Проф. И. В. ПОПОВ

СВ. ИЛАРИЙ, ЕПИСКОП ПИКТАВИЙСКИЙ*

УЧЕНИЕ ИЛАРИЯ В СОЧИНЕНИЯХ, НАПИСАННЫХ ВО ВРЕМЯ ССЫЛКИ И ПОСЛЕ НЕЕ

Основы христианской веры

В начале своего сочинения о Троице Иларий начертывает путь, которым человек приходит к признанию истины христианства. Свои мысли он развивает в этом отделе, служащем общим введением ко всему сочинению, в личной форме. Есть ли это действительно ход его личного религиозного развития, в результате которого он обрел непоколебимую уверенность в Божественном достоинстве и спасительности Евангелия, или это была только литературная форма, избранная для более живого выражения мысли,— установить это с непререкаемой достоверностью невозможно, а для выяснения учения Илария и излишне, так как и при том и при другом решении вопроса содержание этого вступления в одинаковой степени характерно для Илария.

Отличительной чертой взглядов Илария на основы религиозной веры служит их волюнтаристический характер. Человеческая природа наделена известными врожденными ей потребностями. Из этих потребностей инстинктивно возникают известные теоретические положения, отвечающие им и указывающие человеку путь к их удовлетворению, утоляющие жажду его нравственного существа, дающие успокоение беспокойным исканиям его сердца. В этой главной мысли слышится отражение учения Цицерона о врожденности религиозных идей и своеобразное развитие учения Тертуллиана о человеческой душе, христианской по природе.

Обозревая задачи, свойственные человеку и священные, которые или подсказываются ему самой природой, или извлекаются из учения мудрецов, он старается установить, что, по общему мнению, является полезным и желательным для жизни. Таковым и ныне и всегда прежде признавались досуг и богатство в их соединении. Досуг без богатства и богатство без досуга составляют скорее зло, чем добро жизни. Спокойная жизнь без средств является своего рода изгнанием из самой жизни, а обеспеченная, но неспокойная жизнь делает нас тем более несчастными, чем менее достойно сознаем мы отсутствие тех благ, которых более всего ищем и которыми особенно хотим наслаждаться. Но поиски досуга и изобилия нисколько не возвышают человека над животными, которые в лесах и на тучных пастбищах находят все необходимое для жизни без всякого труда (De Tr. I, 1). Но многие из смертных, побуждаемые самой природой, отказываются сами от этого скотского образа жизни и порицают его в других, считая недостойным для человека думать, что он рожден для служения чреву и бездеятельности, а не для прекрасных дел и искусств, и что жизнь его пропадает без всякой пользы для вечности. Они посвящают себя некоторым до-

* Продолжение. Начало в сборнике 4.

бродетелям терпения, воздержания, довольства в делах и в учении, потому что полагают добрую жизнь в том, чтобы хорошо поступать и мыслить. Вместе с этим они убеждены в том, что жизнь эта не могла быть дана благим Богом для смерти, а приятнейшее чувство жизни отравлено тягчайшим страхом уничтожения (ib. I, 2). Это учение прекрасно, но недостаточно. Дух человеческий стремится не только делать то, не делать чего было бы преступно и полно скорбей, но познать Бога, Подателя всех благ, Которому мы всем обязаны, в служении Которому мы облагораживаем себя, на помощь Которого в бедствиях этой жизни мы возлагаем всю надежду. К познанию и постижению Бога наш дух воспламеняется в страстных порывах (ibid. 3).

Но мнение людей о Боге разнообразно. Одни, признавая многих богов, разделяют их на мужских и женских, приписывая им рождение, и на больших и малых, считая их различными по силе; другие совсем отрицают бытие Божественного начала и почитают только природу с ее случайными движениями; третьи, признавая соответственно общему мнению бытие единого Бога, отрицают Его заботы о мире; четвертые поклоняются изображениям человека и животных, заключая Отца бесконечности в тесные пределы этих изображений. Их нельзя признать учителями истины уже потому, что они не согласны между собою и взаимно опровергают друг друга.

Приведенный в беспокойство этими противоречиями, дух человеческий ищет правильного пути к Богу и убеждается, что Существо, имеющее бытие от Себя Самого, может быть только единым, что вне Его не может быть ничего лучшего, что всемогущество и вечность исключают различие силы и последовательность моментов прежде и после, что в Боге должны быть почитаемы вечность и могущество (ib. I, 4) . Этому наилучшим образом соответствует определение Божественного существа, данное Самим Богом Моисею: «Я есмь Сущий» (Исх. 3, 14). Действительно, ничто не соответствует так существу Божию, как бытие, так как бытие исключает как начало, так и конец (ib. I, 5). Пророки говорят о Нем: «Кто держит небеса дланию и землю горстью?» (Ис. 40, 12). И в другом месте: «Небо — престол Мой и земля подножие ног Моих. Какой дом построите Мне или какое место будет покоя Моего? Разве не рука Моя соделала это?» (Ис. 66, 1—2). Таким образом небо, заключенное в ладони Его, служит для Него престолом и земля, содержимая горстию,— подножием ног Его. Это сказано для того, чтобы не представлять Бога сидящим на троне наподобие восседающего и протяженного тела, но чтобы показать, что Бог находится и в мире и вне мира, обнимая его совне и проницая его изнутри. И дух человека радуется, слыша, что нет места без Бога и нет места, которое не было бы в Боге (ib. I, 6), что в Творце и Родителе начинается эта бесконечность неизмеримой вечности, но эту бесконечность он стремится представить себе в виде некоторого, постигаемого умом украшения. В этом на помощь ему приходит то же Писание. «От величия дел и красоты творений созерцается Создатель родов»,— говорит оно (Прем. Сол. 13, 5). Творец великого Сам должен быть величайшим и Создатель красивого — Сам прекрасным. Прекрасно небо, воздух, земля, моря и вся вселенная, которую греки за ее красоту называют космосом. Человек воспринимает эту красоту благодаря какому-то инстинкту природы, наподобие некоторых птиц и животных, также ощущающих ее инстинктивно и выражающих это в радостных криках. И хотя чувство красоты мира невыразимо в словах, тем не менее само чувство подсказывает нам, что Господа этой красоты необходимо мыслить прекраснее всего прекрасного (ib. I, 7). Успокаиваясь на этом благочестивом мнении о Боге и в созерцании красоты Его, дух человеческий понимает, что почтить такое величие он может только признанием непостижимости Его для мысли и доступности только вере (ib. I, 8). Во всем этом скрывается еще

