и получается свѣтъ отъ свѣта? Ужели въ этомъ (происшедшемъ огнѣ) нѣтъ (non manet) того (=той сущности), что существуетъ само по себѣ, не терпя разсѣченія (quod ex sese sine desectione substitit)? Или этого (=этой сущности) уже нѣтъ въ этомъ (первоначальномъ огнѣ), откуда тотъ (огонь) былъ не отсѣченъ, но исшелъ въ силу единства родовой сущности (aut hoc non inest in eo, unde non recisum est, sed cum unitate substantiae naturalis exivit)? И я спрашиваю, развѣ не едино суть non unum sint) эти огни, когда одинъ свѣтъ не отдѣлимъ отъ другого ни черезъ раздробленіе, ни по роду сущности (nec divisione separabile sit, nec genere naturae)“ [1])? Нелишне замѣтить, что приведенная сейчасъ аналогія Иларія, напоминая символьное опредѣленіе рожденія Сына, какъ „свѣта отъ свѣта“, по своему смыслу разнится отъ того значенія, какое обыкновенно соединяли съ этимъ образомъ александрійскіе богословы. Если послѣдніе мыслили отношеніе свѣта-Отца къ свѣту-Сыну, какъ отношеніе субстрата-свѣта (потенціальной основы) къ свѣту-сіянію—теплотѣ (энергіи), то у Иларія этотъ образъ имѣетъ болѣе конкретный, натуралистическій характеръ. Вообще весь строй мысли Иларія по данному пункту богословія болѣе напоминаетъ, съ одной стороны, Иринея, а съ другой восточныхъ консервативныхъ богослововъ, съ ихъ исканіемъ средняго понятія о рожденіи Сына, какъ Его своеобразномъ твореніи,—чѣмъ догматическій дедуктизмъ александрійцевъ.

Отсутствіе дедуктивно-философской концепціи въ понятіи о Сынѣ у Иларія отразилось, какъ мы уже сказали, и на его ученіи о внутреннемъ смыслѣ (принципѣ) Его рожденія. Въ немногихъ случайныхъ замѣчаніяхъ Иларія по этому вопросу обыкновенно выдвигается мысль объ абсолютномъ мо-

[1]) ib.

гуществѣ и любви Отца, какъ причинѣ рожденія Сына,— но этими ссылками вопросъ разъясняется лишь т. с. съ отрицательной стороны,—лишь устраняются возраженія противъ возможности для Отца — родить абсолютно-равнаго Себѣ Сына, но не раскрывается положительной необходимости, высшаго онтологическаго и этическаго смысла этого акта, какъ это мы отмѣчали въ богословской системѣ Аѳанасія. „Я знаю,—обращается Иларій къ Отцу,—и не требую основанія (rationem) для неизреченнаго, вѣдомаго только Тебѣ и Твоему Единородному рожденія. Ибо для Тебѣ нѣтъ ничего невозможнаго, и я не сомнѣваюсь въ рожденіи Тобою Сына силою Твоего всемогущества (omnipotentiae tuae virtute). Сомнѣваясь въ этомъ, я отрицалъ бы Твое всемогущество. Я позналъ (didici) Твою благость уже въ фактѣ моего рожденія, и я вѣрую, что Ты не оказался завистнымъ по отношенію къ Своимъ совершенствамъ (non invidum bonorum tuorum) и въ рожденіи Твоего единороднаго Сына. Ибо я вѣрую, что все Твое—принадлежитъ Ему, и все принадлежащее Ему,—Твое. Уже твореніе міра явило мнѣ Твою премудрость; отсюда я убѣжденъ, что Ты родилъ изъ Себя Твою не неподобную (non dissimilem) Премудрость“. [1]) Мысль объ отчествѣ Отца, какъ выраженіи Его любви, Иларій высказываетъ такъ же по поводу мнѣнія аріанъ, будто незнаніе Сыномъ дня кончины міра доказываетъ несовершенство Сына по сравненію съ Отцомъ. По взгляду Иларія, такое утвержденіе равносильно понятію объ ограниченности самого Отца въ любви. „Богъ никогда не знаетъ ничего иного, какъ быть любовію (quam dilectio esse) и ничего иного, какъ быть Отцемъ (neque aliud, quam Pater esse). Но кто любитъ тотъ не завидуетъ, и кто—Отецъ,—есть Отецъ всецѣло (non etiam non pater totus est). Ибо это имя не допускаетъ частичности (portionem), чтобы быть Отцомъ въ одномъ отношеніи (ex aliquo), а не быть въ другомъ“. [2]) Такой же поверхностный для нашего вопроса характеръ имѣютъ и замѣчанія Иларія, что Отецъ родилъ Сына „по любви и силѣ“ [3]) „по Своей волѣ

---

1) ib. 6, 21 n.
2) ib. 9, 61 n.
3) Per charitatem atque virtutem. ib. 3, 3 n.

и рѣшенію (ex voluntate atque consilio), а не по страстности тѣлесной природы (ex corporalis passione naturae)“ [1]).

Ученіе Иларія Пиктавійскаго о Третьемъ Лицѣ Св. Троицѣ не отличается строгой опредѣленностью и выдержаннымъ богословскимъ характеромъ. Какъ онтологическій, такъ и экономическій смыслъ ипостаси св. Духа Иларій обозначаетъ терминами: usus in munere, donum in omnibus, perfectae spei munus unum и т. п. [2])—терминами настолько неопредѣленными, что Ипостась св. Духа въ его богословіи порою какъ бы утрачиваетъ свой активный (личный) характеръ и выступаетъ просто, какъ donum божественной природы, какъ обозначеніе просто богатства (даровъ) божественной сущности, изливаемаго въ тварномъ мірѣ. [3]) Beck, правда въ ученіи Иларія о св. Духѣ хочетъ видѣть логическое завершеніе строго-выдерживаемой конценціи догмата о Троицѣ, какъ объ онтологической полнотѣ божественной жизни, и раскрываетъ понятіе Иларія о св. Духѣ, какъ ея принципѣ quo [4]).

---

[1]) De syn. 87 n.

[2]) De Trin. 2, 1 n. См. прим. 2-е на стр. 315-й. Cfr. 2, 29: Cum dicunt... ob quid sit (s. Spiritus), vel qualis sit... responsio nostra... quia spiritus est Dei, donum fidelium. 2, 33: habemus doni istius causam.

[3]) Cfr. *Beck*. Op. cit. 247 s.

[4]) „Св. Духъ есть ипостасный principium quo,—та природа (Natur), черезъ которую (De Trin. 8, 39), въ которой (In. Matt. 12, 17), изъ которой (ib. 12, 15) Отецъ и Сынъ дѣйствуютъ“ (247 s.). „Онъ есть природа (Natur) Отца и Сына,—Духъ, Который оживляетъ Обоихъ (De Trin. 8, 19), мысля въ которомъ, Отецъ все творитъ, Сынъ познаетъ Свое собственное бываніе (Werden) и дѣланіе, Онъ есть то (es), въ чемъ Они суть едино по всѣмъ Своимъ свойствамъ (universitas. De Trin. 2, 20), по Своему вѣдѣнію и волѣ (concordiae, consonantiae; De syn. 32 n.), и—отсюда, по Своей любви... Онъ есть даръ (Wesengeschenk) Отца Сыну, въ силу котораго Они имѣютъ между Собою тѣснѣйшее жизненное общеніе по природѣ и Лицу (De Trin. 7, 41)... Въ этомъ Духѣ Они также осуществляютъ Свои дѣйствія вовнѣ,—дѣла творенія (ib. 4, 6; 8, 38), искупленія, освященія вѣрующихъ (251—2 ss.)... Основаніе, почему Иларій не считаетъ Духа рожденнымъ, заключается въ томъ, что Онъ, какъ terminus quo божественной жизни, ближайшимъ образомъ (zunächst) мыслится не какъ Лицо, на какъ нѣчто самостоятельное (in se Bestehendes), но какъ нѣчто сообщимое (Mittelbares),—donum... Такъ какъ Сынъ равнымъ образомъ есть Сынъ любви, какъ св. Духъ—Духъ любви, то различіе между Обоими Лицами очевидно заключается въ томъ, что Сынъ есть персонифизированная (personificierte) Любовь Отца, а св. Духъ—Его сообщимая (Mitteilbare) Любовь (244 s.).

Но намъ думается, что такое представленіе взглядовъ Иларія обусловливается не столько наличностью документальныхъ данныхъ въ его твореніяхъ, сколько сознательнымъ или безсознательнымъ стремленіемъ комментатора найти у Иларія строго-продуманную богословскую систему,—гипертрофированномъ умѣньемъ комментатора читать между строкъ излагаемаго автора, разсматривая его воззрѣнія при свѣтѣ августиновской и схоластической философіи догмата о Троицѣ [1]). Самое большее, на что уполномочиваетъ насъ текстъ

---

[1]) Cfr. *Beck.* 251 s. Anm. 9. Разсматривая тѣ изреченія Иларія, на которыя ссылается *Beck* въ подтвержденіе своего взгляда, мы находимъ, что въ нихъ рѣчь идетъ собственно не объ ипостаси св. Духа, а о божественномъ духѣ, какъ общей (родовой) основѣ божественной жизни, и что они вообще имѣютъ въ виду выяснить не спеціалныя функціи Третьей Ипостаси, какъ principium'а quo божественной жизни, а общее (родовое) единство божественныхъ Лицъ. Таково, напр. цитованное у *Beck*'а мѣсто De Trin. 8, 39: cum Spiritus Dei idem sit et Spiritus Christi; vel cum in ministerio Domini et in operatione Dei Spiritus unus operetur et dividet, non possunt non unum esse, quorum propria unius sunt; cum in eodem Domino Filio et in eodem Deo Patre, unus atque idem Spiritus in eodem Spiritu sancto dividens, universa perficiat. Бѣглое замѣчаніе: in eodem Spiritu sancto dividens, является въ данномъ случаѣ простой перефразировкой извѣстнаго апостольскаго изреченія (1 Кор. 12, 8—9), и не даетъ еще основаній судить о какомъ либо богословскомъ умозрѣніи самого Иларіи. Еще менѣе говорятъ объ онтологическомъ raison d' etre св. Духа цитованныя Beck'омъ мѣста in Matth. 12, 15, 17: ex Spiritu Dei Christus operatur... Blasphemiam in Spiritum Sanctum non remittendam. Quid enim tam extra veniam est, quam in Christo negare quod Deus sit, et consistentem in eo paterni spiritus substantiam adimere: cum in Spiritu Dei opus omne consumet... et in eo Deus sit mundus reconcilians sibi. Въ приведенныхъ словахъ Иларій очевидно имѣетъ въ виду показать лишь субстанціальное единство Христа съ Отцемъ и для этой цѣли намѣренно сближаетъ понятіе: Spiritus sanctus, хула на котораго не отпустится, съ понятіемъ Spiritus Dei вообще (paterni Spiritus substantia). Терминъ: Spiritus sanctus у Иларія вообще не имѣетъ еще техническаго значенія, строго-выдержаннаго употребленія для обозначенія именно Третьей Ипостаси, а обозначая вообще божественную сущность, иногда примѣняется и по отношенію къ Сыну. Недостаточное вниманіе *Beck*'а къ этой особенности богословія Иларія, кажется, является главною причиною, почему онъ находитъ у Иларія сближеніе ипостаси св. Духа съ понятіемъ о „природѣ (Natur) Отца и Сына, оживляющей etc. Обоихъ".. (cfr. *Beck* 247—8 ss). Примѣры усвоенія термина Spiritus sanctus ипостаси Сына (Логоса) въ достаточномъ количествѣ приведены у самого

разсужденій Иларія о св. Духѣ сводится къ тому, что у Иларія можно находить зачатки той тринитарной философіи, кото-

---

Beck'а, Такъ, настойчиво подчеркивая мысль, что субъектомъ боговоплощенія былъ Логосъ, Иларій тѣмъ не менѣе Его нерѣдко называетъ Spiritus и даже Spiritus sanctus (Cfr. Лк. 1, 35),—очевидно называя Логоса этимъ терминомъ въ виду духовности Его родовой субстанціи (Spiritus). Spiritus Sanctus, de super veniens virginis interiora sanctificavit et in his spirans.. naturae se humanae immiscuit. De Trin. 2, 26 n. Quod de coelo descendit conceptae de Spiritu originis causa est,—а черезъ нѣсколько строкъ: et caro non aliunde originem sumsesat quam ex Verbo. ib. 10, 16 n. Подобнымъ образомъ въ 17 п. этой же книги Иларій пишетъ: originem ejus ex supervenientis in virginem sancti Spiritus aditu testatus est, а въ 18 п. поясняетъ: ipse (Christus) enim corporis sui origo est... assumpti per Verbum corporis est professio, въ заключеніе же этого абзаца снова заявляетъ: ut... et conceptae ex Spiritu Sancto et natae ex virgine carnis intelligatur assumptio. Cfr. in. Matth. 2, 5: per Verbum caro factus; ib. 3, 1: Significatur libertas Spiritus sancti, hominem suum jam diabolo offerentis. In Psalm. 61, 2: postea quam Dei spiritum, Dei virtutem. Dei sapientium, Dei filium et unigenitum Deum... hominem natum esse cognoverit. *Beck* находитъ, что всѣ эти мѣста можно очень просто (einfach) объяснить и съ точки зрѣнія открытаго *Beck*'омъ въ сочиненіяхъ Иларія его взгляда на Сына, какъ „principium quod (per quem), а на—св. Духа, какъ virtus naturae, личный principium quo". Въ цитованныхъ изреченіяхъ, „такимъ образомъ Иларій хочетъ сказать, что по отношенію къ воплощенію дѣятелями являются, какъ Сынъ, такъ и св. Духъ, каждый въ Своемъ родѣ. Такое же соображеніе имѣетъ силу и относительно изреченія de Trin. 10, 44: ei Altissimi virtus virtutem corporis, quod ex conceptione Spiritus virgo gignebat, admiscuit, гдѣ подъ Altissimi virtus слѣдуетъ разумѣть принадлежащую Вышнему (Отцу) духовную силу (Geistteskraft) Третьей Ипостаси" (*Beck* 249 s.). Но намъ думается, что предлагаемое толкованіе цитованныхъ мѣстъ, въ смыслѣ совмѣстнаго участія въ дѣлѣ воплощенія Ипостасей Сына и Св. Духа расходится съ точкой зрѣнія по данному вопросу самого Иларія, который, какъ мы отмѣтили выше (см. примѣч. 2-е на стр. 330-й), склоняется къ понятію о Сынѣ, какъ единоличномъ активномъ дѣятелѣ въ этомъ моментѣ домостроительства, колеблясь признать участіе въ немъ даже Ипостаси Отца. Вопросъ, о спеціальномъ онтологическомъ raison d'etre св. Духа, повидимому, предносился сознанію Иларія, но послѣдній, со свойственной ему осторожностію въ богословскихъ обобщеніяхъ и выводахъ, оставляетъ его открытымъ. Ср. De Trinit. 12, 56: „Твой Іоаннъ говоритъ, что все создано черезъ Сына и т. д. (См. стр. 313). Что касается нашего пониманія цитованныхъ выше мѣстъ: Spiritus, spiritus sanctus=Verbum, то ясный примѣръ (прецедентъ) такого сближенія этихъ терминовъ мы видимъ уже у Тертулліана adv. Prax. 26 c.: Virtus Altissimi non erit ipse Altis-

рая впослѣдствіи была развита на западѣ бл. Августиномъ. Относительно ученія Иларія о св. Духѣ нужно вообще замѣтить, что оно примыкаетъ еще къ той стадіи историческаго развитія этого догмата, когда онъ еще не сдѣлался спеціальнымъ предметомъ церковно-догматической мысли, и богословіе Иларія, лишь мимоходомъ затрагивая этотъ вопросъ, выражаетъ его лишь въ общихъ, безцвѣтныхъ формахъ и терминахъ, не образуя эпохи въ его научно-богословскомъ развитіи [1]).

Раскрывая ученіе о Св. Духѣ, Иларій прежде всего старается установить истину Его реальнаго бытія. Что Св. Духъ—существуетъ, это едва ли нуждается въ доказательствахъ, поскольку Его имя и ученіе объ Его дѣйствіяхъ встрѣчается въ Писаніи очень часто наряду съ именами Отца и Сына [2]). Но возникаетъ вопросъ, имя Духа въ цитованныхъ и другихъ библейскихъ изреченіяхъ не является ли обозначеніемъ Ипостасей Отца и Сына? Въ опроверженіе этихъ взглядовъ, не различающихъ личности Св. Духа отъ Отца и Сына [3]), Иларій находитъ, что ипостасное бытіе Св. Духа засвидѣтельствовано Христомъ въ словахъ: истинные поклонницы поклонятся Отцу въ Духѣ и истинѣ... Духъ есть Богъ и иже кланяется Ему, Духомъ и истиною достоитъ кланятися (Іоан. 4, 23—24). Въ этомъ изреченіи Спасителя ясно различаются Ипостась Отца, какъ духа, ищущаго поклоненія, соотвѣтствующаго Его духовной природѣ (чести—honore), и ипостась Св. Духа, служеніе (officium) котораго и состоитъ въ

---

simus.. Virtus spiritui accidit, nec ipsa erit Spiritus (M. 2, 189 c. См. стр. 90), гдѣ евангельскія слова: „Духъ Святый (Dei) найдетъ на тя, и сила Вышняго осѣнитъ тя“ очевиднымъ образомъ относятся къ Ипостаси Логоса. Cfr. *Baltzer*. Die Theologie d. hl. Hilarius.. 46 s.

[1]) Cfr. *Beck*.. 247 s.

[2]) De Trin. 2, 29: puto, an sit, non esse tractandum. Est enim: quando quidem donatur, accipitur, obtinetur, et qui confessioni Patris et Filii connexus est, non potest a confessione Patris et Filii separari. Imperfectum enim est nobis totum, si aliquid desit a toto. De quo si quis intelligentiae nostrae sensum requiret, in Apostolo legimus ambo (Calat. IV, 6) et rursum (Ephes. IV, 30) et iterum (1 Cor. 11, 12, Rom. VIII, 9, 11).

[3]) ib. 2, 30. Manere autem hinc quosdam in ignorantia atque ambiguitate existimo, quod hoc tertium, id est, quod nominatur Spiritus sanctus, videant pro Patre et Filio frequenter intelligi. In quo nihil scrupuli est: sive enim Pater, sive Filius et Spiritus et sanctus est.

томъ, чтобы уготовлять такихъ поклонниковъ Отцу, наполняя ихъ Своей сущностію (дарами) [1]). Что касается отличія ипостаси Св. Духа отъ ипостаси Сына, то это выступаетъ въ словахъ ап. Павла: Господь духъ есть, идѣже Духъ Господень, ту свобода (2 Кор. 3, 17). Здѣсь ясно противопоставляются ипостась Сына (Господа), котораго—Духъ, и ипостась Духа, который отъ Сына [2]). Отсюда, Иларій рѣшительно протестуетъ противъ понятія о св. Духѣ, какъ части Отца или Сына, поскольку Онъ имѣетъ отличное отъ нихъ и имя и характеръ дѣятельности и степень [3]).

Ученіе Иларія объ онтологическомъ смыслѣ (принципѣ) ипостаснаго бытія Св. Духа, какъ мы уже замѣтили, не раскрыто съ надлежащею полнотою: если въ своей полемикѣ съ аріанами, стремясь выяснить смыслъ существованія наряду съ единымъ Богомъ (Отцемъ) еще равночестной Ему ипостаси Сына, Иларій не рѣдко на основаніи апостольскихъ словъ объ Отцѣ, *изъ Него же вся* и Сынѣ, *имже вся*, развиваетъ ученіе о двухъ модусахъ (принципахъ) единой божеской субстанціи, то по отношенію къ Св. Духу Иларій нигдѣ не даетъ спеціальнаго примѣненія этой точки зрѣнія, хотя въ апостольскихъ изреченіяхъ и есть прямыя данныя для дальнѣйшаго развитія этой концепціи (Ср. Рим. 11, 36. De Trin. 8, 38 п.): очевидно, вопросъ о спеціальномъ raison

---

1) ib. 2, 31: Hos veros esse adoratores, qui in Spiritu et veritate sint adoraturi. Adoraturis autem in Spiritu Deum Spiritum, alter in officio, alter in honore est; quia discretum est in quo quisque sit adorandus. Non enim tollit sancti Spiritus et nomen et donum, quia dictum est: Deus Spiritus est. Responsum autem est mulieri Deum templo et monte claudenti, esse omnia in Deo, Deum in semetipso, et invisibilem atque incomprehensibilem in iis quae invisibilia et incomprehensibilia sunt adorandum. Atque ita natura et muneris et honoris significata est, cum in Spiritu Deum Spiritum decuit adorandum, et libertatem et scientiam adorantium, et adorandi infinitatem, dum in Spiritu Deus Spiritus adoratur, ostendens.

2) 2, 32: Discrevit ad intelligentiae significationem eum qui est, ab eo cujus est. Non enim habere haberique unum est, neque eadem significatio continet eum atque ejus. Ita cum dicit: Dominus Spiritus est, naturam infinitatis ejus ostendit; cum vero adjecit: Ubi Spiritus Domini, ibi libertas est, eum qui ejus est significat.

3) De syn. 55 n.: Cum Spiritus sancti nomen habeat suam significationem, et Spiritus sanctus paracletus habeat substantiae suae et officium et ordinem, et cum ubique indemutabilis Pater et Filius praedicetur: quomodo pars esse aut Patris aut Filii Spiritus sanctus cesseritur?

d'etre св. Духа не составлялъ нарочитаго интереса въ богословской мысли Иларія. Насколько воззрѣнія Иларія по этому вопросу были неопредѣленны, и чужды какого либо дедуктивно-философскаго характера, это мы уже видѣли выше,— изъ его исповѣди - молитвы въ de Trin. 12, 55 — 56 nn. [1]). Правда, Иларій высказывалъ мысль, что понятіе о св. Духѣ, какъ третьей Ипостаси, составляетъ необходимый моментъ въ полнотѣ догмата о Тріединомъ Богѣ, [2]) но онъ очевидно въ данномъ случаѣ имѣлъ въ виду не полноту (цѣлостность) какого либо дедуктивно-философскаго принципа (системы), а просто полноту традиціоннаго „правила вѣры", основаннаго на непререкаемо-ясныхъ словахъ самого Христа [3]). Въ этомъ именно смыслѣ опредѣленности церковной формулы о Св. Духѣ, а несобственно научно-богословскаго ученія о Немъ, какъ думаетъ *Beck,* естественнѣе понимать и рѣшительное заявленіе Иларія, что нѣтъ нужды входить въ раскрытіе этого догмата [4]). Однако, отсутствіе дедуктивно-философской схемы для раскрытія догмата о Св. Духѣ (подобной извѣстнымъ аналогіямъ у Тертулліана, и у александрійскихъ богослововъ—неоплатониковъ) нисколько не помѣшало Иларію съ рѣшительностію утверждать божество и единосущіе Св. Духа съ прочими Ипостасями. Онтологическое основаніе для признанія св. Духа существомъ божеской субстанціи, по Иларію, заключается въ томъ, что Св. Духъ есть ипостазированная принадлежность (res) Отчаго и Сыновняго существа (какъ именно—не просто spiritus, но spiritus Dei и spiritus Domini [5]), подобно тому какъ Сынъ, — ипостасное Слово, Премудрость, Сила Отца, при всей Своей личной самостоятельности, есть принадлежность (res) Отца—носителя всецѣлой божеской субстанціи (какъ именно не просто Verbum, Sapientia, Virtus, но Verbum Dei, Sapientia Dei, Virtus Dei) [6]). „Велико у Меня благо-

---

[1]) См. стр. 313.

[2]) De Trin. 2, 29 n. См. прим. 2-е на стр. 339.

[3]) De Trin. 2, 1, 5 nn. См. прим. 1-е и 2-е на стр. 315-й.

[4]) De Spiritu autem sancto nec tacere oportet, nec loqui necesse est: sed sileri eorum causa qui nesciunt non potest, loqui autem de eo non necesse est, qui Patre et Filio auctoribus confidendus est. 2, 29 n. Cfr. *Beck.* 237 s.

[5]) De Trin. 2, 31—32. См. стр. 340, прим. 1 и 2-е.

[6]) Spiritus sanctus, qui et Spiritus Christi et Spiritus Dei est, res naturae

говѣніе къ ипостасямъ Твоей природы (erga res tuas)... Глубины Твои испытуетъ Св. Духъ Твой... Никакая (ипостась) не принимаетъ Тебя, если не ипостась Твоей природы (nisi res tua)... Твое—то, что входитъ въ Тебя“ и т. д. [1]). Между (божественными) ипостасями, „столь общими“ между Собою, не можетъ быть существеннаго различія [2]). Это общее библейско-онтологическое основаніе принадлежности Св. Духа къ божеской природѣ подтверждается и другими библейскими изреченіями о Немъ. „Егда пріидетъ Утѣшитель, Егоже Азъ посли вамъ отъ Отца, Духъ истины, иже отъ Отца исходитъ, той свидѣтельствуетъ о Мнѣ (Іоан. 15, 26). „Утѣшитель пріидетъ, и Его Сынъ посылаетъ отъ Отца и Онъ есть Духъ истины, который отъ Отца исходитъ“ [3]). Этотъ терминъ: „исхожденіе отъ Отца“, по Иларію, убѣдительно свидѣтельствуетъ, что отношеніе Св. Духа къ божественной природѣ не есть внѣшнее пріобщеніе къ ней, но внутреннѣйшее Его участіе ней [4]). „Остается (superest), — замѣчаетъ Иларій, — на томъ утвердить свою мысль (ut confirmemus in eo sententiam nostram),—чтобы признавать въ Св. Духѣ изведеніе сосуществующаго (consistentis egressionem), или исхожденіе рожденнаго (an geniti processionem)“ [5]). Объ этомъ внутреннемъ отношеніи

---

esse demonstretur unius.. Res naturae Filii est (Spiritus), sed eadem res et naturae Patris est. 8, 26 n.

1) ib. 12, 55. См. стр.

2) De Trin. 2, 4. Cfr. in Matth. 13, 6.

3) De Trin. 8, 19 n.

4) Et missurus a Patre est eum Spiritum veritatis, qui a Patre procedit: jam ergo non est acceptio ubi demonstrata processio est. 8, 19 n.

5) ib. Относительно этихъ словъ Иларія Кутанъ замѣчаетъ: „такъ какъ слово: egressio выражаетъ различіе того, кто исходитъ, отъ того, откуда исходитъ, то ему для безопасности (caute) присоединено слово consistentis, каковымъ терминомъ утверждается единство у Него природы. Иллюстраціей къ этому являются слова Кирилла (Алекс.) in Ioh. c. 3: exivit enim ex Patre in propriam existentiam Filius, etsi in ipso est secundum naturam. Et quod ibi exisse idipsum hic missum esse significat. Кириллъ, такимъ образомъ, не различаетъ терминовъ: exire и mitti. Кромѣ того, этому термину: egressio свойственно то, что Онъ не выражаетъ никакого начала для исходящаго. Отсюда Иларій (de Tr. 4, 31) утверждаетъ, что этимъ терминомъ очень удобно выражается рожденіе Сына: quia non ut esset coepit ex nihilo, sed exiit a manente; et exiisse significationem habet nativitatis (или исхожденія, отличнаго отъ того, отъ кого исходитъ) non habet inchoationis. Иларій здѣсь не

Св. Духа въ божеской природѣ свидѣтельствуетъ Христосъ словами: „Той Мя прославитъ, яко отъ Моего пріиметъ и возвѣститъ вамъ (Іоан. 16, 1)". „Не отъ тварей (neque de creaturis) пріемлетъ Духъ Святый, который есть Духъ Божій" [1]), а то, что Онъ пріемлетъ отъ Сына, состоитъ въ могуществѣ, силѣ, въ ученіи [2]).

Что касается экономическаго ученія Иларія о Св. Духѣ, то оно раскрыто у него хотя въ краткихъ, но достаточно опредѣленныхъ чертахъ. Домостроительная дѣятельность (manifestatio) Св. Духа заключается въ „раздаяніи полезнаго", что выражается у Иларія и въ обычномъ наименованіи Его Ипостаси: munus, donum [3]). „Духъ Св.,—единый, всюду сущій, просвѣщающій всѣхъ патріарховъ, пророковъ, и весь сонмъ подзаконныхъ (праведниковъ), наполняющій Іоанна во чревѣ матери, данный затѣмъ апостоламъ и прочимъ вѣрующимъ для познанія откровенной истины" [4]). Благодать Духа просвѣщаетъ насъ къ вѣрѣ въ истину боговоплощенія [5]), и вообще возвышаетъ наше богопознаніе на степень яснаго знанія [6]). Св. Духъ—залогъ безсмертія, — и въ этомъ дарѣ благодати Духа — божественное достоинство Его природы выступаетъ съ непререкаемой убѣдительностію [7]).

Болѣе темно и неотчетливо—ученіе Иларія объ исхожденіи

объясняетъ, должны ли мы мыслить (исхожденіе Св. Духа, какъ) geniti processionem. Но такъ какъ въ de Trin. 2, 1 онъ называетъ Св. Духа donum, то можно воспользоваться замѣчаніемъ Августина (de Tr. 5, 14): exiit enim, non quoque natus, sed quomodo datus; ex ideo non dicitur Filius. Но мысль самого Иларія ясно выражена въ de Trin. 12, 54: Unigenitum ex te natum sciens, genitum tamen spiritum s. non dicturus sim." *Migne* 10, 249 c. Nota F.

[1]) ib. 9, 73 n.

[2]) Hoc, quod (Spiritus) accipiet (sive potestas, est, sive virtus, sive doctrina) Filius a se accipiendum esse dixit. 8, 20 n.

[3]) In datione utilitatis Spiritus manifestationem. 8, 30 n. Cfr. 2, 1. Septiforme munus s. Spiritus. In. Matth. 15, 10 n.

[4]) 2, 32 n. Cfr. 8, 25, 30 nn. In Matth. 17, 3; 19, 3; 11, 1.

[5]) Quia infirmitas nostra neque Patris neque Filii capax esset, fidem nostram de Dei incarnatione difficilem, sancti Spiritus donum quodam intercessionis suae foedere luminaret. De Trin. 2, 33.

[6]) De Trin. 2, 35 n. См. стр. 305, прим. 2-е.

[7]) Neque jam.. Spiritum Dei inter creaturas quisquam auderet referre, quem ad immoralitatem pignus est et ad divinae incorruptaeque naturae consortium sumeremus. De Tr. 1, 36 n.

Св. Духа. Основной интересъ, который проникаетъ богословствованіе Иларія по данному вопросу, собственно есть интересъ субстанціальнаго единства Отца и Сына, а руководящей идеей при его раскрытіи служитъ понятіе объ ипостаси Св. Духа, какъ принадлежности (res) Того и Другого (res Filii et Patris, spiritus Dei и spiritus Domini). Раскрывая мысль, что Сынъ единосущенъ Отцу [1]), Иларій между прочимъ иллюстрируетъ эту мысль отношеніемъ Отца и Сына къ Св. Духу, и задается вопросомъ, отъ Отца или отъ Сына (utrum ex Patre, an ex Filio) имѣетъ бытіе (esse) Духъ Утѣшитель" [2]). Опредѣленный отвѣтъ на этотъ вопросъ Иларій видитъ въ дальнѣйшихъ словахъ Спасителя: „еще много имамъ глаголати вамъ, но не можете носити нынѣ (Ил. modo). Егда же пріидетъ Онъ, Духъ истины, наставитъ вы на всяку истину: не о Себѣ бо глаголати имать, но елика аще услышитъ глаголати имать, и грядущая возвѣститъ вамъ. Онъ Мя прославитъ, яко отъ Моего пріиметъ и возвѣститъ вамъ. Вся, елика имать Отецъ, Моя суть: сего ради рѣхъ яко отъ Моего пріиметъ и возвѣститъ вамъ (Ioan. 16, 12—15) [3]). Комментируя эти слова Христа, Иларій подчеркиваетъ въ нихъ одну главную мысль о равнозначимости выраженій: a Patre mittere—a Filio accipere, и a Patre procedere, — одинаково выражающихъ идею о божескомъ достоинствѣ Сына, единствѣ Его по природѣ съ Отцемъ. „Кто посылаетъ,—показываетъ Свою власть (potetsatem) въ томъ, что (in eo quod) посылаетъ" [4]). Но эта же идея о божественной власти (сущности) Сына выражается и въ словахъ: a Filio accipere. „Отъ Сына принимаетъ (accipit) Тотъ, кто отъ Него, и посылается, — и отъ Отца исходитъ. И я спрашиваю тоже-ли самое значитъ (utrum id ipsum sit)—принимать отъ Сына, что и исходить отъ Отца? Если эти изреченія покажутся различными (si differre credetur), то (уже) безъ сомнѣнія реченія: принимать отъ Сына и принимать отъ Отца будутъ признаны тождественными (certe id ipsum

1) Audiant adhuc naturae sibi cum Patre unitatem Filium testantem: ait enim: *cum venerit Advocatus ille, quem ego mittam etc.* (Ioh. 15, 26). De Trin. 8, 19 n.

2) De Trin. 8, 20 n.

3) Non enim in incerto Dominus reliquit: nam sub iisdem dictis haec ita locutus est. *Adhuc multa habeo vobis dicere etc.* ib.

4) De Trin. 8, 19 n.

atque unum esse existimabitur). Ибо самъ Господь говоритъ: *яко отъ Моего пріимстъ и возвѣститъ вамъ. Вся, елика имать Отецъ, Моя суть: сего ради рѣхъ, яко отъ Моего пріиметъ и возвѣститъ вамъ* (Іоан. 16, 14—15). То, что̀ (Духъ) пріиметъ (или власть, или сила, или ученіе), по словамъ Сына, Онъ долженъ принять (accipiendum) отъ Него, но это же самое, по Его словамъ) Онъ долженъ принять и отъ Отца. Ибо, такъ какъ, по Его словамъ, все, что имѣетъ Отецъ, — Его (Сына) суть (sua esse), то (Духъ Святый) долженъ принять отъ Него... Разсѣкай, если можешь, единство сей природы... Ибо отъ Отца исходитъ Духъ Св., но Сыномъ отъ Отца посылается. Все, что принадлежитъ Отцу,—принадлежитъ Сыну, и посему что̀ пріемлетъ, отъ Сына пріемлетъ Тотъ, кто имѣетъ быть посланнымъ: ибо все (universa), принадлежащее Отцу, принадлежитъ Сыну“ [1]). „Какимъ образомъ, спрашиваю теперь,—замѣчаетъ нѣсколько ниже Иларій, — Отецъ и Сынъ не суть едино по природѣ? Отъ Отца исходитъ Духъ истины, отъ Сына посылается и отъ Сына принимаетъ. Все, что имѣетъ Отецъ, принадлежитъ Сыну: поэтому Кто отъ Него принимаетъ, есть Духъ Божій (Отца), но Онъ же—и Духъ Христа“ [2]). Нетрудно видѣть, что общая тенденція приведенныхъ словъ Иларія—выяснить единосущіе Сына съ Отцемъ, затемняетъ раскрытіе спеціально-поставленнаго Иларіемъ вопроса объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца или Сына, такъ что является не вполнѣ яснымъ,—единство Сына по природѣ и власти съ Отцемъ имѣетъ ли значеніе въ отношеніи къ собственно онтологическому акту самаго происхожденія Св. Духа, или же только къ экономическому акту Его посланія въ міръ. Всматриваясь внимательнѣе въ ходъ разсужденій Иларія, однако, мы должны признать, что Иларій въ данномъ случаѣ имѣетъ въ виду преимущественно онтологическую сторону вопроса, и даже самому термину: missus a Filio усвояетъ въ значительной степени также онтологическое значеніе. Объ такомъ именно характерѣ разсужденій Иларія говоритъ уже то, что онъ въ содержаніе понятія: accipiet a Filio включаетъ не только „ученіе“, но и „власть“, (potestatem) и „силу“ (virtutem),—каковые термины, какъ мы уже знаемъ, на языкѣ Иларія имѣ-

1) 8, 20 п.
2) 8, 26 п.

ютъ значеніе, равносильное термину: substantia. Такому широкому пониманію выраженія: a me accipiet, повидимому, препятствуетъ будущая форма даннаго глагола: и Иларій не скрываетъ этого затрудненія, но обѣщаетъ разсмотрѣть его въ своемъ мѣстѣ [1]). Что Иларій допускалъ соучастіе Сына въ актѣ происхожденія Св. Духа, объ этомъ можно заключать изъ его отрывочныхъ замѣчаній, разсѣянныхъ въ другихъ мѣстахъ его сочиненій. Самъ „Отецъ въ Сынѣ, пишетъ Иларій—и Сынъ въ Отцѣ, и Св. Духъ получаетъ отъ Того и Другого (accipiat ex utroque)", Сила этого мѣста, однако ослабляется тѣмъ, что здѣсь рѣчь опять таки идетъ не спеціально объ исхожденіи Св. Духа, а вообще о внутреннемъ единствѣ Лицъ Св. Троицы по существу (spiritus), которое еретики раздѣляютъ на три различныя субстанціи [2]). Болѣе характерно въ этомъ отношеніи встрѣчающееся у Иларія наименованіе Сына не только „раздаятелемъ" но и „виновникомъ" (auctor) Св. Духа. Еретики, отрицающіе истинное божественное сыновство Христа, по словамъ Иларія, отрицаютъ и Отца, какъ Отца, и Св. Духа, поскольку Сынъ пользуется въ Своей жизнедѣятельности ипостасію Св. Духа и является Ея виновникомъ [3]). Что касается детальнаго уясненія участія Сына въ исхожденіи Св. Духа, то Иларій ограничивается общею формулою: „чрезъ Сына", не давая ей наглядаго (путемъ

---

1) De Trin. 8, 20 n.: Nondum loci est, ut demonstrem, cur ita dixerit: Quoniam de meo accipiet: futuri enim temporis significatio est, ubi accepturus ostenditur. Nunc certe ideo a se accepturum ait, quia omnia Patris sua essent. *Между сочиненіями Иларія, однако, мы не находимъ мѣста,* гдѣ Иларій посвятилъ бы истолкованію цитованнаго мѣста еще спеціальное замѣчаніе.

2) Fr. 2, 31 n.: in eo, quod Spiritus exprimitur sanctae hujus inviolabilis unitas, haeretica parte parturiat Trinitas pronuntiat dissidium.

3) Jam vero quid mirum, ut de Spiritu sancto diversa sentiant, qui in largitore ejus creando, et demutando, et abolendo tam temerarii sint auctores?.. Patrem negando, dum Filio quod est Filius adimunt dum et usum et auctorem ejus ignorant. De Trin. 2, 4. По аналогіи съ этимъ онтологическимъ значеніемъ словъ: Сынъ — auctor Св. Духа можно понимать и цитованное уже очень неясное выраженіе Иларія въ 2, 29 n. (См. прим. 4-е на стр. 341-й), хотя Мёлеръ переводитъ эти слова Иларія такимъ образомъ: da er (Spiritus) nach der Lehre des Sohnes und Vaters zu bekennen ist (*Möhler.* Athan. d. Grosse. 2, 183 s.).

аналогій) дедуктивнаго раскрытія [1]). Послѣдняго рода особенность пневматологіи Иларія, отличающая ее отъ воззрѣній не только Тертулліана, но и современныхъ александрійскихъ писателей, является новымъ доказательствомъ общаго синтетическаго характера его богословія.

§ 6. На предъидущихъ страницахъ мы старались представить характеристику тринитарныхъ воззрѣній Иларія по существу, выяснить ихъ общій смыслъ и основныя особенности содержанія; теперь мы постараемся разсмотрѣть ученіе Иларія о Троицѣ съ формальной стороны,—показать, въ какія научно-философскія формы оно укладывается у него, по какой онтологической схемѣ оно раскрывается. Уже изъ предшествующихъ разъясненій ученія Иларія можно догадываться, что эта его сторона будетъ также отклоняться отъ александрійской (неоплатонической) теософіи, и будетъ приближаться къ болѣе конкретной западно-стоической онтологіи. И дѣйствительно, общій складъ тринитарной онтологіи Иларія существенно тотъ же, что и у Тертулліана, проникнутъ такимъ же натуралистическимъ характеромъ, лишь смягченнымъ подъ вліяніемъ уже извѣстныхъ намъ особенностей самаго содержанія богословскихъ воззрѣній Иларія, сложившихся въ зависимости отъ Иринея и римскихъ модалистовъ.

Такой именно характеръ богословской онтологіи Иларія сказывается прежде всего, въ его ученіи о принципѣ единства божественныхъ Ипостасей, каковымъ принципомъ у него является исключительно единство Ихъ родовой сущности (substantia, natura, genus), въ общемъ онтологическомъ (натуралистическомъ) значеніи этого термина. Подобно тому какъ единство тварныхъ индивидовъ того или другого родового типа обусловливается единствомъ ихъ родовой субстанціи (въ смыслѣ органическаго единства извѣстныхъ намъ трехъ принциповъ вещи),—и единство божественныхъ Лицъ обусловливается исключительно единствомъ Ихъ родовой сущности, каковою является божественный духъ (spiritus) вообще. Что именно духъ есть общая родовая основа бытія всѣхъ божественныхъ Ипостасей, это, по Иларію, очевидно изъ одинаковаго усвоенія Имъ всѣмъ этого наименованія. Духъ есть субстанціальная (родовая) основа Отца, какъ это

1) De Trin. 12, 55, 56 n. См. стр. 313.

видно изъ словъ Мессіи у пророка: „*духъ Господень на Мнѣ, его же ради помаза Мя*“ (ср. Лук. 4, 18), параллельнымъ мѣстомъ для которыхъ служатъ слова Отца, обращенныя съ небесъ къ помазуемому въ крещеніи Мессіи: „*Сынъ Мой еси ты, Азъ днесь родихъ тя*“ (Пс. 2, 7). Когда Христосъ говоритъ: *духъ Господень на Мнѣ*,—эти слова не могутъ быть понимаемы въ смыслѣ откровенія во Христѣ духа, какъ ипостаси (въ строгомъ значеніи) Отца, ибо Отецъ не можетъ быть на самомъ Себѣ,—обращаться къ самому Себѣ съ небеснымъ свидѣтельствомъ, равно какъ называть себя Сыномъ, но эти слова говорятъ лишь о неразрывномъ (и во время воплощенія) единствѣ Отца и Сына по общей родовой субстанціи (по духу). Наименованіе духа въ этомъ смыслѣ приложимо и къ Сыну, который самъ сказалъ: „*аще Азъ о Дусѣ Божіи изгоню бѣсы, убо постиже на васъ царствіе Божіе*“ (Мѳ. 12, 28), обозначая, такимъ образомъ, именемъ духа „силу Своей природы“. Наконецъ, духомъ Божіимъ называется и третья ипостась св. Троицы,—Утѣшитель, когда говорится: *и будетъ въ послѣдніе дни, глаголетъ Господь, излію отъ Духа Моего на всяку плоть* (Дѣян. 2, 17) [1]). Если уже въ области тварнаго бытія общность родовой сущности является настолько выразительнымъ основаніемъ для внутренняго единства тѣхъ или другихъ индивидовъ, что имъ усвояется одно общее имя, то тѣмъ болѣе это правило—примѣнимо по отношенію къ божественному (абсолютно себѣ тождественному) бытію. Отсюда, Иларій, усвояя родовой субстанціи Божества (spiritus) наименованіе Deus, признаетъ и это имя безразлично приложимымъ ко всѣмъ Лицамъ св. Троицы. Въ противоположность аріанамъ, которые, имѣя въ виду качественное различіе между природами Отца и Сына (иносущіе), и имя: Богъ (*ὁ Θεος* въ его исключительномъ значеніи) приписывали только Отцу, а Сыну, на основаніи словъ ап. Павла: „намъ единъ Богъ Отецъ“ etc., усвояли лишь наименованіе Господомъ [2]), Ила-

1) 8, 25: In spiritu Dei Spiritus paracleti significatio; neque solum prophetica, sed apostolica auctoritate, cum dicitur: *sed hoc est, quod dictum est per prophetam, Erit in novissimis diebus, dicit Dominus, effundam de Spiritu meo in amnem cornem, et prophetabunt filii eorum et Filiae eorum* (Act. 11, 16 sg.), Et consummatum hoc totum fuisse in Apostolis docetur, cum misso Spiritu sancto omnes linguis gentium sunt locuti.

2) De Trin. 8, 34—35 n. Собственно противъ этой библейской аргу-

рій обстоятельно разъясняетъ, что имя Deus есть имя природы Божества, и что, какъ таковое, усвояется Сыну во многихъ мѣстахъ ветхозавѣтнаго и новозавѣтнаго откровенія [1]).

Естественнымъ слѣдствіемъ субстанціальнаго (родового) единства божественныхъ Ипостасей (по духу) является Ихъ полное единство (равенство) и по всѣмъ существеннымъ свойствамъ этой природы. Будучи едино между собою по природѣ [2]) или субстанціи [3]), т. е. „по единству духа“ [4]) или „нераздѣльному божеству“ [5]), выражающемуся и въ единствѣ имени (spiritus, deus) Лица св. Троицы—едино и по качествамъ [6]), по силѣ [7]), власти [8]), дѣйствіямъ [9]), чести [10]), славѣ [11]). Стоя исключительно на почвѣ натуралистическаго понятія о субстанціи, по которому ея содержаніе всецѣло проявляется въ ея качественныхъ особенностяхъ, Иларій и всю свою аргументацію въ защиту единосущія божественныхъ Лицъ противъ аріанства, какъ мы увидимъ ниже, въ сущности сводитъ къ библейско-экзегетическому выясненію этой качественной однородности Ипостасей. Этотъ типъ аргументаціи Иларія, самъ по себѣ не представляя ничего оригинальнаго, поскольку этимъ т. с. индуктивно-эмпирическимъ методомъ, какъ наиболѣе естественнымъ и наглядным, ши-

---

ментаціи Иларій выставляетъ такое формальное опроверженіе: если слова апостола: „намъ единъ Богъ Отецъ“ исключаютъ принадлежность этого имени Сыну, то дальнѣйшія слова: „и единъ Господь І. Х.“—исключаютъ принадлежность наименованія: Господь Отцу, что̀ очевидно—нелѣпо. (ib. Cfr. 11, 2).

1) Tenet natura suum nomen: non aliud uterque, quam Deus est. Et inter Patris et Filii naturae unius nomen unum. De Trin. 5, 20 n. Догматико-экзегетическому доказательству этой мысли у Иларія посвященъ весь отдѣлъ de Trin. 4, 14—42 и 5, 3—39 nn.

2) Naturae unitas. De Tr. 4, 19; 7, 19, 26; 9, 30 etc. Unum sint in genere naturae 6, 11.

3) Absolute Pater Deus est et Filius Deus unum sunt substantiae unitate ib. 4, 42.

4) Secundum spiritus unitatem. ib. 11, 12 n.

5) Ps. 131, 22 n. См. прим. 3-е на 351 стр.

6) Non habet contumeliam proprietatis aequalitas. 7, 26.

7) Exaequata virtus est per naturae indissimilis unitatem. 7, 19.

8) Deum esse Dominum nostrum, I. Chr. potestate didiscemus. 7, 16.

9) Unigenitus Deus paternae virtutis operationibus operaretur. 7, 17.

10) Deo Patri.. (Filius) aequalis in honore. 12, 7.

11) Unum sunt.. quia Dominus Iesus in gloria Dei Patris. 9, 54.

роко пользовались и всѣ прочіе православные полемисты противъ аріанства,—замѣчателенъ по его исключительному преобладанію въ богословской системѣ Иларія. Въ то время, какъ аргументація восточныхъ (александрійскихъ) писателей нерѣдко переходила въ область дедуктивно-философскихъ умозрѣній (въ духѣ неоплатоническаго ученія о самооткровеніи Единаго),—Иларій выдерживаетъ индуктивно-эмпирическій методъ доказательства (обыкновенно путемъ тщательнаго анализа соотвѣтствующихъ библейскихъ мѣстъ) со строгой послѣдовательностію, и при томъ какъ въ раннѣйшихъ (до ссыльныхъ), такъ и въ позднѣйшихъ своихъ сочиненіяхъ.

Натуралистическое единство божественныхъ Ипостасей по духу, какъ абсолютно-простой родовой Ихъ субстанціи, по Иларію, характернымъ образомъ выражается въ фактѣ взаимнаго пребыванія одной Ипостаси въ другой, и вытекающей изъ этого факта взаимности Ихъ познанія, дѣйствованія, и прославленія. Исходя изъ понятія объ абсолютномъ единствѣ (простотѣ), божественной субстанціи, Иларій уже въ комментаріи на Матѳея съ полной опредѣленностію высказывалъ идею о взаимномъ пребываніи Отчаго духа (въ смыслѣ родовой божеской сущности) въ Христѣ, и Христа въ Отцѣ [1]),—и настойчиво раскрывалъ ее на протяженіи всѣхъ своихъ богословскихъ работъ. „Мы вѣруемъ Тому, кто сказалъ: *видѣвый Мене, видѣ и Отца* (Іоан. 14, 9); мы знаемъ Того, кто возвѣстилъ: *дѣломъ Моимъ вѣруйте, яко Азъ во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ* (Іоан. 10, 38), мы знаемъ рекшаго: *Азъ и Отецъ едино есма* (Іоан. 10, 30).. Не отличенъ по природѣ (non differt in genere) Тотъ, кто, имѣя въ Себѣ пребывающаго (въ Немъ), самъ находится въ этомъ Пребывающемъ (qui manentem in se habens, inest in manente),—неразличны Тѣ, кто едино суть. Разумѣй единство, ибо природа нераздѣльна (dum non dividua natura est). Уразумѣй же въ свою очередь тайну нераздѣльности природы, поскольку Одинъ является какъ бы отраженіемъ Другого (dum tamquam speculum unus unius est),—отраженіемъ же не такимъ, которое

[1]) Blasphemiam in Spiritum—in Christo negare, quod Deus sit, et consistentem in eo paterni Spiritus substantiam adimere, cum in Spiritu Dei opus omne consumeret.. In Christo Deus, et Christus in Deo sit. In Matth. 12, 17 n.

даетъ лишь призрачный образъ внѣшней формы предмета (imaginatam speciem naturae exterioris),—но отраженіемъ (въ томъ смыслѣ), что (Сынъ, какъ) живая природа—неотличенъ отъ живой природы (dum vivens natura naturae viventi indifferens est) Отца, поскольку всецѣлая природа Сына (происходитъ) изъ всецѣлой природы (quae ex tota tota sit) Отца, и, будучи единородной (dum unigenita sit), имѣетъ Отца въ Себѣ, и будучи Богомъ (dum Deus est), пребываетъ въ Отцѣ“ [1]). Въ виду этого абсолютнаго единства родовой субстанціи Ипастасей, апостолъ Павелъ обыкновенно употребляетъ имена Отца (Deus) и Сына (Dominus) наряду одно съ другимъ [2]), поскольку „въ силу взаимнаго согласія и подобія между природою Нерожденнаго и Единороднаго (per concordem et non dissimilem a se innascibilis et unigenitique naturam) и Отецъ пребываетъ въ Сынѣ, и Сынъ во Отцѣ, при безразличіи божественной субстанціи въ томъ и другомъ и по роду и по направленію воли (deitatis in utroque nec genere, nec voluntate dissidente substantia)“ [3]).

Въ силу абсолютнаго единства Ипостасей по родовой субстанціи, выражающагося въ формѣ Ихъ взаимнаго обитанія, какъ познаніе, такъ и воля (дѣятельность) Ипостасей запечатлѣны характеромъ взаимнаго проникновенія [4]). Когда Христосъ,— пишетъ Иларій еще въ комментаріи на Матѳея, — говоритъ, что Сынъ вѣдомъ только Отцу, а Отецъ—только Сыну, и *ему же аще волитъ Сынъ открыти* (Мѳ. 11, 27), то въ этихъ словахъ о взаимности познанія Отца и Сына открываетъ именно тайну тождества божественной субстанціи въ Ипостасяхъ [5]). „Что знаетъ Отецъ, Сынъ

---

1) De Trin. 9, 69 n.

2) Novit Paulus in uno utrumque, id est, neutrum sine altero confiteri, dicens: unus Deus est, et unus Dominus (1 Cor. 8, 6), quia et in Deo Dominus, et Deus significetur in Domino. Ps. 61, 9 n.

3) Ps. 131, 22 n. Cfr. In eo inhabitet omnis plenitudo divinitatis, et per naturae proprietatem in eo Pater habitet. Ps. 64, 6. In Dei Verbo Deus tanquam in coelo habitat, in eo scilicet, quod ex se ac suum est, manens.. neque in dissidente a se diversaque substantia. Ps. 122, 3. Per naturae unitatem ac indemutabilem divinitatis similitudinem in Filio Pater est. Ps. 138, 26.

4) Perfecta in sacramento unitatis suae manens natura Filii, ut habuit de Deo nativitatem, ita habuit et universitatem.. scientiam scilicet et voluntatem. De Trin. 9, 74 n.

5) Eamdem utriusque in mutua cognitione esse substantiam docet, cum

знаетъ не черезъ вопрошаніе, и—чего хочетъ Отецъ, Сынъ хочетъ не черезъ указаніе. Но такъ какъ *вся, елика имать Отецъ, Его суть* (Іоан. 16, 15), то обладая этою же самой природой (in ea fuit proprietate naturae), Сынъ не иного чего желаетъ или знаетъ, но—что и Отецъ". Правда, Христосъ говоритъ: *яже бо Отецъ творитъ, сія и Сынъ такожде творитъ* (Іоан. 5, 19), указывая, повидимому, словомъ: такожде (similiter) на подражательный характеръ дѣйствованій Сына. Но—лишь повидимому. На самомъ же дѣлѣ это „такожде" Христосъ прибавилъ лишь для обозначенія Своей рожденности; реченія же: „вся" и „сія"— показываютъ истинность Его божеской природы [2]). Равнымъ образомъ, и дальнѣйшія слова Спасителя: *Отецъ любитъ Сына и вся показуетъ Ему, яже Сынъ творитъ, и больша сихъ дѣла покажетъ Ему, да вы чудитеся* (Іоан. 5, 20), хотя повидимому, выражаютъ мысль объ ограниченномъ вѣдѣніи Сына, и его нуждѣ въ наученіи Отцемъ, [3]) но на самомъ дѣлѣ эта мысль не соотвѣтствуетъ контексту рѣчи Христа,—Его дальнѣйшимъ словамъ: *якоже бо Отецъ воскрешаетъ мертвыя и живитъ такожде и Сынъ, ихже хощетъ живитъ* (Іоан. 5, 21): въ этихъ словахъ, очевидно „уравнена сила (Отца и Сына) безразличнымъ единствомъ природы (exaequata virtus est per naturae indissimilis unitatem) [4]). Поэтому, и „показаніе (Отцемъ) дѣлъ означаетъ не наставленіе невѣдущаго (Сына)", но, какъ и въ предшествующемъ реченіи, лишь выражаетъ мысль объ ипостасной (своеобразной) жизни Сына, Его характерной зависимости по бытію (рожденности) отъ Отца [5]). Отсюда, и невѣдѣніе

---

qui Filium cognosceret, Patrem quoque cogniturus esset in Filio... Ita in hoc mutuae cognitionis secreto intelligitur, non aliud in Filio, quam quod in Patre ignorabile sit, exstitisse, In Matt. 11, 12 n.