естественное чувство, говорящее, что благочестивое исповедание питается надеждою нетленного блаженства, которое служит наградою за святое понятие о Боге и добрые нравы, так как они не имели бы никакого плода, если бы смерть уничтожила всякое чувство. Далее разум убеждает, что было бы недостойно Бога даровать человеку жизнь и снабдить его разумом для того только, чтобы жизнь имела конец, а смерть продолжалась вечно (ib. I, 9). Охваченный естественной боязнью отчасти за себя самого, отчасти за целость своего тела, человек находит успокоение в Евангелии, которое говорит ему о Слове Божием, Боге от Бога, от века пребывающем в Боге и наконец ставшем плотию, чтобы дать тем, которые Его приемлют, власть соделаться чадами Божиими, чтобы чрез Слово Божие, ставшее плотию, плоть возвысилась до Слова Божия (ib. I, 10—11). Мысль человеческая с радостью принимает это учение, обещающее ей восхождение к Богу чрез плоть, призывающее ее к новому рождению, предоставляющее ему возможность по своей воле за заслугу веры достигнуть небесного возрождения. В нем она видит заботу о себе своего Творца и Родителя и убеждается, что не будет обращена в ничто тем, кто вызвал ее из небытия к этой жизни (ib. I, 12). Все это наполняет дух наш чувством безопасности и успокоения за свое будущее, так что он до такой степени перестает бояться смерти, что видит в ней начало вечной жизни, а в настоящей телесной жизни он не ощущает уже ни ее тяжести, ни ее страданий, видя в них то же, что для детей — грамота, для больных — лечение, для потерпевших кораблекрушение — плавание, для юношей — дисциплина, для будущих полководцев — военная служба, т. е. страдание в настоящем, подготовляющее награду вечного бессмертия (ib. I, 14). Таким образом, основою веры в истинность Евангелия служат глубочайшие потребности человеческой природы, ее инстинктивные стремления, осознаваемые в теоретических положениях, естественно возникающих в уме под их тайным воздействием или открываемых Богом. Это — инстинктивное сознание высоты своей природы, бытия безусловного начала, красоты природы, стремление к бессмертию и смутная уверенность в нем. Руководимый этими врожденными побуждениями, ум человеческий с радостью принимает доктрины, которые им соответствуют, находя их отчасти в произведениях человеческой мудрости, отчасти в Откровении Божием.

Если признание истины зависит от глубоких врожденных потребностей человеческой природы, то и, наоборот, сопротивление истине происходит под влиянием страстей и порочного направления воли. Отсюда именно и вытекает разнообразие мнений и споры. «Не подлежит сомнению,— говорит Иларий,— что каждое слово человеческой речи всегда подвергалось оспариванию, так как при неодинаковости стремлений воли неодинаково у людей и направление умов». Обыкновенно не воля подчиняется истине, а, наоборот, воля стремится подчинить себе истину. Мы стремимся обосновать то, чего хотим, и приспособить учение к целям своих стремлений (De Tr. X, 1—3). Так, например, созерцая мир, всякий чувствует присутствие в нем Бога, но то, что от нас требует в данном случае необходимость истины, то заставляет отрицать услаждение пороками (In Ps. 52, 2). Много людей, прославляющих Бога, исходя из познания мира, но мало желающих верить в то, что Бог будет их Судией. Отсюда они или отрицают Провидение или для успокоения совести дурно живущих проповедуют уничтожение человека по телу и душе (In Ps. 144, 4). Воля до такой степени упорно стремится к самоутверждению, что не только колеблет все основания, не позволяющие сомневаться в бытии и свойствах Божиих, но если бы могла, то произвела бы потрясение всей природы: изменила бы правильность течения солнца и звезд, чередование прилива и отлива в океане, задержала бы течение источников, изменила бы естественное направление рек и поколебала бы основания земли (De Tr. III, 21).

Онтология Илария

Общие метафизические представления Илария носят на себе печать стоической философии. Нет оснований предполагать его самостоятельного изучения этой философии и сознательного намерения использовать ее для выяснения богословских вопросов. Гораздо естественнее допустить влияние на язык и образ мыслей Илария стоицизма чрез известные посредства, главным образом чрез Тертуллиана, к которому Иларий особенно близок в своих метафизических представлениях и терминологии.

Всякая вещь представляет собою известную реальность, известное, строго определенное бытие (res, esse). Вещи противополагаются ее функции, которые не имеют самостоятельного бытия, как, например, речь или звук, издаваемый человеком [1].

В самой вещи различается некоторая как бы внутренняя основа ее, чрез которую она существует, и ее основные свойства, качества и силы. Первая — основа вещи, благодаря которой вещь существует не в чем-либо другом, но в себе самой (id quod maneat in sese subsistat),— есть субстанция [2]. А качественная определенность вещи, ее силы и свойства, называются qualitates, conditiones, proprietates, из которых вещь слагается [3]. *Принадлежа, однако, известной обособленной вещи, эти свойства* не представляют собою чего-либо строго индивидуального, потому что каждая вещь является представительницей известного типа или рода бытия. Поэтому эти свойства отличаются как naturalis proprietas или genuina proprietas [4]. Субстанция с ее свойствами родового характера называется natura, genus. Natura и genus не есть поэтому отвлеченные понятия, служащие обобщением основных свойств определенного класса вещей, но отдельные, самостоятельно существующие вещи, поскольку каждая из них служит носительницей свойств, присущих другим вещам одного с ней рода или класса.