1) De Trin. 9, 74.

2) „Similiter" illud ad significationem nativitatis adjecit; „omnia" vero et „eadem" ad ostendendae naturae veritatem locutus est. ib. 7, 18.

3) Forte per ignorationem credendus est unigenitus Deus doctrina demonstrationis eguisse; sed temeritas impiae hujus existimationis non admittitur. ib. 7, 19.

4) De Trin. 7, 19.

5) Demonstratio operum non ignorationis instructio est, sed nostrae fidei: quae non scientiam ignoratorum, sed nobis confessionem nativitatis invexit, confirmans eam per id quod sibi omnia esse demonstrata, quae posset. ib.

Христомъ дня суда не свидѣтельствуетъ объ ограниченности вѣдѣнія Сына: Христосъ лишь скрылъ отъ учениковъ этотъ день, ради ихъ собственной пользы, но самъ зналъ о немъ, ибо, какъ Духъ Святый, по слову Апостола, *вся испытуетъ и глубины Божіи*, (1 Кор. 11, 10 — 11), такъ и Сынъ, будучи какъ бы живое зеркало (отображеніе) Отца, въ силу безразличнаго тождества Своей природы съ Отцемъ, имѣетъ въ Себѣ Отца, со всемъ реальнымъ содержаніемъ Его жизни [1]).

Обусловливая единство Отца и Сына по познанію, абсолютное единство (взаимное проникновеніе) родовой субстанціи Ипостасей обусловливаетъ и взаимное единство Ихъ по волѣ и дѣятельности. Ясное свидѣтельство о нераздѣльномъ дѣйствованіи Ипостасей, въ частности Отца и Сына,—заключается въ рѣчи самого Христа къ іудеямъ, послѣ исцѣленія разслабленнаго при Овчей купели. *Отецъ Мой доселѣ дѣлаетъ и Азъ дѣлаю* (Іоан. 5, 17),—говорилъ Христосъ, „показывая, что въ Его дѣйствіяхъ должно разумѣть дѣланіе самого Отца (Patris esse opus intelligendum), ибо когда творитъ Онъ (Сынъ),—творитъ Самъ Отецъ (ipse in se operaretur operante)“ [2]). Раскрывая подробнѣе эту мысль объ обоюдномъ дѣйствіи Отца и Сына, Христосъ говоритъ: *не можетъ Сынъ о Себѣ творити ничесоже, аще не еже видитъ Отца творяща* (Іоан. 5, 19). Этими словами Христосъ поясняетъ, что дѣланіе Сына наряду съ дѣланіемъ Отца обусловливается не просто благодатнымъ заимствованіемъ у Отца извѣстной силы для выполненія того или другого дѣла, но исключительно Его рожденностію изъ Отца, и естественно связаннымъ съ этимъ актомъ единствомъ Ихъ вѣдѣнія, воли и природы вообще. Сынъ творитъ вмѣстѣ съ Отцемъ, *видя Его творяща*, т. е. нераздѣльно участвуя въ Его вѣдѣніи, въ Его мощи, во всей Его внутренней жизни. Дѣланіе Сына, поэтому, не должно понимать въ смыслѣ простого подражанія Сына дѣламъ Отца; дѣланіе Отца и Сына не отдѣляется никакими ни простран-

---

[1]) Nescitae diei professionem non ignorationis esse infirmitatem, sed tacendi dispensationem. De Trin. 10, 8 n. Quae si qui non modo ore temerario loqui audebit de unigenito Deo, verum etiam corde impio cogitare, Apostolum ita de Spiritu sancto ad Corinthios scribentem credidisse cognoscat: 1 Cor. 11, 10... Intellige unitatem, dum non dividua natura est. etc. 9, 71 n. См. прим. на стр.

[2]) De Trin. 7, 17 n.

ственными, ни временными разстояніями: „не тѣлеснымъ образомъ (non corporalibus modis) Богъ (Сынъ) видитъ (Отца), но Онъ видѣнъ Ему въ силѣ всей Его природы (visus ei omnis in virtute naturae est)“ [1]). Эту же мысль о взаимномъ дѣйствованіи Отца и Сына Иларій ясно раскрываетъ и въ своемъ позднѣйшемъ произведеніи,—„трактатахъ на псалмы“. „Итакъ,—спрашиваетъ онъ,—въ чемъ выражается дѣйствованіе Отца? Безъ сомнѣнія, въ томъ, что творитъ Сынъ, ибо говоритъ: *не можетъ Сынъ о Себѣ творити ничесоже, аще не еже видитъ Отца творяща* (Іоан. 5, 17). Этимъ самымъ Сынъ не унижаетъ Своей силы, но по послушанію показываетъ Свое подчиненіе опредѣленіямъ Отца. Ибо Онъ не просто говоритъ: *не можетъ Сынъ творити*, но добавляетъ: *о Себѣ ничесоже* и: *аще не еже видитъ Отца творяща*. Слѣдовательно, Сынъ нераздѣльно творитъ то, что творитъ Отецъ: ибо Онъ ничего не творитъ отъ Себя, но — что видитъ... Въ волѣ Отца Сынъ созерцаетъ какъ бы образецъ (tamquam exemplum) для Своего дѣйствованія; ибо все образуется по какому то предопредѣленію, соотвѣтственно планамъ, предначертаннымъ въ мысли Отца. Созерцаетъ же (эти идеи Отца) Сынъ въ силу взаимности любви и природы (per mutuam charitatem atque naturam) (Отца и Сына), ибо по Его словамъ, *Отецъ любитъ Сына и вся показуетъ Ему, яже Самъ творитъ* (Іоан. 5, 20). Такимъ образомъ, познаніе воли — присуще и тому Богу, изъ котораго родился самъ Богъ (ex quo ipse Deus natus est),—даровано и этому (Богу), ибо знаніе воли Отчей прирождено Сыну (voluntatis suae cognitionem Filio congenuerit)“ [2]). Имѣя въ виду это субстанціальное единство Своей воли съ волей Отца, Христосъ говоритъ: *снидохъ съ небесе, да не творю волю пославшаго Мя Отца... Всякъ слышавый отъ Отца и навыкъ пріидетъ ко Мнѣ. Не яко Отца видѣлъ кто, токмо Сый отъ Бога, сей видѣ Отца* (Іоан. 6, 38, 45). „Прежде всего изслѣдую, когда былъ слышенъ Отецъ, когда Онъ научалъ слушающихъ. Но Отца никто не видѣлъ, *токмо Сый отъ Бога*. Но какимъ образомъ кто либо слышалъ Того, кого никто не видѣлъ? Къ Сыну приходитъ слышащій отъ Отца: (значитъ), хотя говоритъ (auditur) и учитъ Сынъ, но въ Немъ

---

1) ib. 7, 17 n.
2) Ps. 91, 6 n.

открывается свойство (proprietas) Отчей природы и возвѣдающей и учащей (auditae et docentis), такъ что хотя учитъ и возвѣщаетъ Сынъ,—однако разумѣется слышаніе Отчаго ученія (paternae doctrinae intelligatur auditio). Ибо хотя Отца никто не видѣлъ, но приходящій къ Сыну внимаетъ и научается приходить Отцемъ (a Patre audiat atque discat, ut veniat). Такимъ образомъ, мы убѣждаемся разумѣть, что въ говорящемъ Сынѣ учитъ Отецъ (in loquente Filio Patrem docere), и въ созерцаемомъ Сынѣ (in conspecto Filio) мы внимаемъ Отцу, котораго никто не видѣлъ, ибо Сынъ по рожденію всецѣло носитъ въ Себѣ свойство Отчей природы (quae naturae paternae proprietatem nativitas Filii in se perfecta contineat). Но Сынъ, желая засвидѣтельствовать изначальность Отчей ипостаси (auctoritatem paternam), сохраняя при этомъ единство существа (salva in se naturae unitate), говоритъ, что Онъ не отвергаетъ (людей), данныхъ ему Отцемъ (ср. Іоан. 6, 37: *всяко, еже даде Ми Отецъ, ко Мнѣ приходитъ, и грядущаго ко Мнѣ не иждену)*, и что Онъ творитъ волю не Свою, но волю пославшаго Его". [1]) Послѣднія слова не то означаютъ, что Сынъ „самъ не желаетъ того, что творитъ, или не самъ говоритъ и учитъ, но показываетъ лишь свойство безразличной природы (sub proprietate naturae indifferentis) и Пославшаго и Посланнаго, называя Свои хотѣнія, дѣйствія и слова — волею, дѣлами и реченіями (et voluntatem et opera, et dicta) Отца" [2]). „Хотя Сынъ творитъ волю Отца, но учитъ, что въ силу безразличія природы (per naturae indifferentiam)—у Него воля—соестественна съ (волей) Отца (naturalem sibi voluntatem esse cum Patre), поскольку все, что Онъ ни творитъ, составляетъ волю Того (Отца). Разъ Сынъ волитъ то, что волитъ Отецъ, — у Нихъ нѣтъ различія въ природной волѣ (nec naturalis dissentit voluntas). Ибо хотя это—воля Отца, какъ (самъ) Христосъ показываетъ, говоря: *се есть воля пославшаго Мя* (Hil: Patris mei), *да всякъ видяй Сына, и вѣруяй въ Него, имать животъ вѣчный и воскрешу его Азъ въ послѣдній день* (Іоан. 6, 40),—но теперь послушай, различается-ли воля Сына отъ Отца, когда (Сынъ) говоритъ: *Отче ихъ же далъ еси Мнѣ, хощу, да идѣже есмь Азъ и тіи будутъ со Мною* (Іоан. 17, 24) [3])?

[1]) De Trin. 9, 49 n.
[2]) De Trin. 9, 49 n
[3]) ib. 9, 50 n.

Имѣя въ виду это единство воли и дѣйствія Отца съ Сыномъ, Христосъ безразлично употребляетъ выраженія: „рука Моя“ и „рука Отца Моего“, говоря: *Азъ животъ вѣчный дамъ имъ (овцамъ Моимъ) и не погибнутъ во вѣки и не восхититъ ихъ никтоже отъ руки Моея... Отецъ Мой, иже даде ихъ Мнѣ, болій всѣхъ есть, и никтоже можетъ восхитити ихъ отъ руки Отца Моего* (Іоан. 10, 28—29). „Никто не похититъ ихъ изъ руки Христа, ибо Онъ все пріялъ отъ Отца, который больше всѣхъ. Что же значитъ столь противоположное (этому) заявленіе, что ихъ опять никто не восхититъ изъ руки Отца? Рука Сына, которая пріяла отъ Отца,—рука Отца, давшая Сыну; и какимъ образомъ, что́ не восхищается изъ руки Сына, не восхищается изъ руки Отца? Рука Сына—рука Отца... [Рука Сына названа рукою Отца, дабы ты въ этомъ конкретномъ наименованіи (per corporalem significationem) позналъ тождество Ихъ природы (eiusdem nosse naturae)“ [1]). Съ особенною полнотою это нераздѣльное, въ силу абсолютнаго единства природы, дѣйствованіе божественныхъ Ипостасей раскрывается въ ученіи апостола Павла о раздѣленіи (харисматическихъ) дарованій въ единомъ Духѣ (1 Кор. 12, 4). „Разумѣй, что все это всегда совершаетъ Богъ, однако такъ, что когда дѣйствуетъ Христосъ, творящій Сынъ совершаетъ (fungatur) дѣйствіемъ Отца (paterno opere). И если ты исповѣдуешь Іисуса Господомъ въ Святомъ Духѣ,—то уразумѣй силу тройственнаго обозначенія (tripertitae significationis) у апостола, когда въ раздѣленіи дарованій—(объявляется) тотъ же Духъ, и въ раздѣленіи служеній—тотъ же Господь, и въ раздѣленіи дѣйствъ—тотъ же Богъ: и опять все творящій сіе единый Духъ, *раздѣляяй властію якоже хощетъ*. И уразумѣй, если можешь, Господа въ раздѣленій служеній, и Бога въ раздѣленіи дѣйствъ, того и другого единаго Духа, и творящаго, и раздѣляющаго, *якоже хощетъ*, ибо въ раздѣленіи дарованій единъ есть Духъ, и этотъ самый Духъ и творитъ и раздѣляетъ“ [2]).

Изъ изложеннаго ученія объ единствѣ божественныхъ Ипостасей по познанію и дѣйствію, обусловливающемся абсолютнымъ единствомъ Ихъ существа, естественно вытека-

[1]) De Trin. 7, 22 n.
[2]) ib. 8, 31 n.

етъ и Ихъ взаимное единство по славѣ, такъ что прославленіе одного Лица равносильно прославленію и другого. Христосъ сказалъ: *нынѣ прославися Сынъ человѣческій и Богъ прославися о* (*in*) *Немъ. Аще Богъ прославися о Немъ, и Богъ прославитъ Его въ Себѣ, и абіе прославитъ* (*glorificavit*) *Его.* (Іоан. 13, 32). Въ этихъ словахъ, по изъясненію Иларія, говорится о троякомъ прославленіи: во-первыхъ, о прославленіи человѣческой природы Христа; во-вторыхъ о прославленіи въ ней нераздѣльно соединившагося съ нею Бога Сына, и въ третьихъ, — наконецъ, о прославленіи во Христѣ Бога Отца, поскольку природа прославленнаго въ человѣчествѣ Бога Сына — субстанціально тождественна съ природой Бога Отца. „Я думаю, что первая часть этого реченія сама по себѣ ясна, когда Христосъ говоритъ: *нынѣ прославися Сынъ человѣческій,* ибо, вся (эта) слава усвояется не Слову, но плоти, т.-е. не Христу, по Его рожденію отъ Бога, а Христу—человѣку, по домостроительству. Теперь спрашиваю, что же значатъ слѣдующія слова: *и Богъ прославися о* (*in*) *Немъ*... Богъ прославился въ Немъ, какъ бы въ Сынѣ человѣческомъ... И такъ какъ не иной есть Сынъ человѣческій и не иной Сынъ Божій (ибо *Слово плоть бысть*), и такъ какъ Тотъ, кто есть Сынъ Божій, Онъ же и Сынъ человѣческій, то я нахожу, какой Богъ прославился въ Томъ Сынѣ человѣческомъ, который есть и Сынъ Божій... Посмотримъ, что значитъ эта третья прибавка: *аще Богъ прославися о Немъ, и Богъ прославитъ* (glorificavit) *Его въ Себѣ.* Что значитъ, спрашиваю, эта тайна? Богъ прославляетъ въ Себѣ Бога, прославленнаго въ прославленномъ Сынѣ человѣческомъ... Богъ прославляетъ въ Себѣ Самомъ. Это не есть прославленіе человѣка (=Сына человѣческаго) черезъ него самого; не есть и вторичное прославленіе Бога въ человѣкѣ; (напротивъ), этотъ Богъ пріемлетъ славу, и однако самъ есть не иной кто, какъ Богъ. Когда, по прославленіи Сына человѣческаго, Богъ, прославляющій Бога, прославляетъ Его въ Себѣ Самомъ,—то, по моему мнѣнію, это значитъ, что существо прославляющаго (Бога—Отца) воспринимаетъ въ славу Своей природы прославленную природу (Сына—Богочеловѣка). Ибо Богъ (Отецъ) не Себя прославляетъ, но прославляетъ въ Себѣ Бога прославленнаго въ человѣческой природѣ. Но такъ какъ Онъ просла-

вляетъ Его въ Себѣ Самомъ, то хотя Онъ не Себя прославляетъ, однако, прославляя, воспринимаетъ природу (Богочеловѣка-Сына) въ славу Своей природы. И такъ какъ Богъ, прославляя Бога, (ибо Богъ былъ прославленъ въ человѣкѣ), прославляетъ Его въ Себѣ самомъ, то ясно, что тотъ Богъ, котораго Онъ (Отецъ) прославилъ, находится въ Немъ самомъ, такъ какъ Онъ прославилъ Его въ Себѣ самомъ" [1]).

§. 7 Формальная онтологическая характеристика ипостаснаго бытія (различія) Св. Троицы у Иларія проникнута тѣмъ же стоико-натуралистическимъ духомъ, какъ и характеристика Ея родовой сущности (единства). Если въ естественномъ (тварномъ) бытіи принципомъ ипостаснаго различія вещей (индивидовъ) извѣстной природы (рода) являются ихъ временно-пространственныя модификаціи, обусловливающія причинно-генетическую зависимость одного индивида отъ другого (protensio, nativitas, quasi nativitas etc.),—и извѣстнаго рода самостоятельность („свобода воли") дѣйствія,—то въ божественномъ бытіи, не подлежащемъ временно-пространственнымъ опредѣленіямъ, такимъ принципомъ является различное отношеніе Ипостасей лишь къ категоріи причинности бытія, и своеобразности ихъ дѣятельности. [2]) Характеристику первой черты ипостаснаго отличія (рожденности) Сына отъ Отца мы уже видѣли въ ученіи Иларія о Сынѣ, какъ Словѣ, Образѣ и Премудрости Отца, а характеристику второй черты (—подражательный характеръ дѣйствованія Сына)—въ приведенныхъ выше комментаріяхъ Иларія на различныя изреченія Христа въ евангеліи Іоанна [3]). Схема ипостаснаго божественнаго бытія у Иларія, т. о., въ сущности та же, что и въ общей (натуралистической) онтологіи: въ эту схему внесены лишь спеціально-догматическія поправки, какія выработала богословская мысль на западѣ послѣ Тертулліана, сгладивъ рѣзкости его слишкомъ антропо-натуралистическаго богословія. Отсюда, личными свойствами Ипо-

---

[1]) ib. 9, 40—41 n. Cfr. Ps. 144, 3; 2, 10.

[2]) Aliud est sine auctore esse semper aeternum, aliud quod Patri, id est, auctori est coaeternum. De Trin. 12, 21. Qui autem ab aeterno est, et semper fuit, nec est sine nativitate, nec non fuit; dum et semper fuisse supra tempus est, et natum esse nativitas est. ib. 12, 25 n.

[3]) См. стр. 319—330; 353 и др.

стасей у Иларія являются, „нерожденность“ Отца, „изъ Себя“ дающаго всѣмъ бытіе, „рожденность“ Сына, „черезъ котораго“ все происходитъ, и „исхожденіе“ („посланіе“) св. Духа „отъ Отца черезъ Сына“. Какъ личныя (индивидуальныя) особенности Ипостасей, отмѣченныя черты, отличающія Ихъ между собою, составляютъ ихъ собственныя, непереносимыя съ одного на другого свойства [1]). Въ силу этой особности и неслитности личныхъ свойствъ, Ипостаси въ извѣстномъ смыслѣ—неравны между собою, и обладаютъ Своими именами, которыя никоимъ образомъ не должны быть смѣшиваемы [2]). Сознаніе Отцомъ своей „изначальности“ (въ широкомъ смыслѣ),—Сыномъ—своей „рожденности“ („образности“) является единственною чертой, которая при безусловномъ тождествѣ содержанія Ихъ жизни, дѣлаетъ Ихъ отдѣльными, самосознающими личностями. Уничтоженіе этой черты взамѣнъ единства (unitas) божественнаго существа приводитъ къ сліянію (unio) божественныхъ Ипостасей [3]). Но Сынъ сознаетъ Свое сыновство, исповѣдуя auctoritatem Отчей природы [4]). Съ формальной стороны, это различіе божественныхъ Ипостасей, очевидно, вполнѣ аналогично ипостасному различію въ тварномъ мірѣ. Если бы можно было представить какого либо отца, отличающагося отъ своего сына лишь отчествомъ, но имѣющаго съ нимъ вполнѣ тождественное содержаніе жизни,—мы имѣли бы близкое подобіе отношеніе Бога Отца къ Богу—Сыну. Но въ тварномъ бытіи представленный примѣръ—невозможенъ. Родовое то-

---

1) De Trin. 4, 33 n. См. прим. 5-е на стр. 316-й.

2) Filium neque ex innascibilitate innascibili coaequalem, neque unum eos esse ex geminatis nominibus unionis. De Trin. 10, 6 n. Christus Deus innascibilis abnegatur, Patre a Filio.. nec diversitate substantiae, sed sola innascibilitatis auctoritate discreto. De syn. 47 n.

3) Понятіе unio (=ἕνωσις) у Иларія имѣетъ значеніе равносильное solititudo (Cfr. De Trin. 7, 18) и обыкновенно противополагается какъ нечестивое — благочестивому понятію unitas. 8, 36: non tenes unionem, ut Deus singularis sit.. Apostolns in uno Deo Patre unum significaret et Dominum, nec impiam nobis ad perimendam unigeniti Dei nativitatem inveheret unionem. Cfr. 7, 39; 8, 55; 11, 1; De syn. 21—22 nn. Терминъ unio, впрочемъ, имѣетъ у Иларія и другое значеніе, равносильное греческому *μονὰς*, какъ мы увидимъ при характеристикѣ антисавелліанской полемики Иларія.

4) De Trin. 9, 53 n.

ждество отдѣльныхъ ипостасей въ мірѣ затемняется вслѣдствіе ихъ сложности и вытекающей отсюда ихъ разнообразной измѣнчивости (модификаціи). Въ божественномъ же бытіи, какъ бытіи абсолютномъ и простомъ, такой модификаціи быть не можетъ. Каждое изъ божественныхъ Лицъ есть totus spiritus, totus Deus, tota natura, tota substantia и т. п. Эту мысль въ различной формѣ Иларій повторяетъ въ своихъ сочиненіяхъ настойчиво и неоднократно. Признавая тѣснѣйшее единство Ипостасей, не раздѣляемыхъ временно-пространственными, и какими либо иными модификаціями [1]), Иларій, все различіе между божественными Лицами сводя въ сущности къ простому Ихъ различенію [2]), былъ далекъ не только отъ существеннаго, но и экономическаго (въ духѣ Тертулліана) субординаціонизма, признавая лишь субординаціонизмъ, т. с., вербальный. Отецъ больше Сына, но—какъ отецъ сына, по рожденію, а не по роду... Ихъ различаетъ лишь наименованіе отца, а не различіе природы“ [3]). Различіе же между наименованіями Отца и Сына,—виновника и рожденія, не составляетъ для Сына никакого „безчестія“ [4]).

О терминологической сторонѣ ученія Иларія о божественныхъ Ипостасяхъ мы отчасти уже имѣли случай говорить выше [5]). Эта терминологія у Иларія большею частію носитъ описательный характеръ (cfr. generans natura, genita substantia etc.),и вообще повидимому составляетъ затрудненіе для Иларія, особенно въ сочиненіи „de synodis“, гдѣ ему, по самому существу предлежавшей задачи, требовалось разграничить съ возможною точностію понятія: родовая сущность и

---

1) Ne secundum corporales modos inesse Filium in Patre vel Patrem in Filio crederemus: scilicet ne loco Deus manens, nusquam alibi exstare videretur a sese. De Trin. 8, 24. Haec unitas... nec tempore discernere ib. 3, 4.

2) Distinctio personarum. 4, 23.

3) Est Pater major Filio, sed ut Pater Filio, generatione, non genere.. Et licet paternae nuncupationis proprietas differat, tamen natura non differt. Ps. 138, 17.

4) Numquid unigenito Deo contumelia est Patrem sibi innascibilem Deum esse? De Trin. 9, 53. Quis non Patrem potiorem confitebitur, ut ingenitum a genito, ut Patrem a Filio, ut eum, qui miserit ab eo, qui missus est, ut volentem ab eo qui obediat?.. Sed cavendum est, ne apud imperitos gloriam Filii honor Patris infirmet. 3, 12 n.

5) См. стр. 286.

индивидуумъ (въ соотвѣтствіе оміусіанскому разграниченію *οὐσία* и *ὑπόστασις*). Употребляя для обозначенія родовой сущности терминъ: essentia (преимущественно предъ substantia) [1]), совершенно отсутствующій въ раннѣйшихъ сочиненіяхъ Иларія,—Иларій не находитъ, однако, термина, равнозначительнаго оміусіанскому *ὑπόστασις*. Что касается слова subsistentia, то оно не имѣетъ у Иларія строго-терминологическаго значенія, хотя онъ нерѣдко пользуется глаголомъ subsistere для обозначенія именно ипостаснаго существованія [2]). Для выраженія личнаго бытія Ипостасей Иларій, наконецъ, пользуется и терминомъ: persona, уже со временъ Тертулліана сдѣлавшагося наиболѣе употребительнымъ въ западномъ богословіи [3]).

Стоико-реалистическій характеръ воззрѣній Иларія на догматъ объ единосущіи божественныхъ Ипостасей наглядным образомъ обнаруживается въ тѣхъ онтологическихъ аналогіяхъ, которыми Иларій поясняетъ тайну божественнаго тріединства. Такою аналогіей является, прежде всего, единство первохристіанъ въ іерусалимской церкви, у которыхъ, по замѣчанію дѣписателя, *бѣ сердце и душа едины* (Дѣян. 4, 32). По толкованію Иларія, эти слова дѣписателя могутъ быть вполнѣ поставлены въ параллель со словами Спасителя: „*Азъ и Отецъ едина есма*“ (Іоан. 10, 30) [4]), поскольку они обозначаютъ не просто нравственное единство первохристіанъ, а указываютъ на ихъ субстанціальное единство, какъ членовъ единаго тѣла церкви, органически (по природѣ) связанныхъ между собою, по словамъ Апостола, единствомъ вѣры, Господа, крещенія, надежды, и Бога—Отца всѣхъ (Ефес. 4, 4—5) [5]). „Если же

---

1) De syn. 15, 16, 19, 23 nn. etc.

2) De Trin. 7, 14: Filius naturae suae originem subsistens teneat. 12, 36: verba Sapientiae subsistentis exstinguens. De syn. 15: in his quae Patris sunt propria, subsistens Filius per naturam in se genitam consistat. ib. 22: incorporalis Filius ex incorporali Patre subsistens. Cfr. ib. 27 n. etc.

3) De Trin 4, 23 (стр. 360, прим. 2); personalis significantia. De syn. 22 n.

4) Id quod ait: *Ego et Pater unum sumus* (ariani) tentant ad unanimitatis referre consensum; ut voluntatis in his unitas est non naturae... Et illud quod est in Actibus Apostolorum, huic defensioni suae aptant: *Multitudinis autem credentium erat et anima et cor unum.* 8, 5.

5) Quorum anima et cor unum erat, quaero utrum per fidem Dei unum erat. Utique per fidem: per eam enim anima et cor unum omnium erat. Et interrogo, utrum fides una, anne altera sit? Una certe, etiam ipso

они (первохристіане) всѣ были едино по вѣрѣ, т. е. по природѣ единой вѣры (per unius fidei naturam), то какъ же ты думаешь, что не было субстанціальнаго единства (non naturalem intelligis unitatem), между тѣми, кто суть едино по природѣ единой вѣры? Ибо всѣ они были возрождены въ состояніе невинности, безсмертія, познанія Бога, въ вѣру упованія. Если эти послѣднія (качества—сущности) не могутъ быть различны между собою (non possunt sibi esse diversa), ибо и упованіе одно, и Богъ единъ, равно какъ и Господь единъ и крещеніе возрожденія—одно, (то и тѣ—связаны единствомъ по природѣ); если же эти послѣднія (качества)—едино больше по согласію, чѣмъ по природѣ (assensu potius unum sunt, quam natura), то, конечно, приписывай (лишь) нравственное единеніе и тѣмъ, которые возрождены въ нихъ“ [1]). Стоическій характеръ этихъ разсужденій Иларія, ипостазирующаго психологическую силу (свойства) христіанской вѣры и благодать крещенія, какъ своего рода живую реальность (природу), которая проникаетъ христіанъ и дѣлаетъ ихъ носителями особаго вида бытія („нова тварь“),—выступаетъ достаточно ясно. Послѣдовательно раскрывая отмѣченную стоическую точку зрѣнія на онтологическое взаимоотношеніе между родовымъ бытіемъ и индивидуальными сущностями извѣстнаго рода, Иларій проводитъ повидимому очень смѣлыя параллели между собственно единосущіемъ Отца и Сына, съ одной стороны, и „натуральнымъ“ единствомъ съ Богомъ обожествленныхъ людей, съ другой. Въ основу своихъ разсужденій по данному вопросу Иларій полагаетъ текстъ первосвященнической молитвы Христа: *да вси едино будутъ, якоже Ты, Отче, во Мнѣ и Азъ въ Тебѣ, и тіи въ насъ (едино) будутъ* (Іоан. 17, 21). Въ противовѣсъ аріанамъ, которые, исходя изъ индивидуалистическаго понятія объ ипостасяхъ, какъ строго-обособленныхъ и несообщимыхъ между собою сущностяхъ [2]),

---

Apostolo auctore, unam fidem, sicuti unum Dominum et unum baptisma et unam spem et unum Deum praedicante. 8, 7. См. 286 стр. прим. 2.

) ib.

2) Laborantes haeretici fallere per id quod dictum est: *ego et Pater unum sumus*, ne naturae in his unitas et indifferens divinitatis substantia crederetur, sed ex dilectione mutua et ex voluntatis concordia unum esset, exemplum unitatis istius.. etiam et dictis dominicis protulerunt: Ioh. 17, 21. De Trin. 9, 10.

въ цитованномъ изреченіи Спасителя находили подтвержденіе для своихъ взглядовъ лишь о нравственномъ единеніи Логоса съ Отцемъ, Иларій указываетъ, что какъ обоженіе людей не есть только ихъ моральное сродство съ волей Божіей, но и вмѣстѣ и существенное преображеніе ихъ природы,—причастіе ея качествамъ божественной субстанціи,—такъ и единство Логоса съ Отцемъ есть субстанціальное единство въ буквальномъ натуралистическомъ значеніи этого термина. „Господь молитъ Отца, чтобы всѣ имѣющіе увѣровать въ Него были едино, и какъ Онъ—въ Отцѣ, и Отецъ въ Немъ, такъ всѣ были бы въ Нихъ едино. Гдѣ здѣсь единомысліе (aequanimitatem), которое ты вводишь сюда черезъ понятіе о моральномъ согласіи (per voluntatis assensum)? Если моральное (лишь) настроеніе (voluntas) дѣлаетъ ихъ (вѣрующихъ) единымъ, то Господь, для полноты и точности терминовъ (in verborum copia et proprietate), молился бы такъ: Отче, какъ Мы желаемъ единаго (volumus unum), такъ пусть и они будутъ единосогласны по волѣ, дабы всѣ мы были едино по моральному согласію (unum per concordiam simus omnes). Или, можетъ быть, Тотъ, кто самъ—Слово, не зналъ значенія словъ, и, самъ Истина, не умѣлъ говорить правильно, и, будучи Мудростію, впалъ въ ошибку, и самъ Сила, не могъ выразить понятно того, что хотѣлъ? (Нѣтъ). Онъ ясно высказалъ истинныя и непреложныя тайны евангельской вѣры“. Анализируя цитованное изреченіе Спасителя, Иларій отмѣчаетъ въ немъ двѣ мысли: „во первыхъ, молитву за тѣхъ, о комъ сказано: *да вси едино будутъ*, и затѣмъ характеръ этого восхожденія къ единству (profectus unitatis), черезъ указаніе на идеалъ единства (exemplo unitatis), въ словахъ: *якоже Ты, Отче, во Мнѣ, и Азъ въ Тебѣ, и тіи въ Насъ (едино) будутъ*, дабы какъ Отецъ—въ Сынѣ, и Сынъ въ Отцѣ, такъ по образу (per formam) этого единства всѣ они были едино въ Отцѣ и Сынѣ“ [1]). Что единство вѣрующихъ съ Отцемъ и Сыномъ не есть только моральное уподобленіе людей Богу, но имѣетъ существенное значеніе, Иларій доказываетъ это дальнѣйшими словами Христа, опредѣляющими какъ цѣль, такъ и характеръ этого единства. „*Да и міръ вѣру иметъ, яко Ты Мя послалъ еси* (ib.). Итакъ, міръ черезъ то увѣруетъ

[1]) ib. 9, 11 n.

въ посланіе Сына Отцемъ, что всѣ, которые увѣруютъ въ Него, будутъ едино въ Отцѣ и Сынѣ. А какимъ образомъ будутъ, этому мы научаемся изъ послѣдующихъ словъ: *и Азъ славу юже далъ еси Мнѣ, дахъ имъ* (ib. 22 ст.). Спрашиваю, ужели одно и тоже: слава (honor) и воля (voluntas),— такъ какъ воля есть движеніе души (motus mentis), а слава— или образъ или достоинство природы (naturae aut species aut dignitas). Такимъ образомъ, Сынъ далъ всѣмъ, которые увѣруютъ въ Него, (именно) славу, а не волю, ибо если бы дана была послѣдняя, то вѣра не имѣла бы никакой заслуги, такъ какъ необходимо сообщалась бы намъ (совнѣ) прираженною волею. Что же является результатомъ (quid proficeret) этого дарованія славы, показываетъ (изреченіе): *да будутъ едино, якоже Мы едино есмы* (22 ст.). Итакъ всѣ едино по славѣ, ибо не иная слава (honor) дана (вѣрующимъ), какъ-та, которая получена (Сыномъ),—и она дана не съ иною цѣлію, какъ сдѣлать всѣхъ едино. Если же, такимъ образомъ, черезъ славу, данную Сыну, и Сыномъ дарованную вѣрующимъ, всѣ суть едино, то, спрашиваю, какимъ образомъ Сынъ (можетъ быть мыслимъ) иной славы (diversi honoris) съ Отцемъ, когда слава Сына приводитъ всѣхъ вѣрующихъ къ единству съ Отчею славою (ad unitatem paterni honoris)“ [1]).

Установивши понятіе о существенномъ (а не моральномъ только) единствѣ вѣрующихъ съ Сыномъ и Отцемъ, Иларій отмѣчаетъ, что единство самого Сына съ Отцемъ, указываемое Христомъ, какъ „идеалъ“ богоединенія вѣрующихъ, обусловливается не постепеннымъ „возвышеніемъ“ (profectus) природы Сына въ природу Отца,—совнѣ воспринимаемымъ, хотя и реальнымъ пріобщеніемъ „славѣ“ или природѣ Отца, но—актомъ рожденія Сына отъ Отца,—самою пріискреннею формой натуралистическаго единства тѣхъ или другихъ индивидовъ. „Только (soli) Отцу и Сыну по природѣ (ex natura) свойственно быть едино, ибо Богъ отъ (ex) Бога и Единородный изъ Нерожденнаго не можетъ обладать иною природою, какъ (природою) Своего происхожденія (in originis suae esse natura), такъ что Рожденный существуетъ и какъ (именно) рожденная субстанція (et in substantia nativitatis suae qui genitus est exsistat), и рожденная сущность обладаетъ не иною или

[1]) ib. 9, 12 n.

различною подлинностію (veritatem) Божества, какъ (именно) та (сущность), изъ которой она произошла“ [1]). Натуралистическій характеръ воззрѣній Иларія на единосущіе Сына съ Отцемъ еще яснѣе сказывается въ дальнѣйшихъ разъясненіяхъ Иларія,—гдѣ онъ раскрываетъ эту истину по аналогіи единосущія человѣка—Христа съ людьми, и единенія вѣрующихъ со Христомъ въ таинствѣ евхаристіи. „Господь, ничего не оставляющій неяснымъ (conscienciae incertum) для вѣрующихъ, научилъ и самому образу (effectum) этого природнаго дѣйствія (naturalis efficientiae=природному единенію людей съ Божествомъ), въ словахъ: *да будутъ едино, якоже Мы едино есмы. Азъ въ нихъ, и Ты во Мнѣ, да будутъ совершени во едино* (22—23). Теперь я спрашиваю тѣхъ, которые учатъ (лишь) о моральномъ единствѣ Сына съ Отцемъ,—въ силу ли подлинности природы (per naturae veritatem) нынѣ Христосъ пребываетъ въ насъ, или же по моральному согласію воли (per voluntatis concordiam)? Если *Слово* воистину *плоть бысть*, и мы воистину вкушаемъ воплощеннаго Слова (Verbum carnem) въ Господней трапезѣ, то какимъ образомъ можно мыслить, что не существенно (non naturaliter) пребываетъ въ насъ Тотъ, кто, родившись человѣкомъ, воспріялъ и природу плоти нашей, уже неотдѣлимую отъ Него (jam inseparabilem sibi), и природу плоти Своей смѣшалъ (admiscuit) съ природою Своей вѣчности (aeternitatis=Божества) въ таинствѣ плоти, которой мы должны пріобщиться (sub sacramento nobis communicandae carnis)? Итакъ, мы всѣ едино, ибо и Отецъ во Христѣ, и Христосъ въ насъ. Слѣдовательно, кто хочетъ отрицать натуральное пребываніе Отца въ Сынѣ, пусть прежде отвергнетъ свое пребываніе во Христѣ, и — Христа въ немъ“ [2]). „Наша рѣчь о натуральной подлинности (naturali veritate) пребыванія въ насъ Христа была бы безумною и дерзкой, если бы мы не научились отъ Него же. Ибо Онъ самъ говоритъ: *плоть Моя истинно есть брашно, и кровь Моя истинно есть пиво. Ядый Мою плоть и піяй Мою кровь во Мнѣ пребываетъ и Азъ въ Немъ* (Іоан. 6, 5 5—6). Не остается мѣста для сомнѣнія въ истинности Его плоти и крови... Какимъ же образомъ мы пребываемъ въ Немъ черезъ таинство пріобщенія

[1]) ib.
[2]) ib. 9, 13 n.

(Его) плоти и крови, Онъ самъ свидѣтельствуетъ, говоря: *міръ ктому не увидитъ Мене, вы же увидите Мя, яко Азъ живу и вы живи будете ..яко Азъ во Отцѣ Моемъ, и вы во Мнѣ и Азъ въ васъ* (Іоан. 14, 19—20). Если бы Онъ хотѣлъ выразить мысль лишь о нравственномъ единеніи, то зачѣмъ указалъ на какой то степенный порядокъ этого единства,— если бы не (хотѣлъ научить) вѣрѣ въ ту тайну, что Онъ самъ пребываетъ въ Отцѣ въ силу природы (Своего) божества, а мы въ Немъ, напротивъ, пребываемъ въ силу Его рожденія по плоти, а Онъ въ Свою очередь пребываетъ въ насъ черезъ посредство таинствъ... Этой тайнѣ совершеннаго единства Христосъ научилъ въ словахъ: *якоже посла Мя живый Отецъ и Азъ живу Отца ради* (per Patrem), *и ядый Мя и той живъ будетъ Мене ради* (Іоан. 6, 58). Итакъ, Онъ живетъ *Отца ради*: и какимъ образомъ Онъ живетъ *Отца ради*, такимъ же образомъ мы живемъ ради (per) Его плоти. Ибо всякое сравненіе употребляется для выясненія образа (ad intelligentiae formam)... Итакъ, причина нашей жизни — въ томъ, что мы, будучи плотію, имѣемъ въ себѣ Христа, сущаго во плоти: мы будемъ жить *Его ради* (per eum) въ томъ же смыслѣ (ea conditione), въ какомъ Онъ живетъ *Отца ради*. Если же мы существенно (naturaliter) по плоти (secundum carnem) живемъ *Его ради*, т. е. будучи причастны (adepti) природѣ Его плоти, то какимъ образомъ Онъ не существенно по духу (non naturaliter secundum spiritum) имѣетъ въ Себѣ Отца, когда самъ живетъ *Отца ради?* Живетъ же *Отца ради*, поскольку путемъ рожденія получилъ не чуждую и не различную (отъ Отца) природу“ [2]). Изложенныя разсужденія Иларія по яркости выраженнаго въ нихъ ученія объ единосущіи Ипостасей, какъ натуралистическомъ ихъ сродствѣ (подобіи) „по духу“, аналогичномъ нашему сродству со Христомъ „по плоти“, въ значительной степени напоминаютъ уже извѣстныя намъ разсужденія „памятной записки“ оміусіанъ.

§ 8. Изъ представленнаго ученія Иларіи о внутреннемъ взаимоотношеніи между Лицами Св. Троицы легко опредѣлить и значеніе въ системѣ Иларія установленнаго на Никейскомъ соборѣ термина ὁμοούσιος (=unius substantiae). При-

[1]) ib. 9, 15—16 nn.

нимая этотъ терминъ, какъ вполнѣ православный, Иларій, въ противоположность большинству современныхъ ему защитниковъ никейскаго вѣроученія, не признаетъ за этимъ терминомъ исчерпывающаго значенія, выражающаго съ очевидною ясностію и полнотою сущность христіанскаго ученія о Троицѣ,—и далекъ отъ какой либо буквоѣдской привязанности къ этому термину,—безусловной нетерпимости ко всякимъ попыткамъ замѣнить его другими, не менѣе православными по смыслу, реченіями. „Пусть никто не думаетъ, что мы отрицамъ терминъ: una substantia, (но) пусть никто не думаетъ, что должно проповѣдовать una substantia, безъ поясннтельныхъ замѣчаній, какъ будто можетъ быть благочестивымъ (уже одно) произнесеніе: una substantia. Ибо я не услышалъ-бы что Христосъ родился отъ Маріи, если не услышалъ: *въ началѣ бѣ Слово, и Слово бѣ къ Богу, и Богъ бѣ Слово* (Іоан. 1, 1). Не услышалъ-бы, что Христосъ алкалъ, если бы не услышалъ (Его словъ), послѣ 40-дневнаго поста: *не о хлѣбѣ единомъ живъ будетъ человѣкъ* (Мѳ. 4, 4). ....Не услышалъ-бы и объ Его смерти, если бы не слышалъ объ Его воскресеніи. Мы ничего не высказываемъ изъ божественныхъ таинъ обособленно (=внѣ связи съ другими догматами), чтобы не возбудить подозрѣнія у слушателей, и поводъ къ хуленіямъ.... Я не понимаю, по чему должно безъ всякихъ предварительныхъ поясненій объявлять (терминъ: una substantia), какъ будто нѣчто величайшее, очень важное и исключительное (tamquam maximum et potissimum et solitarium) терминъ, который безъ предварительныхъ поясненій не можетъ быть объявляемъ благочестивымъ и послѣ нихъ даже можетъ быть отвергнутъ, какъ нечестивый“ [1]). Признавая необходимымъ отрѣшиться отъ излишней привязанности къ терминамъ, самимъ по себѣ, а всесторонне вдумываться въ ихъ внутренній смыслъ, Иларій замѣчаетъ, что терминъ: una substantia можетъ быть употребляемъ, какъ въ православномъ, такъ и еретическомъ смыслѣ [2]). Въ частности Иларій указываетъ на слѣдующія 3 формы ложнаго значенія термина *ὁμοούσιος*.— Во-1-хъ, *ὁμοούσιος* можетъ быть понимаемо въ

---

1) De syn. 71 n.

2) Habet hoc verbum in se et fidei conscientam et fraudem paratam. ib. 67 u.

смыслѣ исключительнаго единобожія (монархіанства), по которому Отецъ и Сынъ не двѣ личныя ипостаси, но лишь два различныя наименованія одного и того же Лица, соотвѣтственно двумъ различнымъ формамъ или состояніемъ Его бытія: Отецъ, „простершись изъ Своей безпредѣльности въ Дѣву, и воспріявъ отъ нея тѣло, усвоилъ Себѣ въ этомъ воспринятомъ тѣлѣ имя Сына“ [1]).

Второю формою ложнаго пониманія ὁμοούσιος является представленіе о какой то общей, предшествующей Отцу и Сыну, сущности или матеріи, раздѣленной между Ними. Въ этомъ смыслѣ терминъ ὁμοούσιος обозначаетъ три реальности: божественную субстанцію, саму по себѣ, и двухъ ея обладателей, причемъ реальное существованіе приписывается какъ самой субстанціи, „предшествующей“ Отцу и Сыну, такъ и этимъ послѣднимъ, какъ „наслѣдникамъ“ ея [2]). Представителемъ этого воззрѣнія былъ Гіеракасъ, мыслившій отношеніе между Отцемъ и Сыномъ какъ между двумя свѣтами, выходящими изъ одного свѣтильника, заимствующими свое бытіе изъ одного общаго начала или сущности [3]).

---

1) Idcirco unius substantiae Pater et Filius dicatur, ut hic subsistens sub significatione licet duum nominum unus ac solus sit. De syn. 68 n. Tamquam ipse sit Pater qui et Filius, ex infinitate videlicet sua protensus in Virginem, ex qua corpus assumens sibi in eo corpore, quod assumpsit, filii nomen addiderit. Et haec quidem de homousio falsitas prima est. De Trin. 4, 4 n. Хотя эти слова Иларія о „первомъ ложномъ значеніи“ термина: ὁμοούσιος имѣютъ въ виду савелліанскую доктрину (именно въ ея простѣйшей ноэтіанской формѣ), но mutatis mutandis они могутъ имѣть отношеніе и къ самосатскому употребленію этого термина, поскольку, какъ мы уже отмѣтили (см. стр. 149), Иларій, усвояя этому термину положительное (а не полемическое) значеніе въ системѣ Павла, основной недостатокъ видѣлъ въ его узко-унитарномъ, какъ и у Савеллія, характерѣ. Различіе между савелліанскимъ и самосатскимъ значеніемъ ὁμοούσιος у Иларія, поэтому, сводится лишь къ тому, что у Савеллія данный терминъ имѣлъ приложеніе къ Отцу, какъ субъекту боговоплощенія во Христѣ, а у Павла—къ безъипостасному логосу—разуму Отца.

2) Unius substantiae Pater et Filius esse dicatur, significari existimetur substantia prior, quam inter se duo pares habeant, ac sic tres res sermo significet, substantiam unam, et duos unius substantiae velut cohaeredes. Ut enim cohaeredes duo sunt, et haereditas anterior est, cujus duo sunt cohaeredes. De syn. 68 n. De Trin. 4, 4 n.

3) Hieracas, nesciens Unigeniti nativitatem... Unius lucernae duo lumina

Третій видъ ложнаго пониманія ὁμοούσιος представляютъ, наконецъ, эманатическія воззрѣнія на рожденіе Сына,—представленіе о Сынѣ, какъ части субстанціи Отца, „какъ-будто Сынъ есть отсѣченіе Отца, и, такимъ образомъ, одна ипостась раздѣлена на двѣ [1]). Таково—ученіе Манихея, который учитъ, что воплотившійся отъ Дѣвы Христосъ—Сынъ есть лишь часть единой божественной (солнечной) субстанціи, отдѣлившаяся отъ Божества и явившаяся во плоти [2]).

Въ противоположность этимъ тремъ типамъ ложнаго пониманія ὁμοούσιος, Иларій настаиваетъ, чтобы съ этимъ терминомъ соединялось и понятіе о родовомъ единствѣ божественныхъ Лицъ, Ихъ существенномъ подобіи и равенствѣ, съ одной стороны, и Ихъ ипостасной отдѣльности, съ другой. Терминъ: una substantia—православенъ, когда выражаетъ „подобіе по свойству природы,—подобіе не только по одному (внѣшнему) виду, но по роду. Мы благочестиво исповѣдуемъ: una substantia, когда разумѣемъ единство субстанціи въ смыслѣ подобія по свойству,—когда понятіе единства обозначаетъ не единичность, но равенство,—равенство, говорю, т. е. безразличіе подобія, когда подобіе принимается въ смыслѣ равенства; это же равенство называется единствомъ, поскольку выражаетъ одинаковость; но это единство, въ смыслѣ одинаковости, не тождественно съ понятіемъ единичности. Итакъ, una substantia будетъ благочестиво исповѣдуема, когда не уничтожаетъ существованія Лицъ, и не раздѣляетъ одну сложную сущность на—двое,—когда единая субстанція мыслится по свойству рожденія и подобію природы настолько безразличною (ita indifferens) что называется единою“ [3]). Нѣтъ

---

praedicavit, ut lychnorum bipertita divisio substantiam Patris et Filii aemularetur, quae ex unius vasculi unguine accenderetus in lumen: tamquam esset substantia exterior, ut olei in lucerna, continens luminis utriusque naturam. De Trin. 6, 12.

1) Tertio hanc approbandi homousii causam comminiscuntur, quod secundum verbi hujus significationem, ex divisione paternae substantiae esse Filius existimetur; tamquam desectus ex eo fuerit, ita ut in duos sit res una divisa. De Trin. 4, 4. De syn. 68 n.

2) Manichaens solis sui nescius cultor, id quod in Virgine fuit, portionem unius substantiae praedicavit, et id Filium intelligi voluit quod ex Dei substantia Patre aliqua deductum apparuerit in carne. De Trin. 6, 10 n.

3) De syn. 67 n.: habet hoc verbum in se fidei conscientiam, ..si secundum naturae proprietatem ac similitudinem, ut similitudo non speciem

надобности подробно выяснять западно-стоическій (натуралистическій) характеръ этого пониманія Иларіемъ термина: ὁμοούσιος,—пониманія глубоко отличнаго отъ его александрійскаго философскаго (неоплатоническаго) значенія. И это пониманіе ὁμοούσιος въ смыслѣ безразличнаго подобія божественныхъ Лицъ по качественности, Ихъ равенства по свойствамъ, отнюдь не было лишь приспособленіемъ Иларія къ богословскому кругозору своихъ восточныхъ друзей—оміусіатъ, и—даже слѣдствіемъ ихъ богословскаго вліянія. Не говоря уже о рѣшительномъ заявленіи самого Иларія, что онъ всегда, еще прежде непосредственнаго знакомства съ никео-аріанскими вопросами, подъ единосущіемъ божественныхъ Лицъ разумѣлъ Ихъ подобіе (равенство) по природѣ [1]),—за изначальный и т. с. органическій характеръ этой черты богословія Иларія говоритъ вся предшествовавшая ему исторія тринитарной догмы на западѣ, представленная нами выше. Начиная съ Тертулліана, и даже Иринея, до Лактанція и Фебадія включительно, западные богословы мыслили взаимоотношеніе божественныхъ Ипостасей по типу взаимоотношенія естественныхъ особей одного и того же рода. Если общераспространенное на западѣ какъ и на востокѣ ученіе о Сынѣ, какъ „свѣтѣ отъ свѣта“ у восточныхъ александрійскихъ богослововъ вызывало преимущественно представленіе о Сынѣ, какъ актуальномъ проявленіи (сіяніи) свѣтящей потенціи Отца,—представленіе о тѣснѣйшемъ неразрывномъ единствѣ Сына съ ипостасію Отца, то у западныхъ этотъ же самый образъ свѣта, рождающагося отъ свѣта, вызывалъ мысль или о лучѣ, истекающемъ (отдѣляющемся) отъ солнца, или даже объ огнѣ, возжигаемомъ отъ другого огня,—словомъ, такія представленія о взаимоотношеніи между Отцемъ и Сыномъ, которыя вполнѣ благопріятствовали пониманію Ихъ единосущія въ смыслѣ простого равенства (безразличнаго подобія) Ихъ по природѣ [2]).

---

solam afferat, sed genus teneat; religiose unam substantiam praedicamur, dummodo unam substantiam proprietatis similtutinem intelligamus, ut quod unum sunt, non singularem significet, sed aequales. Aequalitatem dico, id est, indifferentiam similitudinis, ut similitudo habeatur aequalitas; aequalitas vero unum idcirco dicatur esse, quia par sit; unum autem, in quo par significatur, non ad unicum vendicetur etc.

1) De syn 91 n. См. стр. XVIII.

2) Насколько толкованіе Иларіемъ термина unius substantiae co-

Установивши понятіе объ *ὁμοούσιος*, какъ понятіе о натуралистическомъ безразличномъ равенствѣ ипостасей Отца и Сына по существеннымъ качествамъ *(ποιότητες—ἕξεις)*, разграничивши этотъ „православный“ смыслъ даннаго термина отъ его ложныхъ по существу значеній, Иларій находитъ, что всякаго рода другія формальныя основанія къ непринятію этого термина должны быть признаны несостоятельными. Во-1-хъ, говорятъ, что терминъ *ὁμοούσιος* осужденъ на антіохійскомъ соборѣ противъ Павла Самосатскаго [1]). Но это возраженіе—неосновательно. Антіохійскіе отцы осудили этотъ терминъ въ его еретическомъ (унитаристическомъ) значеніи, какое, какъ мы знаемъ, хотѣлъ навязать ему Павелъ. Но когда этотъ самый терминъ оказался удобнымъ для отраженія аріанскаго лжеученія, то никейскіе отцы имѣли полное право возстановить его. „*Ὁμοούσιος* имѣетъ дурное значеніе: какое отношеніе это обстоятельство можетъ имѣть ко мнѣ, если я мыслю это понятіе въ правильномъ смыслѣ? Самосатскій не хорошо исповѣдывалъ *ὁμοούσιος*,—но развѣ аріане лучше отрицали этотъ терминъ? 80 епископовъ нѣкогда отвергли его, но 318 нынѣ приняли его“ [2]). Если поставить за правило избѣгать всѣхъ выраженій, которыя нѣкогда по-

---

отвѣтствовало исконному характеру западной богословской мысли, можно видѣть изъ посланія отцовъ парижскаго собора 360 г. къ восточнымъ оміусіанамъ,—посланія, которое въ сжатой формѣ лишь воспроизводитъ идеи, подробно раскрывавшіяся Иларіемъ въ его трактатѣ „о Троицѣ“ и „о соборахъ“. Homousion sermonem,—пишутъ парижскіе отцы,—ad veram et legitimam ex Deo Patre unigeniti Dei nativitatem sumus amplexi, detestantes secundum Sabellii blasphemias ipsam unionem, neque aliquam partem Patris esse Filium intelligentes; sed ex toto atque perfecto innascibili Deo totum atque perfectum unigenitum Deum natum, unius a nobis idcirco vel usiae vel substantiae cum Deo Patre confessum, ne creatura potius, aut adoptio, aut appelatio videretur. Et quia ex ipso esset, ut ex Patre Filius, ut ex Deo Deus, ut ex virtute virtus, ut ex spiritu spiritus, ut lumen ex lumine, similitudinem quoque ejus ad Deum Patrem non inviti audientes (quippe cum imago invisibilis Dei sit), sed eam solam similitudinem dignam ad Patrem intelligentes, quae veri Dei sit ad Deum verum: ita ut non unio divinitatis, sed unitas intelligatur; quia unio sit singularis, unitas vero secundum nativitatis veritatem plenitudo nascentis est. *Hilar.* Frag. XI, 2 n.

1) Patres nostri, cum Paulus Samosateus haereticus pronuntiatus est, etiam homousion repudiaveriut. De syn. 81 n.

2) De syn. 86 n.