Таким образом, термины essentia, substantia, natura, genus обозначают одну и ту же конкретную вещь, но с ее разных сторон. Это — essentia, поскольку она всегда и неизменно существует в своей качественной определенности, но она же и субстанция, поскольку существует не в качестве свойства в чем-либо другом, но существует в себе самой как отдельная самостоятельная вещь. Наконец, она есть природа и род, поскольку в своей качественной определенности представляет собою определенный тип или род бытия [5].

Так как четыре перечисленных термина обозначают одну и ту же вещь с разных ее сторон, то отсюда возникает возможность при неточном слововыражении употреблять один вместо другого. И, действительно, иногда Иларий называет субстанцией не самую основу бытия вещи, а ее качественную определенность. Так, Иларий говорит иногда о будущем обращении тел праведников in substantiam animae, in novam coelestemque substantiam (In Matth. X, 19. V, 12). Но в другом месте он

---

[1] Verbum sonus vocis est, et enuntiatio negotiorum, et elocutio cogitationum... Verbum hoc (Verbum Dei) res est, non sonus; natura, non sermo; Deus, non inanitas est (De Tr., II, 15).

[2] Quae idcirco etiam substantia est, quia res quae est, necesse est subsistat in sese (De Synod., 12).

[3] De Tr., VII, 39. In Ps. 2, 41.

[4] Naturalis generis proprietas (De Tr., VII, 11). Genuina proprietas (De Synod., 57).

[5] 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 uniuscujusque rei poterit... 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 (De Synod., 12).

поясняет, что разумеет не изменение субстанции, а изменение ее качества (In Ps. 2, 41). С другой стороны, под природой и родом Иларий часто понимает не отдельную вещь, как носительницу свойств известного класса вещей, а совокупность общих свойств этого класса вещей, как некоторую реальность, воплощаемую в отдельных вещах того же класса.

Совершенно в духе стоической философии Иларий видит в качественной определенности вещи ее силы. Качество вещи или ее свойство не есть нечто бездеятельное, содержимое вещью, а есть именно действие вещи. Но сила проявляется в действии, и обнаружение ее в деятельности Иларий называет словом potestas (De Tr. IX, 52), а общий характер обнаружения сил, свойственных субстанции, в действиях — честью (honor) или достоинством (dignitas) натуры [1].

Характерно для Илария, как и вообще для западных писателей, то, что он не полагает реального различия между субстанцией как внутренней основой вещи и ее силами. Субстанция не есть нечто реально существующее вне своей качественной определенности, как некоторый бескачественный носитель свойств и сил. Субстанция и есть совокупность этих качеств и сил и при устранении этих сил и качеств не получается никакого неразложимого остатка. О различии между носителем и свойствами вещи у Илария нет ни малейшего упоминания.

Но содержание вещи не исчерпывается ее общими родовыми чертами, в силу которых она представляет собою известный тип бытия. Ей принадлежит еще известное индивидуальное бытие, в силу которого она является одним из представителей общего родового бытия. Принципом индивидуации вещей служит их временно-пространственная обособленность, происходящая путем рождения или как бы рождения вещей одной от другой. Общая родовая природа вещей не существует отдельно от них в виде какой-то реальности, по причастию которой вещи получают свою родовую определенность, как это мыслили платоники. Она существует в вещах, обособляющихся путем рождения. Таким образом, дерево, рождающееся от дерева и путем рождения обособляющееся от него, или пламя, загорающееся от другого пламени, есть индивидуальная вещь. Но ветвь дерева или теплота, распространяемая огнем,— не отдельные вещи, потому что не обособлены, а находятся в дереве или огне [2]. Необходимо отметить, что для обозначения индивидуальной, обособленной вещи у Илария нет особого термина, а потому он пользуется теми же терминами substantia и natura, но с пояснительными замечаниями, не указывающими на их индивидуальное значение. Например: «Natae et gignentis essentiae» (De Syn. 16), «generante naturam sumpsit genita natura» (ib. 17), «auctoritate naturae Patris» (De Tr. IX, 53; XI, 12), «innascibilis natura, substantia, virtus» (De Tr. IV, 37), «unigenita natura» (ib. IX, 53).

Гносеология Илария

Сколько-нибудь подробного развития учения о сущности познания в сочинениях Илария нет, но есть несколько характерных выражений, ука-

---

[1] Interrogo, utrum id ipsum sit honor, quod voluntas; cum voluntas motus mentis sit, at vero honor naturae aut species aut dignitas (De Tr., VIII, 12). Numquam diversitas rerum, nisi et in honore diverso est. Res enim eaedem venerationis ejusdem sunt (ib., XII, 7).

[2] Rivum fons effundat ab origine, aut ramum arbor teneat in caudice, aut calorem ignis emittat in spatium. Haec enim ab se inseparabili protensione manent potius detenta, quam sibi sunt: dum et calor in igne est, et in arbore ramus est, et rivus in fonte est. Et haec ipsa res sola sibi est potius, quam res ex re substituta est: quia non aliud arbor quam ramus, neque ignis quam calor, neque fons possit esse quam rivus (De Tr., IX, 37).

зывающих на то, что его смутные представления в этом вопросе имеют стоическую форму, полученную, может быть, от Тертуллиана. Эти выражения отличаются сенсуалистическим характером. Познание Иларий называет чувством. Чувство присуще человеку всегда как способность, но эта способность не всегда находится в деятельном состоянии. Для возбуждения ее и деятельности необходимо воздействие на чувство внешнего предмета. Глаза действуют под влиянием света, уши — под влиянием звука, обоняние — под влиянием запахов (De Tr. II, 35). Поэтому в познании не может быть того, что недоступно чувству. Ничто не становится достоянием чувства, если не подлежит чувствам. Поэтому человеком постигаются лишь те естественные причины, которые доступны зрению, осязанию и другим чувствам, и то, что по своему происхождению позднее самого чувства (De Tr. XI, 46).

Состояния своего чувства человек выражает в слове, а потому слово дает нам понятие о состоянии чувства другого человека. «Слова выражают чувство, чувство есть движение разума, следовательно, из слов мы заключаем о чувстве» (ib. V, 7). Полемика с арианами давала Иринею более поводов говорить о значении имен. Конечно, и об этом у него нет специального трактата, нет и такого углубления в предмет, как у Евномия, Василия Великого и Григория Богослова, тем не менее его взгляд выражен довольно ясно. Он различает две категории имен: имена, обозначающие природу вещи, и имена относительные.

Первые точно выражают свойство обозначаемой ими природы. Поэтому имя соответствует объективной истине вещи. Огонь обозначает истинный огонь, т. е. огонь со всеми его объективными свойствами. Если же огонь утрачивает эти свойства и перестает быть истинным огнем, то он не может быть и назван огнем (ib. V, 14) [1]. Содержанием имени природы служат не индивидуальные, а родовые черты предметов, что вытекает из онтологических свойств природы, которая есть нечто общее для предметов того же рода. Поэтому название огня обозначает истину каждого огня того же рода. «Чем, спрашиваю,— говорит Иларий,— истина того же рода отличается от истины того же рода?» (ib. V, 14). И, наоборот, где обозначается чужой род, там не может быть истины того же рода. Например, если бы имя ангел было бы именем природы, то в тех изречениях Писания, где Сын Божий называется ангелом, была бы дана мысль об Его низшей природе и отрицалось бы Его истинное Божество, Которое делает Его реальностью того же рода, что и Отец [2] (ib. V, 11). Итак, где одно имя, там один и род, а где различен род, там различно и имя. Так как натура в сочинениях Илария имеет родовое значение, то об отношении имени к натуре можно сказать то же, что сказано и об отношении его к натуре: для вещей одной природы существует и одно имя, как для вещей разной природы — разные имена. «Имя, обозначающее какую-нибудь вещь, указывает и на другую вещь того же рода: и уже это не две вещи, а одна вещь того же рода». Так, например, Сын Божий есть Бог, как показывает самое это Имя. Но то же Имя обозначает и Отца. Но одно имя для того и другого не допускает счисления двух богов, «потому что Бог — одно Имя для одной и безразличной природы» (ib. VII, 13). Таким образом, если имя для двух вещей одно и то же, то и природа этих вещей одна и та же [3]. Во взгляде на природные имена между Иларием, с одной стороны, и Василием Великим и Григорием Нисским, с другой, нужно отметить то существенное различие, что у каппадокийцев имя

[1] Non enim verbi hujus apprehendo rationem, si dicatur mihi, ignis est, sed non est verus ignis (ib., V, 14).

[2] Ubi nuncupatio est generis alieni, ibi existimatur veritas ejusdem generis non inesse (ib., V, 11).

[3] Aut quae in utroque naturae diversitas est, ubi ejusdem naturae unum atque idem nomen est? (ib., V, 20).

понимается как обозначение отличительных особенностей предмета, его индивидуальных черт, а у Илария оно признается обозначением родовых свойств предметов [1].

Имена второй категории обозначают не природу вещи, а ее действие или отношение. Так, например, имя ангел не есть обозначение природы этого существа, а только его служения. Пророк говорит о Боге, что Он творит ангелами Своими духов и слугами Своими пламенеющий огонь (Пс. 103, 4). В этом случае духи и пламенеющий огонь являются именами природы, а ангелы и слуги наименованием служения (ib. V, 11). Относительное значение имени всегда отмечается каким-нибудь поясни тельным замечанием, в силу которого оно не может быть принято за имя природы. Так, например, в Писании говорится: «Я дал тебя в боги фараону» (Исх. 7, 1), «Я сказал: вы боги» (Пс. 81, 6). Моисей не просто бог, но бог в отношении к фараону, как носитель Божественной силы, которого фараон и боялся и умолял, и таким он был по отношению к фараону не сам по себе, но был ему дан. Во втором же изречении слова «Я сказал» указывают на то, что имя бога употреблено по произволению говорящего, но не есть естественное имя рода (De Tr. VII, 9—10).

Изложенная теория имен имеет нечто общее с учением Тертуллиана об именах Божиих, из которых одни, как имя Бог, обозначают природу воли и имеют вечное и непреходящее значение, а другие служат выражением отношения Бога к вне Его находящейся действительности и прилагаются к Богу только с известного времени, как, например, имена: Господь, Творец, Судия.

Учение о богопознании

Познание Бога есть частный вид познавательной деятельности человека. К мысли о существовании Бога человек приходит, созерцая окружающую его природу и самого себя и всюду находя для себя непостижимые тайны. «Кто, созерцая мир,— восклицает Иларий,— не чувствует, что Бог существует!» (In Ps. 52, 2; 65, 10). Эта мысль даже по самой форме выражения очень близка к учению Цицерона в его De nat. deor. II. При виде неба с его непостижимыми явлениями, движения светил и перемены времен года ум человеческий приходит в изумление и ощущает во всем этом Бога. Море с его неизмеримостью и с неизвестностью происхождения и движения воды внушает мысль о Боге. Земля, которая силою таинственных причин принимает посеянное, принятое разлагает, разложившееся оживляет, оживленное умножает, превышает постижение чувства, но именно это незнание и ведет к познанию бытия Творца, создавшего все это для нашей пользы. «Не зная самого себя,— продолжает Иларий,— я чувствую, что тем более удивляюсь Тебе, что не знаю себя, потому что я, и не понимая, чувствую движение, разум, жизнь моей рассуждающей мысли и, чувствуя, обязан этим Тебе, Который даровал мне, кроме понимания естественного начала, восприятие восхищающей природы» (De Tr. XII, 53). Созерцание природы и ее тайн не только внушает мысль о существовании Бога, но и дает некоторое понятие о Нем, так как мысль невольно приводит к убеждению, что в Творце должно быть более того, что отражается в Его творениях, так что если мир прекрасен, то Создатель его должен быть прекраснее прекрасного (De Tr. I, 7).