давали поводъ къ еретическимъ заблужденіямъ, то придется отказаться отъ многихъ библейскихъ выраженій, — „сжечь“ цѣлыя книги Св. Писанія, ибо въ нихъ Фотинъ, Маркіонъ, Савеллій и др. находили мнимое подтвержденіе для своихъ воззрѣній [1]). Авторитетъ собора 318 епископовъ ничуть не ниже—антіохійскаго. „Для меня священно это самое число, въ каковомъ Авраамъ, побѣдивши нечестивыхъ царей, получилъ благословеніе, отъ того, кто былъ образомъ вѣчнаго священства“ [2]). „Если бы (антіохійскіе и никейскіе отцы) мыслили различно между собою, то мы, какъ судьи, должны были бы одобрить лучшее. Но если они, и одобряя и осуждая (*ὁμοούσιος*), постановили одно и то же, то зачѣмъ намъ отвергать правильно установленное“? [3]) Во-2-хъ, говорятъ, что терминъ *ὁμοούσιος* былъ искусственно составленъ самими никейскими отцами противъ аріанскаго ученія о тварности Сына, и не употребляется ни въ какомъ Писаніи [4]). Но должно избѣгать не новыхъ словъ, а ложныхъ мыслей. „Не новизны реченій, но ихъ суетности заповѣдуетъ избѣгать Апостолъ (1 Тим. 6, 20). Почему же ты исключаешь благочестивыя реченія?... Ты нигдѣ не найдешь въ Писаніи термина: нерожденный: ужели на этомъ основаніи должно отрицать его, ибо оно ново?“ [5]) „Я предпочитаю одобрить что либо новое, чѣмъ нечестиво отвергать его. Итакъ, оставляя въ сторонѣ вопросъ о новизнѣ, нужно изслѣдовать, не заключается-ли въ (тѣхъ или другихъ реченіяхъ) чего-либо, противнаго убѣжденія всѣхъ насъ“ [6]).

Защищая терминъ *ὁμοούσιος*, Иларій съ неменьшею рѣшительностію доказываетъ законность термина *ὁμοιούσιος*—подобосущный,— въ буквальномъ смыслѣ этого слова. Подобно тому, какъ *ὁμοούσιος*, по Иларію, можетъ имѣть два,—благочестивое (unus=aequalis), и нечестивое (unus=unicus, solitarius)—значенія, такъ и *ὁμοιούσιος* можетъ быть понимаемо въ смыслѣ лишь внѣшняго сходства, и въ значеніи полнаго

---

[1]) ib. 85 n.
[2]) ib. 86 n.
[3]) De syn. 86 n.
[4]) Quia nusquam scriptum reperiretur. De syn. 81 n.
[5]) Contra Const. 16 n.
[6]) De syn. 82 n.

подобія, равенства по природѣ. Если терминъ ὁμοούσιος представляется соблазнительнымъ по его двусмысленности, то терминъ ὁμοιούσιος—не менѣе соблазнителенъ по его слишкомъ широкому, неопредѣленному значенію [1]). „Часто многія вещи, сходныя между собою, вводятъ въ заблужденіе“ [2]). Золото по внѣшнему виду похоже на нѣкоторые другіе металлы, молоко овцы по виду напоминаетъ молоко другихъ животныхъ, но внутренно, по сущности, и золото и овечье молоко не подобны ни другимъ металламъ, ни молоку коровы [3]). Имѣя въ виду эту неопредѣленность термина ὅμοιος (similis), Иларій протестуетъ противъ формулы, установленной на селевкійскомъ соборѣ: Сынъ „подобенъ Отцу по писаніямъ“. Эта формула—болѣе выражаетъ ученіе Писанія объ отношеніи человѣка къ Богу, чѣмъ объ отношеніи Сына къ Отцу. „Ужели мы не благочестиво говоримъ, что человѣкъ подобенъ Богу по Писаніямъ? ибо написано: сотворимъ человѣка по образу нашему и по подобію (Быт. 1, 26)... О Сынѣ же ты никогда не найдешь (выраженія): подобіе“ [4]). Но если выраженіе „подобіе“ само по себѣ не выражаетъ сущности православнаго ученія о Богѣ-Сынѣ, то выраженіе „подобіе по природѣ“ не можетъ имѣть никакого другого смысла, какъ полное равенство Отца и Сына, и, поэтому, заслуживаетъ полнаго одобренія, наравнѣ съ терминомъ „единосущный“. „Для меня священно (это реченіе): подобіе, чтобы не подавалось повода къ сліянію (ne unioni detur occasio)“ [5]). Поскольку въ ученіи объ единосущіи Ипостасей необходимо мыслится и моментъ ихъ личной обособленности, обусловливающейся актомъ реальнаго рожденія Сына отъ Отца, то идея о подобіи Ипостасей является необходимымъ моментомъ и въ самомъ понятіи объ ихъ единосущіи. „Я не знаю, не мыслю, единосущія иначе, какъ подъ условіемъ исповѣданія подобія сущности (nisi tantum ab similis subtantiae confessione)“ [6]). „Разъ ты признаешь рожденіе,—значитъ, при-

---

[1]) Movet me cum scandalo homoussi ambiguitas. Et me movet homoeusii nuditas. De syn. 89 n.

[2]) Multa saepe fallunt, quae similia sunt. *ib.*

[3]) De syn. 89 n.

[4]) Contra Const. 20—21 n.

[5]) Contra Const. 22 n.

[6]) De syn. 91 n.

знаешь и подобіе. Зачѣмъ намъ подозрительно открещиваться отъ термина, въ тоже время не отвергая его смысла? Мы вѣруемъ и учимъ объ единой сущности, но въ смыслѣ свойства природы, а не въ смыслѣ нечестиваго унитаризма (impiae unionis). Она едина по подобію, а не по единичности (una sit ex similitudine, non et solitudine)“ [1]). „Выраженіе: подобіе по природѣ—чуждо всякаго подозрѣнія въ униженіи (Сына): Сынъ не можетъ казаться не сущимъ въ свойствѣ Отчей природы, поскольку Онъ — подобенъ, ибо подобіе не иного рода, какъ въ силу равенства природы; равенства же природы не можетъ быть иначе, какъ подъ условіемъ ея единства; природа же — едина не въ силу единства лица, но рода. Сія вѣра—свята, сіе разумѣніе — благочестиво, сіе исповѣданіе—спасительно: по тому не отрицать единства субстанціи Отца и Сына, что она—подобна,—а подобною исповѣдовать ее по тому, что Они—едино суть“ [2]). „Я не ошибаюсь, — пишетъ Иларій въ другомъ мѣстѣ,—что есть нѣкоторые, которые, исповѣдуя подобіе, отрицаютъ равенство. Но пусть они говорятъ, что́ хотятъ, и отравляютъ своею хулой невѣдущихъ. Если, по ихъ словамъ, существуетъ различіе между подобіемъ и равенствомъ,—то спрашивается, откуда же получается равенство? Ибо если Сынъ подобенъ Отцу по сущности, и по силѣ, и славѣ, и времени, то спрашивается, на какомъ основаніи это (подобіе) не представляется равенствомъ?.. Если Отецъ не иную и не различную далъ природу Тому, кого безстрастно родилъ, то Онъ не могъ дать Ему иной природы кромѣ Своей собственной. Итакъ, подобіе есть свойство (proprietas), свойство есть равенство (aequalitas), а равенство — безразличіе (non differt). Безразличныя же (существа) — суть едино, не по единичности лица, но по равенству природы“ [3]).. Ученіе о полномъ тождествѣ между понятіями: подобіе по природѣ и равенство имѣетъ прямыя основанія въ самомъ священномъ Писаніи. „Ибо мы читаемъ: *поживе Адамъ лѣтъ двѣстѣ тридесѧтъ, и роди сына, по виду своему, и по образу своему и нарече имя ему Сиѳъ* (Быт. 5, 3). Спрашиваю, что это за видъ и образъ, по

[1]) De syn. 71 n.
[2]) De syn. 76 n.
[3]) De syn. 74 n.

которому Адамъ родилъ Сиѳа? Отбрось (понятіе) о немощахъ плоти, о началѣ зачатія, о мукахъ рожденія, и вообще о человѣческой необходимости: спрашиваю, ужели этотъ видъ Сиѳа отличался по природѣ отъ его родителя, ужели сущность въ томъ и другомъ была иного рода, такъ что Сиѳъ, родившись, не имѣлъ природной сущности (naturalem essentiam) Адама? Но подобіе съ Адамомъ (у Сиѳа) было, хотя бы мы и отрицали это, ибо природа не различна... Такимъ образомъ, подобіе по природѣ уравниваетъ самыя ипостаси (res ipsas), въ силу безразличнаго подобія сущности. Итакъ, всякій сынъ, по естественному рожденію, равенъ отцу, поскольку равенство есть и подобіе природы. И блаженный Іоаннъ учитъ, что въ природѣ Отца и Сына существуетъ то самое природное равенство, которое Моисей по отношенію къ Адаму и Сиѳу назвалъ подобіемъ. Ибо онъ говоритъ: *сего ради паче искаху Его іудеи убити, яко не токмо разоряше субботу, но и Отца Своего глаголаше Бога, равенъ ся творя Богу* (Іоан. 5, 18). У Моисея (говорится) о подобіи Сиѳа Адаму, у Іоанна Сынъ — равенъ Отцу: и не знаю, чего третьяго мы ищемъ по отношенію къ Отцу и Сыну, что не заключалось-бы въ понятіи о природѣ. Сынъ—подобенъ Отцу, Онъ—Сынъ Отца, Онъ рожденъ отъ Него: только въ этомъ смыслѣ можно благочестиво исповѣдовать Ихъ единство“ [1]).

Резюмируя все сказанное объ отношеніи Иларія къ понятіямъ единосущный и подобосущный, можно вывести такое заключеніе. Съ точки зрѣнія своихъ воззрѣній на отношеніе Сына къ Отцу, какъ полнаго равенства ихъ абсолютно-простыхъ, проникающихъ одна другую Ипостасей, Иларій, съ одной стороны, болѣе склонялся къ термину *ὁμοούσιος* (unius substantiae), чѣмъ мало выразительному (nudus) *ὁμοιούσιος*, но, съ другой стороны, не только не находилъ ничего еретическаго въ терминѣ *ὁμοιούσιος*, но видѣлъ въ немъ свои достоинства,—гарантію противъ сліянія Ипостасей. И съ матеріальной и съ формально-онтологической стороны система Иларія занимала срединное положеніе между тѣми богословскими партіями, на знамени которыхъ были начертаны эти девизы. Съ точки зрѣнія Иларія между терминами *ὁμοούσιος* и *ὁμοιούσιος* въ сущности нѣтъ никакого различія [2]).

1) De syn. 73 n.

2) Nihil differre unius et similis substantiae. De syn. 87 n.

Хорошею иллюстраціей, обрисовывающей отношеніе Иларія къ спорнымъ терминамъ ὁμοούσιος и ὁμοιούσιος, является его столкновеніе съ Люциферомъ Сардинскимъ, вызванное, какъ мы уже отмѣтили, появленіемъ въ свѣтъ книги Иларія „о соборахъ“. Обвиненіе, которое предъявлялъ Люциферъ къ Иларію, насколько можно судить изъ „апологетическихъ отвѣтовъ“ послѣдняго, заключалось въ томъ, что Иларій несправедливо оцѣниваетъ оміусіанскій терминъ: подобосущный, объявляя его какъ fidelis ac pia intelligentia. Въ своихъ возраженіяхъ Люциферъ, съ одной стороны, набрасывалъ тѣнь на православіе самого Иларія, будто бы склоннаго къ ученію о простомъ подобіи Сына Отцу, а съ другой стороны, выставлялъ на видъ слишкомъ благосклонное отношеніе Иларія къ самимъ оміусіанамъ, которыхъ Иларій не только назвалъ „святѣйшими мужами“, но и на самое предполагаемое возсоединеніе ихъ съ никейцами, повидимому, смотрѣлъ, какъ на актъ необходимый для богословской реабилитаціи и самихъ омоусіанъ, которые лишь такимъ путемъ докажутъ „истинность“ своего вѣроученія. Иларію не составляло никакого труда опровергнуть первое обвиненіе Люцифера. „Я не думаю,—пишетъ Иларій,—чтобы нужно было кому нибудь разъяснять, что въ данномъ мѣстѣ (—рѣчь идетъ о тирадѣ изъ de synodis 77 n: expositа, charissimi, unius substantiae, quae graece homousion dicitur, et similis substantiae, quae homoension appellatur, fideli ac pia intelligentia)—я (лишь) по тому говорилъ о благочестивомъ смыслѣ подобосущія, что имѣлъ въ виду и нечестивый смыслъ (подобія); поэтому-то я и говорилъ о подобіи не только въ смыслѣ равенства, но и тождества,—такъ что хотя и подобія не осудилъ, какъ бы хотѣлось тебѣ, братъ Люциферъ, однако убѣждалъ лишь къ благочестивому пониманію подобія, которое исповѣдуетъ (=равносильно) единство субстанціи“ [1]). Защищая чистоту своихъ убѣжденій, Иларій указываетъ на нѣкоторыя мѣста

[1]) Non puto quemquam admonendum, in hoc loco ut expendam, quare dixerim: similis substantiae piam intelligentiam, nisi quia intelligerem et impiam: et idcirco similem, non solum aequalem, sed etiam eamdem dixisse, ut neque similitudinem, quam tu, frater Lucifer, praedicari volueras, improbarem; et tamen solam piam esse similitudinis intelligentiam adnonerem, quae unitatem substantiae praedicaret. Hilar. Apol. responsa 3 n. M. 10, 545 c.

изъ своего сочиненія de synodis, изъ которыхъ видно, что онъ вполнѣ православно мыслитъ объ единствѣ существа, а терминъ: подобосущіе онъ одобрялъ главнымъ образомъ въ интересахъ церковнаго мира. Такъ, Иларій, ссылаясь на свои слова въ de synodis: ut probari possit homoeusion, non improbemus homousion (91 n.),—замѣчаетъ: „ужели я здѣсь допускаю подобосущіе иначе, какъ не подъ условіемъ единосущія? если предварительно отвергнуто единство сущности, то исповѣдовать послѣ сего ея подобіе является уже нечестивымъ“ [1]). Равнымъ образомъ, сдѣлавъ ссылку на свои слова въ § 88 de synodis: subscribamus et Nicaeae synodo, ne homousion improbent Ariani, Иларій пишетъ: „ужели и здѣсь я не далъ понять (admonui) читателю, что подобосущіе должно принимать не иначе (non aliter), какъ подъ условіемъ единства сущности (nisi ad unitatem substantiae)“ [2])? „Ужели могло казаться,—замѣчаетъ Иларій въ третьемъ мѣстѣ,—что я не сумѣлъ понять (nescivi probare—*ὁμοούσιος* и *ὁμοιούσιος*)? Нѣтъ. (Я знаю), что каѳолическая вѣра не должна исповѣдовать подобія,—лишь подъ условіемъ единства (сущности); что она принимаетъ подобіе лишь для исключенія мысли объ единичности (ad excludendam unionem) (Божества), но не для разсѣченія единства: поэтому я сказалъ, что хотя (еще) не зналъ терминовъ (nomina): *ὁμοούσιος* и *ὁμοιούσιος*, однако (уже) понималъ подобіе подъ условіемъ единства (per unitatem)“ [3]). Но самымъ сильнымъ аргументомъ въ доказательство придирчивости возраженій Люцифера представляется замѣчаніе Иларія, что Люциферъ самъ употреблялъ выраженіе: „подобный“ для обозначенія отношенія Сына къ Отцу [4]). Послѣдній фактъ

---

[1]) An hic similem substantiam aliud patior esse, nisi unam? quae si non una sit antea confitenda, jam postea impie sit similis praedicanda. ib. 11 n. M. 10, 548 c.

[2]) ib. VII n. M. 10, 547 c.

[3]) ib. XII n. M. 10, 548 c.

[4]) Sed quia tu similitudinem Filii ad Patrem praedicabas, demonstratio ejus a me fuit exponenda sine vitio. 6 n. M. 10, 547 c. Дѣйствительно, въ сочиненіяхъ Люцифера мы встрѣчаемъ выраженія: similis atque aequalis Patri Filius (1 lib. pro Athan. *Migne* s. l. 13, 864 c.); Filium aequalem dicimus Patri (Moriendum.. M. 13, 1025 c.). И вся западная богословская письменность, начиная отъ Тертулліана и до никейской эпохи включительно, представляетъ, какъ мы уже видѣли, не мало примѣровъ употребленія термина similis Patri (въ его „благочестивомъ“

даетъ основаніе думать, что въ возраженіяхъ Люцифера противъ Иларія преобладало второе изъ отмѣченныхъ выше обвиненій,—обвиненіе въ излишней благосклонности Иларія къ оміусіанамъ, которые для толерантнаго галльскаго богослова представлялись не только не союзниками аріанъ, но представителями чистаго православія: ихъ терминъ *ὁμοιούσιος* Иларій, по взгляду Люцифера, уравниваетъ съ никейскимъ *ὁμοούσιος*, и самихъ никейцевъ призываетъ присоединиться къ оміусіанской партіи, несмотря на ея долгое братаніе съ явными аріанами. „Люциферу—замѣчаетъ авторъ предисловія къ его сочиненіямъ въ изданіи Mign'я,—можетъ быть, не понравилось сопоставленіе (у Иларія) терминовъ *ὁμοούσιος* и *ὁμοιούσιος*, ибо слишкомъ различно было основаніе (ratio) для ихъ употребленія: первый былъ утвержденъ на св. вселенскомъ соборѣ, а второй вовсе не имѣлъ такого авторитета; первый былъ паролемъ (tessera) православныхъ, хотя нѣкоторые и извращали его смыслъ; второй же былъ девизомъ (nota) еретиковъ, которые хотя и отдѣлились отъ аріанъ, однако и *ὁμοούσιος* отвергали, и *ὁμοιούσιος* признавали лишь въ смыслѣ несовершеннаго подобія“ [1]). Противъ этого упрека въ обидномъ для никейцевъ призывѣ не просто принять оміусіанъ въ свое общеніе, но самимъ присоединиться къ ихъ т. с. догматической платформѣ, Иларій также выставляетъ документальныя опроверженія. Указавъ на свои слова въ de synodis: me movet (cum scandalo) homoeusii nuditas (89 n.), Иларій восклицаетъ: „ужели кто могъ подумать, что я (самъ) хочу принимать терминъ *ὁμοιούσιος*, о которомъ я отозвался такимъ образомъ“? [2]). „Достаточно ясно, господинъ братъ Люциферъ, можно было понять, что я не по своей охотѣ (invitus) употреблялъ (mentionem habere) терминъ: *ὁμοιούσιος*“ [3]). Движущимъ мотивомъ, располагавшимъ Иларія отмѣтить богословскія достоинства термина: подобосущный, была

смыслѣ) въ приложеніи къ Сыну. Когда отцы парижскаго собора писали, что они „охотно“ принимаютъ подобіе Сына Отцу въ смыслѣ „подобія истиннаго Бога истинному Богу“ (см. прим. 2-е на стр. 370-й), то они нисколько не уклонялись отъ исконной западно-богословской традиціи.

[1]) *Migne* s. l. 13, 714 c.

[2]) 8 n. M. 10, 547 c.

[3]) 6 n. M. 10, 547 c.

исключительно педагогическая „снисходительность“ къ немощнымъ въ вѣрѣ собратьямъ, стремленіе привлечь ихъ къ общенію съ церковію, а не предосудительное „одобреніе“ ихъ доктрины [1]). Самыя похвалы Иларія оміусіанскимъ вождямъ, какъ „свѣточамъ востока“ и т. п., выражали собственно не признаніе полной доброцѣнности ихъ вѣроученія, а имѣли дѣлію—расположить ихъ къ возсоединенію съ защитниками православія. „Хваля ихъ (оміусіанъ),—замѣчаетъ Иларій,—я возбудилъ въ нѣкоторыхъ подозрѣніе,—но я былъ недостаточно понятъ (parum intellectus sum). Ибо я не сказалъ, что они (оміусіане) принесли истинную вѣру, но: надежду на возсоединеніе съ истинной вѣрой (sed spem revocandae verae fidei) дабы какъ они были выслушаны (нами), такъ и мы могли быть выслушаны ими,—(въ своей оппозиціи) противъ Валента и Урзакія (=чисто аріанской партіи),—и вся моя дружественная рѣчь къ нимъ имѣла въ виду не что иное, какъ устраненіе рѣзкости взаимныхъ поношеній“ [2]). Отмѣченный конфликтъ Иларія съ Люциферомъ, характеризуя, съ одной стороны, устойчивость догматической позиціи Иларія, съ его отчетливымъ пониманіемъ взаимоотношенія между понятіями объ единосущіи и подобосущіи, съ другой стороны, подчеркиваетъ симпатичную черту его личности,—широту богословскаго взгляда, и вытекающую отсюда гуманную снисходительность въ современныхъ спорахъ „изъ-за словъ“. Стоя съ Люциферомъ въ сущности на одной богословской почвѣ защиты „единосущія“ Св. Троицы,—будучи ревностнѣйшимъ защитникомъ никейской догмы, Иларій, тѣмъ не менѣе, въ противоположность фанатическому ригоризму Люцифера,—въ богословскихъ ученіяхъ цѣнилъ лишь духъ, а не букву,—сущность, а не форму: не боясь „новыхъ реченій“, не обнаруживая рабской привязанности и къ авторитету старыхъ формулъ, Иларій какъ до этого столкновенія съ Люциферомъ, такъ и въ своихъ позднѣйшихъ „трактатахъ на псалмы“ съ характернымъ безразличіемъ употре-

---

[1]) Anne existimor suspicionem ab his adimere, vel ea laudare quibus parco? Parcere enim et cum dilatione ad hoc parcere nihil improbi est et remissi. 10 n. M. 10, 548 c.

[2]) 4 n. M. 10, 546 c. Cfr. De syn. 78 n.

блялъ термины: unius и similis substantiae, соединяя съ тѣмъ и другимъ вполнѣ православный смыслъ [1]).

§ 9. Тринитарныя воззрѣнія Иларія въ значительной степени раскрывались въ полемическомъ отношеніи къ различнымъ направленіямъ современнаго ему церковнаго иномыслія, и поэтому для характеристики богословскихъ взглядовъ Иларія—нелишне остановиться и на этой сторонѣ его богословской системы. Установивъ отчетливое понятіе о божественныхъ Ипостасяхъ, какъ трехъ акциденціально-различныхъ между собою индивидахъ единой сущности (рода), богословіе Иларія рѣзко отдѣляетъ себя отъ савелліанскаго унитаризма, полагая основное заблужденіе послѣдняго въ неправильномъ пониманіи словъ Спасителя: Азъ и Отецъ едино есма (Іоан. 10, 30)—и въ вытекающемъ отсюда отрицаніи реальнаго существованія ипостасей какъ Отца, такъ и Сына [2]). Исходя изъ благочестивой идеи—о всецѣлой божеской природѣ Христа [3]), савелліане отрицаютъ онтологическое различіе между Отцомъ и Сыномъ, выражающееся въ актѣ внѣвременнаго рожденія Сына отъ Отца, и учатъ о раздѣленіи

---

[1]) Совершенно невѣрное представленіе о сущности спора Иларія съ Люциферомъ даетъ Крюгеръ (*Krüger*. Lucifer Bischof v. Calaris 39—40 ss.). По его мнѣнію, Люциферъ не за то упрекалъ Иларія, что онъ mit Liebe und Milde относится къ оміусіанамъ, а напротивъ,—зачѣмъ онъ допускаетъ impiam intelligentiam термина: ὁμοιούσιος. Eine pia und eine impia intelligentia hat er überhaupt nicht scheiden wollen; es giebt nur eine pia. Но такое пониманіе, повидимому основывающееся на недостаточно ясной конструкціи замѣчанія Иларія: non puto quemquam (прим. 1-е на стр. 376), совершенно не соотвѣтствуетъ ни контексту прочихъ „апологетическихъ отвѣтовъ" Иларія, ни исторической обстановкѣ его полемики съ Люциферомъ, ни исторически-извѣстному облику Люцифера, который именно своей односторонней привязанностію къ старо-никейской терминологіи испортилъ дѣло при соединеніи къ церкви т. н. мелетіанъ (оміусіанъ) въ Антіохіи, а впослѣдствіи сдѣлался главою особаго раскольничьяго общества, фанатически-нетерпимаго къ оміусіанской доктринѣ (Cfr. *Hieron.* C. Luciferianos P. п. 4, 184).

[2]) Sabellius, dum quod *ego et Pater unum sumus* non intelligit, sine Deo Patre et sine Deo Filio est. Ad Const. 2, 9 n. Sabellius Patrem extendat in Filium, idque nominibus potius confitendum putet esse quam rebus, cum ipsum sibi Filium, ipsum proponat et Patrem. De Trin. 2, 4.

[3]) Sabellius (Christum) Deum in operibus esse contendet.. dicens: opera quae gesta sunt, praeter quam Dei natura, non efficit. 7, 6 n.

(—моментъ двойственности Лицъ) божественной Единицы лишь въ актѣ рожденія Бога отъ Дѣвы [1]). Ужъ изъ представленной характеристики савелліанства у Иларія видно, что онъ имѣлъ понятіе о савелліанской доктринѣ лишь въ ея простѣйшей—ноэтіанской (христологической) формѣ, и ничего не знаетъ о Савелліи, какъ авторѣ сложной логологической теоріи. Можно думать, что савелліанскую же доктрину Иларій имѣетъ въ виду когда говоритъ о „нѣкоторыхъ", учащихъ о „растяженіи" Отца, который „простершись" въ Дѣву на подобіе луча, исходящаго изъ солнца, самъ родилъ себя въ качествѣ Сына [2]). Какъ отзвукъ савелліанства, можно разсматривать и приводимое у Иларія толкованіе словъ Христа: *Азъ и Отецъ едино есма* (Іоан. 10, 30), которое аріане

---

[1]) Sabelliana impietas damnatur, quae audeat intemporalem nativitatem ad unicam et singularem innascibilis essentiae referre snbstantiam. De syn. 26 n. Sabellii unionis (=*μονάδος*) divisio non nativitatem intulit, sed eumdem divisit in Virgine. De Trin. 6, 11. Послѣдними словами, какъ замѣтилъ еще Кутанъ, Иларій хочетъ выразить ту мысль, что Савеллій раздѣлилъ Монаду въ Дѣвѣ, поскольку одному и тому же субъекту (Богу), послѣ Его воплощенія „сталъ приписывать имена Отца и Сына, увеличивая число именъ, а не лицъ" (*Migne* 10, 165 c. nota d.).

[2]) Quidam ita evangelicae fidei corrumpunt sacramentum, ut sub unius Dei pia tantum professione nativitatem unigeniti Dei abnegent, ut protensio sit potius in hominem, quam descensio... ut unius Dei, ut putant, inviolabilem fidem series ex solido in carnem deducta conservet, dum usque ad Virginem Pater protensus, ipse sibi natus est in Filium. 1, 16 n. Кутанъ категорически заявляетъ, что Иларій здѣсь имѣетъ въ виду савелліанство, и, какъ на лучшій комментарій къ этимъ словамъ Иларія, указываетъ на цитованное нами выше замѣчаніе Епифанія объ ученіи савелліанъ (см. прим. 1-е на стр. 84-й. *Migne* 10, 36 nota h.). Но характерно, что Иларій не называетъ здѣсь самого имени Савеллія, употребляя неопредѣленное выраженіе: quidam. Такое же выраженіе: quidam Иларій употребляетъ при характеристикѣ подобнаго же ученія и въ de syn. 45 n.,—разъясняя одинъ изъ анаѳематизмовъ Сирмейскаго собора (351 г.), направленныхъ, какъ извѣстно, противъ всей совокупности савелліанскихъ, маркелліанскихъ и фотиніанскихъ заблужденій. Quidam ausi sunt innascibilem Deum usque ad sanctam Virginem substantiae prolatione protendere, ut latitudo deducta quodam naturae suae tractu assumensque hominem Filius nuncuparetur: neque Filius ante saecula perfectus Deus natus, idem postea et homo natus est. Отсюда, можно думать, что въ цитованныхъ мѣстахъ Иларій имѣетъ въ виду не чистое савелліанство, какъ оно представлялось на западѣ, а уже смѣсь савелліанскихъ идей со взглядами Маркелла, очень обычную въ то время на христіанскомъ востокѣ.

несправедливо приписывали православнымъ богословамъ,— именно, что Слово: *Азъ* относится къ личности Христа—человѣка въ котораго облекся, родившись отъ Дѣвы, нерожденный Отецъ; слова же: и *Отецъ* обозначаютъ божескую природу Христа, которая, воплотившись въ Немъ, явилась какъ бы Отцемъ человѣка-Христа; наконецъ слова: *едино есма* указываютъ на единство богочеловѣческой („Отецъ"—божество и „я"—человѣкъ) личности Христа [1]).

Собственно критика савелліанства у Иларія не отличается обстоятельностію, и сводится обычно лишь къ простому противопоставленію савелліанскимъ понятіямъ православно-догматическихъ терминовъ. По ученію савелліанъ,—отмѣчаетъ Иларій,—слѣдуетъ, что Тотъ, кто былъ Сыномъ человѣческимъ, не былъ отъ вѣка Сыномъ Божіимъ, и что Онъ не есть рожденіе Божіе, но—одинъ и тотъ же изъ одного и того же (Бога) [2]). Символьныя и богословско-онтологическія понятія о Сынѣ, какъ отъ вѣка сущей и отличной (рожденной) отъ Отца Ипостаси, какъ Образѣ (отраженію) Отца, единаго съ Нимъ по природѣ (naturalis unitas), но отличнаго по Лицу (non unio), настолько ясно и отчетливо запечатлѣны въ сознаніи Иларія, что онъ просто комментируетъ съ ихъ точки зрѣнія соблазнительныя для савелліанъ библейскія изреченія, не находя нужнымъ входить для опроверженія савелліанскаго унитаризма въ какія либо философско-богословскія разъясненія. „Савеллій, не сомнѣваясь въ божескомъ достоинствѣ той природы, которая дѣйствовала въ человѣкѣ (Христѣ), проповѣдуетъ единаго Бога, отвергнувъ рожденіе Сына. Не разумѣя тайны сыновства, онъ потерялъ истинную вѣру въ рожденіе (Сына), изумляясь предъ дѣлами (Хри-

---

[1]) Solent ita de nobis implere aures ignorantium, ut nos asserant negare nativitatem, cum unitatem divinitatis praedicamus: et dicant solitarium a nobis per haec, *Ego et Patrem unum sumus* (In. X, 30), significari Deum: ut innascibilis Deus descendens in Virginem homo natus sit, qui ad dispensationem carnis id quod ita coeperit, Ego, ad divinitatis suae vero demonstrationem subjecerit: et Pater, tamquam hujus hominis sui pater esset; ex duobus vero consistens, homine scilicet et Deo, de se locutus sit: *unum sumus*.

[2]) Neque ut qui filius hominis secundum tempora assumptae carnis uit, idem antea semper fuerit atque sit Filius Dei, ne in eo nativitas Dei sit, sed ex eodem idem sit. 1, 16 n.

ста), и слыша слова: *видѣвый Мене, видѣ и Отца* (Іоан. 14, 9), нечестиво допустилъ сліяніе (unionem) нераздѣльной и безразличной сущности Отца и Сына, не разумѣя Ихъ единства по природѣ (unitatem naturalem), обозначаемаго подъ образомъ рожденія. Реченіе: въ Сынѣ видѣнъ Отецъ, утверждаетъ божество (Сына), но не уничтожаетъ Его рожденія. Одинъ познается въ Другомъ, ибо не отличенъ Одинъ отъ Другого по природѣ, а разъ Они ни въ чемъ не разнствуютъ между Собою, то неразлично и созерцаніе свойствъ (Ихъ) природы. И въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія, ибо Сущій въ образѣ (in forma) Божіемъ являетъ въ Себѣ отраженіе (speciem) Божіей сущности. Безумнымъ подкрѣпленіемъ для этой ереси является также сіе изреченіе Господа: *Азъ и Отецъ едино есма* (Іоан. 10, 30),—такъ какъ неразличное единство природы (naturae) нечестиво служитъ поводомъ къ ереси сліянія (ad unionis profecit errorem), и разумъ (еретиковъ) не удержалъ смысла реченія. Ибо: *Азъ и Отецъ едино есма* не выражаетъ мысли объ единичности (non solitarium significat), поскольку союзъ: *и* (и Отецъ) отрицаетъ понятіе объ единомъ, ровно какъ глаголъ: *есма* не допускаетъ идеи объ единичности; выраженіе же: *едино есма* не рожденность отрицаетъ, но свидѣтельствуетъ о безразличіи родовой сущности (naturam non discernit in genere), поскольку слово: *едино* отрицаетъ моментъ различія, а слово: *есма*—моментъ единичности“ [1]).

Отчетливо сознаваемое понятіе объ онтологической (въ довременномъ рожденіи Сына отъ Отца) раздѣльности Ипостасей опредѣляетъ отношеніе Иларія и къ богословію Маркелла Анкирскаго, насколько можно судить изъ немногихъ бѣглыхъ замѣчаній Иларія по этому вопросу. Непосредственно знакомый съ нѣкоторыми изъ сочиненій Маркелла, Иларій рѣшительно объявляетъ его „еретикомъ“. [2]). Корень его заблужденій Иларій видитъ въ злоупотребленіи библейскимъ терминомъ: Логосъ,—очевидно, въ усвоеніи этому термину слишкомъ буквальнаго, антропоморфическаго значенія разума—слова (*λόγος ἐνδιάθετος* и *προφορικός*,—въ отрица-

[1]) De Trin. 7, 5 n.

[2]) Fragm. 2, 21 n.: librum (Marcelli) nos quoque habemus. De Trin. 7, 3: impie multos ad unius Dei professionem Galatia nutrivit. Ср. 1-е прим. на стр. 384-й.

ніи собственно ипостаси домірнаго Логоса [1]). Противникъ черезчуръ конкретныхъ естественно-тварныхъ аналогій въ богословіи, какъ мы уже отмѣтили, вообще недовѣрчиво относившійся къ логологическому воззрѣнію на Сына Божія, Иларій въ маркелліанскомъ ученіи о Сынѣ, какъ экономическомъ (временномъ) „растяженіи“ божественной сущности, видитъ противорѣчіе понятію о неизмѣнности Божества, и отрицаніе догмата о домірномъ ипостасномъ рожденіи Сына [2]).

§ 10. Противоположный савелліанству и маркелліанству полюсъ еретическихъ заблужденій о Троицѣ Иларій видитъ въ аріанствѣ, полемика съ которымъ и составляетъ главнѣйшій предметъ его литературно-богословской дѣятельности. Если савелліанство, имѣя въ виду величіе дѣлъ, совершенныхъ Христомъ, объявляетъ Его самимъ Богомъ Отцемъ, то аріане, останавливая свое вниманіе преимущественно на т. н. „уничижительныхъ“ евангельскихъ реченіяхъ и фактахъ изъ жизни Спасителя, утверждаютъ несовершенство Его природы по сравненію съ Отцомъ [3]). Полемизируя съ аріанствомъ, Иларій преимущественно имѣетъ въ виду его первоначальную до-аномейскую форму: [4]) отсюда его поле-

---

1) Memento neminem haereticorum esse, qui se nunc non secundum scripturas praedicare ea, quibus blasphemat, mentiatur. Hinc enim Marcellus Verbum Dei cum legit nescit. Ad Const. 2, 9.

2) De syn. 45 n. (см. прим. 2-е на стр 381-й). Totum hoc itaque catholica fides damnat, in quo et demutabilis Pater dicitur et natus Filius abnegatur. ib.

3) Contendent (ariani) adversum Sabellium Filium esse eo usque, ut et minor Patri sit, ut et honorem praeteritum reposcat, et mori timeat: et mortuus sit. Contra vero ille (Sabellius) naturam Dei defendit in gestis. De Trin 7, 6 n.

4) Изъ литературныхъ аріанскихъ памятниковъ Иларій подвергаетъ разбору: 1) посланіе аріанъ къ Александру Александрійскому (De Trin. 4, 12—13; 6, 5—6); 2) вторую сирмійскую формулу (De syn. 11—12 nn.); 3) опредѣленіе аримино-никскаго собора (fragm. 10, 3—4); вѣроопредѣленіе Авксентія Миланскаго (c. Auxent. 13—15 n.). Что Иларій былъ знакомъ и съ т. н. аномейскимъ теченіемъ аріанства, объ этомъ можно заключать изъ участія Иларія на догматическихъ диспутахъ въ Селевкіи и Константинополѣ въ 359 г. (Cfr. C. Const. 12 n.). Но въ своихъ сочиненіяхъ Иларій нигдѣ не затрогиваетъ той діалектической сущности аномейства, которая, какъ мы видѣли, раскрыта въ сочиненіяхъ Василія Великаго и Григорія Нисскаго „противъ Евномія“. Изъ того обстоятельства, что Иларій съ недоумѣніемъ слушалъ аномейскія

мика по своему характеру приближается больше къ Аѳанасію, чѣмъ новоникейцамъ. Принципіальную сущность ея можно опредѣлить, какъ противоположность между церковно-модалистическомъ богословіемъ, раскрываемымъ на почвѣ стоико-натуралистической онтологіи, и узко-монистической логологіей, отчасти проникнутой неоплатоническими тенденціями. Эта противоположность очевиднымъ образомъ сказывается на опредѣленіи основного спорнаго понятія: Сынъ въ отношеніи къ „единому истинному Богу". Если Христосъ есть Сынъ (Божій), то Онъ—и истинный Богъ (въ натуралистическомъ смыслѣ единства божеской природы): такова общая схема анти-аріанской аргументаціи Иларія. *Πρῶτον ψεῦδος* аріанства—именно въ томъ, что аріане не хотятъ принимать эти библейскія понятія въ ихъ прямомъ онтологическомъ (натуралистическомъ) значеніи, а вкладываютъ въ нихъ иносказательный смыслъ. [1]).

Основной тезисъ аріанъ, препятствующій имъ признать ученіе о натуралистическомъ единосущіи Сына съ Отцемъ, Иларій указываетъ въ аріанскомъ понятіи о строгомъ единствѣ (единичности) Божества. [2]). Сознавая трудность борьбы съ аріанствомъ на почвѣ этой идеи объ единствѣ Божіемъ, Иларій въ противовѣсъ понятію о строгой единичности Божества развиваетъ библейско-церковное ученіе о Логосѣ, какъ „Богѣ отъ Бога",—принципѣ божественной жизнедѣятельности (per quem)—отличномъ отъ Отца, какъ Бога, ex quo. Указаніе на такого рода ипостасную двойственность еди-

---

разсужденія на Селевкійскомъ соборѣ о подобіи Сына Отцу, и неподобіи Его Богу (см. стр. XLVIII), можно даже думать, что вся собственно философско-діалектическая сторона аномейства осталась внѣ богословскаго кругозора Иларія.

1) Аріанская вѣра professa Dei Filium auditiones fefellit in nomina. De Tr. 7, 1; nomen Filii ingeritur, ut natura taceatur. 6, 7; per haec quae religiose verbis ostenderentur, caetera impie subderentur, 6, 4. Въ противоположность скрытымъ научно-философскимъ тенденціямъ аріанской догматики, Иларій ставитъ себѣ за правило: sequimur adversus irreligiosas et impias de Deo institutiones ipsas illas divinorum dictorum auctoritates, et unum quodque eo ipso, de quo quaeritur, auctore tractabimus, non.. quasdam verborum enuntiationes subtractis eorum causis coaptantes. 4, 14 n.

2) Hoc eorum principale est: *novimus* inquiunt, *unum solum Deum, Moyse dicente: audi, Israel, Dominus Deus tuus unus est.* (Deut. 6, 4). 4, 15 n.

ной божественной жизни Иларій видитъ уже въ повѣствованіи Моисея о твореніи міра. „Если совершенное (absotuta) и полное (perfecta) богоисповѣданіе (de Deo confessio), по слову апостола,—таково: *единъ Богъ Отецъ, изъ Него же вся и единъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ, Имже вся* (1 Кор. 8, 6), то обратимъ вниманіе на происхожденіе міра, что о немъ говоритъ Моисей. Ибо онъ говоритъ: *и рече Богъ: да будетъ твердь посредѣ воды... и бысть тако: и сотвори Богъ твердь и разлучи Богъ между водою* (Быт. 1, 6—7). Итакъ, ты имѣешь Бога, *изъ Негоже*, и Бога, *Имже*.. Кѣмъ? слушай евангелиста: *вся Тѣмъ быша* (Іоан. 1. 3). Если спросишь, кѣмъ же именно, слушай того же евангелиста: *въ началѣ бѣ Слово, и Слово бѣ къ Богу и Богъ бѣ Слово. Сей бѣ искони къ Богу. Вся тѣмъ быша* (ib. 1—3). Если ты вздумаешь утверждать, что не къ Отцу относится реченіе: *да будетъ твердь*,—слушай пророка: *Той рече, и быша, Той повелѣ, и создашася* (Пс. 148, 5). Слѣдовательно, когда говорится: *да будетъ твердь*,—въ этомъ реченіи показывается повелѣвающій Отецъ. Когда же добавляется: *и бысть* (factum est) *тако*,—показывается, что (и) сотворилъ Богъ; въ этомъ реченіи должно разумѣть лицо (persona) творящаго... Итакъ призываетъ къ бытію (fieri) Богъ изъ Него же *вся*, а творитъ Богъ, *Имже вся*: и въ наименованіи повелѣвающаго и въ дѣйствіи творящаго исповѣдуется тождество и равенство имени“ [1]). Подобнымъ же методомъ сравнительнаго анализа текстовъ доказавъ ипостасное бытіе равночестнаго Отцу Логоса въ библейскомъ повѣствованіи о твореніи Богомъ человѣка [2]), Иларій выясняетъ, что этотъ самый Логосъ, какъ principium per quem божественной жизни, былъ субъектомъ многочисленныхъ ветхозавѣтныхъ теофаній, будучи „по служенію тайнамъ великаго совѣта Ангеломъ, а по имени и по природѣ Богомъ“ [3]). Онъ являлся Аврааму при дубѣ Маврійскомъ, Агари въ пустынѣ, боролся съ Іаковомъ, явился Моисею въ огненной купинѣ, называясь одновременно и Ангеломъ Божіимъ, и Господомъ и Богомъ

---

1) De Trin. 4, 16 n,

2) Uterque sermo, et *faciamus* et *nostram* (Gen. 1, 26), ut solitarium eumdemque non patitur, ita neque diversum a se alienumque significat. ib. 4, 17.

3) ib. 4, 26.

Авраама, Исаака и Іакова [1]). Во всѣхъ этихъ повѣствованіяхъ Моисея „Писаніе ясно удержало и порядокъ таинства (sacramenti ordinem), и истинное понятіе (о Сынѣ), исповѣдуя Его сначала ангеломъ и самимъ Богомъ, открывающимъ эти самыя тайны". [2]) Истину самооткровенія божественной жизни въ Сынѣ возвѣщаютъ и пророки. Такъ, Давидъ говоритъ *помаза Тя, Боже, Богъ Твой* (Пс. 44, 8). Въ этихъ словахъ „хотя положено различіе Лицъ, но въ обоихъ Лицахъ исповѣдуется безразличіе природы. Ибо: *Твой* отнесенъ къ Виновнику а: *Тебя* для обозначенія Того, кто (происходитъ) отъ Виновника... Общее же у обоихъ наименованіе (Богъ) утверждаетъ единство (Ихъ) природы и достоинства" [3]).

Такая же мысль выражается, далѣе, въ словахъ пророка Исаіи: „*Азъ есмь, и прежде Мене не бысть инъ Богъ, и по Мнѣ не будетъ*" (Ис. 48, 10). Въ этомъ изреченіи Иларій усматриваетъ свидѣтельство не только Отца о Себѣ, но и объ Его „избранномъ отрокѣ". Здѣсь „одно свидѣтельство о двоихъ: не было Бога прежде Его, ибо изъ Него все; и послѣ Него не будетъ другого Бога: значитъ, какъ-бы изъ Него былъ (уже) Богъ. Ибо былъ уже Отрокъ, говорящій сіе во свидѣтельство Отца,—Отрокъ, избранный въ колѣнѣ, изъ котораго имѣлъ родиться. Ибо объ этомъ такъ возвѣщаетъ Евангеліе: вотъ Отрокъ Мой, Котораго я избралъ, возлюбленный Мой, къ которому благоволитъ душа Моя (Мѳ. 12, 18)" [4]). Съ полною ясностію ученіе о Сынѣ Божіемъ, Исаія высказано въ слѣдующихъ словахъ Господа: *Тако глаголетъ Господь Богъ.., сотворивый грядущая: Азъ возставихъ съ правдою царя, и вси путіе его правы: сей созиждетъ градъ Мой и плѣненіе людей Моихъ возвратитъ не по мздѣ, ни по даромъ, глаголетъ Господь Саваоѳъ... Мужи Савайметіи высоцыи къ тебѣ прейдутъ... и поклонятся тебѣ, и къ тебѣ помолятся, яко въ тебѣ Богъ есть, и рекутъ: нѣсть Бога развѣ тебе. Ты бо еси Богъ, и не вѣдѣхомъ, Богъ Израилевъ Спасъ* (Ис. 45, 11—16). „Ужели остается еще мѣсто для безразсудства? Или какой либо поводъ къ отрицанію?.. Богъ, изъ котораго все, сотворившій все повелѣніемъ

---

[1]) ib. 4, 25, 30, 32 nn.
[2]) ib. 4, 26 n.
[3]) ib. 4, 35 n.
[4]) ib. 4, 36 n.

Своимъ, усвояя Себѣ всѣ дѣла творенія (такъ какъ ничего не произошло-бы безъ Его повелѣнія), свидѣтельствуетъ, что Онъ воздвигъ справедливаго царя, и сооружающаго царство Богу, и возвращающаго плѣненіе людей безъ уплаты и безъ даровъ (ибо всѣ мы спасаемся благодатію)... Помолятся, говоритъ, ибо въ тебѣ Богъ. Итакъ, познай и уразумѣй сказанное Апостоломъ: *Богъ бѣ во Христѣ примиряя міръ Себѣ* (2 Кор. 5, 19). Затѣмъ слѣдуетъ: и нѣтъ Бога кромѣ Тебя. Въ такихъ же выраженіяхъ постоянно говоритъ тотъ же Апостолъ, такъ какъ одинъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ, Имже вся (1 Кор. 8, 6),—и нѣтъ кромѣ Него иного, ибо Онъ одинъ“ [1])... Въ Тебѣ Богъ: эти слова исключаютъ мысль объ единствѣ (въ узкомъ смыслѣ) Божества... Пророкъ, различаетъ обитающаго отъ того, въ комъ этотъ послѣдній обитаетъ, но различаетъ лишь по лицу, а не роду,—ибо обитающій есть Богъ,—и тотъ, въ комъ Онъ обитаетъ, Богъ есть. Ибо Богъ пребываетъ въ жилищѣ,—не различной и не чуждой природы, но въ Своемъ и изъ Себя рожденномъ. Богъ—въ Богѣ, ибо Богъ изъ Бога“ [2]).

Ученіе о Сынѣ, какъ Богѣ—посредникѣ, наконецъ, проповѣдуется Іереміею: *Сей Богъ нашъ, не вмѣнится инъ къ Нему... Посемъ на земли явися и съ человѣки поживе* (Вар. 3, 36, 38). „Итакъ, ты имѣешь Бога, видимаго на землѣ, и обращающагося среди людей. И я спрашиваю, какимъ образомъ, по твоему, должно понимать слова: Бога никто не видѣлъ нигдѣ кромѣ единороднаго Сына, сущаго въ лонѣ Отца (Іоан. 1, 18), если Іеремія проповѣдуетъ Бога, и видимаго на землѣ и обращающаго между людей? Отецъ, дѣйствительно, не видимъ никому, кромѣ Сына. Итакъ, кто же сей, видимый и обращающійся съ людьми? Подлинно, сей—Богъ нашъ, и видимый въ человѣкѣ и осязаемый Богъ. ....Ибо одинъ посредникъ Бога и людей, Богъ и человѣкъ: посредникъ и въ дарованіи закона и въ воспріятіи плоти. Итакъ, не вмѣнится инъ къ Нему. Ибо онъ одинъ рожденъ изъ Бога, Богъ, черезъ котораго все создано на небѣ и на землѣ, черезъ котораго сотворены и времена и вѣки. Ибо все существующее существуетъ Его дѣйствіемъ“ [3]).

1) De Trin. 4, 38—39 n.
2) ib. 4, 40.
3) De Trin. 4, 42.

Разоблачивъ несостоятельность аріанскаго догмата: „novimus unum Deum“, Иларій обращается къ разбору дальнѣйшаго понятія въ аріанскомъ вѣроизложеніи „novimus unum Deum verum“,—доказывая, что сущій отъ вѣка въ Богѣ Богъ есть истинный Богъ. Соотвѣтственно своимъ общимъ онтологическимъ воззрѣніямъ, Иларій указываетъ доказательство этой истины въ „имени, рожденіи, природѣ, власти, и исповѣданіи“ Сына Божія. Такова общая схема положительнаго ученія о Божествѣ Сына у Иларія. Всѣ эти признаки истиннаго Божества Христа находятся между собою въ неразрывной связи. „Сынъ Божій не можетъ быть кѣмъ-либо инымъ, какъ кѣмъ называется (quam nuncuparetur), и наименованіе не можетъ быть инымъ, какъ наименованіемъ рожденія (nativitatis), а рожденіе не теряетъ (своей) природы, а природа удерживаетъ свое могущество (въ проявленіи, in potestate), могущество познается въ соотвѣтствующемъ истинѣ (conscia sibi veritatis) исповѣданіи“ [2]). Истинное Божество Сына, прежде всего, обнаружилось въ актѣ творенія міра. „Если все сотворено черезъ Него, и все изъ ничего, и ничего безъ Него не сотворено, то спрашиваю, какой истинности Божества не достаетъ Тому, у кого нѣтъ недостатка ни въ божественной природѣ, ни силѣ? Ибо Онъ проявилъ силу Своей природы въ томъ, что изъ не-сущаго произвелъ творенія, и творенія угодныя Себѣ. Ибо видѣлъ Богъ, яко *вся добра суть*“ [3]). Въ актѣ творенія, по сказанію Моисея, совершающій Сынъ ни по силѣ (nec virtutem), ни по природѣ (nec naturam), ни по имени не отдѣленъ отъ говорящаго Отца, и поэтому „если въ говорившемъ признается истинность Божества, то почему она отрицается въ совершившемъ“ [4]). Такое же полное равенство по божеству обнаруживается и при сотвореніи человѣка. Ибо „кто говоритъ: *Сотворимъ*,—призываетъ къ соучастію въ дѣланіи не разномыслящее, не чуждое, не слабѣйшее лице, но Того, кто мо-

---

1) Deum esse eum qui Dei Filius non negaretur his modis docentes: nomine, nativitate, natura, potestate, professione, De Trin. 1, 27. Cfr. 7, 9; 7, 16; 5, 3.

2) De Trin. 1, 27 n.

3) De Trin. 5, 4 n.

4) ib. 5, 5.

жетъ сотворить о чемъ идетъ рѣчь“ [1]). Объ этой же одинаковой истинности Отца и Сына говорятъ и слова: „*по образу Нашему*“ [2]). „Но можетъ быть не истинность Божества Сына обнаруживается въ Его наименованіи ангеломъ Божіимъ? Ибо это имя обозначаетъ низшую природу,—а гдѣ наименованіе—чуждаго рода, предполагается и отсутствіе истинности этого рода. Но тщетность этого воззрѣнія уже видна изъ предшествующей книги. Ибо наименованіе: ангелъ выражаетъ болѣе Его служеніе, чѣмъ природу“ [3]). „Имя же служенія не наноситъ измѣненія природѣ“. Слова и дѣйствія этого Ангела (=обѣщаніе многочисленнаго потомства Измаилу) изобличаютъ въ Немъ истиннаго Бога, каковымъ исповѣдалъ Его и Авраамъ [4]). Божественное достоинство этого Ангела открывается въ актѣ суда надъ Содомомъ, когда Господь явилъ Себя „праведнымъ судіей“,—признакъ, который, по признанію самихъ аріанъ, неотдѣлимъ отъ понятія объ истинномъ Богѣ [5]). „Предстань, предстань нынѣ со мною духомъ твоей вѣры противъ ядовитаго шипѣнія невѣрія, святой и блаженный патріархъ Іаковъ,—обращается далѣе Иларій,—ты боролся со слабымъ человѣкомъ, но этотъ человѣкъ—для тебя истинный Богъ, не по наименованію, а по природѣ... Хотя ты боролся съ человѣкомъ, но видѣлъ Бога лицемъ къ лицу... Ибо не можетъ быть не истиннымъ Богомъ, кто является Богомъ въ благословеніи и перемѣнѣ имени“ [6]). Истиннымъ Богомъ былъ, затѣмъ, и Ангелъ, явившійся Моисею въ купинѣ,—ибо онъ наименовалъ Себя—Богомъ Авраама, Исаака и Іакова,—и „Сущимъ“,—равно какъ и тотъ Богъ, который даровалъ законъ на Синаѣ. „Ужели по твоему, еретикъ, не истинный Богъ-тотъ, лишь отъ рѣчи котораго Израиль боялся умереть,

---

[1]) ib. 5, 7 n.

[2]) ib 5, 9—10 n.

[3]) ib. 5, 11 n.

[4]) Non affert demutationem naturae nomen officii. Non sit plane Deus verus, si non res Dei et locutus fuerit et gesserit. 5, 13. Deum Abraham confessus est, quem tu Deum denegas. ib. 5, 15,

[5]) Memento quod quem solum verum Deum nosti, hunc eumdem solum justum judicem sis professus. Et intellige quod Dominus, qui pluit a Domino non occidens justum cum impio omnem judicans terram et Dominus et justus judex est... Tuo te, impie, teneo mendacio. 5, 16.

[6]) 5, 19.

и голоса котораго не выносила человѣческая немощь"? Моисей, черезъ тѣснѣйшее общеніе съ этимъ Богомъ на Синаѣ получившій отраженіе Его славы на лицѣ своемъ, „свидѣтельствуетъ о Богѣ, говоритъ о Богѣ, призываетъ ангеловъ народовъ Божіихъ къ почитанію Его съ радостію: и послѣ того, какъ Ему одному усвояется это имя—Богъ, кто осмѣлится утверждать, что Онъ—не истинный Богъ"? [1]).