Но доступное естественным человеческим силам познание Бога очень несовершенно и ограниченно, вследствие различия по природе и по ме-

[1] Следует, однако, отметить, что этот взгляд не выдерживается Иларием последовательно. Так, он называет имя Первой Ипостаси Св. Троицы — Отец, что служит не родовым свойством Его, а отличительной особенностью (De Tr., III, 17. In Ps. 137, 7. De Tr., II, 6).

гафизическим свойствам познающего субъекта и объекта познания. Объем и совершенство познания определяются границами природы познающего. «Человек в своем познании не может простираться за пределы чувства, отмеренного ему природой» [1]. Ограниченность его природы, прежде всего, выражается в том, что он имеет бытие от другого, а *не от себя самого, причем природа, полученная им чрез творение, не* одинакова с природой Творца. Как тварь, человек не имеет совершенств Творца, а несовершенное не может постигать Совершенного. Даже себя самого человек не постигнет, потому что, будучи создан Богом, он в Нем только и мог бы познать самого себя. Насколько слаб человек *силою происхождения, настолько же слаб и по своему познанию* (Quam infirmum subsistendi est virtute, tam sensus sit) [2]. Далее, несовершенство человека, как твари, состоит в ограниченности его природы, которая не может расшириться до познания бесконечного во времени и пространстве Божества, не может обнять Его мыслью. Бог не заключается *в пространстве, но обнимает его, поэтому, сколько бы мысль ни простиралась* в пространство, она никогда не может достигнуть пределов Божества, но всегда находит Его пред собою. Бог вне времени, Он прежде век, потому что время от Него получило начало. Пробегая мысленно века, ум человека всегда имеет пред собою Бога, и если ему не хватит даже чисел для исчисления времен, то вечное бытие Бога все же не будет иметь конца [3]. Время не превышает человеческого познания, поэтому о какой бы вещи мы ни подумали, ее возникновению всегда предшествует время, но в Боге — все прежде времени, и этого наш ум постигнуть не может (De Tr. XII, 27). Таким образом, «природа, ограниченная и бессильная, посредством познавательной деятельности не может постигнуть тайну природы бесконечной и могущественной» (ib. IX, 72). Наконец, различие между познающим и познаваемым, составляющее препятствие для богопознания, состоит в телесности человеческой природы и ее чувства и бестелесности Бога. «Человеческая слабость сама по себе не приобретает познания небесного, и само чувство облеченных в тело не приемлет для себя знания вещей невидимых» (ib. IV, 14). Инертность тела, сообщающая чувственный характер познанию, погружает человека в глубину неведения [4].

Из непознаваемости Бога вытекает Его неизреченность. Слова человеческого языка теснее понятий, а потому, если познание Бога недоступно уму, то тем более превышает оно средства выражения мыслей «Для меня,— говорит Иларий,— познающего Бога одним почитанием Его, кажется нечестивым... воображать, что можно изъяснить природу, которая выходит за пределы постижения человеческого чувства, словами, значение которых обыкновенно теснее, нежели понятия» (De Tr. XI, 44). Изложив кратко учение о свойствах Божественной природы, Иларий прибавляет: «Так я скорее думаю, чем выражаю словами, потому что от меня не укрывается, что для выражения Его свойств речь человеческая недостаточна». И далее он приводит примеры. Бога нужно мыслить невидимым, непостижимым, вечным. О Нем должно думать.

[1] Caeterum ulterius sensum suum quam sibi constituta sit natura non tendens (De Tr., III, 24).

[2] Non enim concipiunt imperfecta perfectum, neque quod ex alio subsistit, absolute vel auctoris sui potest intelligentiam obtinere, vel propriam: se quidem in eo tantum quod est sentiens... Motum enim suum non sibi debet, sed auctori: et idcirco id, quod in aliud ex auctore subsistit, imperfectum sibi est, dum constat aliunde (ib., III, 24).

[3] Infinitus, quia non ipse in aliquo, sed intra eum omnia; semper extra locum, quia non continetur; semper ante aevum, quia tempus ab eo est. Curre sensu si quid ei putas ultimum esse, eum semper invenies: quia cum semper intendas, semper est quod intendas... Iterum revolve tempora, esse semper invenies: et cum calculi numerus in sermone defecerit, Deo tamen semper esse non deficit (De Tr., II, 6; XII, 24).

[4] Vita sensusque hominum in errore ac potius nocte inscientiae manent, dum carnali infecta contagio in profundo ignorantiae per gravitatem naturae, cui admixta est, detinetur (In Ps. 118, 14, 1).

что Он существует в Себе Самом, от Себя Самого и чрез Себя Самого, что Он невидим, необъятен, бессмертен. Но все эти наименования не более, как выражения нашего почитания, некоторый намек на действительные свойства Бога. Когда мы слышим, что Бог в Себе Самом, это для нас совершенно непонятно, потому что ничто не может в одно и то же время и заключать и заключаться в себе. Если Бог существует от Себя и чрез Себя, то опять никто не бывает для себя и дарителем и даром. Если говорят, что Он бессмертен, то, значит, вне Его есть смерть, которой Он не подлежит. Если Его называют Невидимым, то этим утверждают, что Ему недостает чего-то для того, чтобы быть видимым Таким образом, какие бы слова мы ни употребляли, они недостаточны для того, чтобы изобразить Бога во всем Его величии. «Совершенное знание состоит в том,— заключает свою мысль Иларий,— чтобы знать, что Бог, хотя и не непознаваем, но не выразим. Должно в Него веровать, Его познавать, поклоняться Ему и в этом служении изрекать Его» (De Tr. II, 7). Если все это нужно сказать о несовершенстве человеческого языка, не стоящего даже на высоте ограниченного познания сотворенного существа, то тем более недостаточны и не соответствуют высоте и достоинству бесконечного Духа аналогии и сравнения, заимствованные из области конечного, материального и видимого, к которым приходится прибегать в рассуждениях о Боге ради слабости человеческой мысли, для которой с таким трудом дается познание всего невидимого, бестелесного, духовного. Иларий сам считал себя вынужденным неоднократно прибегать к таким примерам и сравнениям, но он много раз предупреждает своих читателей об их относительном значении (De Tr. I, 19; IV, 2; VI, 9; VII, 28, 30).