Послѣ нѣкоторыхъ общихъ соображеній и замѣчаній объ единосущіи Сына съ Отцемъ, Иларій обращается къ разсмотрѣнію новозавѣтныхъ свидѣтельствъ о Божествѣ Сына, (6, 22) и, прежде всего, останавливается на словахъ Бога Отца къ крещаемому Сыну: „сей есть Сынъ Мой возлюбленный, о Немже благоволихъ" (Мѳ. 3, 17). Ясное доказательство истиннаго, а не адоптивнаго богосыновства Христа Иларій видитъ въ мѣстоименіяхъ „Сей" и „Мой", какъ опредѣленіяхъ къ слову „Сынъ". Эти слова Бога Отца, по перифразу Иларія, выражаютъ такую мысль: „Я многимъ даровалъ имя усыновленія, но это́ — Сынъ для Меня; не ищи другого, но вѣруй въ Него; Я, какъ бы перстомъ, касаюсь Его, когда говорю: и Мой, и сей, и Сынъ" [2])... Это же самое свидѣтельство Отца повторилось и при преображеніи Спасителя, лишь съ добавленіемъ: „*Сего послушайте*" (Мѳ. 17, 5). „Итакъ, послушаемъ, что Самъ Сынъ о Себѣ свидѣтельствуетъ" [3]). Но Сынъ рѣшительно подтверждаетъ свидѣтельство Отца, раскрывая ученіе о Своихъ исключительно — тѣсныхъ отношеніяхъ къ Богу Отцу, которыя говорятъ объ Его не адоптивномъ, но истинномъ богосыновствѣ по рожденію (nativitate). Прежде всего, Онъ уравниваетъ Себя съ Отцемъ въ отношеніи познаваемости. „*Вся Мнѣ предана суть Отцемъ Моимъ, и никтоже знаетъ Сына, токмо Отецъ, ни Отца кто знаетъ токмо Сынъ*" (Мѳ. 11, 27). Такимъ образомъ Отецъ и Сынъ познаются не иначе, какъ черезъ взаимное (mutua) свидѣтельство. Отецъ свидѣтельствуетъ о Сынѣ съ небесъ, Сынъ проповѣдуетъ объ Отцѣ „Сынъ столько же непознаваемъ, какъ и Отецъ... Если же могущество ихъ уравнено, если тайна познанія — одинакова, если природа выражается въ именахъ, то спрашиваю,

---

[1]) ib. 5, 23 n.
[2]) De Trin. 6, 23 n.
[3]) ib. 6, 24 n.

какимъ образомъ Они не суть то, чѣмъ называются,—Они, у которыхъ безразлична и сила власти и трудность познанія"?.. [1]) Доказывая Свое исключительное вѣдѣніе Отца, Христосъ говоритъ: *Азъ о Себѣ не пріидохъ, но есть истиненъ пославый Мя, егоже вы не вѣсте. Азъ вѣмъ Его, яко отъ Него есмь и той Мя посла"* (Іоан. 7, 28—29). Эти слова: *яко отъ Него есмь* не могутъ быть понимаемы въ смыслѣ происхожденія Христа отъ Отца — по аналогіи происхожденія всѣхъ тварей отъ Бога,—ибо съ этимъ актомъ исшествія изъ Отца Христосъ связываетъ свое исключительное, въ сравненіи со всѣми тварями, знаніе Отца [2]). Эти слова нельзя понимать и въ смыслѣ Его земного и временнаго рожденія, ибо Христосъ Самъ различаетъ понятія исшествія изъ Отца и посланія Отцемъ [3]). Такимъ образомъ, должно признать, что исшествіе есть имя Его безтѣлеснаго рожденія [4]). Это ученіе объ истинномъ богосыновствѣ Христа, засвидѣтельствованное Отцемъ, и подтвержденное самимъ Сыномъ, исповѣдуется и апостолами, которые говорили Христу на тайной вечери: *нынѣ вѣмы, яко вѣси вся, и не требуеши, да кто Тя вопрошаетъ; о семъ вѣруемъ, яко отъ Бога исшелъ еси* (Іоан. 16, 29—30). Это исповѣданіе апостоловъ не было признаніемъ лишь небеснаго посланничества Христа, но исповѣданіемъ тайны Его истиннаго богосыновства, признаніемъ Его божественной природы, открывавшейся въ Его чудесахъ. Что таковъ—смыслъ исповѣданія апостоловъ, это видно изъ контекста рѣчи. „Ибо хотя Господь сказалъ и то и другое: я изъ Отца исшелъ, и: я отъ Отца пришелъ въ этотъ міръ,—однако апостолы нисколько не удивились тому, что часто отъ Него слышали: Я отъ Отца пришелъ въ этотъ міръ. Отвѣтъ же ихъ засвидѣтельствовалъ ихъ вѣру и пониманіе этого реченія: Я отъ Отца исшелъ. Ибо они лишь на него

---

1) ib. 6, 26 n.

2) 6, 28 n.: Patrem nemo novit, et frequeus hinc professio Filii est. Idcirco autem soli sibi esse cognitum dicit, quia ab eo sit.

3) 6, 29, 31 nn.: A Patre venisse et ex Deo exisse non est significationis ejusdem: et quantum interest nasci et adesse, tantum a se uterque sermo discernitur.

4) Exiisse ad incorporalis nativitatis retulit nomen 6, 30.

5) Non hic sancti apostoli a Deo exisse, id est, a Deo missum esse intellexerunt. 6, 34.

отвѣчаютъ когда говорятъ: *о семъ вѣруемъ, яко отъ Бога исшелъ еси,*—и не добавляютъ, и отъ Отца пришелъ въ этотъ міръ. И такъ какъ они одно исповѣдуютъ, а о другомъ умалчиваютъ, то причиною исповѣданія была новизна реченія, а побужденіемъ—уразумѣніе истины. Конечно, они знали, что Онъ, какъ Богъ, всемогущъ, но еще не имѣли понятія объ Его рожденіи,—и хотя знали, что Онъ посланъ отъ Бога, но не знали, что Онъ исшелъ изъ Бога“ [1]). Подобнаго же характера и исповѣданіе Ап. Петра: *„Ты еси Христосъ, Сынъ Бога живаго“* (Мѳ. 16, 16). Это исповѣданіе, открытое Петру самимъ небеснымъ Отцомъ, было признаніемъ тайны истиннаго, по природѣ, а не адоптивнаго богосыновства Спасителя. „Ужели Петру открыто болѣе наименованіе, чѣмъ природа? Но это наименованіе онъ уже часто слышалъ отъ Господа, называвшаго себя Сыномъ Божіимъ. Въ чемъ же, поэтому, слава откровенія? Очевидно, это было исповѣданіемъ не имени, а природы, такъ какъ исповѣданіе имени было уже весьма обычно“ [2]). Эту необходимую для спасенія вѣру во Христа, какъ природнаго Сына Божія, исповѣдала Марѳа, сестра Лазаря (Іоан. 11, 17), слѣпорожденный (Іоан. 9, 38), демоны (Лук. 8, 28), сотникъ, стоявшій при крестѣ (Мѳ. 27, 54), объ этомъ богосыновствѣ вопрошалъ Христа Каіаѳа (Марк. 14, 61) [3]), — эту же дѣйствительность Его божеской природы исповѣдалъ Ѳома, когда воскликнулъ: *Господь мой и Богъ мой* (Іоан. 20, 28). „Разумѣется, онъ зналъ слова закона: *слыши, Израилю, Господь Богъ твой единъ есть* (Втор. 6, 4), но, увѣровавъ въ воскресшаго Господа, и припоминая Его изреченія: *Азъ и Отецъ едино есма* и *Азъ во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ* (Іоан. 10, 30; 14, 11) уже безъ колебанія исповѣдалъ имя Его природы... Это не было лишь почетнымъ именемъ (non hic honoris est nomen), но—исповѣданіемъ природы, ибо Ѳома увѣровалъ, что Христосъ есть Богъ по Своимъ дѣламъ и силѣ... Воскреснуть Своею силою (per se) изъ мертвыхъ могъ только Богъ по природѣ“ [4]). Равнымъ образомъ, ап. Іоаннъ, когда въ евангеліи назвалъ Господа „истин-

---

1) 6, 34 п.
2) 6, 36 п.
3) 6, 47—52 пп.
4) 7, 12 п.

нымъ“ и „единороднымъ Сыномъ“ (Іоан. 1, 18; 3, 16), „совершенно отсѣкъ мысль объ усыновленіи, такъ какъ природа Единороднаго показываетъ истинность Его имени“ [1]). Въ томъ и заключается величіе любви Божіей къ міру, по Апостолу, что „Богъ, возлюбя міръ, далъ (на смерть) Сына, не усыновленнаго, но Своего, но Единороднаго“ [2]). Ясное разграниченіе между Христомъ, какъ природнымъ Сыномъ Божіимъ и адоптивными сынами Иларій находитъ и въ ученіи ап. Павла. О Сынѣ Божіемъ Апостолъ говоритъ, что мы примирились съ Богомъ смертію Сына Его (Рим. 5, 10), — что Богъ послалъ Сына Своего (Рим. 8, 3). „Сынъ — Свой, Его (suus, ejus): не усыновленіе, не твореніе Его. Имя говоритъ о природѣ, свойство (proprietas) возвѣщаетъ истину, исповѣданіе свидѣтельствуетъ вѣру; не понимаю, что можно еще прибавить (для выраженія) природы Сына“. Апостолъ знаетъ и сыновъ по усыновленію, удостоившихся быть и называться таковыми по вѣрѣ, ибо говоритъ: иже духомъ Божіимъ водятся, сіи суть сынове Божіи (Рим. 8, 14). Но къ этимъ сыномъ Писаніе никогда не прилагаетъ опредѣленій, выражающихъ свойство съ Богомъ: suus, proprius, или, выразительнѣе по-гречески, ἑαυτοῦ, ἴδιος [3]).—Мы не будемъ излагать всего содержанія полемики Иларія противъ аріанскаго ученія объ иносущіи Сына,—полемики въ высшей степени содержательной, не оставляющей безъ объясненія почти ни одного библейскаго мѣста, подвергавшагося такому или иному аріанскому перетолкованію: ея общій характеръ и основные пріемы достаточно обрисовываются уже изъ представленнаго обзора [4]). Общій взглядъ Иларія на аріанское богословіе—тотъ,

---

[1]) 6, 39 n.

[2]) 6, 40 n.

[3]) 6, 44—45 nn.

[4]) Съ различными образцами анти-аріанскаго экзегезиса тѣхъ или другихъ библейскихъ мѣстъ у Иларія (—любимый методъ его полемики) мы еще познакомимся при характеристикѣ его христологическихъ воззрѣній, а теперь отмѣтимъ лишь критику у Иларія аріанскихъ возраженій противъ православнаго ученія о совѣчномъ Отцу рожденіи Сына. Признавая, что Сынъ, какъ образъ Отца, не можетъ быть отличенъ отъ Него и во временномъ отношеніи, quia similitudo jam non sit, quae dissimilis reperiatur in tempore (De syn. 25 n), Иларій рѣшительно отвергаетъ аріанскій упрекъ, будто ученіе о вѣчности рожденія Сына—равносильно признанію Его нерожденности (безпри-

что это ученіе—антихристіанское проповѣдующее иного Христа, совершенно чуждое общецерковной истинѣ, лишь лицемѣрно употребляющее одинаковыя съ христіанами выраженія, но влагающее въ нихъ совершенно противный вѣрѣ смыслъ [1]).

§ 11. Насколько Иларій отрицательно относился къ чистоаріанской доктринѣ, настолько благосклонно было его отношеніе къ той группѣ анти-никейской оппозиціи, которая возставала противъ никейскаго вѣроученія, главнымъ образомъ подозрѣвая въ немъ савелліанское монархіанство, и которая имѣла преимущественное вліяніе на послѣникейское символьное творчество до 357 г., характеризованное нами выше. Знаменитымъ памятникомъ этого благослоннаго, необычнаго у прочихъ никейцевъ, отношенія Иларія къ „полуаріанской“ (по терминологіи Епифанія) [2]) догматикѣ, является уже отмѣченное нами его посланіе „о соборахъ“. Двоякаго рода причины лежали въ основѣ этой исключительно-благопріятной оцѣнки Иларіемъ „полуаріанской“ символики: съ одной стороны, причины т. с. случайно-историческаго характера, коренящіяся въ условіяхъ того историческаго момента, когда Иларій писалъ свою книгу de synodis,—а съ другой стороны, причины—характера болѣе объективнаго, заключающіяся въ самомъ складѣ его богословскихъ воззрѣній. Сопоставляя цитованный трактатъ Иларія

чинности). Причинность и временность—понятія различныя, и не противоположныя (contraria), поскольку можно не имѣть начала во временномъ отношеніи, и имѣть начало въ кавзальномъ смыслѣ (De Trin. 4, 5—6; De syn. 26 n.). „Иное—быть всегда вѣчнымъ безъ виновника (sine auctore), иное—быть совѣчнымъ Отцу, т. е. виновнику. Ибо гдѣ виновникъ—Отецъ, тамъ и рожденіе,—гдѣ же виновникъ вѣченъ, тамъ вѣчно и рожденіе. Все, что пребываетъ всегда,—вѣчно, но не все, что вѣчно—нерожденно“ (De Trin. 12, 21). На возраженіе аріанъ, что православные, проповѣдуя вѣчное бытіе Сына, учатъ о рожденіи Отцомъ уже существовавшаго Сына, Иларій отвѣчаетъ: „ужели быть прежде вѣчныхъ временъ, значитъ—родиться уже существовавшему? Ибо родиться существовавшему, значитъ—не родиться, но, рождаясь, измѣнить самого себя. Но быть вѣчно рожденнымъ значитъ лишь быть выше всякаго понятія о времени, и не допускать мысли о бытіи когда либо нерожденнымъ“ (ib. 12, 30).

1) De Trin. 6, 7; 7, 1; 11 4; C. Auxent. 5 n.

2) *Epiph.* Haer. 73, 1 n. M. 42, 400 c.

съ аналогичными памятниками современной восточной письменности (—разумѣемъ посланіе Аѳанасія „о соборахъ“ и главу о „полуаріанахъ“ въ извѣстномъ ересеологическомъ трудѣ Епифанія), мы можемъ отмѣтить почти полную противоположность между ними какъ въ исходной точкѣ зрѣнія ихъ на эту группу богослововъ, такъ и во всей формальной структурѣ указанныхъ сочиненій, — противоположность, простирающуюся даже до мелочей. Если Аѳанасій, писавшій свое посланіе „о соборахъ“ въ 359 г., непосредственно послѣ аримино-селевкійскаго собора [1]), давшаго видимое торжество аріанству на западѣ и востокѣ, какъ мы уже отмѣтили, въ своей характеристикѣ предшествующей символьной дѣятельности „полуаріанъ“ исходилъ изъ этого именно факта, и въ раннѣйшихъ ихъ символахъ видѣлъ лишь рядъ коварныхъ подготовительныхъ вылазокъ противъ никейской твердыни, то и Епифаній въ своей оцѣнкѣ „полуаріанскаго“ движенія имѣетъ въ виду исключительно его темныя стороны,—историческое банкротство собственно-оміусіанской партіи, обнаружившееся на селевкійскомъ соборѣ, когда перевѣсъ взяла болѣе радикальная (въ аріанскомъ смыслѣ) партія [2]),—и даже самое отдѣленіе оміусіанъ отъ оміевъ на селевкійскомъ соборѣ разсматриваетъ, какъ чисто-случайное дѣло, обусловливающееся лишь личными счетами ихъ вождей, а не догматическимъ разномыслiемъ [3]). Въ противоположность Аѳанасію и Епифанію, Иларій, какъ мы знаемъ, писавшій свой трактатъ de synodis въ самый яркій моментъ оміусіанской исторіи,—вскорѣ послѣ анкирскаго собора 358 г. [4]),—исходнымъ пунктомъ для своей оцѣнки

---

1) Cfr. *Montfauc.* In ep. de syn. monitum. M. 26, 677 c.

2) *Epiph.* Haer. 73, 23—25 nn. M. 42, 444—452 cc.

3) „Такъ какъ произошло раздѣленіе между Акакіемъ и двумя другими партіями изъ находившихся на соборѣ (селевкійскомъ), то Евдоксій, Германъ, Георгій Александрійскій и Евзой Антіохійскій отдѣлились къ одной партіи: Василій же, Елевсій, Евстаѳій и Георгій Лаодикійскій, Силуанъ Тарсійскій, Македоній Константинопольскій и многіе также отдѣлились къ иной партіи, и наконецъ Акакій, Мелетій, Евтихій и нѣкоторые другіе составили особую партію. Все это было преисполнено обмана. Хотя каждый изъ нихъ мыслилъ такъ же, какъ и другой, но вслѣдствіе ненависти одного къ другому, они распались на частные толки“. ib. 27 c. M. 42. 456 c. P. n. 4, 344 стр.

4) См. стр. XLII—XLIV.

оміусіанскаго движенія беретъ самое свѣтлое явленіе его исторіи—опредѣленія анкирскаго собора, — и, разсматривая ихъ съ объективно-догматической точки зрѣнія [1]), не только этотъ памятникъ объявляетъ высоко-цѣннымъ образцомъ правовѣрія, [2]) но, сопоставляя съ этимъ памятникомъ раннѣйшіе символы, вышедшіе изъ рукъ характеризуемой группы „восточныхъ“ (антіохійскій символъ 341 г., сардикійское—филиппопольское опредѣленіе 343 г., — и сирмійская формула 351 г.) [3]),—утверждаетъ, что и эти символьные ихъ опыты, будучи разсмотрѣны объективно, въ соотвѣтствующей исторической перспективѣ, являются надежною почвой для примиренія православныхъ съ мнимыми полуаріанами [4]). И не только характеръ историческаго момента, когда Иларій выступилъ со своимъ трактатомъ de synodis,—момента, когда „полуаріане“ всего болѣе „подавали надежду на возсоединеніе съ истинной вѣрой“,—но самое положеніе Иларія, какъ историческаго дѣятеля въ восточныхъ религіозныхъ вопросахъ, независимо даже отъ его спеціальныхъ богословскихъ воззрѣній, въ значительной степени уясняетъ, почему именно онъ, западный изгнанникъ, а не кто либо иной изъ мѣстныхъ восточныхъ богослововъ, первый сочувственно отозвался на анкирское событіе 358 г.: какъ именно западный пришелецъ, не имѣющій личныхъ счетовъ съ тѣми или другими представителями антиникейской восточной реакціи, мало знакомый даже съ ихъ прошлымъ, которое у многихъ изъ нихъ было запятнано братаньемъ съ завѣдомыми аріанами, Иларій

---

1) Nos, quantum potuimus, ad intelligentiae eorum sensum, expositionis nostrae sermonem coaptavimus, famulantes potius eorum dictis, quam dictorum alienorum auctores existimandi. 27 n. Cfr. 7 n.

2) Cfr. 27 n. Подвергаемые у Иларія разбору тезисы анкирскаго собора и по формулировкѣ и по объему значительно отличны отъ тезисовъ, цитованныхъ у Епифанія Haer. 73, 10—11 cc. Это различіе Кутанъ объясняетъ такимъ образомъ: Epiphanius ea recenset quae Ancyrae sunt edita, Hilarius vero quae a synodi legatis Sirmium delata et publicata. M. 10, 489 c. nota h.

3) 29—33 nn; 34—37 nn.; 38—61 nn.

4) Iam superioribus diversisque temporibus.. fides alias necesse fuerit conscribi, quae quales sint ex ipsis intelligetur. Omnibus enim quae ab iis gesta sunt cognitis, facilius tum et plenius earum rerum, de quibus inter nos quaestio est, absolutionem religiosam et unitati congruam afferemus. 28 n.

имѣлъ полную возможность посмотрѣть на догматическую дѣятельность „полуаріанъ“ съ новой, необычной у восточных никейцевъ, точки зрѣнія. Если, по взгляду Аѳанасія, самая плодовитость символьнаго творчества антиникейской реакціи является уже убѣдительнымъ доказательствомъ внутренней ложности ея догмы [1]),—то Иларій находитъ полное оправданіе для нея въ наличности многообразныхъ ересей въ борьбѣ съ которыми „восточнымъ“ богословамъ приходилось раскрывать свою доктрину [2]). Если восточные никейцы, напр., Епифаній, исходя изъ предубѣжденнаго взгляда на оміусіанъ, какъ тайныхъ аріанъ, порою слишкомъ строго и даже пристрастно оцѣнивали ихъ ученіе [3]), то Иларій, на-

---

1) Cfr. *Athan.* De syn. 25—26 nn.: „Сдѣлавъ все это (=4 символа) въ Антіохіи на обновленіи храма, и думая, что написали еще несовершенно, и кружась мыслію, черезъ нѣсколько мѣсяцевъ сложили опять иное писаніе о вѣрѣ... Но какъ бы раскаявшись и въ этомъ, черезъ 3 года собираютъ опять свое соборище, и Евдоксія, Мартирія и Македонія.. посылаютъ въ области италійскія отнести исповѣданіе вѣры, писанное многими, въ которомъ сдѣланы были весьма многія прибавленія сверхъ прежнихъ. Какъ придумавшіе нѣчто новое, отправились они въ путь“.. M. 26, 725—728 cc. P. n. 3, 121—2.

2) Nihil mirum videri vobis, fratres carissimi, quod tam frequenter exponi fides coeptae sunt: necessitatem hanc furor haereticus imponit 63 n.

3) Въ качествѣ примѣра слишкомъ строгаго отношенія восточныхъ никейцевъ къ оміусіанской догматикѣ можно привести слѣдующее разсужденіе Епифанія въ Haer. 73, 36 n. Отмѣтивъ, что „слово: единосущный обозначаетъ два лица и показываетъ, что Рожденный не чуждъ Отца“, Епифаній обращается по адресу оміусіанъ съ такой тирадой: „а ты, выдумавъ слово: подобосущный, будешь изобличенъ наименованіемъ сущности, и будешь осужденъ самымъ измѣненнымъ тобою исповѣданіемъ вѣры, мысля не то, что говоришь, но ложно уча тому, что мыслишь. Ибо говоря, что Сынъ вовсе не отъ Отца, а между тѣмъ подобенъ Ему, ты далеко отступилъ отъ истины. Какъ бы кто ни захотѣлъ разукрасить что либо сдѣланное изъ какого либо вещества, онъ не сдѣлаетъ его одинаковымъ съ первообразомъ. Это дѣло работы (*κατασκευῆς*). А то, что рождается отъ кого либо, сохраняетъ похожій и одинаковый видъ родства (*γνησιότητος εἶδος*) съ родившимъ. Итакъ, если Сынъ не родился отъ Самого Отца, а существовалъ бы внѣ Его, Онъ, по твоему, хотя будетъ подобосущнымъ по благодати, но ты Ему ничего не далъ, а самъ лишился Его благодати“ (M. 42, 469 c. P. n. 4, 358). Странность этихъ полемическихъ разъясненій Епифанія противъ оміусіанъ представляется тѣмъ ярче, что самъ Епифаній за нѣсколько страницъ выше дословно выписалъ оміусіанское вѣроопредѣленіе, гдѣ ясно исповѣдуется „родство (*τὴν συγγενείαν*) съ

противъ, всюду старается установить примирительную позицію къ оміусіанской символикѣ, найти извиняющія основанія тѣхъ или другихъ ея дефектовъ. Такъ, напр., комментируя антіохійскую формулу 341 г., и въ частности ея соблазнительное для православныхъ ученіе объ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ, какъ Лицахъ, пребывающихъ, каждое „въ своей собственной сущности (substantia—ὑποστάσει), чинѣ и славѣ“ [1]), Иларій заботливо отмѣчаетъ, что антіохійскій соборъ въ своемъ вѣроопредѣленіи не имѣлъ задачею—выразить свое ученіе собственно въ противовѣсъ аріанской доктринѣ о неподобіи Сына Отцу, а напротивъ, имѣлъ въ виду послѣникейское (маркелло-савелліанское) ученіе лишь о номинальномъ различіи Ипостасей: отсюда, нѣтъ ничего соблазнительнаго въ томъ, что моментъ ипостасной раздѣльности божественныхъ Лицъ, у антіохійскихъ отцовъ выступаетъ рѣзче, чѣмъ моментъ ихъ единосущія. Недолжно опускать также изъ виду, что имя: substantia *(ὑπόστασις)* на языкѣ восточныхъ означаетъ не общую сущность (природу) Божества, но — ипостасно-существующія Лица [2]). Какъ наиболѣе яркое выраженіе примирительныхъ тенденцій Иларія, можно разсматривать своеобразное и даже плохо вяжущееся

Отцемъ Единороднаго Его“ (15 n.),—что Сынъ „самымъ бытіемъ и сущностію и существованіемъ, по всему подобенъ Отцу, Его родившему, какъ Сынъ Отцу“ (18 n. M. 42, 432, 437). Наличность такого перетолкованія оміусіанской догматики у Епифанія можетъ быть объяснена лишь, съ одной стороны, сознательнымъ нежеланіемъ полемиста различать собственно оміусіанское ученіе отъ общихъ воззрѣній давнихъ оміусіанскихъ союзниковъ—оміевъ, а съ другой стороны, его исключительною привязанностію къ александрійской концепціи тринитарнаго догмата, по которой мыслить рожденіе Сына хотя бы въ малѣйшей степени напоминающимъ твореніе, привносящимъ идею о какомъ либо существованіи Сына „внѣ Отца“, представлялось безусловно невозможнымъ.

[1]) De syn. 29 n.

[2]) Primum sciendum est, non adversum haeresin, quae dissimilis substantiae Patrem et Filium ausa est praedicare, in Antiochia fuisse conventum; sed adversus eam, quae post sanctam synodum Nicaenam in id proruperat, ut tria nomina Patri vellet adscribere.. Volens igitur congregata sanctorum synodus impietatem eam perimere, quae veritatem Patris et Filii et Spiritus s. nominum numero eluderet... tres substantias esse dixerunt, subsistentias personas per substantias edocentes, non substantiam Patris et Filii diversitate dissimilis essentiae separantes. 32 n.

какъ съ текстомъ изъясняемаго символа, такъ и съ характеромъ собственныхъ богословскихъ взглядовъ Иларія, его замѣчаніе относительно словъ антіохійскаго символа: Ut sint quidem per substantiam (ὑποστάσει) tria, per consonantiam vero unum. Цитованное изреченіе, по Иларію, „не заключаетъ злословія (calumniam): ибо, разъ поименованъ Духъ (connominato Spiritu), т. е. Утѣшитель, то прилично (convenit) проповѣдывать единство болѣе по согласію (consonantiae potius), чѣмъ единство по существу (quam essentiae), обусловливающееся подобіемъ субстанціи (per similitudinem substantiae)“ [1]).

---

1) 32 n По поводу этихъ словъ Иларія Кутанъ съ недоумѣніемъ замѣчаетъ: Quod vero sequitur, an ita intellexerit Hilarius, ut Spiritus sanctus, quemadmodum dicitur in scholis, vi processionis suae non procedat a Patre formaliter ut similis? Certe lib. XII, n. 55, magna fide profitetur se Spiritum sanctum nunquam dicturum esse aut genitum aut creatum. M. 10, 505 c. nota b. Что данное изреченіе Иларія рѣшительно расходится съ его общимъ ученіемъ объ единосущіи св. Духа, это можно видѣть изъ сопоставленія его уже съ извѣстными намъ выраженіями Иларія по данному вопросу (см. стр. 341). Трудно сказать, было ли это изреченіе Иларія неточностью его богословскаго языка, или косвеннымъ вліяніемъ на него со стороны самихъ „полуаріанъ“, изъ которыхъ многіе „относительно св. Духа.. не колеблясь утверждали, что Онъ чуждъ Отца и Сына“ (*Epiph.* Наег. 73, с. М. 42, 401 с. Р. п. 4, 296),—но основная тенденція Иларія истолковать цитованное выраженіе антіохійскихъ отцовъ по возможности въ православномъ духѣ тѣмъ не менѣе остается несомнѣнною. Видѣть въ цитованномъ изреченіи Иларія печальное вліяніе на его пневматологію со стороны его восточныхъ друзей—оміусіанъ, и въ частности „святѣйшаго“ Елевсія Кизическаго (90, 63 пп.), какъ извѣстно, на 2-мъ вселенскомъ соборѣ оказавшагося во главѣ (Socr. 5, 8) духоборцевъ-македоніанъ, непримиримыхъ противниковъ „единосущія“,—однако препятствуетъ то обстоятельство, что въ своемъ „историческомъ трудѣ“, написанномъ нѣсколько позднѣе посланіе de synodis, Иларій рѣшительно протестуетъ противъ раздѣленія „непреложнаго единства Св. Троицы“—путемъ выдѣленія Св. Духа въ „третію“ по природѣ отличную отъ Отца и Сына сущность. Такую „еретическую“ тенденцію Иларій поставляетъ на видъ въ вѣроизложеніи „Profitemur“, вышедшемъ изъ среды антиникейской восточной оппозиціи вскорѣ послѣ изданія 1-й сирмійской формулы *В. В. Болотовъ.* Либерій еп. Римскій.. Христ. Чт. 1891, 2, 386—91 стр.). По поводу словъ этого символа: Profitemur.. unum ingenitum esse Deum Patrem, et unum unicum ejus Filium.. et tertium addentes Spiritum s. Paracletum (fragm. 2, 24), Иларій замѣчаетъ: ubi a diversis substantiis Filium a Patre impio et maledico ore disciderint et in separatis duobus assistat auctoritas, tertia dinumeratur in Spiritu: et cum sit Pater in Filio

Но помимо отмѣченныхъ историко-психологическихъ основаній, располагавшихъ Иларія въ de synodis къ необычно-благосклонному отношенію къ „полуаріанской“ символикѣ,—и въ его богословскихъ воззрѣніяхъ, какъ именно западнаго писателя, были черты, которыя ставили его къ оміусіанской догматикѣ ближе, чѣмъ стояли къ ней восточные (александрійскіе) староникейцы. Иларій, по замѣчанію Гарнака, является „первымъ западнымъ богословомъ, который проникъ въ тайны никейскаго символа“ [1]). Не въ примѣръ своимъ собратьямъ, или не имѣвшимъ возможности разобраться въ сложной системѣ восточныхъ догматическихъ споровъ, и отдѣлить здоровые элементы въ анти-никейской оппозиціи на востокѣ отъ завѣдомо-еретическихъ [2]), или по фанатическому упорству (какъ Люциферъ) не хотѣвшихъ уступить ни въ одной іотѣ своей ортодоксіи, Иларій, въ теченіе почти трехлѣтняго пребыванія на востокѣ непосредственно познакомился съ восточными богословскими партіями,—и въ результатѣ этого знакомства оказалось, что между западнымъ и оміусіанскимъ богословіемъ больше точекъ соприкосновенія, чѣмъ—между оміусіанствомъ и старо-никейской александрійской доктриной. Наилучшимъ методомъ для иллюстраціи высказаннаго положенія было бы, съ одной стороны, сопоставить комментарій Иларія на оміусіанскіе символы въ de synodis съ аналогичной критикой ихъ, вышедшей изъ старо-никейскихъ александрійскихъ круговъ, а съ другой стороны, сопоставить этотъ же комментарій Иларія съ подобнымъ комментаріемъ какого либо другого западнаго богослова, не стоявшаго въ такихъ близкихъ связяхъ съ оміусіанами, какъ Иларій: послѣднее сопоставленіе выяснило бы, насколько Иларій въ de synodis былъ объективнымъ выразителемъ западнаго богословія, не поступился-ли какими либо его особенностями въ примирительныхъ интересахъ. Къ сожалѣнію, западная литература вовсе не оставила намъ памятника съ указаннымъ содержаніемъ, а историко-критиче-

---

et Filius in Patre et Spiritus s. accipiat ex utroque; in eo, quod Spiritus exprimitur, sanctae hujus inviolabilis unitas (f. Trinitatis) haeretica parte partutiat Trinitas pronuntiat (f. pronuntiata) dissidium (fr. 2, 31).

[1]) *Harnack.* Op. cit. 2, 243, anm. 2.

[2]) Ср. цит. замѣчаніе Сократа въ 4, 20 (прим. 1-е на стр. XXV-й).

скія замѣчанія о символьномъ творчествѣ „полуаріанъ“ у Аѳанасія и Епифанія, какъ мы уже отмѣтили, не даютъ его детальнаго догматическаго разбора, а просто характеризуютъ его, лишь какъ прикровенно-лицемѣрное выраженіе чистаго аріанства. Но указанный методъ въ извѣстной степени можетъ быть осуществленъ косвеннымъ образомъ, съ одной стороны, путемъ сравненія взглядовъ Иларія въ de synodis, съ его же сужденіями въ раннѣйшихъ сочиненіяхъ, написанныхъ независимо отъ уніональныхъ плановъ съ оміусіанами, а съ другой стороны, путемъ сопоставленія тѣхъ или другихъ замѣчаній Иларія въ de synodis съ аналогичными разсужденіями вообще въ анти-аріанскихъ сочиненіяхъ александрійскихъ никейцевъ. Объ исторической цѣлостности и устойчивости догматическихъ взглядовъ Иларія въ de synodis (и въ частности по кардинальному вопросу объ отношеніи *ὁμοούσιος* къ *ὁμοιούσιος*) мы уже имѣли случай говорить выше [1]). Разсматривая тѣ понятія, какія Иларій раскрываетъ въ своемъ комментаріи на полуаріанскіе символы, мы не найдемъ ни одного, которое такъ или иначе не выступало бы въ его раннѣйшихъ сочиненіяхъ, за единственнымъ исключеніемъ цитованнаго выше изреченія о Св. Духѣ. Самое понятіе о существѣ (essentia) или „нераздѣльной и безразличной природѣ“ Отца и Сына у Иларія характеризуется въ томъ же натуралистическомъ значеніи совокупности общихъ свойствъ *(ποιότητες-ἕξεις)* божества (divinitatis), съ какимъ оно выступаетъ на протяженіи всей анти-аріанской полемики Иларія [2]). Равнымъ образомъ, и то понятіе о Сынѣ, какъ Образѣ Божіемъ, которое по преимуществу раскрывается у Иларія въ комментаріяхъ къ оміусіанскимъ символамъ, также не приноситъ ничего по существу новаго въ богословіе Ила-

---

1) См. стр. XVIII; и 370.

2) См. стр. 349, 383—4.

3) Комментируя оміусіанскій тезисъ, что Сынъ „по сущности *(κατ' οὐσίαν)*“ есть образъ Отца, Иларій поясняетъ его въ томъ смыслѣ, что этимъ тезисомъ утверждается inter Filium atque Patrem natura generis indifferentis, cum in his, quae Patris sunt propria, subsistens Filius per naturam in se genitam consistat, gloriae scilicet virtutis, potestatis, invisibilitatis essentiae.. Haec in his paribus divinitatis bonis intelligitur neque ille minor esse, cum Filius sit, neque hic praestare, cum Pater sit. 15 n. Нелишне замѣтить, что насколько это понятіе

рія, что не было бы высказано въ его трактатѣ „о Троицѣ“ [1]). Нѣтъ надобности подробно выяснять, что и всѣ тѣ частные выводы, которые Иларій дѣлаетъ въ de synodis изъ отмѣченнаго понятія о Сынѣ Божіемъ въ противовѣсъ аріанству, савелліанству и маркелло-фотиніанству, съ полною ясностію вытекаютъ и изъ богословскихъ предпосылокъ Иларія, раскрытыхъ въ de Trinitate. Изъ богословскихъ замѣчаній Иларій въ de synodis относительно оміусіанской доктрины, по своему характеру отклоняющихся отъ аналогичныхъ замѣчаній у александрійскихъ писателей, и изобличающихъ въ ихъ авторѣ именно западнаго писателя, чуждаго тенденцій неоплатонической философіи, можно отмѣтить, прежде всего, комментарій Иларія на анаѳемитизмъ сардикійскаго (филиппопольскаго) собора противъ отрицающихъ, что Отецъ родилъ Сына consilio atque voluntate. Если у Аѳанасія вопросъ о рожденіи Сына волею или по природной необходимости ассоціировался какъ мы, видѣли, съ глубоко-философскимъ (въ духѣ неоплатонизма) ученіемъ о морально-метафизической необходимости рожденія Сына изъ Единаго, и эти философскія предпосылки воздерживали Аѳанасія отъ категорическаго выбора между указанными двумя членами альтернативы [2]), то для Иларія, чуждаго философскихъ взглядовъ на Сына, какъ имманентную объективацію ипостаси Отца, данный вопросъ не представлялъ никакихъ трудностей: противополагая филиппольскому ученію о рожденіи Сына consilio atque voluntate слишкомъ грубое понятіе о тѣлесной страстности этого акта, Иларій рѣшительно принимаетъ его цитованный анаѳематизмъ, находя въ немъ вполнѣ точное выраженіе православной истины [3]). Это

Иларія о Божественной сущности *(οὐσία)* совпадаетъ съ понятіемъ о ней, высказанномъ въ „памятной запискѣ“ Василія, настолько то и другое формально расходятся съ характернымъ значеніемъ его въ смыслѣ ипостаси Отца у Аѳанасія.

1) Cfr. De syn. 13—15 nn.—De Trin. 8, 48—49 nn. Ср. прим. 6-е на стр. 319-й и 1-е прим. на стр. 320-й.

2) См. стр. 182—3.

3) Nativitatis in eo adeo perfecta natura est, ut qui ex substantia Dei natus est, etiam ex consilio ac voluntate nascatur. Ex voluntate enim atque consilio, non ex corporalis passione naturae, essentiae Dei de essentia Dei genitae absoluta perfectio est 34 n.

же отсутствіе спеціально-философскихъ предпосылокъ въ воззрѣніяхъ на ипостась Сына, намъ кажется, является косвенной причиной, по чему Иларій безъ колебанія принимаетъ и характерное ученіе оміусіанъ о рожденіи Сына, какъ актѣ среднемъ между собственно рожденіемъ и твореніемъ,—ученіе, которое, какъ извѣстно, не встрѣчается у старо-никейскихъ александрійцевъ, и которое едва-ли мирилось съ ихъ цѣлостной неоплатонической концепціей этого догмата [1]).

Въ высшей степени замѣчательны по своей искренности и задушевности тѣ призывы, съ какими Иларій обращается въ de synodis къ оміусіанскимъ епископамъ—оставить подозрѣнія по отношенію къ никейскому термину *ὁμοούσιος*, оказывающемуся равнозначительнымъ термину *ὁμοιούσιος*, и взять назадъ ту анаѳему, которую оміусіане изрекли на этотъ терминъ на анкирскомъ соборѣ [2]). „Сжальтесь, братья, надъ скорбію моею: нечестиво то, на что вы осмѣлились. Я не могу слышать о томъ, что подъ анаѳемою состоитъ терминъ *ὁμοούσιος*, исповѣдуемый въ благочестивомъ значеніи. Реченіе (nomen) не заключаетъ въ себѣ ничего преступнаго (nihil criminis), если оно не извращаетъ смысла вѣроученія... Что отцы благочестиво изъясняли послѣ никейскаго собора смыслъ *ὁμοούσιος*,—убѣждаютъ (ихъ) сочиненія (libri), свидѣтельствуетъ (ихъ) совѣсть: если же оказывается необходимымъ нѣчто добавить для его изъясненія, давайте обсудимте сообща (consulamus communiter). Мы взаимно можемъ выработать (condi) наилучшее вѣроопредѣленіе (fidei status),—не отвергая того, что хорошо было постановлено, и подвергнувъ разсмотрѣнію, что было худо понято“.. „Молю васъ, братья, устраните подозрѣнія, отнимите поводъ (взводить на насъ обвиненія въ ереси). Чтобы *ὁμοιούσιος* было одобрено (probari pos-

---

1) Sapientia itaque, quae se dixit natam, eadem se dixit et creatam: creationem referrens ad parentis indemutabilem naturam, quae extra humani partus speciem et consuetudinem, sine imminuatione aliqua ac demutatione sui, creavit ex se ipsa quod genuit. Creantis enim opus non habet passionem aut permixtionis aut partus... At vero ut ostenderet non creationis in se, sed nativitatis esse naturam, subjecit et genitam, dum.. legitimam ac propriam ex Deo Patre genitae naturae suae ostendit esse substantiam.. Ita perfectae nativitatis intelligentiam creationis et generationis attulit sermo 17—18 n.

2) Cfr. *Epiph.* Haer. 73, 11 n. M. 42, 425 c.

sit), не будемте порицать ὁμοούσιος". Анаѳематствованіе ὁμοούσιος ставитъ оміусіанскихъ епископовъ въ очень двусмысленное положеніе, поскольку большинство изъ нихъ самихъ является преемниками и ставленниками отцовъ, бывшихъ на никейскомъ соборѣ. „Подумаемте о столькихъ праведныхъ и почивающихъ (въ Бозѣ) святителяхъ: какъ мы предстанемъ на судъ Господень, если они нынѣ водвергнуты нами анаѳемѣ? Какой судъ изречетъ объ насъ Господь, если мы изрекаемъ приговоръ надъ ученіемъ, (формулированнымъ) еще прежде, чѣмъ мы стали епископами, и даже — явились на этотъ свѣтъ. Ибо мы посвящены ими, и являемся ихъ преемниками. Отречемтесь отъ епископства, ибо мы получили его отъ (лицъ, подлежащихъ) анаѳемѣ" [1]). Уніональныя стремленія Иларія, какъ мы уже знаемъ, не увѣнчались полнымъ успѣхомъ: ему, правда, удалось въ теченіе нѣкотораго времени поддержать духъ православія въ оміусіанскихъ кругахъ послѣ селевкійскаго собора, завязать общеніе между ними и своими галльскими собратьями, но ему въ скоромъ же времени пришлось увидѣть и крушеніе своихъ надеждъ послѣ злосчастнаго событія 1-го янв. 360 г. Смерть избавила Иларія еще отъ большаго огорченія—видѣть, какую роль играли на константинопольскомъ соборѣ 381 г. нѣкоторые изъ его „святѣйшихъ" друзей (Елевзій Кизическій). Формальное объединеніе никейцевъ съ искренними оміусіанами на александрійскомъ соборѣ 362 г. произошло уже безъ участія пиктавійскаго богослова. Тѣмъ не менѣе Иларію принадлежитъ неоспоримая честь перваго почина въ этомъ знаменательномъ для церкви событіи, — и примирительная дѣятельность Иларія на востокѣ, обрисовывающая и широту его богословской мысли, возвышающейся надъ терминологическими мелочами, и возвышенное благородство его характера, самоотверженно—стойкаго въ борьбѣ съ дѣйствительными врагами церкви, и сердечномягкаго въ отношеніи къ „немощнымъ въ вѣрѣ братьямъ", составляетъ его безсмертную заслугу въ исторіи тринитарныхъ споровъ 4-го вѣка [2]).

---

[1]) De syn. 91 n.

[2]) Продолженіемъ нашей работы о тринитарныхъ воззрѣніяхъ Иларія будетъ уже печатающееся наше изслѣдованіе: „Христологія Иларія Пиктавійскаго".

VITA SANCTI HILARII A FORTUNATO SCRIPTA [1]).

Эта древнѣйшая изъ біографій Иларія состоитъ изъ двухъ книгъ, изъ которыхъ первая содержитъ въ себѣ собственно жизнеописаніе святого, а вторая повѣствуетъ о чудесахъ, какія совершались при его гробѣ въ 6-мъ вѣкѣ,—при чемъ каждая изъ этихъ книгъ предваряется особымъ посвященіемъ отъ автора.

Относительно автора этой біографіи Иларія въ научной литературѣ существуютъ различныя мнѣнія. Одни изъ ученыхъ (какъ, напр., Рейнкенсъ) [2]) признаютъ авторомъ обѣихъ ея частей извѣстнаго галльскаго писателя 6-го в. діакона Венанція Фортуната, впослѣдствіи (съ 574 г.) епископа Пуатьескаго,—имя котораго значится въ начальныхъ строкахъ „посвященій“ къ обѣимъ книгамъ [3]), и объ авторствѣ котораго свидѣтельствуетъ Григорій Турскій [4]). Что Фортунатъ именно былъ авторомъ 2-й книги vitae Hilarii,—это выше всякаго сомнѣнія, поскольку весь характеръ ея повѣствованій изобличаетъ въ авторѣ человѣка, жившаго въ Пуатье, во второй половинѣ 6-го вѣка. Такъ, авторъ, выразивъ намѣреніе съ подробностію разсказать о чудесахъ Ила-

---

[1]) *Migne.* s. l. 9. t. 183—200 cc.

[2]) *Reinkens.* Hilarius v. Poitiers. Schaffhausen. 1864. XX—XXII ss.

[3]) Domino sancto et meritis beatissimo patri, Pascentio papae Fortunatus. (*Migne* 9, 185). Domino sancto etc.. et in Christo florigera perenniter charitate vernantibus ecclesiae Pictavensis habitatoribus Fortunatus (ib. 194 c). Пасценцій, по свидѣтельству Григорія Турскаго былъ однимъ изъ ближайшихъ предшественниковъ Фортуната по пуатьеской каѳедрѣ. (Cfr. *Coutantii* Admonitio in libr. Fortunati. *Migne.* 9, 185 c. *Reinkens.* Op. cit. XXII s.).

[4]) Fortunatum.. virtutes multas ad sancti Hilarii sepulcrum ostensas narrari, quas liber vitae ejus continet (*Greg. Tur.* lib. de gloria Confes. 2 c. *Migne* 9, 185 c.).

рія, совершившихся „въ настоящее время“ [1]), между прочимъ повѣствуетъ объ исцѣленіи еп. Бордоскаго Пробіана, который, какъ извѣстно, былъ именно современникомъ Фортуната. Замѣчаніе автора, что Пробіанъ до нынѣ (usque in hodiernum diem) ежегодно путешествуетъ въ Пуатье, чтобы воздать благодареніе святому при его гробѣ [2]), даетъ основаніе утверждать, что характеризуемая „книга“ Фортуната написана до 368 г. (—года смерти Пробіана) [3]). Но вторая книга vitae Hilarii, несомнѣнно принадлежащая Фортунату, имѣетъ большое сходство по стилю (реторическому, безвкусному) съ ея первой книгой: отсюда Рейнкенсъ заключаетъ, что перу Фортуната принадлежитъ и первая книга,—собственно біографія Иларія [4]). Самый характеръ ея повѣствованія,—неяснаго, во многомъ легендарнаго, показываетъ, что ея авторомъ былъ человѣкъ, отдѣленный отъ Иларія значительнымъ промежуткомъ времени [5]). Общій выводъ, какой дѣлаетъ Рейнкенсъ изъ анализа книги Фортуната—тотъ, что ея „историческая цѣнность (Gewinn) для біографіи Иларія во всякомъ случаѣ незначительна (auf keinem Fall gross)“ [6]).

Другого взгляда на книгу Фортуната держится Вигхау-

---

[1]) Quam plura supertes in corpore (Hilarius) feuerit, vel quanta operatus sit postquam aeternam in requiem transmigravit, etsi non potui annorum vetustate subripiente contingere; attamen vel quae praesenti tempore miracula misericors praebuit, cupio indigenti memoriae non fraudare. 2 n. M. 9; 195 s.

[2]) 3 c. M. 10, 195—6 cc.

[3]) *Reinkens*, Op. cit. XVII s.

[4]) *Reinkens*.. XX s.

[5]) Ib.

[6]) Ib. XXII s. Что касается того повидимому страннаго обстоятельства, затѣмъ Фортунату понадобилось свою біографію Иларія раздѣлить на двѣ части, снабдивъ каждую особымъ прологомъ,—и почему во второй своей книгѣ Фортунатъ ни слова ни говоритъ о существованіи первой,—Рейнкенсъ находитъ для этого простое (einfach) объясненіе въ томъ, что Фортунатъ сначала, повидимому, по просьбѣ пуатьескаго епископа и паствы (ср. посвященіе ко 2-й книгѣ), описалъ сначала чудеса святого, а уже затѣмъ, когда это произведеніе понравилось читателямъ, написалъ и житіе Иларія. Извѣстно, что Фортунатъ, по происхожденію итальянецъ, одинъ изъ послѣднихъ представителей умиравшей классической образованности, имѣлъ почти своею профессіей,—путешествуя по различнымъ городамъ Галліи, въ стихахъ и въ прозѣ прославлять ея умершихъ или живыхъ знаменитостей. *Reinkens*. XXI—XXII ss.

зеръ [1]). По его мнѣнію, Фортунатъ былъ авторомъ лишь второй части vitae Hilarii, а первая ея часть, собственно біографія Иларія,—составлена болѣе древнимъ писателемъ, можетъ быть, современникомъ святаго. Основанія, какія онъ приводитъ въ пользу своего взгляда, заимствуются, съ одной стороны, изъ анализа самаго текста 1-й книги, а съ другой стороны, изъ внѣшнихъ свидѣтельствъ о книгѣ Фортуната. Доказательства 1-го рода—таковы. 1) Авторъ первой книги vitae Hilarii, посвящая свой трудъ какому ,то лицу, внушившему ему самую идею—описать дѣянія святителя, намекаетъ на особенно близкія отношенія святого къ этому лицу [2]). По мнѣнію Вихгаузера, изъ цитованной тирады слѣдуетъ тотъ выводъ, что это лицо было однимъ изъ любимѣйшихъ учениковъ Иларія, пользовавшихся отеческими заботами святого, потому что было бы страннымъ, если бы эта тирада выражала лишь ту мысль, что это лицо только воспитывалось въ пуатьеской школѣ, и при томъ уже 200 лѣтъ спустя послѣ смерти Иларія [3]). 2) Авторъ „предисловія“ къ 1-й книгѣ замѣчаетъ, что написаніе житія Иларія было бы приличнѣе поручить св. Амвросію, столь краснорѣчиво восхвалившему своего брата (Сатира) [4]). „Какой смыслъ,—замѣчаетъ Вихгаузеръ,—имѣлъ бы совѣтъ—поручить составленіе біографіи Иларія Амвросію уже спустя 200 лѣтъ послѣ смерти послѣдняго?“ То обстоятельство, что въ данной фразѣ объ Амвросіи говорится уже въ прошедшемъ времени (florebant), по взгляду Вихгаузера,—не является возраженіемъ противъ того, что лицо, поручившее нашему автору написаніе житія Иларія,—было современникомъ святого, такъ какъ, во-первыхъ, въ одномъ изъ варіантовъ этого мѣста стоитъ praesens, а во-вторыхъ,—допустимо, что этотъ современникъ Иларія лишь пережилъ св. Амвросія, а имѣлъ возможность ранѣе, заблаговременно,

---

[1]) *Viehhauser*. Hilarius Pictaviensis, geschildert in seinem Kampte gegen den Arianismus. Klagenfurt. 1860.

[2]) Me dignatus es perurgere, quo de actibus s. viri Hilarii confessoris, qui te ab ipsis cunabulis ante sua vestigia quasi peculiarem vernulam familiariter enutrivit. *Migne* 9, 186 c.

[3]) *Viehhauser*.. 7 s.

[4]) Aequabilirs fuerat, haec beato Ambrosio de fratre scribenda mandare, cui verba virtutibus conjuncta florebant. *Migne* 9, 186 c.

поручить это дѣло медіоланскому епископу [1]). 3) Наблюдается видимое противорѣчіе между заявленіемъ автора первой книги vitae Hilarii, что онъ опускаетъ многое изъ повѣствованій о чудесахъ святого, quae volente Domino usque in hodiernum diem ejus orationibus perservant, лишь по недостаточности своихъ силъ [2]), и цитированнымъ уже выше заявленіемъ Фортуната въ предисловіи ко второй книгѣ, что онъ не можетъ разсказать всего о чудесахъ Иларія лишь annorum vetustate subripiente, а о чудесахъ настоящаго времени будетъ повѣствовать съ надлежащею полнотою [3]). 4) Любопытенъ фактъ, что авторъ vitae опускаетъ такіе важные моменты изъ жизни Иларія, какъ Битеррійскій соборъ, борьба съ Сатурниномъ и Авксентіемъ,—говоритъ преимущественно о жизни Иларія на востокѣ и его возвращеніи домой, а о церковной дѣятельности Иларія послѣ ссылки отзывается лишь общей фразой: pene totum mundum gravi errore confusum, factis saepius in Gallia synodis, per Hilarium fuisse ad viam veritatis adductum, confitetur lingua multorum (8 п.). По замѣчанію Viehhauser'a, этотъ фактъ показываетъ, что для автора vitae не было побужденій подробно говорить о подвигахъ Иларія, поскольку они сохранялись еще въ свѣжей памяти мѣстнаго населенія [4]). Доказательства второго рода заключаются въ слѣдующемъ. 1) У древнихъ писателей по вопросу объ авторствѣ Фортуната замѣчается крайняя сбивчивость. Такъ, напр., Trithemius упоминаетъ лишь объ одной книгѣ „жизни Иларія“, и при томъ сомнительно, чтобы онъ разумѣлъ подъ этою книгою 2-ю именно часть ея; Pantius, напротивъ, отрицаетъ авторство Фортуната лишь по отношенію къ 1-й части, рѣшительно утверждая при этомъ подлинность 2-й. Равнымъ образомъ, Bravverus (біографъ Фортуната) приписываетъ Венанцію составленіе лишь 2-й части vitae Hilarii, отвергая подлинность 1-й на основаніи несходства ея по стилю съ прочими литературными произведеніями Фортуната [5]). 2) Въ нѣкоторыхъ сборникахъ (напр. Codex lat. 13098 въ Мюнхен-

---

1) *Viehhauser*,. 7 s.

2) Mea lingua non sufficit singulatim.. cuncta proferre. Det mihi, pius, veniam, quia multa praeterii, qui vix pauca conscripsi. *Migne*, 9, 193 c.

3) См. стр. 2. *Viehhauser*.. 6—7 ss.

4) Ib. 8 s.

5) *Viehhauser*.. 6 s.

ской королевской библіотекѣ 1-я книга vitae Hilarii имѣется отдѣльно отъ 2-й, и при томъ безъ предисловія [1]).

Нельзя сказать, чтобы отмѣченные аргументы Вихгаузера отличались безусловною убѣдительностію. Во-первыхъ, что касается словъ praifationis о близкихъ отношеніяхъ Иларія къ лицу, которому авторъ „житія“ посвящаетъ свою книгу,—то эти слова вполнѣ допускаютъ и иное не столь буквальное толкованіе, благопріятствующее мысли о Фортунатѣ, какъ авторѣ vitae Hilarii: они могутъ выражать ту простую мысль, что еп. Пасценцій, воспитавшійся въ лонѣ пуатьеской церкви и занимающій каѳедру Иларія, стоитъ въ болѣе близкой нравственной связи съ нимъ, нежели онъ, Фортунатъ, который, какъ извѣстно, былъ въ Пуатье лишь случайнымъ пришельцемъ. Изъ непосредственныхъ учениковъ Иларія мы не знаемъ никого, съ именемъ Пасценція. Во-вторыхъ, нетрудно замѣтить шаткость выводовъ Вихгаузера изъ упоминанія въ „предисловіи“ о св. Амвросіи. Общій характеръ всего предисловія, написаннаго въ высокопарномъ тонѣ, располагаетъ видѣть въ цитованной фразѣ просто реторическій пріемъ, обычный въ панегирическихъ біографіяхъ, заключающійся въ противопоставленіи важности предмета рѣчи съ ограниченностію способностей автора. [2]) Что данное витіеватое предисловіе принадлежитъ перу именно Фортуната, косвеннымъ подтвержденіемъ этому является сходство реторическихъ образовъ, употребленныхъ авторомъ praefationis, съ тѣми эпитетами, какими характеризуется Иларій въ стихо-

---

1) Ib. 8. s. Кутанъ отмѣчаетъ подобный же фактъ, что in codice compendiensi (около 800 г.) на мѣсто фортунатовскаго предисловія къ 1-й книгѣ vitae Hilarii имѣется болѣе краткое, и затѣмъ самая „жизнь Иларія“ излагается словами, хотя очень близкими къ редакціи Фортуната, но и съ многочисленными варіантами. Текстъ этого „пролога“—таковъ. Beatissimi Hilarii confessoris vitam vel opera non unius sed multorum relatione comperimus in laudem Domini nostri I. C. memoriae traditam, et bellatorem Christi eorum opusculis contra Arii perfidiam luculentissime flore defloratum, et multiplicia in eis ad verae fidei confessionem texere gesta. Hujuscemodi rei beatus Hieronymus maximus stipulator enitet. Qualiter vel quomodo in synodo Ariminensi temporibus Constantii principis sub Tauro praefecto miles Christi dimicarit, exsiliumque pertulerit phrygiae, lastrumque exsulaverit, omnibus recte piaeque fidei sequacibus notum habetur (*Migne* 9, 175 c. Nota 1).