Итак, природа человека такова, что она своими собственными силами не может возвыситься до познания Бога. Отсюда — необходимость Откровения. Нужно учиться от Самого Бога тому, что должно думать о Нем. Ни мирское образование, ни безупречность жизни недостаточны для познания Бога. Моисей, усыновленный дочерью фараона и воспитанный во всей мудрости египетской, не знал Бога отцов, пока в земле Мадиамской, пася овец, не увидел несгораемой купины, не услышал из нее голоса Бога, пока не спросил Его имени и не познал Его из откровения. «Поэтому о Боге нужно говорить только то, что Сам Он сказал о Себе для нашего наставления» (De Tr. V, 21). Раз мы не можем постигать Бога своими силами, то мы должны верить тому, что Сам Бог говорит нам о Себе. Что-нибудь одно: или мы наподобие язычников должны отрицать Бога, если не одобряем Его свидетельства о Себе, или же, веря в Бога, не должны думать о Нем иначе, чем Он Сам о Себе засвидетельствовал (ib. IV, 14).

Между недостаточным человеческим познанием и откровением бесконечной силы в словах Бога о Себе Самом, естественно, возникает конфликт и противоречие, при котором то, что с точки зрения естественного познания кажется безумием, в действительности есть Божественная мудрость, а безумием оказывается то именно, что человеку кажется мудростью. Мы уже говорили, что познание человека несовершенно потому, что он существо, сотворенное из ничего и потому слабое, и что эта слабость в такой же степени свойственна его познанию, в какой и всей его природе. Мысля в границах своего ничтожества, человек все измеряет своею собственною слабостью и бессилием, а потому ему представляется невозможным все то, что действительно невозможно для его слабых сил, и то только считает он истинным, что понимает, измеряя своей слабостью. Проявления же Божественного всемогущества, о котором свидетельствует Сам Бог, кажутся ему невозможными, и проповедь о них он считает безумием. В действительности же безумием является — не допускать возможности того, что превышает человеческие силы, а то, о чем свидетельствует Бог, есть Божия Сила и Премудрость.

Таким образом, слово о Кресте, «которое для погибающих есть безумие, для спасаемых есть сила Божия, потому что они ничего не меряют бессилием своего естественного познания, но о действии Божественного могущества судят по неограниченности небесной Силы» (ib. III, 24—25). Чтобы воспринять Божественную мудрость, необходимо сознать свое безумие, т. е. ограниченность человеческого познания, не полагать меры для могущества Божия, не ограничивать естественными законами действий Господа природы и верить тому, что открывает нам Бог о Себе Самом (ib. III, 26).

В проявлениях всемогущества Божия, которые смущают человеческую слабость, есть, однако, элемент познаваемого, понятного и элемент непознаваемого, недоступного пониманию. Понятен здесь факт, непонятна причина, понятно действие, непонятен способ его произведения, понятно что́, непонятно ка́к. Нет ничего непонятного в самом событии явления воскресшего Христа ученикам при затворенных дверях комнаты, где они находились, но непонятно, каким образом материальное тело Христа, действительность которого была установлена прикосновением Фомы, могло проникнуть в замкнутое пространство: стены ли утратили в этот момент свою твердость и непроницаемость, тело ли Христа, обращенное в ничто вне стен, было воссоздано внутри,— это остается недоступным нашему пониманию (ib. III, 20). То же нужно сказать о чудесах претворения воды в вино и умножении хлебов в пустыне. Наливавшие в кувшины воду видели, что это — вода. Наполнявшие из них чаши видели, что это — вино, ощущали его вкус и запах. Но никто не может понять, каким образом совершено было это новое творение не из ничего, но из одного в другое (ib. III, 5—6). Точно так же, когда Бог свидетельствует о рождении от Него Сына, мы понимаем, что такое рождение, но недоступно уму и слову, каким образом рождение могло быть вне времени, без отделения или протяжения (ib. III, 18).

Так как в Божественных свидетельствах есть много непонятного для человека, то эти свидетельства нужно принимать верою на основании авторитета Говорящего [1]. Слова Бога о Себе Самом нужно принимать в том именно смысле, который они имеют, хотя бы содержание их было для нас непонятно и казалось нам невозможным. Давать словам в этом случае другой смысл, принимать их в метафорическом значении, чтобы таким образом устранить то, что содержится в них для нас непонятного, и подменить более доступным нашей слабости, значило бы брать на себя дерзость исправления изречений Бога о Себе Самом (De Tr. VI, 16—17; VII, 38; IX, 40). Поэтому в слове Божием нужно принимать верою то, что кажется непонятным для разума. Если человек стремится понять больше, чем Сам Бог благоволил ему открыть, то впадает в заблуждения и теряет доступное для его познания, подобно тому как человек, не довольствующийся созерцанием рассеянного света и, желая большего, устремляющий взоры на самое солнце, лишается зрения и способности видеть то, что его не удовлетворяло (ib. X, 53). Принятие на веру открываемого Богом имеет заслугу послушания (fides habet obedientiae meritum) (In Ps. 118, 10, 12). Человеческая слабость возвышается до познания небесного только в том случае, если Бог дает ей дар познания (In Ps. 118, 12, 1). И этот дар понимания, усвоенного предварительно верою, дается Богом за заслугу веры (De Tr. XI, 23).