2) Cfr. *Reinkens.* Op. cit. XVII—XX ss.

творной поэмѣ de vita s. Martini, несомнѣнно принадлежащей Фортунату. Какъ въ предисловіи къ „житію“ Иларія, авторъ сравниваетъ пиктавійскаго святителя съ огромной рѣкой [1]), такъ и въ De vita s. Martini поэтъ пишетъ:

Hilarius famae radios jaculabat in urbem...
Largior Eridano, Rhodano terrentior amplo,
Uberior Nilo, generoso spartior Histro,..
Fontibus ingenii sitientia pectora rorans. [2])

Но если нельзя согласиться съ мнѣніемъ Вихгаузера о происхожденіи vitae Hilarii, во всемъ ея теперешнемъ видѣ, отъ современнаго почти святому автора, то возможно допустить, что въ основѣ ея теперешней фортунатовской редакціи лежитъ какое-то древнѣйшее житіе Иларія, написанное какимъ-то неизвѣстнымъ авторомъ, которое Фортунатъ лишь мѣстами исправилъ, снабдилъ предисловіемъ и дополнилъ второю частію. На существованіе этой древнѣйшей редакціи vitai Hilarii указываютъ какъ имѣющіеся экземпляры ея, отступающіе отъ фортунатовской редакціи, такъ и отмѣченныя Вихгаузеромъ (см. подъ цифрами 3, и 4) внутреннія особенности ея содержанія. [3]) Не имѣя данныхъ для рѣшенія вопроса кто именно былъ изначальнымъ авторомъ характеризуемой vitae Hilarii, мы однако склоняемся къ тому конечному выводу, что фактическія свѣдѣнія, сообщаемыя ею объ Иларіи,—вовсе не такъ безавторитетны, какъ представляетъ ихъ Рейнкенсъ,-что въ нихъ мы видимъ голосъ въ высшей степени древняго, почти современнаго святому, преданія о немъ, и что въ тѣхъ или другихъ вопросахъ біографіи Иларія историку нелишне съ ними считаться.

---

[1]) Ingenia flumina, Euphratem b. Hilarii et Nilum Hieronymi. M. 9, 185 c.

[2]) Cfr. *Migne* 9, 205 c.

[3]) Замѣчаніе Вигхаузера, что умолчаніе автора vitae о событіяхъ послѣссыльной жизни Иларія свидѣтельствуетъ о намѣренномъ нежеланіи автора говорить о нихъ, какъ объ общеизвѣстныхъ, находитъ косвенное подтвержденіе въ цитованныхъ выше словахъ praefationis in cod. Compendiensi: omnibus.. notum habetur. Небезъинтересно, что въ цитованномъ „предисловіи“ изъ біографовъ Иларія упоминается лишь одинъ Іеронимъ. Не стоитъ-ли эта первоначальная редакція vitae Hilarii въ какой либо генетической связи съ „житіемъ“ Иларія, написаннымъ св. Юстомъ, ученикомъ Иларія, — память о которомъ, какъ біографѣ Иларія, была жива еще въ 12 в.? (Cfr. *Reinkens*.. XIV s.).

Приложеніе 2-е.

ПРОИСХОЖДЕНІЕ И ХАРАКТЕРЪ Т. Н. ФРАГМЕНТОВЪ EX OPERE HISTORICO ИЛАРІЯ ПИКТАВІЙСКАГО.

Въ ряду историческихъ памятниковъ, относящихся къ эпохѣ никео-аріанскихъ движеній, т. н. фрагменты ex opere historico Иларія Пиктавійскаго занимаютъ выдающееся мѣсто, какъ по значительности имени ихъ автора, виднаго дѣятеля этой эпохи, такъ и по важности заключающихся въ нихъ историческихъ свидѣтельствъ, изъ которыхъ о многихъ мы ничего не знаемъ изъ другихъ современныхъ источниковъ. Но насколько цѣнно церковно-историческое значеніе „operis historici“ Иларія, настолько спутаннымъ и темнымъ представляется, въ виду крайней фрагментарности дошедшихъ до насъ его отрывковъ,—вопросъ, что́ именно представлялъ собою этотъ „историческій трудъ“ Иларія, когда и съ какою цѣлію онъ былъ написанъ, насколько широкъ былъ объемъ его историческаго содержанія. Имѣющіяся въ наукѣ данныя для рѣшенія этихъ вопросовъ настолько скудны и гадательны, что одни изъ ученыхъ, на ихъ основанія приходятъ почти къ полному отрицанію самой принадлежности фрагментовъ перу Иларія [1]), а другіе дѣлаютъ выводъ, что т. н. „историческій трудъ“ Иларія есть не что иное, какъ лишь черновой сборникъ сырого историческаго матеріала, изложить который въ формѣ связнаго трактата Иларій не успѣлъ за своею смертію [2]).

---

[1]) *Stiltingus.* Acta Ss. Septem. VI t. 574 c: mihi non videntur illa fragmenta alicujus operis s Hilarii... sed potius instrumenta ab imperito librario collecta, et sine judicio non minus, quam sine ordine, in unum volumen congesta, ut *scopas solutas* rectius, quam *fragmenta* S. Hilarii, vocandi existimem.

[2]) *Viehhauser.* Hilarius Pictaviensis, geschildert in seinem Kampfe gegen den Arianismus. Klagenfurt. 1860. SS. 47—48. *Schanz.* Geschichte d. röm. Literatur. 4/1 München. 1904. 267 S.

Чтобы разобраться въ этомъ спутанномъ вопросѣ о первоначальномъ характерѣ и составѣ operis historici Иларія и его отношеніи къ современнымъ „фрагментамъ“ изъ него, мы должны принять во вниманіе три категоріи данныхъ, изъ которыхъ первыя двѣ отличаются болѣе внѣшнимъ, а послѣдняя болѣе внутреннимъ характеромъ. Перваго рода данныя отвлекаются, во—1-хъ, изъ свидѣтельствъ объ „историческомъ трудѣ“ Иларія, сообщаемыхъ у Іеронима и Руфина,— и во—2-хъ, изъ наблюденія надъ распорядкомъ и надписаніями фрагментовъ Иларія въ древнѣйшихъ, извѣстныхъ наукѣ, манускриптахъ. Втораго рода данныя отвлекаются отъ бѣглыхъ указаній на обстоятельства мѣста, времени и цѣли даннаго труда Иларія, заключающихся въ самыхъ фрагментахъ, и въ особенности въ первомъ (и наиболѣе полномъ) изъ нихъ, который, по единогласному мнѣнію всѣхъ ученыхъ несомнѣнно принадлежитъ Иларію, и составляетъ общее введеніе въ его историко-полемическій трактатъ [1]). Лишь сопоставляя всѣ эти данныя, и дополняя и провѣряя ихъ одно другимъ, мы можемъ достигнуть болѣе или менѣе опредѣленнаго и надежнаго результата.

Что Иларій написалъ какой-то историко-полемическій трактатъ, объ этомъ мы имѣемъ положительное свидѣтельство такого авторитетнаго знатока современной церковной письменности, каковъ бл. Іеронимъ, который притомъ былъ особенно усерднымъ почитателемъ произведеній Иларія, собственноручно переписывавшимъ нѣкоторыя его творенія [2]). Перечисляя сочиненія Иларія, Іеронимъ между прочимъ упоминаетъ: Liber adversus Valentem atque Ursacium historiam Arimensis et Seleuciae synodi continens [3]). Если это замѣчаніе Іеронима не даетъ рѣшительнаго права отождествлять цитованную „книгу“ Иларія „adversus Valentem atque Ursacium“ съ тѣмъ его „историческимъ трудомъ“, отъ котораго сохранились до насъ фрагменты, то во всякомъ случаѣ тотъ фактъ, что въ т. н. 10-мъ фрагментѣ авторъ, приведя полностію письмо восточныхъ оміусіанъ къ ариминскимъ делегатамъ въ Константи-

[1]) *Schiktanz.* Die Hilarius-fragmente. Breslau. 1905. 58 s.

[2]) Ep. V ad Florent: Interpretationem quoque psalmorum Davidicorum et prolixum valde de synodis librum s. Hilarii quem ei apud Treviras manu mea ipse descripseram, ut mihi transferas, peto. *Migne.* s. l. 22 t. 332 c.

[3]) *Hieron.* De viris illustr. 100 c. *Migne.* s. l. 23 t. 699 c.

нополѣ (въ 359 г.). обращается къ нимъ съ увѣщаніемъ отречься отъ „вѣроизложенія“ (liber... fidei) Валента и Урзакія, и порвать общеніе съ ними, даетъ весьма вѣроятныя основанія къ такому именно отождествленію. Свидѣтельство Іеронима объ Иларіи, какъ авторѣ историко-полемическаго трактата противъ Валента и Урзакія, въ связи съ исторіей аримино-селевкійскаго собора, подтверждается свидѣтельствомъ другого авторитетнаго историка, современника Иларію,—Руфина. Руфинъ сообщаетъ при этомъ характерную подробность, что сочиненіе Иларія имѣло своею спеціальною цѣлію—вразумить тѣхъ западныхъ епископовъ, которые подписали вѣроломную ариминскую формулу,—замѣчаніе, какъ увидимъ ниже, вполнѣ гармонирующее съ содержаніемъ какъ 1-го фрагмента, излагающаго общую задачу историческаго труда Иларія, такъ и 10-го фрагмента, который, отъ первой до послѣдней строки представляетъ собою именно патетическое увѣщаніе, обращенное къ ариминскимъ епископамъ [1]). Свидѣтельствуя, такимъ образомъ, объ общемъ содержаніи и цѣли интересующаго насъ историко-полемическаго произведенія Иларія, Іеронимъ и Руфинъ отчасти опредѣляютъ и его внѣшній характеръ. Называя сочиненіе Иларія „книгою“ (liber), эти авторы даютъ понять, что оно вовсе не было какимъ то безпорядочнымъ собраніемъ матеріаловъ, но пред-

---

[1]) Hilarius Pictaviensis episcopus confessor fidei catholicae fuit: hic cum ad emendationem eorum, qui ariminensi perfidiae subscripserant, librum instructionis plenissime conscripsisset, cumque libellus ipse in manus inimicorum et malevolorum, ut quidam dicebant, corrupto notario, alii vero alia occasione narrabant quid interest. De adulterat. libr. Orig. То обстоятельство, что это свидѣтельство Руфина приводится у него въ связи съ недостовѣрнымъ (по крайней мѣрѣ, недоказаннымъ, несмотря на требованія Іеронима) эпизодомъ поддѣлки сочиненія Иларія аріанами, введшей въ заблужденіе отцовъ какого-то собора, которые, на основаніи этого подложнаго сочиненія, будто бы отлучили Иларія отъ церкви,—не колеблетъ собственно авторитетности самого свидѣтельства, поскольку и самъ Іеронимъ въ своемъ отвѣтѣ Руфину оспариваетъ собственно не фактъ существованія такого именно историко-полемическаго трактата Иларія, а лишь фактъ его поддѣлки еретиками. (Rufinus) ponit Hilarium confessorem, quod post Ariminensem synodum liber illius falsatus ab haereticis sit... Responde, quaeso: synodus, a qua (Hilarius) excommunicatus est, in qua urbe fuit? Dic episcoporum vocabula; profer sententias subscriptionum vel diversitatem vel consonantiam. etc. Apologia adv libr. Ruf. 2 lib. *Migne.* s. l. 23 t. 443 c.

ставляютъ собой нѣчто цѣлое, а называя его „книжкой“ (libellus), Руфинъ отчасти намекаетъ, что оно было хотя не незначительно по содержанію (plenissime conscripsisset), но имѣло характеръ злободневной брошюры, историко-полемическаго памфлета, что̀ опять таки, какъ увидимъ ниже, вполнѣ гармонируетъ съ данными другихъ отмѣченныхъ нами категорій.

Обращаясь къ характеристикѣ данныхъ второй категоріи, мы находимъ, что они хотя не могутъ претендовать на вполнѣ рѣшающее значеніе по намѣченнымъ нами вопросамъ, поскольку несомнѣнно, что всѣ извѣстные до сихъ поръ въ наукѣ манускрипты фрагментовъ Иларія представляютъ собою лишь передѣлку подлиннаго operis historici Иларія, передаютъ заключавшійся въ немъ историческій матеріалъ въ своеобразномъ распорядкѣ, или, вѣрнѣе, безпорядкѣ, однако не должны быть совершенно игнорируемы, поскольку они могутъ содержать въ себѣ мелкія, но объективныя указанія на первоначальную редакцію и составъ operis Иларія. Несмотря на постоянный и выдающійся авторитетъ Иларія на христіанскомъ западѣ, его „историческій трудъ“, повидимому, не пользовался широкой извѣстностію въ западныхъ учено-богословскихъ кругахъ: по крайней мѣрѣ историческое преданіе о немъ со временъ Іеронима и Руфина обрывается на нѣсколько вѣковъ, и средневѣковые церковные книжники нигдѣ ни однимъ словомъ не даютъ знать о своемъ знакомствѣ съ этимъ произведеніемъ знаменитаго отца западной церкви. Общее-ли неблагопріятное для науки культурное состояніе западной Европы въ эпоху ея германской варваризаціи, или слишкомъ спеціальный характеръ даннаго сочиненія Иларія были причиною его столь безнадежной утраты изъ западно-европейскаго научнаго обихода, но—фактъ тотъ, что въ первый разъ послѣ многовѣковаго забвенія opus historicum Иларія, и притомъ въ крайне фрагментарномъ видѣ, былъ извлеченъ на свѣтъ Божій изъ одной парижской библіотеки уже въ 1590 г. извѣстнымъ законовѣдомъ и гуманистомъ Пьеромъ Питу (Pierre Pithou) [1]), и изданъ въ Парижѣ, уже по смерти Питу, его другомъ Николаемъ Фаберомъ (Nicolaus Faber, Nicole Lefevre) въ 1598 г.

---

1) *Nicolai Fabri* in fragm. s. Hil. praefatio. 38 n. *Migne.* P. c. c. s. l. 10 t. 913—914 cc.

Открытая Питу рукопись, по мнѣніи Фабера, была не древнѣе 100 лѣтъ (abhinc 100 annis, слѣд. около 1498 г.) [1]) а по замѣчанію Кутана (Coustant), имѣвшаго подъ руками эту рукопись при своемъ изданіи твореній Иларія въ 1693 г.,— относится приблизительно къ 1400 г. (ab annis dumtaxat 300 descriptus) [2]).

Въ первой четверти 17 в. іезуитъ Сирмонъ (Sirmond) открылъ въ реймсской библіотекѣ св. Ремигія еще экземпляръ фрагментовъ Иларія, представляющій почти точную копію манускрипта, найденнаго Питу, и использовалъ его въ своемъ изданіи Concilia antiqua Galliae (Paris. 1629 an.). Около этого же времени нѣкоторые изъ фрагментовъ Иларія были найдены въ различныхъ рукописныхъ сборникахъ Бароніемъ и при томъ съ тѣми же характерными интерполяціями, какія замѣчаются и въ манускриптахъ Питу и Сирмона [3]). Наиболѣе распространенное въ современной наукѣ бенедиктинское (Кутана) изданіе фрагментовъ Иларія (1693 г.), перепечатанное у Маффеи (S. Hil. opera. 1730. Veronae. 2 t.), и затѣмъ у Миня (P. c. c. s. l. 10 t.), сдѣлано на основаніи рукописей Питу—Фабера и Сирмона [4]), располагаетъ фрагменты въ хронологическомъ порядкѣ, устанавливаетъ ихъ нумерацію (до сихъ поръ по традиціи сохраняющуюся въ наукѣ), и снабжено историко-экзегетическими и текстуально-критическими примѣчаніями.

Манускрипты какъ Питу — Фабера, такъ и Сирмона, не представляютъ собою какого-либо цѣлостнаго произведенія, а носятъ характеръ смѣшанныхъ сборниковъ [5]): заключающіеся въ нихъ т. н. фрагменты ex opere historico Иларія представляютъ собою просто рядъ историческихъ документовъ,

---

1) Ib. 914 c.

2) *Coutantii* In Frag. s. Hil. praefatio. 2 n. *Migne.* 10, 619 c.

3) Ib. *Migne.* 10, 620 c. Отдѣльныя мѣста изъ фрагментовъ Иларія, по изслѣдованію *Maassen'a*, встрѣчаются въ различныхъ рукописяхъ, восходящихъ даже къ 6-му вѣку. *Schiktanz...* 14, 21 ss.

4) *Coutantii.* Syllabus manuscriptorum necnon editorum codicum, ad quos exacta et emendata sunt s. Hilarii opera. *Migne.* s. l. 9 t. 222 c.

5) Манускриптъ Питу у Фабера описывается такъ: unicum, neque illud pervetus exemplar.. in charta, manu gallica.. quod praeterea etiam librorum Cassiani de Incarnatione Christi epitomen eadem manu scriptam contineret, illam fortasse, quam Eucherium Lugdunensem episcopum confecisse testis est Gennadius. *Migne.* 10, 914 c.

относящихся къ никейской эпохѣ (соборныхъ вѣроопредѣленій, посланій, писемъ видныхъ современныхъ дѣятелей), изъ которыхъ только т. н. 1-й фрагментъ является цѣлостной рѣчью („введеніе“) Иларія, предполагаемаго автора „историческаго труда“, да еще шесть (II, IV, VI, VII, VIII и X) фрагментовъ сопровождаются болѣе или менѣе незначительными комментаріями какого-то автора; остальные же фрагменты не носятъ на себѣ никакого слѣда чьей либо авторской обработки. Единственнымъ основаніемъ, по которому принято эти документы разсматривать, какъ фрагменты ex opere historico Иларія, является тотъ фактъ, что въ цитованныхъ рукописяхъ въ началѣ 1-го фрагмента („введенія“) стоитъ приписка: incipit liber s. Hilarii Pictaviensis provinciae Aquitaniae, in quo sunt omnia, quae ostendunt vel quomodo, quibusnam causis, quibus instantibus sub imperatore Constantio factum est ariminense concilium contra formellam nicaeni tractatus, qua universae haereses comprehensae (s. compersae) erant,—а въ концѣ т. н. 10-го фрагмента (по нумераціи Кутана) значится: explicit sancti Hilarii liber ex Opere historico [1]). Это обстоятельство дало основаніе большинству ученыхъ смотрѣть на всѣ заключенныя между указанными приписками, своего рода пограничными вѣхами, документы, какъ именно на отрывки изъ утеряннаго operis historici Иларія, и выдѣлить ихъ въ особую т. н. 2-ю группу (pars.). Въ эту группу т. с. несомнѣнно принадлежащихъ перу Иларія фрагментовъ входятъ кромѣ 1-го („введенія)—фрагменты: II, IV, XII, XIV, XV, VI, и X [2]). Что

---

[1]) Ctr. *Migne.* 10, 627 c. и 709 c. nota c.

[2]) II-й fr. заключаетъ въ себѣ 1) окружное посланіе Сардикійскаго собора; 2) его же посланіе къ папѣ Юлію; 3) покаянныя письма Валента и Урзакія къ Юлію и Аѳанасію; и 4) никейскій символъ; IV fr.: посланіе папы Либерія къ восточнымъ епископамъ объ отлученіи Аѳанасія (Studens pacі); XII fr.: посланіе Либерія къ итальянскимъ епископамъ (363 г.) и посланіе итальянскихъ епископовъ къ иллирійскимъ епископамъ (363 или 364 г); XIV fr.: посланіе Валента, Урзакія и др. къ Герминію (366 г.). XV fr. Отвѣтъ Герминія къ Руфиніану, Палладію и пр. (367 г.); VI fr.: Посланіе Либерія къ западнымъ изгнанникамъ на востокъ (355 г.); его же посланіе Цециліану, еп. Сполетинскому (354); его же посланіе къ восточнымъ епископамъ объ отлученіи Аѳанасія, и своемъ присоединеніи къ Сирмійской формулѣ (357 г.); его же посланіе къ Валенту и Урзакію о ходатайствѣ передъ императоромъ о возвращеніи въ Римъ,—и его же посланіе къ Викентію изъ ссылки (358); X fr.: посланіе восточныхъ епископовъ (оміусіанъ) къ ариминскимъ делегатамъ въ Константинополѣ (359 г.).

касается прочихъ историческихъ документовъ изъ манускрипта Питу, которымъ также усвоено наименованіе фрагментовъ ex opere historico Иларія, то они получили этотъ титулъ безъ всякаго документальнаго права („надписанія"), а лишь просто по болѣе или менѣе правдоподобной догадкѣ. Таковы — фрагменты XI, XIII, III, VIII, IX, V, и VII-й изъ которыхъ лишь 7-й и 8-й фрагменты сопровождаются незначительными добавленіями какого-то автора, а остальные представляютъ собою просто рядъ голыхъ документовъ [1]).

Довольно любопытный рукописный (на пергаментѣ) экземпляръ фрагментовъ Иларія имѣется въ парижской Bibliothèque d'Arsenal (Rue Sully, 1), codex № 483, подробно описанный у Schiktanz'a. По мнѣнію Henry Martin'a, авторъ Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de l'Arsenal (Paris, 1885, t. 1), древность этого кодекса восходитъ къ 10-му и даже 9-му в. [2]) Отличаясь въ нѣкоторыхъ мѣстахъ по своей фразеологіи отъ манускрипта Сирмона, Arsenalcodex почти всюду буквально сходенъ съ утраченнымъ уже теперь манускриптомъ Питу, хотя, конечно, не можетъ считаться тождественнымъ съ нимъ, поскольку послѣдній былъ значительно моложе его, и написанъ не на пергаментѣ. Отсюда Schiktanz дѣлаетъ предположеніе, что Arsenalcodex есть не что иное, какъ первоисточникъ, съ котораго былъ списанъ манускриптъ Питу [3]). По своему содержанію Arsenalcodex—довольно смѣшаннаго

---

[1]) XI fr.: заключаетъ въ себѣ 1) посланіе отцовъ Парижскаго собора къ восточнымъ епископамъ—оміусіанамъ (360 г.) и 2) посланіе Евсевія Верчельскаго къ Григорію Испанскому (Иллиберійскому); XIII fr.: посланіе еп. Германія adversus arianos, (qui) jam subscripserant in concilio ariminensi, scientes, quod male fecerunt (365); III fr.: соборное опредѣленіе восточныхъ епископовъ въ Сардикіи (Филиппополѣ) къ африканскимъ епископамъ (343 г.); VIII fr.: 1-е посланіе ариминскаго собора къ Констанцію,—(въ связи съ краткимъ историческимъ замѣчаніемъ о твердости ариминскихъ епископовъ, рѣшившихся не поддаваться на унію, предложенную Урзакіемъ и Валентомъ); IX fr.: 2-е посланіе ариминскихъ отцовъ съ изъявленіемъ ихъ согласія — исключить термины: *οὐσία* и *ὁμοούσιος*; V fr.: посланіе папы Либерія къ Констанцію, датируемое 354 г.,—съ просьбой о созваніи собора по дѣлу Аѳанасія; VII fr.: посланіе имп. Констанція къ ариминскимъ отцамъ отъ 27-го мая 359 г., и постановленіе ариминскаго собора—твердо держаться никейской вѣры.

[2]) *Schiktanz*.. 22 s.

[3]) Ib. 28—29 ss.

характера: 1-й листъ представляетъ index кодекса, не вполнѣ совпадающій (по фразеологіи) съ надписаніями самыхъ статей [1]). Со 2-го листа до 61-го занимаютъ Cassiani libri septem contra Nestorium; отъ 62—66 лл.—liber sci Athanasii ad Epictetum de fide catholica. Затѣмъ, до 75 л.—статья озаглавленная: incipit sci Hilari de essentia Patris et Fili contra hereticos, и заканчивающаяся соотвѣтствующимъ замѣчаніемъ: Explicit sermo sci Hilarii Pictavensis. Далѣе отъ 76 до 113 л. слѣдуютъ т. н. фрагменты Иларія,—въ распорядкѣ, не представляющемъ отступленій отъ распорядка въ манускриптахъ Питу и Сирмона, т. е. непосредственно послѣ книги Иларія de essentia etc. слѣдуютъ фрагменты т. н. 1-й группы, начинающейся XI фрагментомъ: fides catholica exposita apud phariseam civitatem etc.—безъ всякаго упоминанія (надписанія) объ Иларіи, какъ авторѣ этого и слѣдующихъ (XII, III, VIII, V, VII) фрагментовъ. Имя Иларія упоминается, какъ у Питу—Сирмона, лишь въ надписаніи слѣдующаго, т. н. 1-го фрагмента („введеніе"), и въ заключеніи X-го, послѣдняго въ т. н. 2-й группѣ фрагментовъ: explicit sci hilari et opere historico. Характерная особенность Arsenalcodex'a заключается только въ лишнихъ, по сравненію съ Питу-Сирмономъ, словахъ: secundus liber въ надписаніи 1-го фрагмента: incipit liber secundus Hilarii pictavensis provinciae Aquitaniae, in quo sunt omnia, quae ostendunt etc.,—особенность, которая дала основаніе Schiktanz'y построить, какъ увидимъ ниже, очень зыбкую гипотезу о существованіи двухъ отдѣльныхъ частей operis historici Иларія, написанныхъ имъ въ различное время.

Анализируя отмѣченныя данныя второй категоріи, мы приходимъ къ слѣдующимъ выводамъ, пополняющимъ и подтверждающимъ наши свѣдѣнія объ opus historicum Иларія изъ свидѣтельствъ Іеронима и Руфина. Прежде всего, несомнѣнно, что между извѣстными въ наукѣ т. н. фрагментами ex opere historico Иларія, дѣйствительно, есть фрагменты, составляющіе часть историческаго труда Иларія, и при томъ представлявшаго собою не просто собраніе черновыхъ матеріаловъ, но именно, какъ утверждаютъ Іеронимъ и Руфинъ,—„книгу": иначе было бы нельзя объяснить, почему авторы—переписчики извѣстныхъ намъ манускриптовъ—„изборни-

[1]) Полный текстъ index'a приведенъ у *Schiktanz*'a, op. cit. 154—157 ss.

ковъ“ Питу, Сирмона и Arsenalcodex'a въ началѣ и концѣ нѣкоторыхъ статей помѣстили имя Иларія, и при томъ въ такой опредѣленной формѣ: incipit liber s. Hilarii, explicit ex opere historico s. Hilarii. Но какія собственно статьи цитованныхъ „изборниковъ“ мы имѣемъ право признать отрывками ex opere historico Иларія? Имѣемъ ли мы несомнѣнныя основанія полагать, что всѣ фрагменты т. н. 2-й группы, находящіеся между пограничными вѣхами: incipit и explicit, входятъ въ составъ предполагаемой „книги“ Иларія? Рейнкенсъ, напр., не находитъ нужнымъ стѣсняться этими пограничными замѣчаніями, и установивъ, на основаніи внутреннихъ данныхъ 1-го фрагмента Иларія, тезисъ, что его opus historicum могъ быть написанъ не позднѣе 360 г.,—одни изъ фрагментовъ т. н. 2-й группы, датированные до 360 г. включаетъ въ „историческій трудъ“ Иларія, а другіе фрагменты этой же группы (XII, XIV, XV), датированные позднѣе, объявляетъ не принадлежащими перу Иларія [1]). В. Самуиловъ, напротивъ, признаетъ за указанными приписками рѣшающее значеніе, и упрекаетъ Рейнкенса въ „непослѣдовательности“. „Если признать цѣнными приписки въ началѣ и въ концѣ 2-й группы, то всѣ фрагменты этой группы слѣдуетъ придавать Иларію, и 12, и 14 и 15,—и во всякомъ случаѣ было бы странно со стороны переписчика, увѣряющаго, что онъ взялъ документы изъ сочиненія Иларія, вставлять подъ его именемъ документы изъ другого источника. Рейнкенсъ долженъ или игнорировать приписки, и тогда окажется нетвердымъ и его положеніе относительно фрагментовъ, которые онъ считаетъ подложными, или признавать цѣнными приписки, и тогда относить къ труду св. Иларія и фрагменты, относящіеся ко времени послѣ 360 г.“ [2]). Мы не можемъ признать эту аргументацію г. Самуилова вполнѣ убѣдительною. Характеръ извѣстныхъ въ современной наукѣ манускриптовъ operis historici, повторяемъ, не даетъ основаній смотрѣть и на т. н. 2-ю группу фрагментовъ, какъ на нѣчто органически-цѣльное. Конечно, было бы странно, если бы переписчикъ, увѣряющій, что онъ взялъ документы изъ сочиненія Иларія, вставлялъ подъ его именемъ документы изъ другого источ-

[1]) *Reinkens.* Hilarius v. Poitiers. Schaffhausen. 1864. 118 s.

[2]) *Самуиловъ.* Исторія аріанства на латинскомъ западѣ. СПБ. 1890 Приложеніе. 25 стр.

ника,—но вопросъ въ томъ, дѣйствительно-ли—таково увѣреніе переписчика, т. е. можно ли на его надписаніе къ 1-му фрагменту („введеніе“): incipit liber s. H. смотрѣть, какъ на общее заглавіе ко всему ряду приведенныхъ далѣе документовъ? Вопросъ, далѣе, въ томъ, имѣлъ-ли самъ переписчикъ подъ руками полный текстъ сочиненія Иларія, изъ котораго онъ, „производя путаницу“, „выписывалъ безъ всякаго порядка документы?“ [1]). Мы находимъ больше основаній отвѣчать на эти вопросы отрицательно. Если бы переписчики—авторы извѣстныхъ намъ манускриптовъ, имѣли подъ руками полное сочиненіе Иларія, то что препятствовало имъ переписать его въ свои изборники сполна, подобно тому, какъ они выше выписали сполна сочиненіе того же Иларія „de essentia Patris etc.“, сочиненіе Кассіана противъ Несторія и др.? Что у авторовъ нашихъ изборниковъ не было недостатка въ трудолюбіи,—объ этомъ говоритъ та тщательность, съ какой они выписывали различнаго рода статьи, сопровождая ихъ обычно полными заглавіями и заключеніями въ родѣ: explicit epistola Eusebii ad Gregorium episcopum Spanensem,—incipit exemplum epistolae Liberii episcopi urbis Romae ad catholicos episcopos Italiae [2]). Могутъ сказать, что авторы—переписчики выписывали „безъ всякаго порядка“ отдѣльные документы изъ полнаго сочиненія Иларія по тому, что интересовались только документальной стороной operis historici, а не вставочными комментаріями самого Иларія,—но въ такомъ случаѣ спрашивается, зачѣмъ имъ нужно было помѣстить эти комментаріи къ нѣкоторымъ документамъ, и при томъ обрывая ихъ (комментаріи) почти на полу-фразѣ: получается „странность“, еще бо́льшая, чѣмъ,—помѣщать подъ именемъ Иларія документы изъ другого источника, или выписывать ихъ изъ сочиненія Иларія „безъ всякаго порядка“. Отсюда, естественнѣе думать, что уже сами авторы—переписчики нашихъ сборниковъ, или точнѣе авторъ какого-то не дошедшаго до насъ манускрипта, послужившаго оригиналомъ для нихъ, имѣли въ своемъ распоряженіи лишь нѣсколько случайныхъ разрозненныхъ листовъ изъ „книги“ Иларія: 1-й („введеніе“), съ надписаніемъ—заглавіемъ книги,—послѣдній

[1]) *Сапуиловъ*. Ib. 20 стр.
[2]) Cfr. fr. XI, XII. M. 10, 714 c.

(X fr.), съ заключительнымъ: explicit переписчика, имѣвшаго полный экземпляръ operis,—и, повидимому, нѣсколько изъ срединныхъ листовъ,—и выписали ихъ въ свои сборники съ буквальною точностію добросовѣстныхъ копіистовъ. Такъ какъ имѣвшіеся въ рукахъ нашихъ переписчиковъ, или у ихъ общаго, т. с., прародителя, листы изъ книги Иларія не представляли цѣльнаго произведенія, а носили скорѣе характеръ отдѣльныхъ статей, то неудивительно, что переписчикъ и размѣстилъ ихъ въ различныхъ мѣстахъ своего сборника, перемѣшавъ ихъ съ другими статьями—документами, болѣе или менѣе случайно имъ подобранными. Если высказанное сейчасъ намъ предположеніе—справедливо, то изъ него слѣдуетъ тотъ выводъ, что пресловутыя приписки: incipit и explicit liber s. Hilarii могутъ имѣть лишь ограниченное значеніе, относятся только къ тѣмъ документамъ (фрагментамъ), къ которымъ онѣ непосредственно примыкаютъ (I, и X), оставляя, по меньшей мѣрѣ, открытымъ вопросъ о принадлежности Иларію прочихъ фрагментовъ т. н. 2-й группы. Единственнымъ болѣе или менѣе надежнымъ основаніемъ для сужденія о принадлежности Иларію этихъ прочихъ фрагментовъ является наличность при нихъ пояснительныхъ замѣчаній какого-то автора,—вѣроятно Иларія,—но такіе комментаріи имѣются, какъ мы уже говорили, лишь при 2-мъ 4-мъ и 6-мъ фрагментахъ. Правда, и эти комментаріи порой слишкомъ кратки и изложены слишкомъ искаженнымъ языкомъ, чтобы безусловно свидѣтельствовать объ авторствѣ Иларія,—однако нѣкоторые изъ нихъ по своему содержанію нисколько не противорѣчатъ съ тѣмъ, что́ намъ положительно извѣстно объ Иларіи, и даже гармонируютъ съ общимъ духомъ его воззрѣній и въ частности съ общей задачей его operis historici (какъ она выясняется у него во „введеніи"),—а этотъ нѣкоторый положительный плюсъ, при отсутствіи отрицательныхъ инстанцій, является достаточной гарантіей ихъ принадлежности къ „историческому труду" Иларія. Что касается прочихъ фрагментовъ данной группы, то мы не имѣемъ формальныхъ основаній утверждать ихъ принадлежность Иларію, хотя эта неподлинность ихъ, разумѣется, нисколько не говоритъ противъ ихъ объективной цѣнности, поскольку они носятъ на себѣ внутренній отпечатокъ достовѣрности, и вѣроятно были заимствованы пере-

писчикомъ манускриптовъ изъ какого нибудь древняго и авторитетнаго источника. За отсутствіемъ формальныхъ (документальныхъ) данныхъ для рѣшенія вопроса о принадлежности этихъ фрагментовъ Иларію, остается возможность судить объ нихъ лишь косвеннымъ и гипотетическимъ образомъ, при свѣтѣ другихъ, болѣе или менѣе прочно установленныхъ данныхъ. Объ этихъ фрагментахъ можно лишь спрашивать: могли ли они входить въ составъ характеризуемой книги Иларія? Анализъ содержанія несомнѣнно—принадлежащихъ Иларію фрагментовъ (1 и 10-го), какъ увидимъ ниже, даетъ право прямо отрицать принадлежность „историческому труду“ Иларія фрагментовъ, датированныхъ послѣ 360 г., оставляя вопросъ о прочихъ фрагментахъ (до 360 г.) въ болѣе благопріятномъ положеніи, или по меньшей мѣрѣ открытымъ.

Несмотря на сравнительную скудость выводовъ, какіе можно отвлечь изъ анализа надписаній и распорядка дошедшихъ до насъ фрагментовъ Иларія, нельзя сказать, чтобы эти выводы были совершенно безцѣнны. Большую важность по интересующимъ насъ вопросамъ имѣетъ наличность заключительной приписки: explicit послѣ 10-го фрагмента, ео ipso краснорѣчиво указывающая на окончаніе „историческаго труда“ Иларія, и такимъ образомъ, позволяющая опредѣлить хронологическую границу его содержанія, что̀ въ свою очередь можетъ проливать свѣтъ и на тѣсно связанные съ этой границей вопросы о мѣстѣ и цѣли его написанія. Не входя пока въ подробный анализъ этого заключительнаго фрагмента, замѣтимъ лишь, что уже самый документъ, составляющій основное его содержаніе,—посланіе восточныхъ оміусіанъ къ ариминскимъ делегатамъ въ Константинополѣ, въ 359 г., располагаетъ думать, что opus historicum Иларія не охватывалъ событій позднѣе этого факта сношеній между западными-ариминскими и восточными-селевкійскими делегатами въ Константинополѣ, а частнѣйшее разсмотрѣніе пояснительныхъ замѣчаній Иларія къ этому документу, въ связи съ общимъ содержаніемъ operis historici Иларія, даетъ убѣдительныя основанія утверждать, что и самое происхожденіе „книги“ Иларія было тѣсно связано съ этимъ именно фактомъ,—что она была написана,—говоря словами Руфина, „для вразумленія“ ариминскихъ епископовъ.

До сихъ поръ мы имѣли въ виду лишь фрагменты т. н. 2-й группы. Что же касается до фрагментовъ 1-й группы, то доказательства ихъ принадлежности въ полномъ составѣ къ „историческому труду“ Иларія являются еще болѣе шаткими. Основаніе, по которому признаютъ принадлежность этихъ фрагментовъ Иларію, заключается въ томъ, что „такъ какъ первая группа фрагментовъ въ большей части (III, VIII, IX, V, VII), прямо касается ариминскаго собора, а группа, имѣющая приписки, лишь косвенно относится къ ариминскому собору: то естественно предполагать, что и первая группа извлечена изъ историческаго труда св. Иларія“ [1]). Нетрудно видѣть, что это основаніе покоится исключительно на свидѣтельствѣ Іеронима, что „книга“ Иларія противъ Валента и Урзакія содержала въ себѣ исторію ариминскаго и селевкійскаго соборовъ. Но признавая полную авторитетность за этимъ свидѣтельствомъ Іеронима, можно однако сомнѣваться, нужно ли понимать это, по выраженію Schanz'a, „неопредѣленное и растяжимое“ [2]) замѣчаніе Іеронима о содержаніи книги Иларія въ строго-буквальномъ значеніи. Мы нисколько не встанемъ въ противорѣчіе съ этимъ свидѣтельствомъ, если допустимъ, что книга Иларія содержала не собственно исторію аримино-селевкійскаго собора, а выясняла историческій ходъ той коварно-политической работы, какая велась аріанской партіей (въ частности Валентомъ и Урзакіемъ) для достиженія уніи востока и запада, осуществленной на ариминскомъ соборѣ [3]). Насколько это допущеніе вполнѣ гармонируетъ съ содержаніемъ какъ 1-го („введенія“), такъ и X-го („заключенія“) фрагментовъ Иларія, настолько же затруднительнымъ представляется примирить съ данными этихъ несомнѣнно — принадлежащихъ Иларію фрагментовъ гипотезу, что въ составъ историческаго труда Иларія входили и

---

1) *Самуиловъ*... Приложеніе. 20 стр.

2) *Schanz*. Geschihcte d. römishen Literatur. 4/1. München. 1904. S. 267.

3) Небезъинтересно, что во „введеніи“ Иларій, предувѣдомляя о содержаніи своего сочиненія, отмѣчаетъ въ частности лишь процессъ Аѳанасія съ аріанами, и гоненіе аріанъ на западныхъ епископовъ со временъ арелатскаго собора (см. прим. на стр. 22 и 29-й) т. е. какъ будто намѣревается „представить на судъ общественной совѣсти“ болѣе подготовительные моменты „дѣянія“ еретиковъ, чѣмъ разсказывать объ его развязкѣ и слѣдствіяхъ.

документы, появившіеся уже 5—6 лѣтъ спустя послѣ аримінскаго собора. Имѣя въ виду подробнѣе раскрыть эту мысль ниже, мы пока отмѣтимъ, что гипотеза о происхожденіи „книги“ Иларія объ аримінскомъ соборѣ спустя нѣсколько лѣтъ послѣ этого факта отчасти противорѣчитъ уже извѣстному намъ свидѣтельству Руфина, что данное сочиненіе Иларія было написано имъ ad emendationem аримінскихъ епископовъ: какое побужденіе и какую цѣль имѣлъ бы Иларій раскрывать предъ западнымъ христіанскимъ міромъ преступную дѣятельность Валента и Урзакія и убѣждать западный епископатъ, поддавшійся ихъ вліянію въ Аримінѣ, отречься отъ общенія съ ними (ср. X fr.), если бы историческій трудъ Иларія былъ написанъ имъ въ 366 или 367 г.,—когда уже изгладились всѣ недолговѣчные слѣды аримино-никской уніи, и когда на западѣ, при императорѣ Валентиніанѣ, православіе уже почти вполнѣ восторжествовало надъ аріанствомъ?

Но можетъ быть, „историческій трудъ“ Иларія состоялъ изъ двухъ книгъ, изъ которыхъ одна, имѣющая спеціальную полемическую цѣль и злободневный характеръ, была написана Иларіемъ въ 359 г., — а другая, болѣе объективнаго историческаго характера, излагала исторію аримінской уніи въ болѣе подробномъ видѣ, составляла какъ бы продолженіе и дополненіе первой, и была написана Иларіемъ уже въ самомъ концѣ его жизни? Такой именно взглядъ, какъ мы уже сказали, проводитъ Schiktanz, пріурочивая къ содержанію первой книги т. н. вторую группу фрагментовъ, а къ содержанію второй—первую, и указываетъ видимое основаніе для такого взгляда въ надписаніи Arsenalcodex'a надъ т. н. 2-й группой фрагментовъ: incipit liber secundus sci Hilarii [1]). Несмотря на кажущуюся правдоподобность этой гипотезы, мы не можемъ признать ее основательной. Во-первыхъ, и Іеронимъ и Руфинъ знаютъ только объ одной „книгѣ“ Иларія, между тѣмъ какъ Іеронимъ обыкновенно тщательно отмѣчаетъ въ своемъ „каталогѣ“ изъ сколькихъ книгъ (частей) состояло то или другое произведеніе того или другого автора. Во-вторыхъ, что касается видимаго доказательства взгляда Shiktanz'a въ Arsenalcodex'ѣ, то оно основано на простомъ недоразумѣніи: выраженіе incipit liber secundus sci H.,

[1]) *Schiktanz*.. 150 s.

намъ думается, употреблено переписчикомъ—авторомъ манускрипта лишь потому, что онъ за нѣсколько страницъ передъ „историческимъ трудомъ“ Иларія уже выписалъ въ свой сборникъ одно произведеніе того же автора, — именно книгу Иларія de essentia Patris et Filii; если бы же приписка: incipit liber secundus etc относились ко второй группѣ фрагментовъ Иларія въ ея отличіе отъ первой части (книги) его operis historici, то переписчику всего естественнѣе было бы и въ заключительной припискѣ выразиться такъ: explicit sci hilari ex secundo libro operis historici, тогда какъ на самомъ дѣлѣ въ манускриптѣ мы читаемъ просто: explicit sci hilari ex opere historico. Болѣе или менѣе надежнымъ критеріемъ для сужденія о принадлежности фрагментовъ и этой группы къ историческому труду Иларія могутъ служить, съ одной стороны, наличность пояснительныхъ замѣчаній какого то автора (предпол. Иларія) при тѣхъ или другихъ документахъ, а съ другой стороны,—хронологическое и идейное соотвѣтствіе обсуждаемыхъ фрагментовъ тѣмъ выводамъ о времени и характерѣ operis historici Иларія, какіе мы можемъ извлечь изъ анализа несомнѣнно принадлежащихъ Иларію 1-го и 10-го фрагментовъ. То обстоятельство, что руководствуясь такимъ методомъ, намъ придется раздробить и эту группу фрагментовъ,—одни изъ нихъ признать вѣроятно принадлежащими Иларію, а другіе—отвергнуть, не должно особенно смущать насъ: наблюденіе надъ составомъ и характеромъ дошедшихъ до насъ манускриптовъ operis historici Иларія, повторяемъ, выразительно свидѣтельствуетъ, что группировка фрагментовъ въ нихъ является дѣломъ совершенно случайнымъ,—что самъ переписчикъ — авторъ примо-манускрипта имѣлъ въ своихъ рукахъ лишь разрозненные листы различнаго рода историческихъ памятниковъ, которые онъ размѣстилъ довольно безпорядочнымъ образомъ, снабдивъ почти каждый изъ нихъ, представлявшій собою сколько нибудь самостоятельное цѣлое, соотвѣтствующимъ заглавіемъ. Ср. напр., въ 7 фрагментѣ: Incipit definitio catholica, habita ab omnibus catholicis episcopis, priusquam per terrenam potestatem territi haereticorum consortio sociarentur, in concilio Ariminensi [1]).

Итакъ, анализъ внѣшней формы и состава дошедшихъ до

1) *Migne.* 10, 697 c.

насъ т. н. фрагментовъ Иларія даетъ основаніе: одни изъ нихъ (I и X) признать несомнѣнно принадлежащими Иларію,—другіе, помимо документовъ заключающіе въ себѣ еще и пояснительныя замѣчанія какого то автора, не расходящіяся съ общимъ духомъ „книги“ Иларія, — вѣроятно принадлежащими къ его opus historicum,—а относительно третьихъ, представляющихъ собою голые документы, вопросъ о принадлежности ихъ Иларію, оставляетъ открытымъ; объ нѣкоторыхъ изъ этихъ документовъ, датированныхъ не позже 359 г., можно сказать лишь, что они могли входить въ opus historicum Иларія.

Обращаемся къ характеристикѣ третьей и наиболѣе важной группы данныхъ для сужденія объ „историческомъ трудѣ“ Иларія,—къ анализу внутренняго содержанія дошедшихъ до насъ его несомнѣнныхъ фрагментовъ. Уже первый фрагментъ или „введеніе“ въ „историческій трудъ“ Иларія даетъ намъ, на нашъ взглядъ, достаточно убѣдительныя доказательства, что книга Иларія объ ариминскомъ соборѣ, направленная противъ Валента и Урзакія, была написана имъ въ Константинополѣ, во время пребыванія тамъ делегатовъ ариминскаго собора, т. е. не позднѣе конца 359 года. Въ цитованномъ фрагментѣ Иларія, прежде всего, обращаетъ вниманіе заявленіе автора о предметѣ и отчасти о цѣли своего труда. Предметомъ своего сочиненія авторъ намѣчаетъ исторію церковной дѣятельности аріанъ, и хочетъ начать свое повѣствованіе отъ эпохи арелатскаго собора,—со времени изгнанія перваго на западѣ епископа, подвергнувшагося гоненію со стороны аріанъ, Павлина Трирскаго [1]). Начиная свою исторію аріанства не съ эпохи его возникновенія, а съ повѣствованія объ аріанской политикѣ на западѣ, авторъ,—можно заключать, предназначаетъ свою книгу преимущественно для западныхъ читателей, и имѣетъ въ виду какой то спеціальный историческій интересъ. Цѣль своего труда авторъ характеризуетъ въ такихъ чертахъ: „представить на судъ общественной совѣсти (in conscientiam publicam) грустное

---

[1]) Incipiam ab his, quae proxime gesta sunt, id est eo tempore quo primum in Arelatensi oppido frater et comminister meus Paulinus ecclesiae Trevirorum episcopus eorum se perditioni simulationique non miscuit.. et dignus exsilio a rege est judicatus. 6 n. M. 10, 632 c.

и сложное дѣяніе (grave et multiplex opus) исполненное діавольскаго коварства, ловко—обдѣланное еретиками,—дѣяніе, съ которымъ примирилось лживое и боязливое большинство,—дѣяніе, развивавшееся не въ этихъ проклятыхъ мѣстахъ, въ которыхъ (теперь) оно завершилось, и въ которыхъ (нынѣ) дѣйствуемъ мы (locorum, in quibus gesta res est nosque agimus, desperatione peregrinum),—дѣяніе, давнее по времени, но представляющееся новымъ, вслѣдствіе его прикровенности (tempore antiquum, silentio novum), до сихъ поръ не обращавшее на себя вниманіе, благодаря притворному замиренію въ (церковно-политическихъ) дѣлахъ (simulata rerum pace praeteritum), но въ послѣднее время (proxime) всплывшее наружу (renovatum) вслѣдствіе безсовѣстнаго лукавства въ конецъ изолгавшихся людей (fallacissimorum hominum)“ [1]). Уже изъ этихъ словъ Иларія, въ которыхъ онъ подъ пресловутымъ „дѣяніемъ“,—всего естественнѣе думать, — разумѣетъ аримино-никскую унію, явившуюся, какъ неожиданный для западныхъ защитниковъ православія финалъ всей долголѣтней (ср. tempore antiquum) хитрой политики Констанція [2]),—ясно, что его историческій трактатъ преслѣдуетъ опредѣленныя практическіе цѣли—разоблачить сложный характеръ событій, коварно подготовившихъ аримінскую унію,—и эти слова Иларія какъ нельзя лучше совпадаютъ съ заявленіемъ Руфина, что книга Иларія была написана „для вразумленія“ аримінскихъ отступниковъ. Эта практическая тенденція „книги“ Иларія еще яснѣе выступаетъ въ его заявленіи, что онъ въ своемъ трактатѣ намѣренъ „увѣщевать (non inutiliter admonebo)“ [3]) своихъ читателей, и при томъ на основаніи анализа цѣлаго ряда соборныхъ опредѣленій, и другихъ документовъ, касающихся различныхъ вопросовъ, лицъ и временъ, [4])—распредѣляя свой матеріалъ не столько въ хро-

---

[1]) Fr. 1, 4 n. M. 10, 630 c.

[2]) Что Иларій различаетъ общій ходъ аріанской политики Констанція на западѣ отъ частнаго факта—аримино-никской уніи, какъ его финала, на это указываетъ выступающее въ приведенной тирадѣ Иларія противоположеніе понятій—grave et multiplex opus и опредѣленная res, которая gesta est въ мѣстѣ пребыванія самого автора.

[3]) 7 n. M. 10, 631 c.

[4]) Omnia enim sunt et separanda temporibus, et distinguenda judiciis et secermenda personis et verborum dijudicanda virtutibus. ib.

нологическомъ, сколько логическомъ порядкѣ (cfr.: hoc ita fierion rerum ordo, sed ratio ex praesentibus petita demonstrat), [1]) и поэтому приглашаетъ читателя къ внимательному отношенію къ излагаемому матеріалу, поскольку лишь при этомъ условіи читатель окажется въ состояніи отрѣшиться отъ ходячихъ предзанятыхъ мнѣній и уяснить себѣ истинный смыслъ событій описываемой эпохи [2]).

Во „введеніи“ Иларія, далѣе, обращаетъ вниманіе отношеніе автора къ вопросу объ участіи императора въ характеризуемыхъ авторомъ событіяхъ. Авторъ въ глубинѣ души ясно сознаетъ, что императоръ, властно вмѣшивающійся въ жизнь церкви, является главною пружиною аріанской дѣятельности и главнымъ виновникомъ современныхъ бѣдствій православія,—но онъ сдерживаетъ себя, и намѣренно не хочетъ касаться этого вопроса [3]). Эта сдержанность Иларія по отношеніи къ императору, сближая opus historicum Иларія съ его „2-й книгой къ Констанцію“ и отличая отъ его же страстнаго памфлета „противъ Констанція“, на нашъ взглядъ, можетъ служить косвеннымъ указаніемъ, что „историческій трудъ“ Иларія занимаетъ въ хронологическомъ отношеніи средину между сейчасъ названными трактатами Иларія, — что время его написанія падаетъ на тотъ моментъ пребыванія Иларія въ Константинополѣ, когда Иларій получилъ и глубоко возмутился извѣстіемъ о политикѣ Констанція на аримино-никскомъ соборѣ, но когда еще не произошло паденія восточныхъ оміусіанскихъ делегатовъ, уловленныхъ императоромъ (1 янв. 360 г.),—не произошло того событія, которое переполнило чашу терпѣнія Иларія, и побудило его выступить съ рѣзкимъ обличеніемъ императора и его политики.

---

1) 6 n. M. 10, 631 c.

2) Et cum tam gravis rei negotium tractetur, oportet et unumquemque his modo curam cognocendis rebus impendere, ut judicio deinceps proprio consistens opinionem non sequatur alienam. 7 n. M. 10, 631 n.

3) Praetermitto autem licet potissima regi sit referenda reverentia (omne enim a Deo regnum est), non tamen aequanimiter judicium ejus episcopalibus arbitriis admitii: quia Caesaris Caesari, Deo autem reddenda quae Dei sunt. Taceo imperatoris sublata causae cognitione judicium. Non quaeror extorqueri de absente sententiam; quamvis Apostolo dicente: ubi fides est, ibi et libertas est, pati istud simplicitas sacerdotalis non debeat. Sed haec, non quia contemnenda sunt, verum quia his graviora sint subiecta praetereo. 5 n. M. 10, 630.

Извѣстно, что Иларій, прибывъ въ Константинополь изъ Селевкіи вмѣстѣ съ оміусіанскими делегатами (Василіемъ Анкирскимъ и др.) [1]) имѣлъ между прочимъ въ виду добиться аудіенціи у императора, и на очной ставкѣ со своимъ давнимъ врагомъ—галльскимъ митрополитомъ — Сатурниномъ Арлесскимъ (главнымъ виновникомъ ссылки Иларія на востокъ), явившимся въ Константинополь въ составѣ аримінской делегаціи,—выяснить предъ Констанціемъ свою невинность. Поданная Иларіемъ съ этою цѣлію петиція къ императору („2-я книга къ Констанцію"), [2]) хотя высказываетъ императору мѣстами суровую правду о современномъ церковномъ положеніи, [3]) но въ общемъ изложена въ почтительномъ къ императору, соотвѣтствующемъ придворному этикету, тонѣ. [4]) Совершенно другимъ тономъ звучитъ книга Иларія „противъ Констанція", написанная имъ, видимо, по отъѣздѣ своемъ изъ Константинополя, послѣ того, какъ Иларій получилъ отъ императора приказъ, немедленно оставить столицу, какъ сѣятель раздора между церквами, и ѣхать домой, на западъ, а восточные оміусіане, долгое время поддерживавшіе оппозицію противъ задуманной императоромъ уніи, малодушно присоединились къ ней въ ночь на 1 янв. 360 г. [5]).

Фактъ паденія оміусіанскихъ епископовъ, съ которыми Иларій въ теченіе немалаго времени поддерживалъ самыя тѣсныя связи, и на которыхъ возлагалъ блестящія надежды [6]), естественно какъ громомъ поразилъ Иларія, и наполнилъ его душу глубокимъ негодованіемъ. Но не на самихъ малодушныхъ оміусіанскихъ епископовъ по преимуществу обратилось негодованіе Иларія, а на императора, который своей настойчивой, то коварно-ласкательной, то насильственной политикой сломилъ и на западѣ

1) Aderat ibi tum Hilarius, a Seleucia legatos secutus, nullis certis semandatis opperiens imperatoris voluntatem. *Sulp Sev.* Hist. sac. 2, 45. *Migne*, s. l. 20, 154 c.

2) 1—3, 9 nn. M. 10, 563—565; 569 c.

3) 5—7 nn. M. 10, 566—8 c.

4) Cfr: Optime ac religiosissime imperator. 4 n. M. 10, 565; piissime imperator.. Cum sis bonus ac religiosus.. etc. 1 n. M. 10, 563 c.

5) Quasi discordiae seminarium et perturbator orientis redire ad Gallias jubetur, absque exsilii indulgentia. *Sulp. Sev.* 2, 45. M. 20, 155.

6) Cfr. *Hilar.* De syn. 63, 78, 90—91 nn. M. 10, 522, 530, 542—6.

и на востокѣ всѣ попытки анти-аріанской оппозиціи. И не стѣсняясь въ выраженіяхъ, Иларій излилъ свое негодованіе въ страстномъ памфлетѣ, озаглавленномъ „книгою противъ императора Констанція“, и начинающемся словами: „наступило время говорить, ибо прошло время—молчать“ [1]). „Меньшинство,—такъ Иларій характеризуетъ церковную политику Констанція, — господствуетъ надъ большинствомъ. Констанцій, подъ угрозой ссылки (metu exsilii) вынуждаетъ (у епископовъ подписи) подъ своими богохульными вѣроопредѣленіями (res blasphemiae suae). Онъ хвалится своею побѣдою надъ восточными, потому что подчинилъ своей волѣ десять легатовъ (=представителей оміусіанской оппозиціи въ Селевкіи), и устрашая простой народъ черезъ посредство префектовъ, а епископовъ черезъ дворцовыхъ чиновниковъ, по всѣмъ провинціямъ востока утверждаетъ епископовъ-еретиковъ, рекомендованныхъ (subrogatas) еретиками. Констанцій прилагаетъ всѣ старанія, чтобы всю вселенную, за которую пострадалъ Христосъ, подарить діаволу“ [2]). Напоминая рядъ фактовъ церковной политики Констанція въ Александріи, Трирѣ, Миланѣ, Римѣ, Тулузѣ и Селевкіи, Иларій разражается противъ императора такою филиппикой: „ты лживо объявляешь себя христіаниномъ, на самомъ же дѣлѣ—ты новый врагъ Христа, ты—предтеча антихриста и исполнитель его таинствъ... Ты составляешь символы, а живешь противно вѣрѣ... Ты заключаешь священниковъ въ тюрьмы, и выдвигаешь свои войска для устрашенія церкви... Ты созываешь соборы, но склоняешь къ нечестію вѣру западныхъ. Заперевъ ихъ въ одномъ городѣ (=Ариминѣ), ты устрашаешь ихъ угрозами, ослабляешь голодомъ, удручаешь холодомъ и развращаешь лестію. Ты искусно поддерживаешь раздоры среди восточныхъ, склоняешь лаской, подкупаешь благодѣяніями... Ты жесточайшій изъ жестокихъ, свирѣпствуешь противъ насъ съ бо́льшимъ вредомъ, чѣмъ Неронъ, Децій и Максиминъ... Ты убиваешь съ улыбкой на устахъ, подъ маской религіи совершаешь нечестіе... Твой отецъ,—этотъ человѣкоубійца искони,—научилъ тебя настаивать на своемъ безъ видимаго упорства, поражать безъ меча, пре-

---

[1]) 1 n. M. 10, 577 c.

[2]) Lib. c. Const. 15 n. M. 10, 593 c.

слѣдовать безъ огласки, убивать, не навлекая на себя подозрѣній, лгать безъ зазрѣнія совѣсти, исповѣдовать вѣру безъ убѣжденія, льстить, безъ искренней расположенности, осуществлять свои цѣли, не обнаруживая, чего собственно хочешь“ [1]). Сопоставляя эту рѣзкость тона въ данномъ трактатѣ Иларія съ его opus historicum, мы и приходимъ къ заключенію, что послѣднее сочиненіе было написано имъ послѣ подачи петиціи императору, но раньше, чѣмъ Иларій узналъ о побѣдѣ Констанція надъ оміусіанской оппозиціей. Этотъ выводъ вполнѣ подтверждается и замѣчаніемъ самого автора „введенія“ о происках его враговъ, которые употребили всѣ усилія, чтобы не допустить его до аудіенціи къ императору [2]). Это бѣглое замѣчаніе Иларія даетъ намъ возможность съ бо́льшей точностью опредѣлить дату его „историческаго труда“: онъ былъ написанъ уже послѣ того, какъ Иларій былъ освѣдомленъ о безуспѣшности своей „2-й книги къ Констанцію“ [3]).

Немаловажное значеніе для вопроса о происхожденіи историческаго труда Иларія имѣютъ, наконецъ, и другія мелкія автобіографическія замѣчанія автора 1-го фрагмента. Авторъ

---

[1]) Ib. 7—8 nn. M. 10, 583—585 cc.

[2]) Quanto nos impensiore cura audientiam quaereremus, tanto illi pertinaciore studio audientiae contrairent. 5 n. M. 10, 631 c.

[3]) Что данный „историческій трудъ“ Иларія стоитъ въ близкой связи съ его 2-ю книгой къ Констанцію, на это повидимому, есть указанія и въ самомъ „введеніи“. Высказавъ намѣреніе propensiore cura rem omnem hoc volumine exponere (5 n.), Иларій намекаетъ, что объ этомъ вопросѣ онъ уже трактовалъ въ какой-то книгѣ no necesse fuit in eo sermone omnia esse praeprogera, incomposita confusa (ib.). Что данная „is sermo“ есть 2-я книга къ Констанцію, объ этомъ можно заключать во-1-хъ, изъ того что въ ней Иларій дѣйствительно даетъ бѣглую характеристику современнаго тяжелаго состоянія вѣры и церкви (4—10 nn. passim),—а во-2-хъ изъ контекста „введенія“: непосредственно за цитованнымъ упоминаніемъ объ „is sermo“, какъ бы въ качествѣ объясненія ея краткости и неотчетливости, у Иларія стоитъ и цитированное выше замѣчаніе объ интригахъ его враговъ,—интригахъ, которыя очевидно заставили Иларія по возможности спѣшить съ подачею петиціи императору, хотя бы въ ущербъ ея обстоятельности. Получивъ же отказъ въ аудіенціи, Иларій, оставивъ надежду на личное вліяніе черезъ императора на ходъ церковныхъ событій, теперь на досугѣ хочетъ отдаться обстоятельной литературной полемикѣ, исторически выяснить сущность аримино-никской увіи..

говоритъ о себѣ, примѣняя слова Евангелія: „блажени изгнани правды ради“, какъ объ изгнанникѣ за вѣру Христову, который имѣлъ возможность наслаждаться житейскими благами, пользоваться милостями царя, но, желая быть епископомъ въ собственномъ смыслѣ этого служенія, предпочелъ „прилѣпляться“ исключительно „имени Бога и Господа Іисуса Христа“, и отвергъ всякаго рода компромиссы съ еретиками [1]). Въ связи съ сейчасъ сказаннымъ цитированныя выше слова автора: „мы дѣйствуемъ“ вдалекѣ отъ тѣхъ мѣстностей, въ которыхъ происходили роковыя для христіанскаго запада событія, могутъ служить намекомъ, въ чемъ именно заключались для автора тѣ лишенія, которымъ онъ подвергся за свою религіозную стойкость, — т. е. въ административной ссылкѣ,—а замѣчаніе автора, что онъ живетъ теперь въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ res gesta est, т. е. гдѣ произошелъ завершительный моментъ „грустнаго и сложнаго дѣянія“ еретиковъ, можетъ служить косвеннымъ указаніемъ, что въ настоящее время мѣстожительствомъ изгнанника-автора является императорская резиденція—Константинополь [2]).

---

1) Nomini Dei ac Domini jesu Christi adhaereo, iniquorum societatem et infidelium consortium respuens: cum quo florere nobis, saeculo otio domestico frui, commodis omnibus redundare, familiaritate regia gloriari, et esse falso episcopi nomine singulis universisque et publice et privatim in Ecclesiae dominatu gravem effici, par, ut caeteris, potestas dabatur; si modo veritatem evangelicam falsitase corrumperem, conscientiae reatum blandimento ignorantiae consolarer, haereseos piaculo non fide mea, quae utique esset obnoxia, sed simplicitate ignorantium non tenerer, prohibitatem sub difficultate publicae intelligentiae mentirer. 3 n. M. 10. 629 c.

2) Самуиловъ, отстаивающій мнѣніе о принадлежности всѣхъ фрагментовъ Иларію, и поэтому относящій происхожденіе книги Иларія къ самому концу его жизни, предлагаетъ читать въ цитованномъ мѣстѣ вм. nosque agimus—egimus, и доказываетъ, что принятое чтеніе расходится съ контекстомъ рѣчи (Цит. соч. Приложенія. 22—23 стр.). Но не говоря уже о томъ, что предлагаемая поправка является только произвольной догадкой комментатора, не оправдываемой манускриптами, отмѣченныя г. Самуиловымъ затрудненія въ пониманіи нѣкоторыхъ выраженій „введенія“, на нашъ взглядъ, представляются мнимыми. „Введеніе,—замѣчаетъ г. Самуиловъ,—возможно только при спокойномъ воспоминаніи уже минувшаго авторомъ, пережившимъ тяжелыя минуты. Припоминаемое дѣло tempore antiquum, и jam diu memini и лишь proxime renovatum“ (ib. 23 стр.). Но выраженія Иларія: tempore antiquum, proxime renovatum являются вполнѣ умѣстными и при датированіи книги Иларія 359 годомъ, поскольку авторъ, намѣреваясь изложить весь ходъ аріанской политики на западѣ,

X-й фрагментъ „историческаго труда“ Иларія, представляющій собой, уже судя по примыкающей къ нему въ манускриптахъ припискѣ, и его заключеніе, содержитъ въ себѣ документъ, озаглавленный: exemplum epistolae orientalium episcoporum, quam reversis ab Arimino legatis dederunt. Историческая обстановка и смыслъ этого памятника въ достаточной степени обрисовываются какъ изъ самаго его содержанія и примыкающихъ къ нему замѣчаній Иларія, такъ и изъ другихъ современныхъ источниковъ, характеризующихъ положеніе церковныхъ дѣлъ въ концѣ 359 г. Извѣстно, что послѣ неудачной попытки Констанція примирить догматическія партіи востока

трактуетъ о процессѣ Аѳанасія на сардикійскомъ соборѣ, бывшемъ уже болѣе 15-ти лѣтъ назадъ, а главною цѣлію своей книги полагаетъ—выяснить закулисную сторону аримино-никской уніи, когда „сложное дѣяніе“ аріанской интриги явилось какъ бы renovatum, въ смыслѣ открытаго уже натиска на представителей западной церкви. Предлагаемое г. Самуиловымъ толкованіе выраженія: renovatum въ смыслѣ намека на аріанскую дѣятельность Авксентія Миланскаго (ib.) намъ представляется не совсѣмъ гармонирующимъ во-первыхъ, съ цитированными выше словами Иларія объ его страданіяхъ за имя Христово, выраженными при томъ въ формѣ настоящаго времени: nomini Dei.. adhaereo etc, поскольку въ эпоху своей борьбы съ Авксентіемъ Иларій уже пользовался полной свободой, а во-вторыхъ съ той характеристикой, какую Иларій даетъ современному положенію церковныхъ дѣлъ: in Romani imperii negotiis quies carpitur, rex (а не reges) angitur, palatium fervet, episcopi circumsurcant, officiales magistri volitant, adversus apostolicos viros officiorum omnium festinatione turbatur. Ubique agitur, trepidatur, instatur (4 n. M. 10, 630 c.). Небезынтересно, что ссылку Павлина Трирскаго Иларій называетъ фактомъ, бывшимъ proxime,—въ очень недавнее время (см. примѣч. на стр. 22). Равнымъ образомъ, не имѣетъ безусловно доказательной силы и третье замѣчаніе Иларія, приводимое г. Самуиловымъ въ обоснованіе мысли о происхожденіи книги Иларія позднѣе 359 г. Иларій пишетъ: enimvero versari in sermone hominum jum diu memini, quosdam sacerdotes Dei idcirco exsulare, quod in Athanasium sententiam non ferunt (M. 10, 630), т. е. Иларій лишь отмѣчаетъ, что людская молва издавна привыкла видѣть причину изгнанія (западныхъ) епископовъ только въ томъ, что они м. б. съ излишней настойчивостію защищали личность Аѳанасія, а не видѣла внутренней идейно-догматической подкладки пресловутаго Аѳанасіева процесса. И въ дальнѣйшихъ строкахъ Иларій съ грустью пишетъ: et hic error prope omnium mentes occupavit, ut sub nomine ejus non satis uni cuique eorum dignam causam suscepti exsilii arbitrentur. Ясно, что въ приведенныхъ словахъ Иларія нѣтъ ничего, противорѣчащаго принятому нами взгляду на время, поводъ и цѣль написанія его „историческаго труда“.

на селевкійскомъ соборѣ, разбившейся главнымъ образомъ объ энергическую оппозицію оміусіанъ, представители различныхъ церковныхъ группъ, и въ частности—оміусіанской партіи, были вызваны для взаимнаго соглашенія къ императорскому двору въ Константинополь. Но оміусіанскіе делегаты, въ числѣ которыхъ находились лучшія силы этой фракціи, каковы были—Василій Анкирскій, Сильванъ Тарсійскій, Евстафій Севастійскій и др., — упорно отстаивали свою позицію и въ Константинополѣ, — вѣроятно не безъ вліянія Иларія, который, еще до Селевкійскаго собора съ глубокимъ интересомъ слѣдилъ за ходомъ выразившагося въ оміусіанствѣ анти-аріанскаго направленія восточной богословской мысли. Надежда на успѣхъ оппозиціи у оміусіанскихъ епископовъ подкрѣплялась разсчетами на поддержку запада, который издавна заявилъ себя стойкимъ противникомъ аріанства. Легко представить, каково было изумленіе восточныхъ епископовъ, когда они „сверхъ чаянія“ [1]) узнали, что западные епископы, обсуждавшіе вопросъ объ уніи на аримінскомъ соборѣ,—въ концѣ концовъ въ лицѣ своихъ делегатовъ уступили желанію императора и по дорогѣ въ Константинополь, въ Никѣ, подписали угодную аріанствующей партіи объединительную формулу [2]). Разъяснить западнымъ делегатамъ,—какой неосторожный шагъ они допустили, вступивъ въ общеніе съ завѣдомыми еретиками—такова была цѣль восточныхъ оміусіанъ, выразившаяся въ цитованномъ ихъ посланіи [3]). Правда, уже составъ аримино-никской делегаціи, во главѣ которой фигурировали такія лица, какъ Валентъ, Урзакій, Магдоній, Сатурнинъ и др., долженъ былъ внушить оміусіанскимъ епископамъ увѣренность въ безуспѣшности ихъ вразумленія, но очевидно восточными епископами въ данномъ случаѣ, руководило желаніе—выполнить свой нравственный долгъ, испробовать всѣ средства для блага церкви,

[1]) Sosom. H. E. 4, 23.

[2]) Никская формула, запрещая богословское употребленіе термина *ουσία, ὅπερ απλοΐστερον ἐνετέθη υπὸ τῶν πατέρων, ἀγνοούμενον δε τοῖς λαοῖς σκάνδαλον ἔφερε*, постановляла исповѣдовать Христа просто *ὅμοιος τῷ γεγεννηκότι αυτὸν πατρὶ κατὰ τὰς γραφάς. Hahn.* Bibliothek der Symbole. Breslau. 1877. 126—127 ss.

[3]) Dilectissimis fratribus Ursacio, Valenti, Magdonio, Megasio, Gaio, Iustino, Optato, Martiali et caeteris Ariminensis Synodi legatis Sylvanus, Sophronius etc. in Domino salutem. *Migne*, s. l. 10, 705 c.

и можетъ быть—надежда оказать вліяніе на тѣхъ менѣе видныхъ членовъ ариминской делегаціи, которые допустили роковой шагъ дѣйствительно по невѣдѣнію и необдуманности. „Заботясь объ единеніи и истинномъ мирѣ, и по порученію собора (т. е. селевкійскаго) противоборствуя ереси,— писали оміусіанскіе делегаты, — мы сочли справедливымъ увѣдомить васъ, какія (цѣли) преслѣдуются по отношенію къ церкви, (quae circa ecclesiam aguntur) дабы вы по невѣдѣнію (ignoratio) не сдѣлались соучастниками такого нечестія“ [1]). Предувѣдомляя о развитіи въ церкви ереси Аэція и ея внутренней близости къ тому омійству, съ которымъ западные делегаты заключили союзъ въ Никѣ, поскольку омійскіе вожди въ Константинополѣ, будучи вынуждены обстоятельствами хотя осудили Аэція, но скорѣе пожертвовали лишь его личностію, чѣмъ отреклись отъ его ученія, [2]) оміусіанскіе епископы заключаютъ свое посланіе такими словами: „итакъ, убѣждаемъ васъ, братія, обдумать все это со тщательностію (diligenter retractetis), приложите трудъ, дабы не потерпѣла ущерба каѳолическая вѣра. При этомъ, да не забываетъ (non ambigit) любовь ваша, что обо всемъ, что́ происходитъ здѣсь, должно быть возвѣщено западнымъ церквамъ (universa ita, ut geruntur, occidentalibus esse ecclesiis nuntianda)“ [3]).

---

[1]) Fr. X, 1 n. M. 10, 705 c.

[2]) Instructos vos esse volumus. Dolus autem nunc praeparatur, ut Aetius auctor hujus haeresis ipse potius, quam haec impietatis dicta damnentur; magisque in hominem, quam in doctrinam sententia lata esse videatur. ib. M. 10, 706 c.

[3]) Ib. Начальныя слова комментарія къ этому документу у Иларія указываютъ, что въ характеризованномъ сношеніи восточныхъ епископовъ съ ариминскими делегатами видное участіе принималъ самъ Иларій,—на котораго по преимуществу и обрушилась за это ненависть аріанствующей придворной партіи, угрожавшей галльскому епископу за такое противодѣйствіе церковному „миру“ даже лишеніемъ сана: His (—epistolis) itaque sumptis, quibus et commemoratae superius blasphemiae subnexae erant, calumnia in eum, qui suscepit intenditur: et tantus detectae fraudulentiae suae hypocritas furor subiit, ut periculum depositionis in eum constituerent (2 n.). Выраженіе: quibus et commemoratae superius blasphemiae subnexae erant даетъ понять, что въ полномъ „историческомъ трудѣ“ Иларія цитованному посланію предшествовала документальная характеристика богохульнаго ученія оміемъ и аномеевъ (ср. замѣчаніе Иларія объ этой догматикѣ, съ которой ему пришлось познакомиться на селев-

Если уже представленное сейчасъ содержаніе самаго документа вполнѣ соотвѣтствуетъ извѣстнымъ намъ задачамъ „книги“ Иларія „для вразумленія ариминскихъ епископовъ“, то нижеслѣдующій за нимъ въ манускриптахъ его комментарій не только подтверждаетъ мысль объ его принадлежности къ „историческому труду“ Иларія, но и даетъ основанія думать, что цитованный фрагментъ, дѣйствительно, составлялъ заключеніе всего „operis historici“ Иларія. Общая цѣль книги Иларія,—съ одной стороны, обличить Урзакія и Валента, а съ другой стороны,—вразумить западныхъ епископовъ, подпавшихъ ихъ вліянію на аримино-никскомъ соборѣ, въ данномъ комментаріи выступаетъ съ полной опредѣленностію. Хотя цитованное посланіе восточныхъ епископовъ было адресовано вообще ариминскимъ делегатамъ и даже съ упоминаніемъ на первомъ мѣстѣ именъ Урзакія и Валента,—однако въ комментаріи Иларія Валентъ и Урзакій уже прямо противополагаются прочимъ делегатамъ, или скорѣе даже общей совокупности западнаго епископата: послѣдній приглашается Иларіемъ выяснить свое отношеніе къ Урзакію и Валенту, заявить о своей солидарности или несолидарности съ ихъ догматикой. „Если эта книга (iste liber) Валента и Урзакія не есть (исповѣданіе) вашей вѣры, то почему вы не спѣшите (non acquiescitis) осудить ее?“ [1]). Молчаніе западнаго епископата даетъ основанія думать объ его солидарности съ воззрѣніями Валента [2]). Въ дальнѣйшихъ словахъ Иларій, повидимому, не безъ намѣренія, для большей силы рѣчи, отожествляя западный епископатъ съ его представителями въ Константинополѣ, характеризуетъ преступное поведеніе послѣднихъ въ столицѣ. „Почему вы послѣ селевкійскаго собора, придя въ Константинополь тотчасъ соединяетесь (jungitis) съ осужденными (уже) еретиками“? [3]). Это поспѣшное братанье

кійскомъ соборѣ, въ Lib. c. Const. 12—15 nn. M. 10, 589—593 cc.), что въ свою очередь является новымъ подтвержденіемъ мысли, что дошедшіе до насъ фрагменты ex opere historico суть именно фрагменты изъ цѣлостной „книги“ Иларія.

[1]) Ib. 2 n. M. 10, 707.

[2]) Quisque haec delata non damnat, necesse est eorum sese studii socium profiteatur: quia nemo est, qui non et quae oderit coarguat, et quae non coarguit probet. *Ib.*

[3]) *Ib.*

западныхъ представителей съ аріанствующими епископами является тѣмъ болѣе предосудительнымъ, что къ осмотрительности располагаютъ и предостереженія оміусіанскихъ делегатовъ, и самыя условія момента, показывающія въ предлагаемой уніи наличность уже осужденной ереси [1]). Общій строй и тонъ рѣчи Иларія въ приведенныхъ тирадахъ довольно ясно обрисовываютъ психологію автора: съ одной стороны, Иларій не можетъ не вѣрить, что западный епископатъ палъ, что на ариминскомъ соборѣ dissimulatione multorum ac metu (1 fr.) унія состоялась, поскольку прибывшая въ Константинополь делегація, во главѣ съ Урзакіемъ и Валентомъ, авторитетно выдавала себя за представительницу всего собора, [2]) а съ другой стороны, Иларій не можетъ допустить мысли и о томъ, чтобы эта делегація выражала дѣйствительныя убѣжденія и настроеніе западнаго епископата [3]).

Въ слѣдующемъ абзацѣ своего комментарія Иларій сжато выясняетъ догматическую двусмысленность ученія о Сынѣ, принятаго западнымъ міромъ въ аримино-никской формулѣ. Эта формула недостаточно опредѣленно выражаетъ отношеніе природы Сына Божія къ Отцу и тварямъ. Аримино-никскіе епископы утверждаютъ, что они хотя и признаютъ Сына

---

[1]) Non differtis in aliquo tempus adeundi, neque de prudentibus ratione consilii aliquam vobis moram ad percunctandum impenditis. Adeunt deinde vos non communicantes episcopis synodi legati Orientales, gesta omnia edocent damnatam quoque haeresim demonstrant: nonne oportuisset vos saltem vel nunc absistere et cunctarum disceptationum tenorem arbitrio reservari? Sed nescio cujus voluntatis vestrae conscientia recti. Iudicium non recepistis. *Ib.* Нелишне замѣтить, что рѣшительность, съ какою противопоставляется въ приведенной тирадѣ поведеніе западныхъ делегатовъ благоразумной стойкости и осмотрительности оміусіанскихъ епископовъ является новымъ косвеннымъ указаніемъ на происхожденіе этого фрагмента Иларія до 360 г. Отмѣченный тонъ рѣчи Иларія по крайней мѣрѣ былъ бы страннымъ, если бы Иларій писалъ эти строки уже послѣ того какъ произошло „паденіе“ самыхъ оміусіанскихъ епископовъ, eo ipso вставшихъ на одну доску съ ариминскими делегатами.

[2]) Cfr. надписаніе epistolae missae ad Constantium imper. a perfidis episcopis: „Augusto Constantio synodus Ariminensis Orientalibus consentiens etc. Fr. 9. *Migne*, 10, 703 c.

[3]) *И эти сомнѣнія Иларія, какъ извѣстно, впослѣдствіи оправдались:* на сторонѣ ариминской уніи оказалось далеко не большинство западныхъ епископовъ.

въ нѣкоторомъ родѣ тварію, но тварію, отличною отъ прочихъ твореній [1]). Иларію эта оговорка представляется вовсе неубѣдительною, поскольку качественное различіе, конечно, наблюдается въ порядкѣ всѣхъ вообще тварей, и данная оговорка поэтому нисколько не гарантируетъ отъ мысли, что между Сыномъ и ангелами—лишь такое же различіе, какъ между ангелами и людьми, какого мнѣнія въ сущности и держатся омійскіе дѣятели уніи, въ душѣ—чистые аріане [2]). Эта мысль о существенномъ несходствѣ Сына съ Отцемъ ничуть не ослабляется и оговоркою, что Сынъ произошелъ „не изъ не сущихъ, а отъ Бога“, поскольку эта оговорка не выражаетъ идеи о происхожденіи Сына изъ сущности Отца, а не по свободному лишь дѣйствію его воли [3]). Можетъ быть,—замѣчаетъ Иларій,—вы подумаете, что я лгу? Но если бы дѣло обстояло не такъ,—если не такова скрытая мысль вашихъ

---

[1]) In conventu multorum vos arguentium, cur etiam non creaturam Dei filium diceretis, respondistis, sanctis ariminensibus non Christum creaturam negatum fuisse, sed dissimilem caeteris creaturis: quia in eo quod dictum sit, *non esse creatum velut caeteras facturas*, non quia creatio non sit, sed excipiatur a caeteris. 3 n. M. 10, 708 c. Начальныя слова этой тирады намекаютъ, что въ Константинополѣ были собранія у восточныхъ оміусіанъ съ ариминскими делегатами, въ которыхъ несомнѣнно видное участіе принималъ и самъ Иларій. Извѣстно, что въ никской формулѣ нѣтъ цитованныхъ сейчасъ словъ о своеобразной тварности Сына, равно какъ и нѣкоторыхъ другихъ замѣчаній о Сынѣ, которыя Иларій ниже подвергаетъ критическому анализу. Очевидно эти замѣчанія были высказываемы аримино-никскими делегатами устно, на упомянутыхъ сейчасъ коллоквіумахъ, въ качествѣ поясненій къ никской формулѣ,—прямыхъ или косвенныхъ выводовъ изъ нея.

[2]) Licet non dissimilis caeteris sit, tamen ut ipse aliud non sit. Quasi vero ulla creatura aliis sit similis, ut angelus homini, homo avi, avis pecudi. Haec si mentior, testes sunt, qui audierunt. Quod si et ipsi tacebunt, loquitur mecum defensus a vobis impiissime liber vester, in quo ut vitrum hyacintho, ita Filius Patri et Deo Christus alienus est. *Ib.* Послѣднія фразы, заключающія въ себѣ своего рода жалобу Иларія къ западному епископату на болѣе, чѣмъ двусмысленное, вѣроисповѣданіе ариминскихъ делегатовъ въ Константинополѣ, могутъ служить также косвеннымъ указаніемъ на злободневный характеръ „книги“ Иларія, разсчитанной на то, чтобы склонить западный епископатъ отречься отъ солидарности съ его никскими делегатами.

[3]) Deinde in quo audientes fefellistis, ut non de nullis exstantibus sit, sed *et Deo;* numquid et quia hoc a vobis dictum sit simulatio non patuit? cum ideo non de nullis exstantibus, sed ex Deo, secundum vestram professionem sit, quia eidem voluntas ad id, quod subsistat, exordium fuerit. *Ib.*

делегатовъ, то они на собраніяхъ съ восточными осудили бы тѣхъ, которые учатъ о рожденіи Сына не изъ сущности, а изъ воли Отца [1]). Мысль о неподобіи Сына Отцу, далѣе, не устраняется и замѣчаніемъ о совѣчности Сына Отцу, поскольку эта вѣчность, какъ извѣстно, нѣкоторыми понимается въ смыслѣ предвѣчнаго существованія Сына въ сознаніи (предвѣдѣнія) Отца, аналогичнаго существованію ангеловъ и человѣческихъ душъ [2]). Неудачнымъ наконецъ, является и центральный терминъ аримино-никской формулы: „подобный по Писаніямъ", ибо по писаніямъ представляется и человѣкъ подобнымъ Богу, и царство небесное—зерну горчичному и т. п. [3]).

Заключительныя строки комментарія представляютъ собою одушевленное обращеніе Иларія по адресу измѣнившихъ вѣрѣ западныхъ епископовъ, раскрывающее глубину ихъ паденія, и опасности ихъ уніи съ еретиками. „Рабъ, не скажу добрый, но просто порядочный (sed certe tolerabilis) не относится безучастно къ порицанію своего господина, и если возможно, вступается за него; воинъ защищаетъ свое отечество отъ опасности, жертвуя для него и душею и тѣломъ; даже собаки, стерегущіе домъ, по какому то инстинкту природы, заслышавъ чье либо приближеніе, со всѣхъ ногъ несутся на подозрительный шумъ. А вы (съ одной стороны) исповѣдали Христа истиннымъ Сыномъ Божіимъ и единороднымъ Богомъ, (а съ другой стороны) допускаете отвергать (это ученіе) отъ вашего имени и остаетесь спокойными. Что я говорю: спокойными,—вы сопротивляетесь протестующимъ (противъ этого отрицанія) и принимаете въ свое общеніе ругателей (Сына). Мало того. Изъ вашего собственнаго

---

[1]) Mentior sane? si non in conventibus per conventionem libelli sui Orientalibus dasnastis eos, qui non de substantia habere id quod natus est, sed de voluntate dixissent. *Ib.* Ариминскіе делегаты очевидно не хотѣли присоединиться къ извѣстнымъ анаѳематизмамъ анкирскаго собора 358 г.

[2]) *Aeternum* quoque *cum Patre* esse profitemini. Vere sane dixeristis, si non reclamatum mihi esset, cum ante tempora aeterna de vero Patre Deo Deum verum unigenitum natum praedicassetis, ut aeternitas ei cum Patre angelorum animarumque humanarum, non jam anteriorum, sit, sed futurorum.

[3]) *Similem* quoque *secundum Scripturas* esse dixistis: quasi non secundum scripturas similis Deo et homo sit, et regnum coelorum granum sinapi et fermentum et sagena. *Ib.* M. 10, 709 c.

арсенала (et bibliotheca etiam vestra) враги (Сына) заимствуютъ оружіе для своей нечестивой проповѣди, и война противъ Бога теперь ведется изъ вашихъ собственныхъ крѣпостей. Гдѣ ваше исповѣданіе въ Никеѣ Фракійской, о которомъ вы (сами) выразились, что имъ побѣждены всѣ ереси? [1]). Ваша лживость (falsitas) выведена наружу: Солнце правды озарило предъ Своими исповѣдниками тьму вашего исповѣданія: ибо что́ вы одобряете, то и осуждаете, и переходите на сторону еретиковъ. Такимъ образомъ, если до сихъ поръ вы кривили душой ко вреду (отдѣльныхъ) личностей (ad fraudem hominum fefellistis) [2]), то теперь (уже) въ самомъ вѣроученіи вы заявили себя ненавистниками Христа Бога (nunc ipsam ad professionem professi in Deum Christum odii prodidistis)“ [3]). Эти суровыя обличительныя слова Иларія, въ которыхъ вмѣстѣ съ тѣмъ слышится и братское memento по отношенію къ западнымъ епископамъ, звучащія какъ мощный, полный силы аккордъ, по нашему мнѣнію, вполнѣ могутъ быть разсматриваемы, какъ естественный конецъ всей „книги“ Иларія ad emendationem ариминскихъ отцовъ,—вопреки мнѣнію Schanz'a, который объявляетъ „историческій трудъ“ Иларія совершенно незаконченнымъ [4]).

---

[1]) Cfr. fr. VII, 4 n. M. 10, 697 c.

[2]) Иларій, повидимому, намекаетъ на недостаточную стойкость западнаго епископата на Арелатскомъ и Миланскомъ соборахъ въ защитѣ Аѳанасія и другихъ борцовъ за православіе.

[3]) 4 n. M. 10, 709—710 c.

[4]) Op. cit. 267 s. Wenn man sich erinnert, dass opus historicum in Constantinopel begonnen wurde, so findet man auch leicht den Grund der Nichtvollendung auf; da Hilarius 360 in seine Heimat verwiesen wurde, er also den Schauplatz der arianischen Kampfe verliess, mochte er keinen rechten Zweck des Buches mehr abgesehen haben. Съ этимъ замѣчаніемъ Schanz'a едва ли можно согласиться. Не говоря уже о томъ, что свидѣтельства Іеронима и Руфина о *книгѣ* Иларія располагаютъ видѣть въ ней цѣлостное произведеніе—памфлетъ,—нельзя думать, чтобы Иларій не имѣлъ никакихъ побужденій доводить до конца свою полемическую книгу противъ ариминской уніи и по пріѣздѣ на западъ, если и допустить, что онъ не успѣлъ закончить ее до этого времени. Несомнѣнно, что ариминская унія несмотря на свою внутреннюю эфемерность, при Констанціи, особенно еще въ 360 г., имѣла свою силу. Извѣстно, что единичные сторонники ея были на западѣ еще долгое время (ср. *Самуиловъ*. Цит. соч. 75 стр. и д.), каковъ, напр., былъ извѣстный Авксентій Миланскій (cfr. *Hilar.* Lib. c. Aux. 15 n.), несмотря на то, что въ это время церковныя дѣла на западѣ

Тѣ свѣдѣнія объ общемъ содержаніи, характерѣ, цѣли и времени написанія „историческаго труда“ Иларія, какія мы извлекли изъ анализа его перваго и послѣдняго фрагментовъ, въ извѣстной степени проливаютъ свѣтъ и на другіе, приписываемые Иларію фрагменты, устанавливая нѣкоторыя данныя для опредѣленія ихъ дѣйствительной принадлежности Иларію. Изъ такого рода фрагментовъ мы остановимся по преимуществу лишь на тѣхъ, которые, заключая въ себѣ, помимо опредѣленныхъ документовъ, какія либо пояснительныя замѣчанія предполагаемаго автора—Иларія, сообщаютъ порою любопытныя подробности церковно-исторической жизни 4-го вѣка. Къ такимъ фрагментамъ прежде всего относится т. н. 2-й фрагментъ, касающійся исторіи сардикійскаго собора 343 г. Несмотря на фрагментарность этого отрывка operis historici Иларія, не позволяющую точно судить, въ какой связи съ предшествующимъ и послѣдующимъ содержаніемъ цѣлой „книги“ Иларія стоитъ этотъ ея отдѣлъ,—мы находимъ, что по своему содержанію онъ вполнѣ гармонируетъ съ общимъ характеромъ и задачей историко-полемическаго трактата Иларія [1]). Въ самомъ дѣлѣ, если основную цѣль книги Иларія составляло разъяснить западнымъ епископамъ, какими сложными интригами аріане и въ частности ихъ западные главари, Валентъ и Урзакій, подготовляли обращеніе запада къ аріанству, выразившееся въ аримино-никской уніи, то для

пришли почти уже въ прежнее состояніе (cfr. *Sulp. Sev.* Hist. s. 2, 45: Hillarius.. frequentibus intra Gallias conciliis, atque omnibus fere episcopis de errore profitentibus, apud Ariminum gesta condemnat et in statum pristinum ecclesiarum fidem reformat), и несмотря на то, что сами западные императоры—Валентиніанъ и Граціанъ исповѣдовали православную догму (cfr. *Hilar* c. Auxent. 7 и: Auxentium... aliter credere, quam rex ipse et alii omnes haberent). Но какъ внѣшнія особенности манускриптовъ operis („explicit“ въ концѣ 10-го фрагмента), такъ и внутреннія черты его „введенія“ (сдержанность тона по отношенію къ Констанцію, автобіографическія замѣчанія автора), повторяемъ, располагаютъ относить написаніе всей „книги“ Иларія къ тому времени, когда Иларій еще не былъ освѣдомленъ о паденіи оміусіанскихъ делегатовъ.

[1]) Что этотъ фрагментъ не былъ собственно началомъ, послѣ „введенія“, книги Иларія, объ этомъ можно заключать изъ обѣщанія автора начать свое повѣствованіе съ арелатскаго собора, который хотя хронологически былъ позже сардикійскаго, но по логическому плану книги Иларія долженъ былъ стоять на первомъ мѣстѣ.

Иларія ничего не могло быть естественнѣе—остановиться на характеристикѣ сардикійскаго собора, на которомъ западнымъ епископамъ пришлось впервые имѣть дѣло съ аріанами и высказать свое отношеніе къ главнѣйшему борцу противъ аріанства—Аѳанасію [1]). И Иларій, дѣйствительно, въ цитованномъ фрагментѣ довольно подробно останавливается на вопросѣ объ обвиненіяхъ, представленныхъ аріанами на Аѳанасія сардикійскому собору [2]). Основная мысль, которую Иларій проводитъ въ своихъ замѣчаніяхъ къ документамъ сардикійскаго собора,—та, что всѣ обвиненія противъ Аѳанасія были явно несостоятельными и очевидно служили для аріанъ лишь предлогомъ, чтобы добившись осужденія самаго энергичнаго борца за никейскій символъ, удобнѣе достигнуть торжества своей доктрины. Отмѣтивъ наивность аріанскихъ обвиненій Аѳанасія въ потворствѣ буйству пресвитера Макарія въ мареотской церкви [3]), Иларій останавливается на вопросѣ объ отношеніи Аѳанасія къ Маркеллу, поскольку дружба Аѳанасія съ анкирскимъ епископомъ давала аріанамъ поводъ обвинять его въ общеніи съ завѣдомыми еретиками, въ особенности послѣ того какъ Маркеллъ былъ скомпрометтированъ уклоненіемъ въ ересь своего ученика Фотина. Не отрицая связи между взглядами Маркелла и Фотина, Иларій доказываетъ, что сомнительность вѣроученія Маркелла нисколько не набрасываетъ тѣни на Аѳанасія, и тѣмъ болѣе не могла быть законной причиной для его осужденія, какъ этого хотѣлось бы аріанамъ, которые по преимуществу этимъ вопросомъ были заняты на сирмійскомъ соборѣ (347 или 351 года), имѣвшемъ своею задачею между прочимъ пересмотрѣть и кассировать сардикійскія опредѣленія о Маркеллѣ и Аѳанасіи. Хотя,—таковъ ходъ

---

1) Объ намѣреніи Иларія—выяснить истинную подкладку знаменитаго на западѣ судебнаго процесса Аѳанасія съ аріанами мы уже знаемъ изъ его „введенія“ (см. прим. на 29-й стр).

2) Нелишне отмѣтить, что въ данномъ фрагментѣ Иларій нерѣдко касается дѣятельности Урзакія и Валента (18 n. M. 10, 614), и въ частности довольно подробно въ ироническомъ тонѣ характеризуетъ opportunitatem этихъ епископовъ, которые recipi se in ecclesiam deprecantur etc. (19—20 n. M. 10, 546—50),—что вполнѣ соотвѣтствуетъ сообщенію Іеронима о книгѣ Иларія, какъ направленной adversus Valentem et Ursacium.

3) 18 n. M. 10, 614 c.

мыслей Иларія,—вопросъ о Маркеллѣ на западѣ почитался уже исчерпаннымъ на сардикійскомъ соборѣ, реабилитировавшемъ Маркелла и Аѳанасія, такъ что отцы медіоланскаго собора (347 г.), увѣдомляя восточныхъ епископовъ объ ереси Фотина, не сочли нужнымъ касаться вопроса о Маркеллѣ,—однако люди, извѣстные своею хитростію, коварствомъ и злобою, захотѣли воспользоваться вопросомъ о Фотинѣ, какъ благопріятнымъ предлогомъ—осудить и Маркелла, учителя Фотина, а осудивши Маркелла поднять и заглохшее дѣло о винахъ Аѳанасія, вмѣстѣ съ Маркелломъ оправданнаго на сардикійскомъ соборѣ [1]). Едва ли можно сомнѣваться, что подъ коварными и злобными людьми Иларій въ данномъ случаѣ разумѣетъ предводителей аггресивнаго движенія аріанъ на западѣ,—и прежде всего Урзакія и Валента, игравшихъ видную роль на сирмійскихъ соборахъ. Но этотъ хитрый маневръ аріанъ, по взгляду Иларія, не выдерживаетъ критики. Въ самомъ дѣлѣ, допустимъ, что между ересью Фотина и доктриной Маркелла есть извѣстная историческая связь [2]), но какое отношеніе этотъ фактъ можетъ имѣть къ вопросу объ авторитетѣ сардикійскаго собора и о законности его постановленій относительно Аѳанасія? Вѣдь сардикійскій соборъ высказалъ свое сужденіе о Маркеллѣ

---

1) Illud esse cognitum cunctis oportet, nullam umquam adversus Marcellum, praeter eam, quae Sardicensibus est dissoluta sententiis, deinceps synodum fuisse contractam; neque tunc cum de Photino decretum ab Occidentalibus est et ad Orientales est relatum, aliquod in eum expressum fuisse judicium; sed homines, mente callidos, ingenio subtiles, malitia pertinaces, occasionem revolvendi ejus, quo Athanasii absolutione (Sardica data) est dissolatum, quaesiisse judicii; et rescribentes de Photino, Marcelli mentionem, velut institutionum talium magistri, addidisse: ut mortuam de Athanasio ipso jam tempore quaestionem et veritatis judicio consepultam in publicam recordationem causae novitas excitaret et subrepens per Photini damnationem Marcelli nomen inveheret. fr. 2, 22 n. *Migne* 10, 651 c. О хронологическихъ датахъ отмѣченныхъ медіоланскаго и сирмійскаго соборовъ см. у *В. В. Болотова*: Либерій еп. Римскій и сирмійскіе соборы (Христ. Чтеніе. 1891 г. 1. 436—459 стр.). Вопросъ о времени послѣдняго собора въ особенности представляется спорнымъ (Cfr. *Zahn.* Marcellus v. Ancyra. Gotha. 1867. 80 s. *Gwatkin.* Studies of. Arianism. Cambridge. 1900. 149 p. *Hefele.* Conciliengeschichte. Freiburg. B. 1873. 1, 640 s. *Harnack.* Lehrbuch d. Dogmengeschichte. 2, 242 s.).

2) Photinus Sirmiensis episcopus fuit a Marcello imbutus: nam et diaconus sub eo aliquandiu fuit. Fr. 2. 19 n. M. 10, 645 c.

по спеціальному поводу, разсмотрѣвъ его книгу „de subjectione (ὑποταγὴ) Domini Christi“, осужденную аріанами на константинопольскомъ соборѣ (336 г.) противъ Аѳанасія. Вѣрность сужденія сардикійскихъ отцовъ объ этой книгѣ, какъ содержащей въ себѣ православное ученіе, остается незыблемой до сихъ поръ, и ничуть не колеблется отъ того, что Маркеллъ позднѣе сталъ высказывать мысли уже еретическаго характера [1]). Извѣстно, что тотъ же самый Аѳанасій, дѣло котораго на сардикійскомъ соборѣ было такъ тѣсно связано съ вопросомъ о Маркеллѣ, впослѣдствіи, познакомясь съ позднѣйшими сочиненіями Маркелла, проникнутыми фотиніанскимъ духомъ, отлучилъ Маркелла отъ своего общенія [2]). Итакъ, что за причина, по которой аріане, пользуясь фактомъ уклоненія Маркелла въ еретичество, настаиваютъ на пересмотрѣ сардикійскихъ опредѣленій объ Аѳанасіи? Развѣ отпаденіе Маркелла отъ вѣры выразилось въ той его книгѣ, которая была аппробирована сардикійскимъ соборомъ, а произошло не въ позднѣйшее время, уже послѣ того, какъ Аѳанасій прекратилъ съ нимъ общеніе? Не ясно-ли, что въ обоихъ случаяхъ Аѳанасій является безукоризненнымъ: и тогда, когда послѣдуя авторитету сардикійскихъ отцовъ, имѣлъ общеніе съ Маркелломъ, и тогда, когда заблаговременно, безъ всякаго соборнаго постановленія, порвалъ съ нимъ общеніе [3])? Очевидно, заключаетъ Иларій,—что причина на-

---

[1]) Exstat Marcellum ab Arianis occasione libri, quem de sudjectione Domini Christi ediderat, una cum Athanasio fuisse damnatum. Docetur etiam recitatione ejusdem libri innocentem deprehendi. Falsitatem quoque judicii ariani (на константинопольскомъ соборѣ 336 г.) exstantis adhuc libri fides arguit. 22 n. M. 10, 651 c.

[2]) Idem Athanasius Marcellum, qui post recitationem libri quem scriptum ediderat (nam hunc nos quoque habemus) sententia synodi Sardicensis episcopatui erat redditus, ubi quaedam alia nova miscere sensit, et ambiguis praedicationibus, ejus in quam Photinus erupit doctrinae viam quaerere, a sua communione separat anteriore tempore, quam Photinus arguitur, praeventam judicio meditationem corruptae voluntatis ostendens, et non ex libri editione condemnans. 21 n. M. 10, 650 c.

[3]) Cur abnegatae Marcello communionis Athanasius reus esse rescribitur? Numquid propter libri vitium Marcellus abstentus est?.. Nam negata sibi ab Athanasio communione ingressu sese ecclesiae Marcellus abstinuit. Ita communio cum eo in ista fide de subjectione et traditione regni docet: negata russum pravitate doctrinae alterius ostendit. Ac sic utrumque viri istius judicium caret culpa, cum in data communione synodi (Сардикійскаго) sit

стойчиваго желанія „коварныхъ людей“ на сирмійскомъ соборѣ—кассировать сардикійскія постановленія, лежала въ другой плоскости [1]). Причина всѣхъ ложно возводимыхъ на Аѳанасія обвиненій заключается въ ненависти къ нему со стороны аріанъ, которые справедливо видятъ въ немъ главнѣйшаго творца и опору никейской вѣры [2]). Оставляя въ сторонѣ характеристику собственно догматической части этого фрагмента Иларія, представляющей сопоставленіе никейскаго символа съ вѣроопредѣленіемъ отмѣченнаго сирмійскаго собора (въ его посланіи „Profitemur“), которое „коварные люди“ хотѣли ввести въ церковь, добиваясь осужденія Аѳанасія [3]), мы уже изъ изложеннаго содержанія цитованнаго фрагмента можемъ сдѣлать выводъ объ его соотвѣтствіи задачамъ и плану историческаго труда Иларія, и, слѣдовательно, объ его весьма вѣроятной принадлежности къ этому именно произведенію галльскаго богослова.

Гораздо больше сомнѣній въ принадлежности Иларію возбуждаетъ слѣдующій изъ дошедшихъ до насъ съ комментаріями автора т. н. 4-й фрагментъ, содержащій въ себѣ посланіе папы Либерія къ восточнымъ епископамъ (Studens paci..), въ которомъ папа объявляетъ Аѳанасія отлученнымъ отъ общенія съ римскою церковію за то, что этотъ послѣдній не явился на судъ къ папскому трибуналу для разбирательства своей распри съ восточными епископами,—документъ, извѣ-

---

secutus assensum; in abnegata vero, ipso se Marcello abdicante solo sine ulla synodi auctoritate. 22 n. M. 10, 651 c.

[1]) Verum omnis ista alterius causae et doloris est quaestio. *Ib.*

[2]) Hujus intimandae cunctis fidei (—никейскій символъ) Athanasius in Nicaea synodo diaconus, deinceps Alexandriae episcopus, vehemens auctor exstiterat, et arianam pestem in tota Aegypto veri tenax vicerat; atque ob id conjuratis in eum testimoniis falsitas est criminum comparata. 33 n. M. 10, 658 c.

[3]) Fidem.. condiderunt, fraupulentam, haereticam et verbis blandientibus veneno interiore suffusam..: uno eodemque subscriptionis elicitae assensu in Photini animadversationem, in Athanasii reatum, in damnationem fidei transeatur. *Ib.* 24 n. Не только общій духъ, но мѣстами и фразеологія этой догматической части фрагмента вполнѣ соотвѣтствуютъ извѣстнымъ намъ богословскимъ сочиненіямъ Иларія, что̀ выразительно указываетъ на его принадлежность Иларію. Ср., напр., 2 fr. 32 n: essentia enim ex eo, quod semper est, nuncupatur, и De Syn. 12 n: proprie autem essentia idcirco est dicta, quod semper est. M. 10, 490 c.

стный намъ только изъ фрагментовъ Иларія [1]). Что Иларій, имѣя въ виду въ своемъ историческомъ трудѣ разоблачить коварную тактику аріанъ на христіанскомъ западѣ, могъ затронуть и вопросъ о папѣ Либеріи, — лицѣ, по отношенію къ которому аріанскія козни увѣнчались наибольшимъ успѣхомъ, наложившимъ печальную тѣнь на нравственный обликъ этого предстоятеля римской каѳедры,—это является вполнѣ естественнымъ предположеніемъ. Основанія, по которымъ представляется затруднительнымъ признать принадлежность Иларію цитованнаго документа, состоятъ исключительно въ самомъ его содержаніи, повидимому расходящемся со всѣмъ, что́ мы изъ достовѣрныхъ источниковъ знаемъ объ отношеніяхъ между Аѳанасіемъ и Либеріемъ. Съ одной стороны, ни Аѳанасій и никто другой изъ древнихъ писателей не упоминаютъ объ этомъ „паденіи“ Либерія, видимо относящемся къ до-ссыльному періоду его папствованія (cfr. ad nomen Iuli etc.) и говорятъ лишь объ его паденіи послѣ ссылки, когда онъ, „убоясь смерти“, подписалъ какое „еретическое“ опредѣленіе [2]), а съ другой стороны, положительно извѣстно, что Либерій, по свидѣтельству самого Аѳанасія, въ Римѣ до ссылки ревностно стоялъ за александрійскаго епископа, несмотря на угрозы и обольщенія со

---

[1]) Полный текстъ его—таковъ. Dilectissimis fratribus et coepiscopis nostris universis per Orientem constitutis Liberius urbis Romae episcopus aeternam salutem. Studens paci et concordiae ecclesiarum, postea quam litterae Charitatis vestrae de nomine Athanasii et caeterorum factas ad nomen Iuli bonae memoriae episcopi accepi, secutus traditionem majorum presbyteros urbis Romae Lucium, Paulum et Helianum a latere meo ad Alexandriam ad supradictum Athanasium direxi, ut ad urbem Romam veniret: ut in praesenti id, quod Ecclesiae disciplina exstitit, in eum statueretur. Litteras etiam ad eumdem per supradictos presbyteros dedi, quibus continebatur, quod si non veniret, sciret se alienum esse ab Ecclesiae Romanae communione. Reversi igitur presbyteri nuntiaverunt eum venire noluisse. Secutus denique litteras Charitatis Vestrae quas de nomine supradicti Athanasii ad nos dedistis, sciatis his litteris, quas ad unanimitatem nostram dedi, me cum omnibus vobis et cum universis episcopis Ecclesiae catholicae pacem habere; supradictum autem Athanasium alienum esse a communione mea sive Ecclesiae romanae et consortio litterarum ecclesiasticarum. Fr. 4, 1 n. M. 10, 678—681 cc.

[2]) *Athanas.* Hist. ad monach. 41 n. *Migne*, s. g. 25, 741 s. In haereticam pravitatem subscribens. *Hieron.* Chron. X. *Migne.* 27, 685 c. *Philost.* H. E. 4, 3. *Migne*, s. g. 65, 518 c.

стороны евнуха Евсевія, [1])—затѣмъ защищалъ его на миланскомъ соборѣ, и наконецъ отправился ради него въ ссылку, предпочитая, какъ говоритъ Аѳанасій, „лучше все претерпѣть, нежели измѣнить истинѣ и опредѣленію, сдѣланному въ мою пользу“ [2]). Впечатлѣніе необычайности, производимое самымъ содержаніемъ цитованнаго документа, еще болѣе усиливается комментаріемъ къ нему Иларія,—комментаріемъ вообще очень туманнымъ по своему смыслу, и въ особенности загадочнымъ по своимъ начальнымъ словамъ, въ которыхъ Иларій высказываетъ мысль, что въ приведенномъ посланіи Либерія нѣтъ ничего „несвятого“, набрасывающаго тѣнь на его автора [3]).

Существующія въ научной литературѣ сужденія объ этомъ фрагментѣ—очень разнообразны. Одни изъ ученыхъ совершенно отрицаютъ подлинность какъ самаго документа, такъ и присоединяемаго къ нему комментарія. По взгляду Stiltinck'a, приведенное посланіе Либерія въ связи съ замѣчаніями къ нему комментатора является наилучшимъ доказательствомъ вообще не принадлежности фрагментовъ Иларію, поскольку очевидная нелѣпость комментарія ясно обнаруживаетъ въ его авторѣ „невѣжду (hominem quoque imperitum), который, кажется, самъ не понималъ, что говоритъ (ipse nescivisse, quid diceret)“ [4]). Къ такому взгляду отчасти примыкаетъ Cave, трактующій цитованный фрагментъ или какъ безусловно подложный, или какъ отрывокъ ex opere historico Иларія, лишь по небрежности переписчика помѣщенный не на своемъ

---

[1]) *Athan.* Op. cit. 35 n. ff. M. 25, 733 ff.

[2]) *Athan.* Apologia c. arianos. 90 n. M. 25. 409 c.

[3]) Полный текстъ комментарія къ этому документу у Иларія—таковъ. Quid in his litteris non sanctitatis, quid non ex metu Dei eveniens est? Sed Potamius et Epictetus dum damnare urbis Romae episcopum gaudent, sicut in Ariminensi synodo continetur, audire haec noluerunt. Quin etiam Fortunatianus episcopus epistolam eamdem rursum diversis episcopis mittens, nihil profert. Ut autem in negata Athanasii communione sibi potius essent onerosi, remque omnem sibi periculi facerent, dummodo nihil Sardicensi synodo, qua Athanasius absolutus et Ariani damnati fuerant decerperent; litterae ex Egypto omni atque ab Alexandria missae admonebant: quoniam quales ad Julium pridem de reddenda exsulanti Athanasio communione erant scriptae, tales nunc ut de subjectis intelligentur, ad Liberium datae sunt de tuenda. *Ib.* 2 n. M. 681 c.

[4]) Acta ss. Sempt. VII, c. 577.