Влияние восточных источников на догматические воззрения Илария

Мы видели, с какими догматическими воззрениями приехал Иларий на Восток. Мы знаем из его биографии, что по приезде в ссылку он вра-

[1] Ut ad rationem dicti ea tantum sufficiat auctoritas, quod a Deo dictum sit (De Tr. III, 1).

щался в среде консервативно настроенных епископов Востока, которые, с одной стороны, решительно отрицали арианскую доктрину, с другой,— видели в Никейском исповедании новшество, опасное по своим монархианским тенденциям, и никак не соглашались принять ὁμοούσιος, который казался им выражением отождествления Отца и Сына. Вращаясь в этой среде, он познакомился ближе как с арианским учением, так и с воззрениями православных противников Никейского символа. Письменным источником, по которому Иларий познакомился с учением ариан, служило письмо Ария к еп. Александру Александрийскому, посланное из Никомидии еще раньше Никомидийского Собора. Иларий дважды приводит этот документ (De Tr. IV, 12—13 и VI, 5—6). Литературными представителями этого направления были Григорий Чудотворец и Мефодий Патарский.

Но их литературная деятельность относилась ко времени, предшествующему возникновению арианства и арианским спорам, а потому и сочинения их не могли быть сильно распространены и иметь большое значение даже в среде восточных богословов, их духовных потомков и последователей, потому что и для них они были значительно устаревшими. Поэтому записанным выражением их догматических воззрений было только символическое изложение веры, провозглашенное ими на многочисленных соборах этой эпохи, созывавшихся по различным поводам.

Мы не имеем данных для утверждения, что все они были известны Иларию. Но, несомненно, ему были известны и произвели на него вполне благоприятное впечатление своим по существу православным духом три формулы: (вторая) Антиохийского Собора 341 г., Филиппопольского Собора 347 г. и Сирмийского Собора против Фотина 351 г. Эти три формулы он цитирует и подвергает анализу в своем сочинении «De Synodis» (29—62) для доказательства того, что омиусиане, в пользу соединения с которыми он написал это сочинение, не случайно и не по поводу только сирмийского исповедания 357 года держались в своем вероизложении давней восточной традиции, которую можно проследить по вероопределениям восточных соборов, начиная с Антиохийского 341 г. Конечно, его знание учения о Сыне Божием православных противников Востока не исчерпывалось одними этими письменными документами, но восполнялось изустными беседами с представителями этого направления.

Из этих источников Иларий узнал, почему арианами и православными противниками их и Никейского Собора отвергается основной лозунг никейской веры — ὁμοούσιος. Для отрицания ὁμοούσιος ими указывалось три основания. Во-первых, этот термин является выражением монархианского слияния Лиц, обозначая, что Сам Отец есть и Сын, т. е. что Он, вселившись в Деву и заимствовав из Нее тело, дал имя Сына Себе в том теле, которое воспринял. Во-вторых, они истолковывали этот термин в том смысле, что он обозначает некоторую сущность, предваряющую бытие Отца и Сына, которая, поделенная между Ними и исчерпанная в Них, делает Того и Другого существом одной предшествующей природы и вещи. Они отвергают ὁμοούσιος таким образом, и потому, что это выражение не различает Отца от Сына и внушает мысль об Отце, как позднейшей материи, общей Ему с Сыном. Наконец, в-третьих, они отрицают термин ὁμοούσιος потому, что по своему смыслу он может обозначать происхождение Сына из разделения Отчей субстанции путем рассечения ее на две, так что Сын единосущен Отцу в том смысле, что составляет часть, отсеченную от целого, а это противно неизменяемости и неумаляемости Отца (De Tr. IV, 4). Таковы основания, приводимые арианами против термина ὁμοούσιος. Но Иларию было известно, что по тем же основаниям отвергался ὁμοούσιος и восточными противниками ариан до омиусиан включительно и что отвергать его их

побуждала, главным образом, боязнь ввести чрез него в церковное исповедание монархианское отождествление Отца и Сына (De Synod., 81)

В своем изложении учения о Троице Иларий, с одной стороны, стремится доказать равенство Отца и Сына по природе против ариан, а с другой стороны, снять с этого учения подозрение в монархианстве. Последняя черта его учения, несомненно, возникла под влиянием опасения восточных консервативных богословов ввести в сознание верующих монархианство чрез принятие Никейской веры. Сочинение о Троице производит такое впечатление, что его автор, попав в среду православных епископов Востока, заразился от них боязнью монархианства. В развитии этой тенденции Иларий, несомненно, находился под влиянием восточных и, в частности, тех трех вероизложений, которые указаны нами выше и которые он цитирует в сочинении «De Synodis». Мы изложим содержание этих символов для того, чтобы ясно было их отражение в системе тринитарных воззрений Илария.

Все три символа направлены против слияния Лиц Св. Троицы. По замечанию самого Илария, Антиохийское вероизложение 341 г. направлено против монархианских течений, появившихся после Никейского Собора в среде его сторонников. В самом этом Символе в прямой форме эта тенденция выразилась в заключительных словах, в которых отцы Собора, сославшись на крещальную формулу, утверждают, что имена Отца, Сына и Духа имеют действительное, а не переносное значение, и отмечают бытие действительно существующих трех Ипостасей [1]. Филиппопольская формула также содержит в себе анафематизм против монархианского понимания Троичности [2]. В особенности же эта антимонархианская тенденция резко выражена в целом ряде анафематизмов Сирмийской формулы 351 г., так как она была направлена против ереси Фотина, которую многие из восточных православных считали логическим последствием учения Никейской веры об единосущии [3].