мѣстѣ [1]), и Lefevre (Faber), объявляющій это посланіе „сомнительнымъ“ исключительно на основаніи его внутренняго характера [2]). Другіе ученые признаютъ подлинность этого фрагмента въ условномъ смыслѣ: не отрицая его принадлежности къ историческому труду Иларія, они объявляютъ цитованное посланіе Либерія подлогомъ со стороны аріанъ, приведеннымъ у Иларія въ качествѣ образчика безнравственной и коварной тактики аріанъ. Этотъ взглядъ былъ глухо высказанъ у Баронія [3]), раскрытъ Coustant'омъ и Самуиловымъ, видимо принятъ у Hefele, Langen'a, и отчасти у Viehhauser'a [4]). Наконецъ, въ прямомъ смыслѣ подлинность цитованнаго документа принимается у Bower'a, Tillemont'a, и Schiktanz'a [5]), при чемъ первые двое относятъ его происхожденіе къ самому началу папствованія Либерія, а послѣдній—къ эпохѣ жизни Либерія въ ссылкѣ.

Оставляя въ сторонѣ ученыя мнѣнія перваго рода, или обходящія (Фаберъ), или скорѣе разрубающія, чѣмъ распу-

---

[1]) *Cave.* Scriptor. eccles. hist. litteraria, Basel. 1741, c. 213: aut adulterina prorsus est, aut, quod ego potius arbitror, ex sede sua revulsa in locum alterius magis catholicae apud Hilarium isthoc in loco irrepsit: quod mihi et nota huic epistolae ad Hilario apposita certissime constat. Sic enim dixit: *quid in his litteris* etc. Haec vero dixisse Hilarium de epistota quae ibi exstat, nemo cui sanum sinciput, existimare potest.

[2]) Liberii epistola prima dubia, категорически заявляетъ Фаберъ. Основанія для этого утвержденія Фаберъ указываетъ въ молчаніи объ отлученіи Аѳанасія Либеріемъ у древнихъ писателей и несоотвѣтствіи этого факта достоинству обоихъ этихъ лицъ. Относительно происхожденія даннаго документа и комментарія къ нему Фаберъ не даетъ никакихъ разъясненій. (Praefatio etc. *Migne,* 10, 891—2 cc.).

[3]) *Baronius* (in Appendix'ѣ Annal. eccles. 3 t. ad an 352) хотя отрицаетъ принадлежность посланія Либерію, но признаетъ его современность эпохѣ Либерія, (cfr. *Coutant.* Nota 9 in IV fr. *Migne* 10, 678 c.).

[4]) *Coutant.* Nota 9 in IV fr. *Migne.* 10, 678—680 cc. *Самуиловъ.* Лит. соч. Приложенія. 1—4 стр. *Hefele.* Conciliengechichte. 1 B. 626. 665 ss. *Langen.* Geschihte d. röm. Kirche. 1. B. 461 s. *Viehhauser.* Op. cit. 50 s.

[5]) *Bower.* Unparteische Historie d. römischen Päpte. 1768. 1 Th. 200—201 s. *Tillemont.* Memoires pour servir a l'histoire eccles. 8. t. 139 p. *Schiktanz.* Op. cit. 79—86 ss. *Reinkens,* хотя высказываетъ: selbst d. Brief: Studens paci nebst der beigefügtem Bemerkung kann noch sehr gut verteidigt werden (Op. cit. 219, anm. 1), однако не приводитъ въ пользу этого взгляда никакой аргументаціи. Равнымъ образомъ *Gummerus* (Die homöusianische Partei bis zum Tode d. Konstantius. Lpz. 1900) принимаетъ содержаніе цитованнаго фрагмента Иларія, какъ не вызывающее никакихъ возраженій (34 s.).

тывающія спорный вопросъ (Стильтингъ), мы остановимся на сужденіяхъ второго рода, которыя повидимому вполнѣ удовлетворительно разъясняютъ смыслъ какъ самаго документа, такъ и примыкающаго къ нему комментарія, и вполнѣ гармонируютъ какъ съ характеромъ историческаго труда Иларія, такъ и съ духомъ аріанской эпохи. Что аріане для достиженія своихъ цѣлей не брезговали фабрикаціей поддѣльныхъ документовъ, объ этомъ мы имѣемъ авторитетныя свидѣтельства Аѳанасія [1]) и сардикійскаго собора [2]), а что Иларій имѣлъ побужденія—занести образчикъ этой еретической фабрикаціи въ свою книгу, объ этомъ можно догадываться изъ самой тенденціи его „историческаго труда“ [3]). Если же допустить, что Иларій намѣренно внесъ этотъ подложный документъ въ свою книгу, то станутъ понятными и загадочныя начальныя слова его комментарія, которыя очевидно имѣютъ чисто ироническое значеніе (meram esse irociam) [4]). Понятно значеніе и слѣдующей фразы (Sed Potamius et Epictetus etc.): она какъ „противоположеніе первой фразѣ, кажется, даетъ мысль, что Потамій и Эпиктетъ, составляя подложное письмо, не хотѣли слышать ни о святости, ни о страхѣ Божіемъ“ [5]). Смыслъ дальнѣйшихъ словъ комментарія—тотъ, что „несмотря на подлогъ, которымъ аріане хотѣли обмануть епископовъ, они не достигли отъ Либерія перерѣшенія постановленій сардикскаго собора“, и радость ихъ была непродолжительна, потому что изъ Египта явилась къ Либерію депутація, съ письмомъ отъ египетскихъ епископовъ. Litterae (вѣроятно,—замѣчаетъ г. Самуиловъ—опущено nam или enim и далѣе указывается причина неудачи) ex Aegypto

---

[1]) „Хотя бы показали письма, похожія на мое, и это не служитъ еще несомнѣннымъ доказательствомъ. Иные пишутъ подъ чужую руку; такіе люди не рѣдко поддѣлывались подъ вашу царскую руку“. *Athan.* Apolog. ad. Const. 11 n. 25, 605 c.

[2]) Lectae sunt litterae factae a Theognito falsae adversus coepiscopos nostros Athanasium et Marcellum (Epist. c. Sard, *Hilar.* Fr. 2, 2 n. M. 10, 634). Cfr. *Coutantii* nota 9 ad fr. IV. M. 10, 680 c.

[3]) *Viehhauser*.. 52 s: sie deshalb in die Sammlung aufnahm, weil sie seine Tendenz, (die verwegene Lügenhaftigkeit der Ketzer darzuthuhn) unteschützen konnten.

[4]) *Cutan.* nota 9 ad IV fr. M. 10, 680 r. *Самуиловъ*. Цит. соч. Приложеніе А. Стр. 2.

[5]) *Самуиловъ*. Ib.

omni atque ab Alexandria missae admonebant (разумѣется,—вставляетъ г. Самуиловъ,—Либерія въ невинности Аѳанасія) etc. „Съ этимъ согласно свѣдѣніе въ письмѣ Либерія къ Констанцію (Obsecro) о присылкѣ къ нему писемъ отъ 80 египетскихъ епископовъ въ защиту Аѳанасія и съ ними согласился Либерій (fr. V, 2). Если справедливо подобное разъясненіе текста, тогда приходится признать составителями письма, которое разсылалъ Фортутатіанъ, Потамія и Епиктета и послѣ миланскаго собора, на которомъ палъ Потамій... Цѣль составленія была побудить западныхъ епископовъ авторитетомъ Либерія къ подписи осужденія Аѳанасія. Извѣстно, что на миланскомъ соборѣ было 32 епископа, а подписей получилось 300. Очевидно, аріане пользовались всѣми возможными средствами, чтобы повліять на западныхъ епископовъ“ [1]).

Несмотря на видимую вѣроятность изложеннаго взгляда Кутана—Самуилова на смыслъ цитованнаго фрагмента, есть нѣкоторыя основанія, не позволяющія намъ согласиться съ нимъ Во-первыхъ, этотъ взглядъ не совсѣмъ уясняетъ смыслъ замѣчанія комментарія, что Потамій и Епиктетъ damnare urbis Romae episcopum gaudent, sicut in ariminensi synodo continetur. Трудно сказать, насколько успѣшно аріане достигали своихъ цѣлей фальсификаторскими пріемами, но естественно думать, что значеніе такихъ подлоговъ было довольно слабымъ: секретъ поддѣлки едва-ли оставался долгое время тайной, въ особенности когда дѣло касалось такихъ видныхъ лицъ, какъ римскій епископъ, участіе или неучастіе котораго въ томъ или другомъ дѣлѣ не могло оставаться достовѣрно не извѣстнымъ широкому кругу лицъ. Отсюда, слова Иларія, что Епиктетъ и Потамій „возрадовались“, узнавъ объ осужденіи Аѳанасія римскимъ папою, представлялись бы странными, если бы документъ объ этомъ осужденіи Аѳанасія былъ только ихъ же собственной фабрикаціей. Естественнѣе предполагать, что аріанамъ на этотъ разъ посчастливилось заполучить отъ папы подлинный документъ, на вліяніе котораго они имѣли полное основаніе разсчитывать. Небезъинтересно, что у Иларія радостное впечатлѣніе, произведенное этимъ документомъ на аріанскіе круги, сравнивается съ

---

1) *Самуиловъ*. Ib. 2—3 стр.

впечатлѣніемъ отъ успѣха ариминской (никской) уніи. Во-вторыхъ, въ объясненіи г. Самуиловымъ цитованнаго фрагмента намъ представляются нѣкоторыя внутреннія и хронологическія несообразности. Съ одной стороны, высказывается, что отлученіе Аѳанасія Либеріемъ было лишь чистѣйшимъ вымысломъ двухъ аріанскихъ епископовъ, а съ другой стороны, представляется, что какъ будто по поводу этого вымысла въ Римъ пріѣзжаетъ нарочитая депутація египетскихъ епископовъ, и самая „неудача“ аріанскаго замысла представляется обусловленной вліяніемъ этой депутаціи и ея писемъ на папу. Составленіе цитованнаго письма, наконецъ, у г. Самуилова, съ одной стороны, пріурочивается къ эпохѣ послѣ миланскаго собора (355 г.) и самая цѣль его полагается въ желаніи аріанъ увеличить число подписей подъ миланскимъ опредѣленіемъ, а съ другой стороны въ подтвержденіе мысли, что къ Либерію дѣйствительно пріѣзжала делегація египетскихъ епископовъ съ письмами за Аѳанасія (пріѣздъ которой въ фрамент‍ѣ Иларія ставится въ причинную зависимость съ „подложнымъ“ экскоммуникаціоннымъ посланіемъ Либерія) у г. Самуилова дѣлается ссылка на письмо Либерія къ Констанцію (Obsecro..), между тѣмъ какъ извѣстно, что это письмо Либерія относится ко времени послѣ арелатскаго собора и содержитъ въ себѣ просьбу къ императору о созывѣ новаго (миланскаго) собора по дѣлу Аѳанасія съ аріанами [1]). Такимъ образомъ выходитъ, своеобразная путаница фактовъ: событія, связанныя съ фактами до миланскаго собора (письмо Либерія: Obsecro) въ извѣстномъ смыслѣ обусловливаются событіями, датируемыми послѣ миланскаго собора (агитація аріанской партіи по дѣлу объ увеличеніи подписей подъ миланскимъ опредѣленіемъ, подложное письмо: Studens paci, сфабрикованное Потаміемъ, и пріѣздъ египетской делегаціи).

---

[1]) Что посланіе Либерія; „Obsecro“—имѣло своею цѣлію склонить императора къ созыву новаго (послѣ арелатскаго) собора видно изъ слѣдующаго замѣчанія Либерія: ad exorandum mansuetudinem tuam, ut benevolo animo allegationes nostras audire digneris... non difficulter posse concilium impetrare (1 n.),—въ связи съ замѣчаніемъ того же Либерія, что онъ уже propter Athanasii negotium et multa alia.. concilium fieri.. fuerat depreca tus. (1 n. *Migne* 10, 185 c.). *В. В. Болотовъ* относитъ посланіе „Obsecro“ къ 353 г, (цит. соч. Хр. Чт. 1891, 1, 439 стр. Прим.).

Гораздо болѣе соотвѣтствующимъ и смыслу обсуждаемаго фрагмента и характеру церковно-историческихъ событій половины 4-го вѣка намъ представляется третій изъ отмѣченныхъ выше взглядовъ на цитованное посланіе Либерія, принимающій въ буквальномъ смыслѣ подлинность какъ самаго документа, такъ и относящагося къ нему комментарія. Этотъ взглядъ, въ достаточно ясныхъ чертахъ высказанный уже Тильмономъ, намъ кажется незаслуженно забытымъ въ позднѣйшей церковно-исторической наукѣ. Препятствія, мѣшавшія подойти къ вопросу съ этого наиболѣе прямого и естественнаго пути, подробно указаны у Кутана, Гефеле и Самуилова и заключаются, какъ мы уже отмѣтили, въ видимомъ разладѣ цитованнаго документа съ другими историческими свѣдѣніями объ отношеніяхъ Либерія къ Аѳанасію,— но эти препятствія намъ не кажутся безусловно неустранимыми. Главнымъ возраженіемъ противъ допущенія дѣйствительнаго разрыва между Аѳанасіемъ и Либеріемъ, и при томъ въ началѣ его папствованія, является умолчаніе объ этомъ фактѣ у Аѳанасія, и въ частности въ его „исторіи аріанъ къ монахамъ“, гдѣ онъ, по хронологическому ходу повѣствованія, повидимому, близко подходитъ къ этому эпизоду, именно послѣ разсказа о томъ, какъ аріане „еще вначалѣ покушались“ черезъ вліяніе евнуха Евсевія на папу Либерія „растлить и римскую церковь“ [1]). Однако, всматриваясь въ логическій ходъ повѣствованія у Аѳанасія, мы находимъ, что Аѳанасій имѣлъ полное основаніе и прямой интересъ умолчать объ этомъ эпизодѣ. Поставивъ своею задачей разсказать „монахамъ, повсюду пребывающимъ, о томъ, что́ сдѣлано аріанами при Констанціи“, Аѳанасій, кажется, заботится не столько объ исторической полнотѣ и точности разсказа, сколько объ яркости изображенія,—и его „исторія“ имѣетъ очень замѣтный характеръ историческаго памфлета, — проникнута тендеціей противопоставить величію и мужеству защитниковъ православія— козни, насилія и обольщенія Констанція и его приверженцевъ. Эта тенденція „исторіи“ Аѳанасія сказывается какъ въ многочисленныхъ моральныхъ сентенціяхъ, какими пересыпано данное сочиненіе, такъ и въ цѣлыхъ, драматическихъ,

[1]) 41 п. М. 25, 741 с.

но лишь болѣе или менѣе соотвѣтствующихъ дѣйствительности діалогахъ, которые авторъ для бо́льшей изобразительности изложенія влагаетъ въ уста дѣйствующихъ лицъ 1). Если же такова была тенденція „исторіи“ Аѳанасія, то для него было вполнѣ естественно обойти въ ней вопросъ о своей временной размолвкѣ съ папой. Извѣстно, что въ этой же самой „исторіи“ Аѳанасій всѣми мѣрами старается смягчить измѣну Либерія вѣрѣ во время ссылки, подчеркивая мысль, что Либерій допустилъ этотъ шагъ не по своей злой волѣ, а изъ страха предъ аріанами 2). Но то паденіе Либерія, выразившееся въ его разрывѣ сношеній съ Аѳанасіемъ въ началѣ папской дѣятельности, о которомъ говорится въ интересующемъ насъ документѣ, не было обусловлено, какъ мы постараемся показать ниже, даже и страхомъ, а было лишь минутной оплошностію папы,—не касалось собственно его религіозно-догматическихъ убѣжденій,—и по своему практическому значенію было настолько ничтожно, что и не могло трактоваться, какъ его „паденіе“. Этимъ своеобразнымъ (не—догматическимъ) характеромъ разрыва съ Аѳанасіемъ и ничтожностію его практическихъ слѣдствій можно объяснить, почему и самъ Либерій въ своемъ посланіи къ восточнымъ изъ ссылки (Pro deifico) не указываетъ, что онъ уже однажды когда-то осудилъ Аѳанасія.

Признавая полную подлинность цитованнаго посланія Ли-

---

1) Достаточно прочесть такія, напр., рѣчи аріанъ къ Констанцію: „ежели Осій (Кордубскій) останется, то напрасно было заточеніе другихъ; ересь наша гибнетъ. Воздвигни же гоненіе и на него, не пощади,—ересь наша не знаетъ уваженія къ старческимъ сѣдинамъ“ (42 п.), или такое описаніе расправы аріанъ съ діакономъ Иларіемъ, легатомъ папы къ Констанцію: „діакона Иларія (Урзакій, и Валентъ и съ ними евнухи) сперва обнажили, сѣкли, а потомъ сослали, приговаривая: для чего не противишься Либерію, но еще носишь отъ него письма“ и т. д. (41 п.),—чтобы убѣдиться, что въ „исторіи“ Аѳанасія мы нерѣдко имѣемъ дѣло не столько съ объективно-историческимъ повѣствованіемъ, сколько съ разсчитаннымъ на извѣстное впечатлѣніе, проникнутымъ опредѣленной тенденціей, разсказомъ. M. 25, 741 c. P. п. 2, 138, 137.

2) *Athan.* Op. cit. 41 п: „Заточенный Либерій черезъ два года изнемогъ въ силахъ, и убоявшись смерти, какою угрожали, подписался. Но этимъ доказываются какъ ихъ насиліе, такъ въ Либеріи ненависть къ ереси и справедливость его въ пользу Аѳанасія, когда имѣлъ свободное произволеніе. Ибо что сдѣлано послѣ истязаній вопреки первоначальному мнѣнію, въ томъ видно изволеніе не убоявшихся, но истязующихъ“.

берія, мы такимъ образомъ имѣемъ дѣло со слѣдующимъ фактомъ, Либерій тотчасъ послѣ своего вступленія на папскій престолъ требуетъ къ себѣ въ Римъ Аѳанасія для разсмотра представленныхъ на него аріанами еще покойному папѣ Юлію жалобъ. Въ своемъ пригласительномъ письмѣ къ Аѳанасію, посланному ему съ пресвитерами Павломъ и Геліаномъ, папа предупреждалъ александрійскаго епископа, что если онъ не исполнитъ этого требованія римской каѳедры, то будетъ отлученъ отъ общенія съ нею. Аѳанасій черезъ этихъ же самыхъ легатовъ заявилъ папѣ, что онъ, Аѳанасій, не намѣренъ явиться въ Римъ,—и папѣ не оставалось ничего другого, какъ привести свою угрозу въ исполненіе: формально заявить о своемъ общеніи съ обвинителями Аѳанасія, какъ и съ прочими епископами каѳолической церкви, а Аѳанасія—объявить отлученнымъ отъ римской церкви и лишеннымъ общенія съ нею посредствомъ (мирныхъ) церковныхъ грамотъ. Теперь спрашивается, возможенъ ли былъ такой фактъ, и не находитъ ли онъ какого либо разъясненія въ другихъ памятникахъ данной эпохи?

Хорошимъ пособіемъ, проливающимъ свѣтъ на смыслъ этого загадочнаго факта, на нашъ взглядъ, является уже цитованное выше посланіе Либерія къ Констанцію, начинающееся словами: Obsecro,—написанное въ 353 или 354 г. По своему основному содержанію это посланіе Либерія представляетъ жалобу папы на аріанское направленіе отцовъ арелатскаго собора, которые осудили Аѳанасія, заявивъ себя чистыми аріанами,—и просьбу о созывѣ, поэтому, новаго собора по дѣлу Аѳанасія [1]). Но наряду съ этимъ основнымъ содержаніемъ посланіе Либерія, какъ бы въ качествѣ иллюстраціи къ мысли о запутанности дѣла Аѳанасія, сообщаетъ нѣсколько любопытныхъ подробностей изъ его процесса въ Римѣ, сопоставляя которыя съ содержаніемъ интересующаго насъ посланія: Studens pacі, мы и находимъ возможнымъ вы-

---

[1]) Accipiunt cum deliberatione responsa, Arii docrinam se damnare non posse, Athanasium, quod solum exigebant, communione esse privandum. Hinc jam clementia tua hoc quoque consideret, recte catholicae religionis jure servato, an hominis causa debeat diligenter excusseque tractari.. Haec in coetu episcoporum diligenter facias omni cum considerationе tractari. 5—6 nn. M. 10, 685 c.

яснить историческій смыслъ этого загадочнаго фрагмента въ такомъ видѣ.

Либерій вступилъ на римскую каѳедру 22-го мая 352 г. послѣ смерти папы Юлія (12 апрѣля),—знаменитаго своей стойкой защитой Аѳанасія, и тѣмъ высокимъ авторитетомъ, какимъ онъ пользовался въ церковномъ мірѣ не только на западѣ, но и на востокѣ. Извѣстно, что въ началѣ 40 г.г. къ авторитетному суду папы въ распрѣ Аѳанасія съ аріанами обращались какъ египетскіе епископы, такъ и „евсевіевы приверженцы", съ просьбой о „дозволеніи созвать соборъ и на немъ самому Юлію, если пожелаетъ, быть судьею" [1]). И Юлій самъ высоко ставилъ свой папскій авторитетъ: его посланіе къ отцамъ антіохійскаго собора (340 г.) дышетъ глубокимъ сознаніемъ своего достоинства, и наполнено даже властными упреками по адресу восточныхъ отцовъ за то, что они подъ различными „неосновательными, несправедливыми и подозрительными предлогами" [2]) не поспѣшили явиться къ папѣ для разбирательства своей распри съ Аѳанасіемъ, тогда какъ послѣдній полтора года жилъ въ Римѣ, „ожидая (обращается папа къ восточнымъ), что прибудете вы", и при томъ явился въ Римъ „не самъ по себѣ, но будучи вызванъ нами, и получивъ отъ насъ письма, какъ и къ вамъ было нами писано" [3]). Извѣстно, что сардикійскій соборъ (343 г.) формально установилъ расширеніе церковной юрисдикціи римскаго епископа, предоставивъ ему право принимать аппелляціи на рѣшенія провинціальныхъ соборовъ, и въ случаѣ нужды переносить разбирательство того или другого дѣла на усмотрѣніе своего трибунала [4]). Понятно, что послѣ такого возвеличенія римской каѳедры при Юліи вопросъ о томъ, какую позицію зай-

[1]) *Athanas.* Apologia c. arianos. 20 n. M. 25, 280 c.

[2]) Ib. 26 c. M. 25, 292 c.

[3]) Ib. 29 c. M. 25, 298 c.

[4]) III can: si aliquis episcoporum iudicatus fuerit in aliqua causa, et putat se bonam causam habere, ut iterum concilium renovetur; si vobis placet, s. Petri apostoli memoriam honoremus, ut scribatur ab his, qui causam examinarunt, Iulio Romano episcopo; et si judicaverit renovandum esse judicium, renovetur, et det judices. Si autem probaverit talem causam esse, ut non refricentur, ea quace acta sunt quae decreverit conirmata erunt. Gfr. 4, 7 can. *Mansi.* 3 t. 23—24 pp.

[3]) *Athan.* Hist. arian.. ad mon 35 n. M. 25, 735 c.

метъ его преемникъ въ распрѣ Аѳанасія съ аріанами, тянувшейся въ теченіе долгихъ лѣтъ, и все еще развивавшейся, несмотря на повидимому окончательное разрѣшеніе ея на сардикійскомъ соборѣ, получалъ особенное значеніе. Какія надежды возлагали аріане на вновь избраннаго папу, объ этомъ свидѣтельствуетъ самъ Аѳанасій. „Съ самаго начала,—пишетъ онъ,—(аріане) не оставили въ покоѣ Либерія, римскаго епископа... Какъ скоро увидѣли, что Либерій держится православія, ненавидитъ аріанскую ересь,.. тотчасъ разсудили эти злочестивые: если Либерія склонимъ на свою сторону, то вскорѣ и всѣхъ преодолѣемъ. И клевещутъ они царю, а этотъ въ чаяніи чрезъ Либерія привлечь къ себѣ всѣхъ, немедленно пишетъ, и посылаетъ какого то евнуха, по имени Евсевія, съ письмомъ и съ дарами, чтобы обольстить дарами и привести въ страхъ письмомъ“ [1]). Мы не знаемъ, что собственно писалъ Констанцій Либерію, но изъ дальнѣйшаго повѣствованія Аѳанасія можемъ догадываться, что императоръ настаивалъ на пересмотрѣ дѣла объ Аѳанасіи, рѣшеннаго въ Сардикѣ, мотивируя необходимость этого пересмотра интересами церковнаго мира,—и эти аргументы Констанція, повидимому, настолько были основательны, по крайней мѣрѣ, съ формальной стороны, что Либерій въ принципѣ соглашался на пересмотръ сардикійскаго опредѣленія, и настаивалъ лишь на томъ, чтобы судъ надъ Аѳанасіемъ не былъ заочнымъ, чтобы этотъ судъ былъ совершенъ публично, на соборѣ, и чтобы отцамъ этого предполагаемаго собора была гарантирована свобода сужденій. „Можно-ли поступить такъ съ Аѳанасіемъ,—возражалъ папа на предложенія евнуха Евсевія,—кого совершенно оправдалъ не только первый, но и второй, отовсюду созванный, соборъ [2]), и кого римская церковь отпустила съ миромъ, того можемъ ли мы осудить? И кто одобритъ насъ, если заочно окажемъ отвращеніе къ тому, кого лично возлюбили и допустили съ собою въ общеніе? Нѣтъ такого церковнаго правила, не имѣемъ у себя подобнаго преданія отъ отцовъ, которые сами заимствовались у блаженнаго и великаго ап. Петра. Но если царь заботится

---

[1]) *Athan.* Hist. arian. ad mon. 35 n. M. 25, 735 c.

[2]) Подъ первымъ соборомъ здѣсь очевидно разумѣется римскій соборъ 341 г., и подъ вторымъ—сардикійскій 343 г.

о церковномъ мирѣ, если повелѣваетъ уничтожить написанное нами въ пользу Аѳанасія [1]), то пусть будетъ уничтожено составленное ими противъ Аѳанасія, а также уничтожено составленное и противъ всѣхъ другихъ, и пусть, наконецъ, составится церковный соборъ вдали отъ дворца, гдѣ не присутствовалъ бы царь, не появлялся комитъ, не угрожалъ судія, но было бы достаточно Божія только страха, и апостольскихъ постановленій" [2]). Можетъ быть, какъ мотивъ для пересмотра дѣла объ Аѳанасіи, императоромъ выставлялся и рядъ новыхъ обвиненій со стороны аріанъ противъ александрійскаго епископа,—обвиненій, о которыхъ упоминаетъ и самъ Аѳанасій [3]).

Какъ поступилъ Либерій въ виду этого настойчиваго желанія императора? Уже изъ представленныхъ сейчасъ переговоровъ Либерія съ Евсевіемъ можно допустить возможность, что папа поддался убѣжденіямъ аріанской партіи и рѣшилъ созвать соборъ въ Римѣ по дѣлу Аѳанасія, „вдали отъ двора", съ участіемъ самого подсудимаго,—и что папа черезъ особую делегацію потребовалъ къ себѣ на судъ Аѳанасія, а то обстоятельство, что папа въ цитованномъ посланіи къ восточнымъ не разъ подчеркиваетъ мысль о церковномъ мирѣ, какъ руководящемъ мотивѣ папы въ данномъ случаѣ [4]), въ связи съ отмѣченнымъ выше указаніемъ Констанція на возможность церковнаго мира именно путемъ пересмотра вопроса объ Аѳанасіи, даетъ косвенное основаніе ставить это посланіе папы въ причинную связь съ воздѣйствіемъ на Либерія со стороны аріанской придворной партіи. Тѣ детали, съ какими выступаетъ этотъ фактъ разрыва Либерія съ Аѳанасіемъ въ цитованномъ посланіи Либерія также не заключаютъ въ себѣ ничего невѣроятнаго, безусловно

---

[1]) Нѣтъ надобности выраженіе: „написанное нами" понимать въ узкомъ значеніи: написанное лично Либеріемъ, или соборомъ, подъ его предсѣдательствомъ, поскольку выше Либерій упоминаетъ о двухъ соборахъ по дѣлу Аѳанасія (при Юліи), Подъ „мы" въ данномъ случаѣ Либерій, вѣроятно, разумѣетъ вообще православную римскую церковь, или соборы при папѣ Юліи, на которыхъ, естественно думать, принималъ участіе и Либерій, въ качествѣ клирика.

[2]) *Athan.* Hist. ar. ad mon. 36 n. M. 25, 736 c.

[3]) *Athan.* Apol. ad Const. 2, 6, nn. etc. M. 25, 517, 591 cc.

[4]) Cfr. Studens pacі et concordiae ecclessiarum.. Me cum omnibus vobis et cum universis episcopis ecclesiae catholicae pacem habere.

расходящагося съ духомъ данной эпохи. Выступленіе римскаго папы въ роли авторитетнаго судьи между Аѳанасіемъ и восточными епископами уже имѣло прецеденты въ упомянутой нами пастырской дѣятельности Юлія,— и Либерій, вызывая въ Римъ Аѳанасія, имѣлъ основаніе говорить (въ анализируемомъ посланіи), что онъ дѣйствуетъ въ данномъ случаѣ traditione majorum. То обстоятельство, что Либерій оговариваетъ неявку подсудимаго въ Римъ угрозой его отлученія отъ римской церкви также не противорѣчитъ современной церковно-судебной практикѣ, по которой намѣренная неявка той или другой изъ тяжущихся сторонъ въ судъ разсматривалась, какъ формальное основаніе для признанія ея виновной, и для оправданія ея соперниковъ [1]). Въ данномъ же случаѣ естественно допустить, что такая оговорка была сдѣлана Либеріемъ не безъ коварнаго вліянія враговъ Аѳанасія, которые могли возлагать на нее свой, въ дѣйствительности и оправдавшійся, разсчетъ. Равнымъ образомъ, нѣтъ ничего невѣроятнаго и въ образѣ дѣйствій Аѳанасія, какъ они обрисовываются въ анализируемомъ документѣ. Тильмонъ высказываетъ догадку, что Аѳанасій отказался явиться въ Римъ по вызову папы, опасаясь какихъ либо насильственныхъ дѣйствій со стороны своихъ враговъ (qu'il craignist quelque entreprise sur sa vie) [2]), но намъ представляется болѣе правдоподобной догадка Bower'a, что Аѳанасій въ данномъ случаѣ былъ непріятно пораженъ властнымъ тономъ папы, такъ рѣшительно заявлявшаго свою юрисдикціонную власть надъ александрійскимъ епископомъ [3]). Можетъ быть, въ данномъ случаѣ мы имѣемъ уже примѣръ различнаго пониманія на востокѣ и западѣ 6-го правила никейскаго собора и 3, 4 и 7 правилъ сардикійскаго собора объ административно-судебныхъ правахъ римской каѳедры,— правилахъ, которыя, какъ извѣстно, на западѣ и въ особенности самими папами понимались въ очень широкомъ смыслѣ [4]).

[1]) Такъ поступилъ папа Юлій въ процессѣ Аріанъ съ Аѳанасіемъ (см. стр. 51).

[2]) *Tillemont.*. Op. cit. 139 p.

[3]) *Bower.* Op. cit. 1. 200—201; Athanasius gerieth in eine ganze ungewöhliche Bewunderung und konnte sich kaum fassen, da er sahe, wie verächtlich und umständig der Bischof v. Rom mit ihm umgegangen und ihn bedrohet.

[4]) Ср. *Предтеченскій.* Развитіе вліянія папскаго престола на дѣла западныхъ церквей до конца 9 в. Казань 1891 г. 37—41 стр.

Если до сихъ поръ мы имѣли въ виду обосновать лишь возможность представленнаго конфликта между Либеріемъ и Аѳанасіемъ, то анализъ примыкающихъ къ разсмотрѣнному посланію папы пояснительныхъ замѣчаній Иларія въ связи съ посланіемъ Либерія: Obsecro, и другими историческими свидѣтельствами, даетъ нѣсколько доказательствъ и въ пользу вѣроятности принятаго нами истолкованія цитованнаго фрагмента. Прежде всего, наше пониманіе письма Либерія въ значительной степени упрощаетъ смыслъ загадочныхъ начальныхъ словъ комментарія: Quid in his litteris non sanctitatis etc., сообщая имъ прямое, буквальное значеніе [1]). Не трудно представить, какъ довольны были враги Аѳанасія, достигнувъ указаннымъ путемъ разрыва папы съ александрійскимъ епископомъ. Этой размолвкой, происшедшей на почвѣ формально — каноническихъ недоразумѣній, они надѣялись набросить тѣнь на Аѳанасія, какъ представителя извѣстной догматической партіи, и старались придать этой размолвкѣ характеръ вѣроисповѣдной розни между римскимъ папой и александрійскимъ защитникомъ единосущія. Извѣстно, что осужденіе въ лицѣ Аѳанасія ненавистнаго омоусіанства всегда было движущимъ нервомъ всѣхъ аріанскихъ интригъ, направленныхъ противъ александрійскаго епископа, и что въ Римѣ, напр., евнухъ Евсевій, послѣ неудачи склонить Либерія, „огорчался не столько тѣмъ, что Либерій не подписалъ (осужденія Аѳанасія), сколько тѣмъ, что нашелъ въ папѣ противника ереси“ [2]). Нелишне припомнить, что, по замѣчанію Иларія, аріанствующіе епископы очень обрадовались посланію папы, и усердно распространяли его въ церковныхъ кругахъ. Если допустить, что аріане старались придать посланію папы „Studens pacі“ смыслъ осужденія догматическихъ взглядовъ Аѳанасія съ высоты римскаго престола, и такимъ путемъ—оказать вліяніе въ сторону аріанства на простодушныхъ членовъ православнаго общества, то вполнѣ естественно, что Иларій, поставившій основной задачей своей книги „противъ Валента и Урзакія“—разоблачить всѣ аріан-

---

[1]) Объ ироническомъ пониманіи этихъ словъ Иларія, принятомъ у Кутана и др., *Viehhauser* справедливо замѣчаетъ, что Spass treibt Hilarius nirgends in seinen Werken und hier wäre er seiner gans unwürdig. (Op. cit. 50 s.).

[2]) *Athanas.* Hist. ar. ad. mon. 37 n. *Migne.* 25, 736 c. P. n. 2, 133.

скія интриги, разсчитанныя на уловленіе „западныхъ“; имѣлъ прямой интересъ разъяснить подлинный смыслъ перетолковываемаго документа. Комментарій Иларія къ данному посланію папы, какъ извѣстно, дошелъ до насъ въ очень урѣзанномъ видѣ, и мы не можемъ судить, что̀ предшествовало процитованному документу въ „книгѣ“ Иларія, но непосредственно слѣдующія за его цитаціей слова Иларія изобличаетъ въ комментаторѣ адвоката папы, старающагося реабилитировать смыслъ этого его посланія. Приведя дословно посланіе Либерія, Иларій спрашиваетъ: „что̀ (же) въ этомъ посланіи—противнаго святынѣ, что̀ продиктовано не страхомъ Божіимъ“, т. е. что̀ въ этомъ посланіи—компрометтирующаго папу, что̀ не являлось бы выраженіемъ его благочестивой (хотя, можетъ быть, не по разуму) ревности о церковномъ мирѣ? „Но Потамій и Епиктетъ,—продолжаетъ Иларій,—радуясь, какъ и на ариминскомъ соборѣ, осужденію (Аѳанасія) римскимъ епископомъ, не хотѣли слышать объ этомъ“, т. е. Потамій, еп. Лиссабонскій, и Епиктетъ, еп. Центумцеллійскій,—[1]) одни изъ первыхъ и дѣятельныхъ представителей аріанства на западѣ, не хотѣли принимать въ разсчетъ истиннаго смысла отлученія Либеріемъ Аѳанасія, а придали ему характеръ догматическаго разногласія. „Однако,—замѣчаетъ далѣе Иларій,—и еп. Фортунаціанъ, который разсылалъ это посланіе различнымъ епископамъ, не достигъ своей цѣли [2]). Какіе они (=поименованные аріане) труды ни при-

[1]) Потамій Лиссабонскій, извѣстный авторъ т. н. 2-й сирмійской формулы (cfr. *Hilar.* De syn. 11 n: exemplum blasphemiae apud Sirmium per Osium et Potamium conscriptae), открыто заявилъ себя аріаниномъ на миланскомъ соборѣ, и послѣ этого былъ формально отлученъ Осіемъ (*Faust. et. Marcell.* Lib. precum. 9 c. M. s. l. 13, 89), но очевидно питалъ аріанскія симпатіи и агитировалъ противъ Аѳанасія еще ранѣе. Характеристику Епиктета сдѣланную Аѳанасіемъ, см. ниже. (Прим. на стр. 62-й).

[2]) Фортунаціанъ—очевидно еп. Аквилейскій. Правда, въ своей „Апологіи къ Констанцію“ Аѳанасій повидимому, отзывается о немъ, какъ о своемъ сторонникѣ: „вездѣ говорили, что... Викентій Капуанскій, Фортунаціанъ Аквилейскій, Іеремія Ѳессалоникійскій и всѣ западные епископы будутъ терпѣть.. весьма великую нужду и страшныя оскорбленія, пока не дадутъ обѣщанія не имѣть со мною общенія“ (27 n. M. 25, 625 P. n. 2, 65). Но, во-первыхъ, это свидѣтельство Аѳанасія не говоритъ еще безусловно за принадлежность Фортунаціана къ аѳанасіевской партіи: Аѳанасій здѣсь передаетъ слухъ вообще о западномъ епископатѣ, указывая м. б. на случайныя имена болѣе или менѣе видныхъ его представителей. Во-2-хъ, о

ложили (въ этомъ актѣ отлученія Аѳанасія), и къ какимъ рискованнымъ поступкамъ ни прибѣгали, имъ ничуть не удалось отнять силу (буквально: сорвать) у постановленій сардикійскаго собора, на которомъ былъ оправданъ Аѳанасій и осуждены аріане".

Вполнѣ гармонируя, такимъ образомъ, съ начальными словами комментарія Иларія, принятое нами пониманіе документа: Studens pacі оправдывается и дальнѣйшимъ его содержаніемъ, сопоставляемымъ съ содержаніемъ посланія Либерія: Obsecro. Въ комментаріи, какъ мы знаемъ, причина аріанской „неудачи" и благополучной развязки конфликта между Либеріемъ и Аѳанасіемъ глухо указывается въ пріѣздѣ въ Римъ египетской делегаціи,—въ посланіи же Либерія, къ Констанцію („Obsecro") мы находимъ болѣе подробное изложеніе обстоятельствъ пріѣзда этой делегаціи, проливающее свѣтъ и на характеръ интересующаго насъ конфликта. Ходатайствуя предъ императоромъ о созывѣ новаго собора по дѣлу Аѳанасія, Либерій между прочимъ отмѣчаетъ, какія волненія вызвало въ Римѣ раннѣйшее отношеніе папы къ этому вопросу. „Многіе члены церкви,—писалъ Либерій императору, — стремятся опорочить меня, утверждая, будто я утаилъ посланія, чтобы не обнаружить предъ всѣми преступленій того лица (разум. Аѳанасія), которое, по ихъ словамъ, было уже осуждено ими. Какія посланія? Посланія восточныхъ и египетскихъ епископовъ, въ которыхъ трактовалось объ однихъ и тѣхъ же преступленіяхъ Аѳанасія? Но всѣмъ достаточно извѣстно, и никто не будетъ возражать противъ этого, что я посланія восточныхъ принялъ близко къ сердцу, (intimasse) прочелъ (ихъ) предъ церковію, прочелъ предъ соборомъ, и даже далъ на нихъ отвѣтъ восточнымъ

Фортунаціанѣ положительно извѣстно, что въ послѣдующее время онъ оказался далеко не стойкимъ защитникомъ никейской партіи: именно онъ, detestabilis, Liberium Romanae urbis episcopum pro fide ad exsilium pergentem primus sollicitavit ac fregit et ad subcriptionem haereseos compulit (*Hieron.* De vir. ill. 97 c.). Отсюда, нѣтъ ничего неправдоподобнаго, допустить, что Фортунаціанъ втайнѣ и косвенно помогалъ анти-аѳанасіевской партіи на западѣ еще въ началѣ папствованія Либерія, принадлежалъ,—можетъ быть именно къ тѣмъ „братьямъ", которые, какъ мы сейчасъ увидимъ, сочувствовали осужденію Аѳанасія на римскомъ соборѣ при Либеріи.

(atque haec etiam Orientalibus respondisse). Я не покривилъ (въ данномъ случаѣ) своей ни религіозной, ни судейской совѣстію: (но) такъ какъ въ это самое время 80 египетскихъ епископовъ обратились съ кассаціей приговора надъ Аѳанасіемъ, (то) я равнымъ образомъ и ихъ посланіе прочелъ и объявилъ итальянскимъ епископамъ. Отсюда, представлялось бы даже противнымъ божественному закону, если бы я сообразовалъ свой приговоръ съ извѣстной частію (собора), въ то время какъ большинство епископовъ высказалось въ пользу Аѳанасія. Акты (*перваго изъ этихъ соборовъ*), — говорю, какъ передъ Богомъ,—Евсевій, который былъ (передъ этимъ) посланъ (сюда), оставилъ у насъ, а акты послѣдующаго собора Викентій, бывшій въ числѣ прочихъ легатомъ въ Арелатѣ, доставилъ (туда), на случай, если бы они понадобились на (тамошнемъ) соборѣ. Итакъ, твоя мудрость видитъ, что ничего не вошло въ мою душу, помыслить о чемъ было бы недостойно служителей Бога. Свидѣтель мнѣ Богъ, свидѣтельница мнѣ вся церковь со своими членами, что я во имя вѣры и страха Божія попираю и попиралъ все земное, какъ учитъ евангеліе и апостолы. Какъ (ранѣе), отправляя иное служеніе въ церкви, я, руководясь не безразсуднымъ страхомъ, но соблюдая божественные законы, не допустилъ въ (своей) судебной дѣятельности ничего по тщеславію, ничего по славолюбію, такъ и къ этому служенію, свидѣтель мнѣ Богъ, я приступилъ не по своей охотѣ, и надѣюсь пребывать въ немъ, покуда живу въ этомъ мірѣ, не оскорбляя Бога. Я всегда осуществлялъ не свои (личныя) постановленія, но постановленія апостольскія, дабы они пребывали всегда твердыми и ненарушимыми. Послѣдуя обычаямъ и установленіямъ моихъ предшественниковъ, я не позволилъ себѣ ничего ни прибавить, ни отнять (изъ правъ) епископской каѳедры Рима. И соблюдая сію вѣру (=священныя права), освященную чрезъ преемство столькихъ епископовъ, изъ которыхъ многіе были мучениками, я желаю, чтобы она всегда сохранялась ненарушимой“ [1]).

Анализируя содержаніе приведенныхъ словъ изъ посланія Либерія, мы можемъ установить слѣдующія положенія. Прежде всего, въ Римѣ при Либеріи по дѣлу Аѳанасія были два

[1]) Fr. V, 2—3 nn. M. 10, 693—4 cc.

собора. Хронологическая дата ихъ падаетъ на самые первые года папствованія Либерія, такъ какъ акты послѣдняго изъ этихъ соборовъ имѣлись уже на арелатскомъ соборѣ 353 г.

На первомъ изъ нихъ были заслушаны какія то обвинительныя посланія „восточныхъ“ противъ Аѳанасія, при чемъ на ихъ основаніи соборъ, повидимому, нашелъ Аѳанасія, дѣйствительно, виновнымъ, такъ что „многіе члены церкви“ (очевидно изъ враждебной Аѳанасію партіи) признавали осужденіе Аѳанасія уже совершившимся фактомъ. По существу-ли соборъ разсматривалъ обвиненія противъ Аѳанасія (что впрочемъ сомнительно, въ виду отсутствія подсудимаго), или же онъ нашелъ какія нибудь формальныя основанія для осужденія Аѳанасія—мы не знаемъ; однако извѣстно, что результатомъ этого соборнаго обсужденія восточныхъ посланій былъ и какой то письменный „отвѣтъ“ папы „восточнымъ“. Опредѣленіе этого собора впрочемъ, повидимому, не получило широкой формальной огласки и не имѣло большого практическаго значенія: по крайней мѣрѣ Либерій въ сейчасъ цитованномъ посланіи къ Констанцію находитъ нужнымъ увѣрять императора, что дѣянія этого собора были записаны, и что эти акты были оставлены въ папской канцеляріи какимъ-то Евсевіемъ, „посланнымъ“ въ Римъ (не евнухъ-ли это Евсевій, о которомъ упоминаетъ Аѳанасій?), и спѣшившимъ въ Африку. Обстоятельства послѣ этого собора сложились такъ, что потребовался новый пересмотръ дѣла объ Аѳанасіи. Изъ Египта пріѣхали въ Римъ 80 епископовъ и представили папѣ посланія, въ которыхъ они по своему освѣщали „преступленія“ Аѳанасія, возведенныя на него восточными. Былъ созванъ новый соборъ, на которомъ большинство италійскихъ епископовъ высказалось уже въ пользу Аѳанасія и самъ папа счелъ нравственнымъ долгомъ встать на сторону большинства. Нетрудно предугадать, какое непріятное впечатлѣніе произвелъ этотъ новый поворотъ дѣла объ Аѳанасіи на тѣхъ „членовъ церкви“, которые видимо съ удовольствіемъ считали вопросъ объ Аѳанасіи поконченнымъ на предыдущемъ соборѣ. Противъ Либерія поднялось въ антиаѳанасіевской партіи глухое недовольство, настолько серьезное, что папа нашелъ себя вынужденнымъ оправдываться отъ взводимыхъ на него нареканій передъ императоромъ. Изъ апологетическихъ замѣчаній Либерія можно за-

ключать, что враждебные Аѳанасію „члены церкви“ обвиняли папу въ бюрократическомъ произволѣ, въ человѣкоугодничествѣ, ради котораго онъ всталъ на сторону аѳанасіевской партіи и даже „утаилъ“ т. е. не далъ законнаго хода жалобамъ на Аѳанасія со стороны восточныхъ епископовъ. Рѣшительно отвергая послѣднее обвиненіе, какъ завѣдомо ложное, папа увѣряетъ, что онъ въ данномъ процессѣ Аѳанасія стоялъ на строго-законной почвѣ: отмѣняя постановленіе перваго собора объ Аѳанасіи, уже объявленное въ особомъ посланіи къ восточнымъ, папа поступилъ такъ, лишь слѣдуя законному рѣшенію большинства епископовъ, бывшихъ на второмъ соборѣ, и нисколько не нарушилъ церковныхъ каноновъ, и не уронилъ авторитета римской каѳедры, установленнаго цѣлымъ рядомъ славныхъ предшественниковъ Либерія.

Изъ представленнаго содержанія письма Либерія, въ общемъ достаточно наглядно обрисовывающаго положеніе церковныхъ дѣлъ въ Римѣ въ началѣ его папствованія, представляется лишь неяснымъ вопросъ, какое именно письмо Либерій послалъ съ перваго собора восточнымъ, и какимъ образомъ отмѣна его рѣшенія могла казаться нарушеніемъ каноническихъ прерогативъ римской каѳедры? Намъ кажется, что это посланіе восточнымъ и есть не что иное, какъ цитованный выше документъ: Studens pacі..., а отвѣтъ на второй изъ намѣченныхъ вопросовъ можно найти въ комментаріи къ этому документу у Иларія, гдѣ характеръ египетской делегаціи къ папѣ, вызвавшей отмѣну перваго соборнаго постановленія объ Аѳанасіи, обрисовывается съ большей опредѣленностію. Раскрывая, почему аріанствующіе епископы Потамій, Епиктетъ и Фортунаціанъ напрасно радовались осужденію папой Аѳанасія, Иларій замѣчаетъ: „ибо (въ Римъ) пришли увѣщательныя посланія отъ всего Египта и Александріи: какъ раньше при Юліи были писаны посланія (папѣ съ ходатайствомъ) о поддержкѣ общенія съ изгнанникомъ— Аѳанасіемъ, такъ и теперь были представлены Либерію такія же посланія (съ ходатайствомъ) о соблюденіи общенія (съ Аѳанасіемъ и подвѣдомственными ему епископами) какъ это видно изъ нижеслѣдующаго“ [1]). Формальный разрывъ съ

[1]) Послѣднее замѣчаніе указываетъ, что въ полной рѣдакціи operis hi-

папою, вызванный отказомъ Аѳанасія явиться на судъ въ Римъ, видимо произвелъ сильное впечатлѣніе какъ на самого александрійскаго епископа, такъ и вообще на египетскихъ защитниковъ единосущія, поскольку этотъ разладъ изъ-за юрисдикціонныхъ недоразумѣній являлся какъ нельзя больше на руку аріанской партіи и грозилъ существеннымъ интересамъ борьбы за православіе. Аѳанасій великодушно уступилъ римскому епископу: не находя почему то возможнымъ или нужнымъ лично явиться въ Римъ, онъ однако посылаетъ къ папѣ делегацію епископовъ и оправдательное посланіе (cfr. ex Alexandria). Тотъ фактъ, что Иларій эти кассаціонныя представленія египетскихъ епископовъ ставитъ въ довольно тѣсную параллель съ подобными же письмами, представленными нѣкогда папѣ Юлію, даетъ нѣкоторое основаніе думать, что какъ эти, такъ и тѣ, заключали въ себѣ фактическое опроверженіе аріанскихъ обвиненій, взведенныхъ на Аѳанасія [1]). Римскій соборъ, вторично созванный Либеріемъ, конечно, опираясь на эти опроверженія, какъ видно изъ посланія папы, оправдалъ Аѳанасія, но процессу Аѳанасія съ аріанами, впрочемъ, суждено было еще развиваться на арелатскомъ и миланскомъ соборахъ [2])...

---

storici Иларія далѣе слѣдовалъ самый текстъ египетскихъ посланій въ защиту Аѳанасія, или комментарій къ нимъ.

[1]) Cfr. *Athan.* Apol. ad. Const. 1 n. M. 25, 596 c. P. n. 2, 41.

[2]) Оригинальный, но совершенно неосновательный на нашъ взглядъ опытъ толкованія 4-го фрагмента Иларія предлагаетъ *Shicktans.* „Гораздо проще и безъ всякаго насилія и измѣненія даннаго текста, цитованное мѣсто и его внутренняя связь объясняется, если допустить, что посланіе Studens pacі было написано Либеріемъ въ Беріи, и—тождественно съ тѣмъ посланіемъ, которое папа послалъ черезъ еп. Фортунаціана къ императору, чтобы снискать разрѣшеніе возвратиться на родину. Въ такомъ случаѣ „haec“ въ отдѣлѣ: Sed Potamius etc. относится къ содержанію посланія: Studens pacі и въ частности къ положенію: Quid in his litteris, такъ что получается такой смыслъ: Потамій и Епиктетъ хотя съ радостію услышали, что папа осудилъ (Аѳанасія), но тѣмъ не менѣе не хотѣли слышать о томъ, что писалъ Либерій, т. е. они не хотѣли, чтобы онъ на основаніи этого посланія былъ освобожденъ изъ ссылки. Дѣйствительно, Либерій получилъ свободу не сразу послѣ написанія этого посланія. Смыслъ положенія: Quin etiam Fortunatianus episcopus epistolam eandem rursum diversis epiſcopis mittens, nihil profecit—таковъ: Фортунаціанъ, который съ Либеріемъ разсчитывалъ на благія слѣдствія этого (посланія), также не достигъ никакихъ выгодъ для папы, хотя и усердно разсылалъ это посланіе различнымъ аріанскимъ вліятельнымъ

Слѣдующій фрагментъ ex opere historico Иларія, содержащій въ себѣ наряду съ извѣстнаго рода историческими докумен-

---

при дворѣ епископамъ. Доказательствомъ правильности такого пониманія является та роль, какую Потамій и Епиктетъ играли въ происшествіяхъ того времени. Если посланіе Studens pacі написано въ ссылкѣ, то оно безъ сомнѣнія относится ко времени предъ вторымъ сирмійскимъ соборомъ (половина 357 г.). Къ авторамъ составленной тамъ второй сирмійской формулы принадлежитъ также Потамій еп. Лиссабонскій. Вѣроятно онъ находился уже въ свитѣ императора, когда послѣднему было доставлено Фортунаціаномъ посланіе Studens pacі. А Епиктетъ еп. Вентумцеллійскій характеризуется у Аѳанасія такъ: *εἶτα εὑρὼν* (Констанцій) *Ἐπίκτητόν, τινα νεόφοτον καὶ νεώτερον θράσον ἠγάπησε ὀρῶν αὐτὸν ἕτοιμον εἰς κακίαν; καὶ δὶ αὐτοῦ οἷς ἔθελον λοιπὸν ἐπίσκοποις ἐπιβουλεύει; ἕτοιμος γαρ ἐκεῖνος ἔστι πάντα ποιεῖν ἃ βούλεται ὁ βασιλεύς* (*Athan.* Hist. ar. ad mon. 75 п.). Во всякомъ случаѣ Потамій и его единомышленники обманулись въ разсчетахъ утвердить формулу строго-аріанскаго характера, какова была 2-я сирмійская; не придавая никакого значенія тому, что папа подписалъ первую сирійскую формулу и послалъ это письмо, они хотѣли достигнуть большаго, для чего Либерій не долженъ былъ бы еще освобожденъ отъ ссылки.

Такъ какъ Потамій и Епиктетъ въ данномъ мѣстѣ упоминаются въ первый разъ, и притомъ совершенно непосредственнымъ образомъ, то можно предполагать, что или предъ посланіемъ Studens pacі, или предъ (тирадой): Quid in his litteris утраченъ отрывокъ текста, гдѣ объ нихъ была уже рѣчь. Первое предположеніе является тѣмъ болѣе вѣроятнымъ, что связь тирады: Quid in his litteris съ текстомъ посланія: Studens pacі слишкомъ живого и органическаго характера, чтобы между ними можно было предполагать существованіе какой либо болѣе или менѣе длинной вставки. Смыслъ второй части (комментарія) — таковъ: какъ раньше къ папѣ Юлію, такъ и къ Либерію египетскіе епископы послали письмо, въ которомъ они,—въ виду того, что осужденіе Аѳанасія вызвано насиліями со стороны аріанъ надъ римскимъ епископомъ,—путемъ указанія на сардикійскій соборъ и бывшее на немъ опредѣленіе объ Аѳанасіи, просили (папу) о возстановленіи церковнаго общенія съ нимъ. Тирада: ut autem— decegerent, такимъ образомъ, гласитъ: посланіе египетскихъ епископовъ было напоминаніемъ (Mahnung), что кто теперь хочетъ вновь судить Аѳанасія, тотъ не смѣетъ касаться авторитета сардикійскаго собора, но долженъ отвѣтственность за этотъ судъ взять на себя, т. е. не долженъ ссылаться ни на филиппопольскія опредѣленія, ни на старыя, уже признанныя неосновательными въ Сардикѣ, обвиненія противъ Аѳанасія.

Въ остальномъ тирада: Ut autem etc. примыкаетъ къ предшествующему довольно безсвязно (ziemlich unvermittelt), такъ что возникаетъ подозрѣніе: не утраченъ ли отсюда отрывокъ текста въ которомъ содержалась, можетъ быть, критика поведенія аріанскихъ епископовъ по отношенію къ Либерію въ процессѣ Аѳанасія, или, можетъ быть, критика заявленій самого папы“ (Op. cit. 83—86 ss.).

тами и пояснительныя замѣчанія автора — фрагментъ VI-й, заключающій въ себѣ, какъ мы уже отмѣтили, пять посла-

---

Относительно изложенной гипотезы *Schicktanz*'а должно замѣтить слѣдующее. Во-1-хъ, предположеніе, что посланіе: Studens pacі написано Либеріемъ въ ссылкѣ въ Беріи и тождественно съ предполагаемымъ его посланіемъ къ императору не совсѣмъ гармонируетъ съ его содержаніемъ. Съ одной стороны, изъ содержанія письма естественнѣе заключать, что оно было послано изъ Рима, куда папа и требовалъ Аѳанасія, откуда была и послана въ Александрію делегація „римскихъ пресвитеровъ"; и самое посланіе адресовано не къ императору, а къ восточнымъ епископамъ. Съ другой стороны, извѣстно, что папа вызывалъ Аѳанасія для разсмотра аріанскихъ обвиненій, представленныхъ еще папѣ Юлію: если допустить, что посланіе Либерія написано въ 357 г., то какой предлогъ, спрашивается, папа имѣлъ поднимать на частномъ (римскомъ) соборѣ эту старину изъ Аѳанасіева процесса, послѣ того какъ вопросъ объ Аѳанасіи былъ уже болѣе авторитетно рѣшенъ въ желательномъ для аріанъ смыслѣ на арелатскомъ и миланскомъ соборахъ, на которыхъ, безъ сомнѣнія, обсуждались и эти поименованныя обвиненія (cfr. Obsecro...)? Въ посланіи „Pro deifico timore" написанномъ въ ссылкѣ въ 357 г., Либерій, увѣдомляя восточныхъ епископовъ о своей солидарности съ ними въ вѣроисповѣданіи (какъ оно изложено въ сирмійской и демофиловой формулѣ Cfr *Hilar.* Fr. 6. *Migne* 10, 690 c.) и по вопросу объ Аѳанасіи, дѣйствительно лишь просто присоединяется къ уже состоявшемуся рѣшенію аріанъ объ Аѳанасіи, а не настаиваетъ на пересмотрѣ его дѣла: Ego Athanasium non defendo: sed quia susceperat illum bonae memoriae Julius episcopus decessor meus, verebar ne forte ab aliquo praevaricator judicarer. At ubi cognovi, quando Deo placuit, juste vos illum condemnasse, mox consensum commodavi sententiis vestris, litterasque super nomine ejus per fratrem nostrum Fortunatianum dedi perferendas ad imperatorem Constantium. (ib. M. 10, 689—90 cc.). Во 2-хъ, предложенное *Schicktanz*'омъ толкованіе 4-го фрагмента почти не устраняетъ главныхъ трудностей обсуждаемаго вопроса, и прежде всего—тирады: Quid in his litteris etc. Допустимъ, что посланіе Либерія написано уже въ 357 г. и вызвано его желаніемъ возвратиться на родину,—но какимъ образомъ Иларій могъ такъ благосклонно отозваться объ его содержаніи, — утверждать, что въ немъ нѣтъ ничего „противнаго святынѣ", и что оно продиктовано „страхомъ Божіимъ"? Какъ бы снисходительно ни относился Иларій, подобно Аѳанасію, къ паденію Либерія, имѣя въ виду безукоризненность его раннѣйшаго и позднѣйшаго поведенія, тѣмъ не менѣе онъ не могъ черное называть бѣлымъ, и въ измѣнѣ Либерія своему раннѣйшему мнѣнію объ Аѳанасіи видѣть свѣтлое явленіе. Въ-3-хъ, наконецъ, что касается главнаго основанія, на которомъ зиждется гипотеза Schicktanz'а, — исторической роли Потамія и Епикета, дѣйствительно, падающей на эпоху сирмійскихъ соборовъ, то это основаніе не можетъ всетаки имѣть безусловно рѣшающаго значенія: замѣчаніе Иларія объ этихъ епископахъ удобно допускаетъ и другое толкованіе. (Ср. прим. 1-е и 2-е на стр. 56-й).

ній Либерія къ различнымъ лицамъ [1]). Хотя надписанія, характеръ и хронологическія даты поименованныхъ посланій Либерія не представляютъ препятствій считать ихъ отрывками изъ историческаго труда Иларія, но данные документы въ теперешней редакціи фрагментовъ operis historici Иларія почти совершенно не связаны между собою, такъ что историку не остается почти никакой возможности судить, какое значеніе они имѣли въ общемъ составѣ исторческаго труда Иларія [2]). Имѣющіяся при 3-емъ и 4-мъ изъ этихъ посланій Либерія вставочныя замѣчанія и настолько кратки и настолько странны по своей фразеологіи, что вызываютъ основательныя сомнѣнія въ принадлежности ихъ перу Иларія. Первое замѣчаніе просто устанавливаетъ краткую связь между 2-мъ и 3-мъ изъ цитованныхъ писемъ Либерія. „Послѣ всего того,—гласитъ оно,—что Либерій или совершилъ или обѣщалъ,—онъ, будучи отправленъ въ ссылку, ввелъ вселенную (universa) въ заблужденіе (in irritum deduxit) своимъ письмомъ предателямъ еретикамъ аріанамъ, которые изрекли неправедный приговоръ надъ святымъ (sanctum) Аѳанасіемъ, православнымъ (orthodoxum) епископомъ“ [3]). Сомнѣніе въ принадлежности этой тирады Иларію, Viechhauser обосновываетъ на томъ, что Иларій, „хотя очень часто съ похвалою упоминаетъ о великомъ Аѳанасіи, но нигдѣ не именуетъ его святымъ; хотя очень часто противопоставляетъ еретичествующимъ епископамъ правовѣрныхъ епископовъ, но всегда обозначаетъ послѣднихъ эпитетомъ: catholici, и никогда—позднѣе вошедшимъ въ употребленіе эпитетомъ: orthodoxus“ [4]). Правда это замѣчаніе Viehhauser'a не имѣетъ полной убѣдительности и во всякомъ случаѣ не можетъ имѣть рѣшающаго значенія. Извѣстно, что эпитетъ: sanctus и даже sanctissimus употребляется у Иларія, и примѣненъ у него даже къ оміусіанскимъ епископамъ [5]), а что касается термина

[1]) См. прим. 2-е на стр. 12-й.

[2]) Schicktanz находитъ, что aus der Aufnahme des Schreibens „Non dubito“ (къ Викентію) könnte man eher schliessen, dass Hilarius auch hier nur mehr das ränkevolle und gewaltfätige Treiben der Arianen beleuchten wollte (116 s.), но это утвержденіе Schiktanz'a остается только его субъективной догадкой.

[3]) *Migne* X, 688—9 cc.

[4]) Op. cit. 52—53 s.

[5]) Cfr. De syn. 77, 90 nn. M. 10, 530, 542 cc. 32 n. M. 10, 504 c.

orthodoxus, то хотя онъ и не встрѣчается въ сочиненіяхъ Иларія, но нельзя сказать, чтобы онъ былъ рѣшительно чуждъ западнымъ писателямъ этой эпохи: извѣстно, что надписаніемъ „de fide orthodoxa“ озаглавлено извѣстное сочиненіе Фебадія еп. Агенскаго (какъ и Иларій, — галла по происхожденію), написанное какъ разъ въ ариминскую эпоху [1]). Аргументъ Viehhauser'a можетъ имѣть, такимъ образомъ, значеніе лишь въ томъ смыслѣ, что указанная фразеологія (сочетаніе терминовъ sanctus и orthodoxus) является во всякомъ случаѣ необычной у Иларія. Но помимо этихъ формальныхъ возраженій, можно указать и еще основаніе, по которому— затруднительно признать приведенную вставочную тираду, какъ именно отрывокъ изъ „историческаго труда“ Иларія. Такимъ основаніемъ можетъ казаться ея слишкомъ сухой (общій) характеръ: она устанавливаетъ связь (переходъ) между цитованными посланіями Либерія слишкомъ механически, что не соотвѣтствуетъ общей манерѣ писательства Иларія, который, какъ можно видѣть отчасти изъ разсмотрѣннаго выше его комментарія къ посланію Studens paci, такъ и въ особенности изъ его сочиненія de synodis, оперируя надъ цѣлымъ рядомъ историческихъ документовъ, умѣетъ связывать ихъ анализъ въ стройное цѣлое,—въ связный (монографическій) трактатъ. Не удобнѣе-ли допустить, что цитованная тирада принадлежитъ не Иларію, а позднѣйшему составителю того сборника, въ которомъ дошли до насъ и несомнѣнные фрагменты ex opere historico Иларія,—что авторъ этого сборника, имѣя подъ руками рядъ разрозненныхъ документовъ, относящихся къ одной и той же эпохѣ и личности (въ данномъ случаѣ—Либерія), пожелалъ связать ихъ въ одно цѣлое, и сдѣлалъ это при помощи обсуждаемой довольно неуклюжей по формѣ фразы? Дать категорическій (положительный или отрицательный) отвѣтъ на этотъ вопросъ мы, разумѣется, не имѣемъ права.

Почти точно также дѣло обстоитъ и относительно приписки, слѣдуемой за посланіемъ „Pro deifico timore“. По поводу словъ Либерія въ данномъ посланіи что онъ, папа, пріемлетъ, какъ „каѳолическую“, „вѣру“, изложенную ему Демофиломъ, quae Sirmio a pluribus fratribus et coepiscopis nostris

[1]) Cfr. *Migne.* s l. 20 t. 31 c.

tractata, exposita et suscepta est [1]), неизвѣстный авторъ поясняетъ: perfidiam autem apud Sirmium descriptam, quam dicit Liberius catholicam, a Demophilo sibi expositam, hi sunt qui conscripserunt: Narcissus, Theodorus, Basilius, Eudoxius, Demophilus, Cecropius, Silvanus, Ursacius, Valens etc... Simplicius et Junior (requirendum) omnes haeretici [2]). Что данное замѣчаніе, въ полномъ его объемѣ, нельзя приписывать Иларію, за это ручается та характеристика, какая дается въ приведенной тирадѣ участникамъ „демофиловой“ формулы, подписанной Либеріемъ: omnes haeretici. Иларій, какъ замѣчаетъ В. В. Болотовъ, не могъ такъ сурово отозваться объ нихъ, поскольку въ ихъ числѣ мы видимъ Василія (очевидно Анкирскаго), котораго Иларій называлъ sanctissimus vir [3]),—Сильвана (епископа Тарсскаго), имя котораго стоитъ на первомъ мѣстѣ въ извѣстномъ уже намъ посланіи восточныхъ оміусіанъ къ ариминскимъ делегатамъ (составляющемъ основное содержаніе X фрагмента, несомнѣнно принадлежащаго Иларію), [4]) и „котораго Василій Великій называетъ не иначе, какъ блаженнымъ Сильваномъ“ [5]). Отмѣченное противорѣчіе Иларія самому себѣ В. В. Болотовъ устраняетъ тѣмъ, что не отрицая принадлежности цитованной тирады Иларію, объявляетъ интерполяціей (со стороны какого то фанатика-люциферіанина) лишь ея послѣднія слова: requirendum, omnes haeretici. Интерполяторъ „спрашивалъ: былъ ли въ числѣ поименованныхъ 22 епископовъ хотя одинъ православный въ духѣ Люцифера Каларискаго? По справкѣ, — вѣроятно съ полными актами собора сирмійскаго—люциферіанинъ пришелъ къ заключенію: omnes haeretici“. Но можно думать, что не только послѣднія слова, но и вся приведенная тирада принадлежитъ не Иларію, а какому-то позднѣйшему неизвѣстному автору (можетъ быть, тому же фанатику-люциферіанину, которому принадлежатъ, какъ увидимъ ниже, интерполяціи и въ самомъ текстѣ посланія Либерія „Pro deifico timore“ [6]). Въ самомъ дѣлѣ, если бы въ

[1]) *Migne.* 10, 690 c.

[2]) *Migne.* 10, 692 c.

[3]) Прим. 3-е на стр. 65-й.

[4]) *Migne.* 10, 705 c.

[5]) Bas. M. Ep. 67 (50); 223 (79), 5; 244 (82); 19. *В. В. Болотовъ.* Цит. соч. Христ. Чт. 1891, 1, 309 стр.

[6]) При такомъ допущеніи естественнѣе согласиться съ Кутаномъ, что слово requirendum имѣетъ въ виду не догматическую характеристику

задачу историческаго труда Иларія входило разсмотрѣть важный вопросъ о паденіи папы Либерія, то естественно думать, что онъ не коснулся бы его такъ вскользь,—въ сухомъ лишь перечисленіи епископовъ, подписавшихся подъ сирмійскою формулой, а „какъ опытный писатель, opus historicum котораго даже въ томъ фрагментарномъ видѣ, въ какомъ оно до насъ дошло, обнаруживаетъ твердую логику своего плана“, [1]) вошелъ бы въ анализъ по существу обстоятельствъ и характера этого историческаго акта. Можно, конечно, возразить, что обсуждаемая тирада является у Иларія только началомъ подробнаго комментарія къ цитованному письму Либерія,—но общій характеръ ея,—характеръ хотя бѣглой, но цѣлостной замѣтки, проникнутой опредѣленной тенденціей (perfidia, omnes haeretici), не располагаетъ ли больше къ предположенію, что она есть произведеніе позднѣйшаго читателя цитованнаго посланія папы,—читателя, который, заинтересовавшись его содержаніемъ, сдѣлалъ (на поляхъ) спеціальную историческую справку объ авторахъ „демофиловой формулы“, а позднѣйшій переписчикъ этого документа внесъ ее уже въ самый текстъ, помѣстивъ непосредственно за посланіемъ папы? Косвеннымъ подтвержденіемъ непринадлежности данной замѣтки Иларію можетъ служить также слишкомъ сжатое перечисленіе въ ней епископовъ, даже безъ обозначенія ихъ каѳедръ, тогда какъ съ одной стороны, извѣстно, что Иларій вообще „не затрудняется длиннотою списка подписей съ каѳедрами, какъ доказываютъ сохранившіяся во fragmenta ex opere historico 59 подписей отцовъ сердикскаго собора“, а

поименованныхъ епископовъ. но стоитъ propter unum nomen *Junior*, quod adjectivum magis videtur, quam proprium et apud Baronium non comparet, и допустить, что оно принадлежитъ не автору обсуждаемой тирады (люциферіанину), но позднѣйшему переписчику, который пришелъ въ недоумѣніе, точно-ли онъ разобралъ незнакомое ему имя Junior. (*Migne.* 10, 691 с.). Извѣстно, что въ одномъ изъ кодексовъ въ данномъ мѣстѣ значится: Simplicius et Juniores, omnes haeretici (*Mansi* 3, 259 not.), т. е. имя Junior было принято именно за прилагательное. Если-бы слово: requirendum выражало вопросъ люциферіанина о православіи сирмійскихъ отцовъ, то оно было бы излишне въ текстѣ, послѣ того какъ на него самимъ же люциферіаниномъ и данъ категорическій отвѣтъ: omnes haeretici.

[1]) *В. В. Болотовъ.* Цит. соч. Хр. Чт. 1891, 1, 459 стр.

съ другой стороны, несомнѣнно и то, что такъ какъ „составъ сирмійскаго собора 351 г. былъ *случайный*, слѣдовательно полныя подписи были необходимы, какъ на всякомъ *чрезвычайномъ* соборѣ“ [1]).

Если вопросъ о непринадлежности Иларію вставочныхъ замѣчаній, слѣдующихъ за посланіями Либерія „Nolo te factum“ и „Pro deifico timore“, представляется еще сомнительнымъ, то вопросъ о непринадлежности ему замѣчаній, находящихся въ самомъ текстѣ посланія „Pro deifico timore“, можетъ считаться уже окончательно разрѣшеннымъ въ положительномъ смыслѣ. Все содержаніе этихъ замѣчаній состоитъ въ анаѳематствованіи папы отъ имени Иларія. Послѣ словъ Либерія, что онъ, папа, пріемлетъ сирмійскую формулу, неизвѣстный интерполяторъ вставляетъ: Haec est perfidia ariana, hoc ego notavi, non apostata Liberius sequentia, и нѣсколько ниже: s. Hilarius, anathema illi dicit... Anathema tibi a me dictum, Liberi, et sociis tuis... Iterum tibi anathema et tertio, praevaricator Liberi... Подобная же анаѳема высказывается, наконецъ въ заключеніи посланія Либерія къ Урзакію и Валенту (Quia scio vos:..):

---

[1]) *В. В. Болотовъ*. Цит. соч. Хр. Чт. 1891, 2, 393—4 стр. Единственный выходъ изъ даннаго затрудненія, по В. В. Болотову, — таковъ: „приходится предполагать, что имена сирмійскихъ отцовъ Иларій потому приводитъ безъ обозначенія каѳедръ, что не можетъ дать справки совершенно полной, т. е. потому, что свой списокъ заимствуетъ не изъ полныхъ актовъ собора, а изъ надписанія посланія“ (*ib.* 394 стр.).—Если допущенное нами предположеніе о непринадлежности обсуждаемой тирады Иларія — справедливо, то до нѣкоторой степени упрощается и очень темный вопросъ о самомъ паденіи Либерія,—вопросъ о томъ, какое именно „еретическое“ вѣроопредѣленіе подписалъ этотъ папа, поскольку одна изъ главнѣйшихъ трудностей въ разрѣшеніи этого вопроса заключается, по замѣчанію Тильмона въ томъ, какъ d'accorder s. Hilaire avec Iuymesme (*Tillemont.* Op. cit. Nota 55, p. 773.). По смыслу разсмотрѣнной сейчасъ тирады изъ т. н. фрагментовъ Иларія съ несомнѣнностію слѣдуетъ, что авторами еретической формулы, подписанной Либеріемъ, были отцы сирмійскаго собора 351 г. (*Custan.* nota i, *Migne* 10, 689; *Самуиловъ*. Цит. соч. Прил. 11 стр. *Болотовъ*.. Цит. соч. Хр. Чт. 1, 307—8 стр. *Schicktanz*.. Op. cit. 106 ff.), — но извѣстно, что Иларій не только о нѣкоторыхъ изъ этихъ отцовъ былъ высокаго мнѣнія, но и о продуктѣ ихъ соборной дѣятельности, т. н 1-й сирмійской формулѣ, отзывался въ высшей степени благосклонно, какъ по существу православной (De syn. 38—63 nn. *Migne.* 10, 509—523 сс.). Впрочемъ, детальное разсмотрѣніе сложнаго вопроса о паденіи Либерія не входитъ въ нашу задачу.

praevaricatori anathema una cum Arianis a me dictum [1]). По взгляду Кутана, отмѣченныя выраженія якобы Иларія: Haec est perfidia ariana не представляются безусловно неприличными для Иларія, поскольку съ точки зрѣнія Иларія, quidquid praeter unam fidem est, perfidia, non fides est [2]). Но большинство изслѣдователей, начиная съ Baronius'a, и кончая позднѣйшими сочиненіями В. Н. Самуилова, В. В. Болотова и Schickanz'a съ большей убѣдительностію признаютъ, что отмѣченные анаѳематизмы „представляютъ собою интерполяціи, прерывающія текстъ безъ всякой логической необходимости" [3]). „Св. Иларій,—замѣчаетъ В. В. Болотовъ,—не могъ не порицать *дѣянія* Либерія; но анаѳемы направляются не только противъ дѣянія, но и противъ самого *лица* Либерія... И въ смыслѣ литературнаго пріема эти анаѳемы весьма неудобны: можно было порицать, осуждать, громить въ сопровождающемъ комментаріи посланіе Либерія, но не деликатно перебивать трижды рѣчь Либерія: это—сангвинизмъ не свойственный ни сану, ни возрасту, ни высокому образованію Иларія... Стоитъ лишь опустить эти анаѳематизмы и цѣлый рядъ недоумѣній исчезнетъ безслѣдно. Эти интерполяціи приписаны самому Иларію лишь по недоразумѣнію недалекимъ писцомъ, скопировавшимъ ихъ съ очень древней рукописи. Нетрудно угадать, что рука фанатика-люциферіанина приписала ихъ на полѣ твореній св. Иларія; ненависть этой секты къ епископу—„отступнику" не могла заглохнуть и по смерти Либерія,—и анаѳемы у его могилы совершенно въ тонѣ люциферіанскаго фанатизма" [4]).

Обобщая всѣ замѣчанія, сдѣланныя сейчасъ относительно цитованныхъ писемъ Либерія, мы приходимъ къ тому заключенію, что вопросъ объ ихъ принадлежности къ „историческому труду" Иларія остается спорнымъ. Съ одной стороны, то обстоятельство, что ни при одномъ изъ цитованныхъ посланіяхъ Либерія нѣтъ сколько-нибудь характерныхъ замѣчаній Иларія, какъ, напр. мы видѣли при посланіи: Studens paci..,—

---

[1]) *Migne* 10, 690—1 694 cc.

[2]) *Hilar.* Contra Const. 24 n. M. 10, 600 c. Cfr. 10, 689, nota i. Взглядъ Кутана раздѣляютъ Du—Pin, Tillemont, и Remi—Ceiller (cfr. *Schicktanz.*. 95 s. I anm.).

[3]) *В. В. Болотовъ.* Цит. соч. Хр. Чт. 1891, 1, 311 стр.

[4]) ib.

отчасти располагаетъ къ мысли о непринадлежности ихъ къ „труду“ Иларія,—тѣмъ болѣе, что нѣкоторыя изъ этихъ посланій въ виду исключительной важности ихъ содержанія требовали отъ историка-комментатора обстоятельнаго анализа. Но съ другой стороны, эта же самая важность вопросовъ, затронутыхъ въ цитованныхъ письмахъ Либерія, изъ которыхъ нѣкоторыя прямо или косвенно касаются и вопроса объ Аѳанасіи, намѣченнаго Иларіемъ во „введеніи“ въ свою книгу, говоритъ и въ пользу ихъ умѣстности въ „историческомъ трудѣ“ Иларія, особенно въ виду высказаннаго авторомъ намѣренія—привлечь въ своемъ изслѣдованіи цѣлый рядъ документовъ, лицъ и событій. Не принимая на себя отвѣтственности за такое или иное рѣшеніе намѣченнаго вопроса мы ограничимся лишь этимъ указаніемъ на его возможныя данныя pro и contra [1]).

Съ большей вѣроятностію можно приписывать принадлежность перу Иларія замѣчаній, находящихся въ т. н. VII-мъ и VIII-мъ фрагментахъ. Въ первомъ изъ этихъ фрагментовъ, послѣ приведеннаго сполна посланія императора Констанція къ ариминскимъ епископамъ, слѣдуетъ отрывокъ, который въ существующемъ видѣ фрагментовъ ex opere historico Иларія носитъ характеръ отдѣльной статьи, съ особымъ заглавіемъ: incipit definitio catholica, habita ab omnibus catholicis episcopis, priusquam per terrenam potestatem territi haereticorum consortio sociarentur in concilio Ariminensi [2]). Уже самая громоздкость этого заглавія располагаетъ думать, что оно представляетъ собою позднѣйшую вставку какого то переписчика, а фразеологія самаго „опредѣленія“ даетъ основаніе полагать, что оно приведено у автора, не какъ отдѣльный документъ—но—въ связи съ общимъ повѣствованіемъ о ходѣ соборныхъ засѣданій въ Ариминѣ,—была вложена въ уста одного изъ

---

1) Но какъ бы ни былъ рѣшенъ данный вопросъ, это рѣшеніе не можетъ имѣть существеннаго значенія для вопроса вообще о подлинности цитованныхъ посланій Либерія, которыя достаточно гарантируется ихъ внутреннимъ содержаніемъ и характеромъ. Тѣ возраженія, какія ставитъ противъ ихъ подлинности *Hefele* (Op. cit. 1, 665—8 ss.), могутъ быть разсматриваемы больше какъ возраженія исповѣдника папской непогрѣшимости, чѣмъ—историка (cfr. *Gwatkin*. Op. cit. 194 p.). Разборъ этихъ возраженій см. у *Самуилова*. Цит. соч. Прил. 12—14 стр.

2) *Migne* 10, 697 c.

участниковъ собора, подобно тому, какъ нижеслѣдующее опредѣленіе ариминскаго собора о Валентѣ и Урзакіи—приведено, въ качествѣ предложенія Грециана, епископа Галлійскаго [1]). Не имѣемъ-ли мы въ данномъ случаѣ дѣло съ такимъ фактомъ, что переписчикъ — авторъ сборника, въ которомъ дошли до насъ фрагменты „историческаго труда“ Иларія, случайно имѣя въ рукахъ въ числѣ другихъ немногихъ разрозненныхъ листовъ operis Иларія—листъ, начинавшійся ex abrupto словами: sic credimus placere etc., перенесъ его въ свой сборникъ, какъ нѣчто цѣлое, снабдивъ его особымъ заглавіемъ? Что данное „опредѣленіе“ ариминскаго собора стоитъ въ связи съ какимъ то послѣдовательнымъ повѣствованіемъ о дѣяніяхъ этого собора,—подтверждается дальнѣйшею тирадой, слѣдующей за этимъ опредѣленіемъ, и устанавливающей переходъ къ новому акту ариминскихъ отцовъ—единодушному осужденію противниковъ никейской вѣры [2]). Что касается самаго содержанія цитованнаго фрагмента, то оно вполнѣ соотвѣтствуетъ какъ общей задачѣ „историческаго труда“ Иларія, такъ и сообщенію Іеронима, что „книга“ Иларія содержала въ себѣ исторію ариминскаго собора „противъ Урзакія и Валента“, и съ этой стороны едва ли нуждается въ какомъ либо оправданіи. Выражая, съ одной стороны, твердую рѣшимость ариминскихъ отцовъ—„ничего ни прибавлять, ни убавлять“ отъ никейской вѣры,—и въ частности—удерживать терминъ: substantia какъ вполнѣ соотвѣтствующій даннымъ священнаго писа-

---

[1]) Sic credimus placere omnibus posse catholicis, a symbolo accepto nos recedere non oportere, quod in collatione apud omnes integrum recognovimis etc. VII fr. 3 n. M. 10, 697 c. Cfr. *ib.* 4 n: Grecianus episcopus a Galle dixit: Quantum decuit, fratres carissimi, catholica synodus pacientiam habuit etc. Нелишне замѣтить, что послѣднее опредѣленіе приводится и у Аѳанасія въ его книгѣ „о соборахъ“ (11 n. *Migne* 26, 699 c.), но безъ упоминанія о Греціанѣ, какъ его авторѣ, а просто въ качествѣ добавленія къ посланію ариминскихъ отцовъ къ Констанцію. Иларій, бывшій въ Константинополѣ въ личномъ общеніи съ нѣкоторыми аримино-никскими делегатами, повидимому, имѣлъ болѣе подробныя и точныя свѣдѣнія объ обстановкѣ и ходѣ аримино-никскаго акта, чѣмъ Аѳанасій.

[2]) Eodem in concilio postquam statutum est nihil debere paternam minui traditionem, etiam qui contra hanc veniebant, omnium iu unum conspirantium spiritali voce sunt damnati. Cujus tractatus hoc est exemplum: Eusebio et ypatio conss: XII kal. augusti 4 n. M. 10, 697 c.

нія [1]),—съ другой стороны,—выражая единодушное опредѣленіе ариминскаго собора—отлучить отъ церкви Урзакія и Валента, Германія, Гаія, какъ еретиковъ,—„смущающихъ всѣ церкви“ [2]),—цитованныя постановленія ариминскихъ отцовъ являются какъ нельзя болѣе умѣстными въ „историческомъ трудѣ“ Иларія, поскольку они самымъ яркимъ образомъ иллюстрировали внутреннее противорѣчіе западнаго епископата, согласившагося впослѣдствіи на никскую унію,—и были въ высшей степени убѣдительны „для вразумленія“ лицъ, малодушно поддавшихся этой уніи. Подобнымъ образомъ вполнѣ понятными и умѣстными представляются въ „книгѣ“ Иларія какъ посланіе ариминскихъ отцовъ къ императору Констанцію („Jubente Deo“) въ которомъ отмѣченное сейчасъ настроеніе ариминскаго собора было засвидѣтельствовано съ неменьшей рѣшительностію[3]),—такъ и то замѣчаніе, какое Иларій дѣлаетъ относительно дальнѣйшихъ событій на ариминскомъ соборѣ. Отмѣтивъ, что какъ православные отцы ариминскаго собора, такъ и представители аріанствующей партіи (pars haereticorum) отправили къ императору по 10 легатовъ, Иларій переходитъ къ повѣствованію и о трагической развязкѣ ариминскаго собора,—объ измѣнѣ его пословъ тѣмъ опредѣленіямъ, какія были поставлены ариминскими отцами. „Когда епископы,—(Реститутъ, Григорій, Гонoратъ, Атеній, Игинъ, Іустинъ, Прискъ, Примъ, Тавринъ, Луцій, Мустацій, Урбанъ, Гонoратъ, Солюторъ), имѣли остановку (consedissent mansionis) въ Никеѣ (Nicaeae=Никѣ), которая ранѣе называлась Ustodizo, въ провинціи Θракіи,—Реститутъ, епископъ Карѳагенскій сказалъ: Ваша мудрость, святѣйшіе соепископы, знаетъ, что когда въ Ариминѣ шла рѣчь о вѣрѣ, произошло такое разногласіе, что, по вліянію

---

[1]) Substantiae quoque nomen et rem a multis sanctis scripturis insinua tam mentibus nostris obtinere debere sui firmitatem. 3 n. M. 10, 697 c.

[2]) 4 n. ib. Cfr. *Athan.* De syn. 11 n.

[3]) *Migne* 10, 699--701 cc. Въ существующемъ составѣ фрагментовъ ex opere Иларія между разсмотрѣнными сейчасъ постановленіями ариминскаго собора и его посланіемъ къ Констанцію имѣется еще рядъ анаѳематизмовъ, направленныхъ противъ аріанства и подписанныхъ ариминскими отцами. Но этотъ отрывокъ не принадлежитъ къ „историческому труду“ Иларія, и не значится ни въ одномъ изъ его манускриптовъ, а былъ заимствованъ Фаберомъ, первымъ издателемъ operis Иларія, изъ другого источника (*Coustan* nota i, M. 10, 698 c.).

діавола, между священниками Божіими разгорѣлся раздоръ; отсюда произошло то, что я, Реститутъ, и часть единомысленныхъ со мною (quae sequebatur) епископовъ, изрекли осужденіе т. е. отлучили отъ своего общенія братьевъ нашихъ— Урзакія, Валента, Германія и Гаія, какъ виновниковъ злоумія. Но теперь мы обдумали все болѣе близкимъ образомъ (cominus), и все разсмотрѣли, и нашли, что нѣтъ основаній (debeat) порицать кого либо, т. е. (нашли), что они (Валентъ и пр.) содержатъ каѳолическую вѣру, близкую къ тому исповѣданію, которое и мы подписали,—и никогда не были еретиками. Отсюда, такъ какъ единеніе мира имѣетъ наибольшую цѣну предъ Богомъ, то желательно, чтобы мы по общему нашему согласію, объявили ошибкою все, что трактовалось въ Ариминѣ и признали, при помощи Божіей, единеніе съ ними (т. е. Валентомъ и пр.) ненарушимымъ, такъ чтобы никто не оставался въ раздорѣ съ ними, и не могъ, или и не долженъ порочить ихъ. Такъ какъ, какъ я сказалъ, теперь мы всѣ—налицо, то пусть каждый изъ насъ выскажетъ, вѣрно ли то, что предложено мною, и подпишетъ своею рукою. И всѣ епископы сказали: угодно! и подписались“ [1]).

---

[1]) 5—6 nn. *Migne* 10, 702 c. Относительно именъ этихъ делегатовъ *Кутанъ* дѣлаетъ слѣдующее замѣчаніе: cum hic quatuor supra decem episcopi recenscentur, opinatur v. c. Godefridus Hermant primas Ariminensis synodi litteras a decem legatis, secundas autem a quatuor aliis ad Constantium fuisse delatas, eosque simul Nicaeam, seu ut alii vocant Nicen, convenisse (*Migne* 10, 702, n. f.). Но намъ думается, нѣтъ основаній такъ тѣсно сближать по времени двѣ различныхъ делегаціи ариминскаго собора. Насколько можно судить изъ довольно сбивчивыхъ историческихъ свидѣтельствъ о ходѣ событій на ариминскомъ соборѣ (cfr. *Sosom.* 4, 19 n.), дѣло происходило такимъ образомъ. Послѣ отмѣченныхъ выше опредѣленій о неизмѣняемости символа вѣры и отлученіи Валента съ его единомышленниками (21-го іюля), ариминскіе отцы отправили съ делегаціей изъ 10-ти епископовъ цитованное посланіе (Iubente Deo) къ императору. Одновременно съ этой делегаціей отправились къ Констанцію и 10 представителей partis haereticorum. Въ числѣ этихъ послѣднихъ были и Валентъ и Урзакій, которые, по сообщенію Сократа и Созомена, „негодуя на соборъ за низложеніе себя, немедленно отправились со своими сообщниками къ царю (*Sos.* 4, 17; *Socr.* 2, 37)“. Въ Константинополѣ православную и аріанскую делегаціи, которыя оффиціально, правда, составляли одну делегацію (cfr.. письмо имп. Констанція къ аримин. собору. *Socr.* 2, 37), ожидалъ различный пріемъ. „Разгнѣвавшись, можетъ быть, на то, что соборомъ принято не такое исповѣданіе вѣры, какое было

Разсказавъ объ обстоятельствахъ „паденія“ аримино—никскихъ делегатовъ, Иларій добавляетъ: „каково было то вѣро-

---

одобрено въ Сирміи при немъ самомъ, царь Урзакія и Валента удостоилъ почестей, а на пословъ не обращалъ вниманія, и презиралъ тягостное состояніе проживавшихъ въ Ариминѣ епископовъ. Спустя уже много времени, написалъ онъ собору (письмо приведено у *Socr.* 2, 37), и извинялся, что какой-то необходимый походъ противъ варваровъ не позволилъ ему видѣть пословъ, и что онъ приказалъ имъ ожидать своего возвращенія въ Адріанополѣ“ (Sosom. 4, 19). Между тѣмъ, отцы Аримпнскаго собора, не смущаясь явнымъ недоброжелательствомъ императора, отправили къ Констанціи новую делегацію съ новымъ посланіемъ (приведеннымъ сполна у *Θеодорита.* Н. Е. 2, 20..), въ которомъ, выражая сожалѣніе, что „въ благополучное время царствованія Констанція такое множество церквей какъ бы вовсе не имѣютъ епископовъ“, просили позволенія „прежде наступленія непогодъ зимняго времени, возвратиться въ свои церкви“ (Cfr. *Sosom.* 4, 19). Но есть основанія думать, что эта просьба аримпнскихъ отцовъ о возвращеніи на епархіи дошла до Констанція не въ той редакціи, въ какой оно приводится у Θеодорита, а въ той редакціи, въ какой ее приводитъ въ своихъ фрагментахъ Иларій (fr. IX). Если у Θеодорита аримпнскіе отцы „снова убѣждаютъ и умоляютъ“ императора отпустить ихъ на епархіи, „не отступая нисколько отъ своихъ мыслей, которыя (были) и прежде изложены“ ими (2, 20), то у Иларія эта просьба отцовъ (ad nostras nos plebes remeare) сопровождается унизительнымъ выраженіемъ согласія на волю императора, ne quis usiae vel homousii nomina Ecclesiae Dei ignota aliquando nominet. (M. 10, 703—3 сс.). Другими словами, делегаты, посланные соборомъ съ вторичнымъ письмомъ къ царю, и были тѣми измѣнниками, которые въ Никѣ Фракійской поддались увѣщаніямъ Валента и малодушно покорились настойчивому желанію придворной партіи установить унію. Хотя имена аримино-никскихъ делегатовъ дошли до насъ лишь въ очень неполномъ и глухомъ спискѣ въ X Fragm. Иларія (см. прим. 3-е на 30-й стр.), однако уже въ немъ мы находимъ имя Iustinus, упомянутое и въ числѣ тринадцати единомышленниковъ Реститута. Къ такому наиболѣе естественному представленію о ходѣ аримпнскихъ событій располагаетъ и представленный ниже разсказъ Иларія о паденіи аримпнскихъ делегатовъ, восполняющій сбивчивость повѣствованій объ этомъ у позднѣйшихъ историковъ. Что Иларій различаетъ двѣ делегаціи аримпнскихъ отцовъ къ императору, это видно изъ того, что прежде чѣмъ перейти къ разсказу о вѣроломномъ поступкѣ Реститута и его сотоварищей, онъ уже сообщилъ вкратцѣ о безрезультатности первой делегаціи, замѣтивъ, что представители еретической партіи, ubi venerunt ad imperatorem, suscepti sunt, (sed) legati catholicorum non susciperentur (4 n. M. 10, 701 c). Съ этимъ различеніемъ двухъ аримпнскихъ делегацій, между которыми, по Созомену, прошло „много времени“, гармонируетъ у Иларія и различіе въ нумераціи ихъ составѣ: первая состояла изъ 10 (или 20) легатовъ, а вторая изъ 14-ти. Правда, связь, устанавливаемая Иларіемъ

изложеніе какое они послѣ сего подписали, — привезенное еще Валентомъ въ Ариминъ, ты увидишь изъ нижеслѣдую-

---

между замѣчаніемъ о первой делегаціи и дальнѣйшимъ разсказомъ о паденіи делегаціи Реституга—довольно неотчетлива. Ita legati catholicorum non susciperentur, atque longa dilatione fatigati, et minis imperatoris perterriti, damnaverint integram fidem, quam antea defendebant, et susceperiut perfidiam, quam ante damnaverunt. Hoc ita esse, ex subjectis invenies..... (Gesta, ubi praevaricati sunt episcopi legati a fide vera, incipiunt.—Очевидно,—вставочное заглавіе переписчика). Cum consedissent episcopi mansionis Nicaeae etc. (*ib.* 601—2 cc). Но въ данномъ мѣстѣ вполнѣ допустимо предположить утрату нѣсколькихъ строкъ ex opere Иларія, въ которыхъ, вѣроятно, излагались обстоятельства отправленія вторичной аримпнской делегаціи. Характерною чертою описаннаго у Иларія паденія делегатовъ является непосредственное, повидимому, вліяніе на аримпнскихъ легатовъ въ Никѣ со стороны Валента. По крайней мѣрѣ, исповѣданіе, подписанное по предложенію Реституга, аримпнскими послами, Иларій называетъ исповѣданіемъ, которое etiam Valens secum in Ariminum pertulit. Повидимому, миролюбивое настроеніе аримпно-никскихъ легатовъ зародилось и окрѣпло не безъ вліянія главарей аріанствующей партіи. Извѣстно, что въ составѣ аримпно-никской делегаціи, пріѣхавшей въ Константинополь, фигурируютъ и Валентъ и Урзакій (Ср. прим. 3-е на 30-й стр.). Эти два ловкіе дѣльца аріанской партіи, прибывъ въ столицу вмѣстѣ съ первой аримпнской делегаціей, и будучи не въ примѣръ прочимъ делегатамъ обласканы императоромъ, видимо намѣренно поѣхали навстрѣчу второй аримпнской делегаціи, и достигнувъ въ Никѣ Фракійской того, чего имъ не удалось достичь на аримпнскомъ соборѣ in pleno,—убѣдивъ делегатовъ покориться волѣ императора, даже написать отъ имени собора въ этомъ смыслѣ новое посланіе взамѣнъ составленнаго въ Аримпнѣ,—сами присоединились къ аримпнскимъ делегатамъ, и явились въ Константинополь въ качествѣ делегаціи вообще synodi Ariminensis, Orientalibus consentientis (fr. IX. M. 10, 703 c). Къ такому представленію дѣла близко подходитъ, одна изъ версій о паденіи аримпнскихъ отцовъ, передаваемая у Созомена. „Другіе говорятъ, — пишетъ онъ,—что когда епископы аримпнскаго собора были утомлены продолжительнымъ ожиданіемъ, — ибо царь не удостоивалъ ихъ отвѣта и не позволялъ разъѣзжаться,—защитники аріанской ереси подослали къ нимъ нѣкоторыхъ съ совѣтомъ, что неприлично изъ-за одного слова: существо, всѣмъ іереямъ питать взаимную вражду, и что стоитъ только назвать Сына подобнымъ Отцу, тогда поводъ къ распрямъ совершенно прекратится; ибо восточные не успокоятся, пока слово: существо, не будетъ отвергнуто. Какъ скоро примирители сообщили имъ эту хвастливую мысль, соборъ расположился принять защищаемое сообщниками Урзакія исповѣданіе; а послѣдніе, опасаясь, чтобы отправленные соборомъ послы, прибывъ къ царю, не извѣстили его о прежнемъ намѣреніи западныхъ епископовъ и о причинѣ отверженія слова: единосущный, удержали ихъ въ Никѣ Фракійской подъ тѣмъ предлогомъ, будто по причинѣ зимняго времени и утомленія вьюч-

щаго“ [1]). Кутанъ по поводу этихъ словъ Иларія замѣчаетъ, что „здѣсь Иларій, повидимому, обѣщаетъ дать вѣроопредѣленіе, предложенное Урзакіемъ и Валентомъ въ Ариминѣ, и тотчасъ съ негодованіемъ отвергнутую православными, но теперь подписанную въ Никѣ легатами,—если только (nisi forte) не имѣетъ въ виду лишь (dumtaxat) слѣдующій фрагментъ (=посланіе аримино-никскихъ пословъ къ Констанцію) изъ котораго видно, насколько неправо было вѣроизложеніе, подписанное легатами, такъ какъ въ этомъ фрагментѣ (1 и 2 nn.) запрещается употребленіе терминовъ: substantia и homousios“ [2]). Намъ думается—можно съ большей рѣшительностію утверждать, что въ полномъ „историческомъ трудѣ“ Иларія въ данномъ мѣстѣ былъ приведенъ текстъ аримино-никской формулы, и при томъ въ той редакціи, въ какой она извѣстна намъ изъ Сократа и Ѳеодорита, (а не Аѳанасія), т. е. съ добавленіемъ въ концѣ ея словъ: „всѣ же ереси, какія и прежде были осуждены, и вновь появились, такъ какъ онѣ противны этой изложенной нами вѣрѣ, да будутъ анаѳема“ [3]). Наличность этой формулы въ историческомъ трудѣ“ Иларія подтверждается тѣмъ, что въ т. н. 10 фрагментѣ Иларій, какъ мы уже отмѣтили, поставивъ на видъ западному епископату догматическую растяжимость никской формулы, въ которую уже сами западные делегаты на константинопольскихъ коллоквіумахъ вкладывали явно-еретическій смыслъ, съ горькой ироніей восклицаетъ: „гдѣ же (=какой же смыслъ имѣетъ) ваше вѣроизложеніе, (под-

---

ныхъ животныхъ, неудобно будетъ продолжать путь, и убѣдили ихъ, переведши читанное ими сочиненіе съ латинскаго языка на греческій, послать его къ епископамъ восточнымъ“ (*Sosom.* 4, 19). Всматриваясь въ содержаніе этого разсказа Созомена, мы находимъ, что основное ядро его составляетъ фактъ, изложенный у Иларія, но въ искаженномъ нѣсколько видѣ: отмѣчая, что причиною измѣны ариминскихъ отцовъ своимъ прежнимъ постановленіямъ было вліяніе на нихъ аріанствующей партіи, Созоменъ лишь какъ будто запутывается, распространяя это вліяніе аріанъ вообще на соборъ отцевъ, засѣдавшихъ въ самомъ Ариминѣ, а затѣмъ говоря о послахъ, изъ Ники пославшихъ примирительное посланіе къ восточнымъ и задержанныхъ здѣсь съ коварною цѣлію аріанами.

[1]) ib. 7 n. M. 10, 702 c.

[2]) *Migne* 10, 702 c. nota i.

[3]) Socr. H. E. 2, 41 c. Theod. H. E. 2, 21 c.

писанное) въ Никеѣ Фракійской, въ которомъ вы высказали, что имъ побѣждены всѣ ереси"?! [1]).

Характеристикой VII-го и VIII-го (въ связи съ IX-мъ) фрагментовъ ex opere historico Иларія, довольно тѣсно по своему содержанію примыкающихъ къ заключительному (X-му) отдѣлу всей его „книги противъ Урзакія и Валента", мы и закончимъ ихъ историко - критическое обозрѣніе. Обзоръ остальныхъ т. н. фрагментовъ изъ „историческаго труда" Иларія, какъ мы уже замѣтили, представляющихъ собою просто голые документы, безъ всякаго слѣда чьей либо авторской обработки, и въ значительномъ большинствѣ даже выходящихъ за принятую нами дату происхожденія „книги" Иларія,—уже выходитъ за рамки нашего очерка [2]).

---

[1]) M. 10, 709 c.

[2]) Изъ фрагментовъ этой категоріи сдѣлаемъ нѣсколько замѣчаній лишь къ т. н. XI-му фрагменту, озаглавленному: incipit fides catholica exposita apud Fariseam civitatem ab episcopis gallicanis ad orientales episcopos,— въ виду его близкаго отношенія къ личности самого Иларія. Это посланіе галльскихъ епископовъ, сошедшихся на Парижскомъ соборѣ, представляетъ собою отвѣтъ на посланіе оміусіанъ къ западнымъ, отправленное ими черезъ посредство Иларія. (cfr. 1 n: ex litteris vestris, quas dilecto fratri et consacerdoti nostro Hilario direxistis. M. 10, 710 c.), и содержитъ въ себѣ сжатое, въ духѣ богословія самого Иларія, раскрытаго въ de synodis, выясненіе терминовъ *ὁμοούσιος* и *ὁμοιούσιος*, какъ одинаково—православныхъ, взаимно-восполняющихъ другъ друга (2 n.). *Reinkens*, основываясь на нѣкоторыхъ выраженіяхъ посланія парижскихъ отцовъ, утверждаетъ, что Иларій принималъ личное участіе на парижскомъ соборѣ (4 n: frater noster Hilarius nuntiaverit—nuntiare, по Рейнкенсу,—da es im Gegensatse zu: ex litteris Vesris stehet, auf die mündliche Botschaft zu beziehen ist; 4 n: iuxta fratris nostri Hilarii professionem im Gegensatz zu: secundum litteras vestras. Op. cit. 248 s.). Но это мнѣніе Рейнкенса справедливо опровергается г. Самуиловымъ. (Цит. соч. Прил. Д.). Отмѣчая, что „nuntiare можно и устно и письменно", „a professiones бываютъ и устныя и письменныя", г. Самуиловъ указываетъ, что „послѣднее событіе, которое имѣютъ въ виду галльскіе епископы,—неудачный опытъ восточныхъ отклонить ариминскихъ пословъ отъ общенія съ акакіанами", и что „имъ несомнѣнно неизвѣстно то, что случилось съ восточными въ ночь на 1 января 360 г., когда они сами должны были подписать акакіанскую формулу вѣры". Itaque, charissimi, cum ex litteris vestris in usiae silentio fraudem se passam simplicitas nostra cognoscat: etiam pietatem eorum (—въ смыслѣ титула епископскаго званія), qui Arimino Constantinopolim, reverterunt conventos (по Кутану—convenisse vos), sicut epistola vestra contenta testatur, neque eos ad tantarum blasphemiarum damnationem potuisse compellere fidelis dominici nominis praedicator frater noster Hilarius nuntiaverit.

(M. 10, 712). Будучи освѣдомлены, съ одной стороны, изъ посланія восточныхъ, а съ другой стороны, изъ сообщенія Иларія, что оміусіанскіе епископы безуспѣшно убѣждали ариминскихъ делегатовъ осудить „богохульства“ предлагаемой оміями уніональной формулы, галльскіе отцы не только ничего не знаютъ еще о паденіи самихъ оміусіанскихъ епископовъ, но предупредительно увѣдомляютъ ихъ, что и они, галльскіе епископы, слѣдуя „исповѣданію“ Иларія, заявившаго о невозможности для него имѣть общеніе съ ариминскими измѣнниками вѣрѣ, постановили экскоммуницировать Авксентія, Урзакія, Валента, Гаія и др.: nos quoque ab his omnibus, quae per ignorantiam perperam gesta sunt, referimus: Auxentium, et Ursacium ac Valentem, Gaium, Megasium et Iustinum excommunicatos habemus secundum litteras vestras et certe, ut diximus, juxta fratris nostri Hilarii professionem; qui se pacem cum his qui horum sectarentur errores habiturum negavit (M. 10, 712). Ясно, что Иларій не могъ принимать участія въ парижскомъ соборѣ, составившемъ это посланіе, потому что Иларій, какъ мы уже знаемъ, въ своей „книгѣ противъ Констанція“ написанной имъ вѣроятно на пути на родину, является уже освѣдомленнымъ о паденіи своихъ недавнихъ друзей. Дата парижскаго собора и его цитованнаго посланія, видимо, падаетъ на тотъ періодъ времени, когда Иларій былъ еще на пути въ Галлію,—что косвенно подтверждается извѣстіемъ Сульпиція Севера о нѣкоторой продолжительности путешествія Иларія на родину, на нѣкоторое время остановившагося въ Римѣ (*Sulp. Sev.* Vita s. Martini 6 n. M. 20, 164 c.), и прибывшаго въ Галлію вѣроятно не раньше конца 360 года (cfr. *Coustan.* Vita s. Hilarii, 83 n. M. 9, 163 c.). Но спрашивается, какое „исповѣданіе“ Иларія и его извѣстіе объ ариминo-константинопольскихъ дѣлахъ, — съ выраженіемъ его взгляда на невозможность мира съ главарями никской уніи,—имѣютъ въ виду галльскіе епископы, когда упоминаютъ о немъ, наряду съ аналогичнымъ же по содержанію посланіемъ оміусіанскихъ епископовъ? Разумѣть подъ professio Иларія его книгу de synodis, еще до ариминскихъ событій адресованную Иларіемъ къ галльскимъ епископамъ,—неудобно, въ виду того, что это professio Иларія видимо заключало въ себѣ прямое выраженіе взглядовъ Иларія на Авксентія, Валента, Урзакія и др.,—чего мы въ de synodis не находимъ. Не есть ли, отсюда, это professio Иларія именно его „книга противъ Урзакія и Валента“, „для вразумленія“ отцовъ, поддавшихся ариминo-селевкійской уніи, и спеціально призывающая западный епископатъ—открыто высказать свое отреченіе отъ делегатовъ — измѣнниковъ (X fr.),—книга, которую Иларій, повидимому, отправилъ на западъ вмѣстѣ съ увѣщательнымъ же посланіемъ оміусіанскихъ епископовъ? Если это предположеніе—вѣрно, то мы находимъ въ посланіи парижскихъ отцовъ новое подтвержденіе правильности принятаго нами взгляда на время, поводъ и цѣль написанія Иларіемъ „историческаго труда“.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Введеніе. Общій смыслъ тринитарно-христологическихъ движеній 2—4 вв. I—XIII стр. Обзоръ литературной дѣятельности Иларія Пиктавійскаго въ связи съ его біографіей. XIII—LXIV стр.

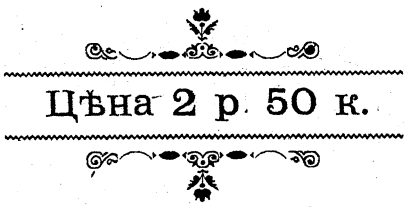
Глава I. **Историческій обзоръ церковнаго ученія о Тріединомъ Богѣ во 2—4 в. въ связи съ его философскими предпосылками.** § 1. Онтологическіе и гносеологическіе принципы стоицизма. 1—12 стр. § 2. Тертулліанъ. 12—48 стр. § 3. Ипполитъ еп. Римскій. 48 — 55 стр. § 4. Ириней Ліонскій. 55 — 88 стр. § 5. Монархіане-модалисты (Праксей, Ноэтъ и Савеллій). 78—84 стр. § 6. Зефиринъ и Каллистъ. 85—95 стр. § 7. Новаціанъ. 95 — 101 стр. § 8. Плотинъ и Оригенъ. 101—134 стр. § 9. Діонисій Римскій и Діонисій Александрійскій. 134—143 стр. § 10. Монархіане-динамисты (Павелъ Самосатскій). 143—152 стр. § 11. Аріанство. 153—158 стр. § 12. Никейскій символъ. 158—160 стр. § 13. Западные богословы никейской эпохи (Лактанцій, Фебадій Агенскій, Люциферъ Сардинскій, Евсевій Верчельскій). 160 — 176 стр. § 14. Александръ Александрійскій. 176—180 стр. § 15. Аѳанасій Александрійскій. 180—198 стр. § 16. Маркеллъ Анкирскій. 198—203 стр. § 17. Евсевій Кесарійскій. 203—211 стр. § 18. Восточно-консервативное богословіе 3 в. (Григорій Неокесарійскій и Меѳодій Тирскій). 311—218 стр. § 19. Антиникейская реакція на востокѣ до 358 г. и „аномейство“ (Аэцій и Евномій). 218—243 стр. § 20. Оміусіанство. 243—254 стр. § 21. Новоникейское богословіе. 254—276 стр.

Глава II. **Ученіе Иларія Пиктавійскаго о Тріединомъ Богѣ.** § 1. Общіе онтологическіе взгляды Иларія. 277 — 293 стр. § 2. Гносеологическія воззрѣнія Иларія. 293—296 стр. § 3. Ученіе Иларія о существѣ и свойствахъ Божества. 296—303 стр. § 4. Ученіе Иларія о богопознаніи. 203—307 стр. § 5. Уче-

ніе Иларія о Св. Троицѣ (съ его матеріальной стороны). 307—347 стр. § 6. Ученіе Иларія о субстанціальномъ единствѣ Св. Троицы (съ формальной стороны). 347 — 358 стр. § 7. Ученіе Иларія объ ипостасной раздѣльности божественныхъ Лицъ. 358 — 367 стр. § 8. Ὁμοούσιος и ὁμοιούσιος въ богословіи Иларія. 366—380 стр. § 9. Отношеніе Иларія къ савелліанству и маркелліанству. 380—384 стр. § 10. Разборъ аріанской доктрины у Иларія. 284—395 стр. § 11. Отношеніе Иларія къ оміусіанскому богословію. 395—405 стр.

Приложенія. I. Vita sancti Hilarii a Fortunato scripta. 1—6 стр. II. Происхожденіе и характеръ т. н. фрагментовъ ex opere historico Иларія Пиктавійскаго. 7—78 стр.

БИБЛИОТЕКА КОММУНИСТИЧЕСКОЙ АКАДЕМИИ.



Цѣна 2 р. 50 к.

Съ требованіями обращаться въ книжные магазины Москвы и Петербурга. Выписывающіе изъ редакціи „Богословскаго Вѣстника“ (Сергіевъ посадъ, Моск. губ.) за пересылку не платятъ.