Но антимонархианский смысл этих символов сказывается не только в анафематизмах, прямо осуждающих слияние Лиц, но и в их общем содержании. Во всех их ясно обнаруживается стремление характеризовать каждое из Лиц Св. Троицы отчетливыми признаками онтологического и икономического порядка для того, чтобы оттенить их реальное бытие, как отдельных самостоятельных лиц.

Онтологическое отличие Отца от других Лиц, хотя не отмечено в самих символах, но в анафематизмах ясно указывается — в том, что Он есть нерожденный innascibilis (Филип. форм.— De Synod., 34, и в особенности Сирмийские анаф. IV, X, XIV — De Synod., 38) и единое Начало всего существующего (анаф. XXVI, ib.). Но ипостасная особен-

---

[1] Juxta quod et Dominus Jesus Christus ordinavit discipulos dicens: Pergite, et docete universas gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti (Matth. XXVIII, 19); manifeste utique Patris vere patris, certumque Filii vere filii et Spiritus sancti vere spiritus sancti; hisque nominibus non simpliciter neque otiose propositis, sed significantibus diligenter propriam uniuscujusque nominatorum substantiam et ordinem et gloriam, ut sint quidem per substantiam tria, per consonantiam vero unum (De Synod., 29).

[2] Vel eum (Christum) ipsum esse Patrem et Filium et sanctum Spiritum, vel innascibilem filium (ibid., 34).

[3] Et si quis innascibilem Deum, vel partem ejus, de Maria natum esse audet dicere: anathema sit (IV). Si quis substantiam Dei dilatari et contrahi dicit: anathema sit (VI). Si quis dilatatam substantiam Dei filium dicat facere; aut latitudinem substantiae ejus, sicuti sibi videtur Filium nominet: anathema sit (VII). Si quis Deum et hominem de Maria natum dicens, Deum innascibilem sic intelligit: anathema sit (X). Si quis Patrem et Filium et Spiritum sanctum unam personam dicat: anathema sit (XVIII). Si quis Spiritum sanctum paracletum dicens, innascibilem Deum dicat: anathema sit (XIX). Si quis, sicuti docuit nos Dominus, non alium dicat Paracletum a Filio; dixit enim: Et alterum paracletum mittet vobis Pater, quem rogabo ego (Joan. XIV, 16), anathema sit (XX). Si quis Spiritum sanctum partem dicat Patris vel Filii: anathema sit (XXI) (De Synod., 38).

ность Сына указывается в том, что Он рожден от Отца и есть Unigenitus (во всех трех формулах). Онтологическая особенность Духа Святого нигде не указывается. Далее, отличительная особенность Лиц указывается в их деятельности. При этом подчеркивается своеобразное участие Отца и Сына в творении, и это отличие терминологически выражается в формулах ex quo omnia для Отца и per quem omnia для Сына, а по существу в том, что Отец повелевает, а Сын повинуется (Сирм. анаф. III) и все творит по воле Отца (ib. XVI) [1]. Таким образом, терминами для выражения онтологических отличий Отца и Сына служат Innascibilis — для Отца и Unigenitus — для Сына, а для выражения икономических отличий ex Quo — для Отца и per Quem — для Сына. В анафематизмах Сирмийского вероопределения канонизированы и библейские доказательства реального бытия Сына до Его воплощения. «Если кто утверждает, что «сотворим человека» (Быт. 1, 26) сказал не Отец Сыну, а Сам Бог, обращаясь к Самому Себе, да будет анафема (XIII). Если кто утверждает, что не Сын был видим Авраамом, но нерожденный Бог или часть Его, да будет анафема (XIV). Если кто утверждает, что не Сын как бы человек боролся с Иаковом, но Бог нерожденный или часть Его, да будет анафема (XV). Если кто «одождил Господь от Господа» (Быт. 19, 24) понимает не в отношении Сына к Отцу, но утверждает, что Сам Бог одождил от Себя, да будет анафема. Ибо одождил Господь Сын от Господа Отца (XVI)». Приведя положительные доказательства в пользу реального бытия Сына до воплощения, анафематизмы устраняют и отрицательную инстанцию, показывая, что те места Св. Писания, которые говорят о Едином Боге, направлены против политеизма и не исключают бытия Сына. «Если кто сказанное: «Я Бог первый и Я Бог последний и кроме Меня нет Бога», сказанное для устранения идолов и богов, которые не суть боги, по-иудейски понимает к устранению Единородного прежде век Бога, анафема да будет» (XXIII). «Если кто, говоря о Едином Боге, не исповедует Христа Богом, прежде век Сыном Божиим, повинующимся Отцу в создании всего, анафема да будет» (анаф. III).

Наряду с ясным выражением ипостасных особенностей Лиц стоит запрещение говорить об Отце и Сыне как двух богах и о Троице Отца, Сына и Духа — трех богах [2].

Направленные открыто против монархианства, но имеющие задней мыслью отрицание Никейской веры, подозреваемой и истолковываемой в смысле монархианства, три анализируемые вероизложения с неменьшей решительностью отвергают арианское представление о Сыне как творении, происшедшем во времени и обладающем низшей природой по сравнению с Отцом. В этом своем противоарианском аспекте эти вероизложения выдвигают не идею единства Отца и Сына, а идею их равенства по свойствам Божественной природы. И это равенство обусловлено способом происхождения Сына. Отрицается Его происхождение путем

---

[1] Credimus... in unum Deum patrem omnipotentem cunctorum que sunt aedificatorem et factorem et provisorem, de quo omnia: et in unum Dominum Jesum Christum Filium ipsius Unigenitum, Deum per quem omnia (Ant.). Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem, creatorem et factorem universorum, ex quo omnis paternitas in coelis et in terra nominatur. Credimus et in Unigenitum ejus Filium Dominum nostrum Jesum Christum, qui ante omnia saecula ex Patre genitus est, Deum ex Deo, lumen ex lumine, per quem facta sunt omnia (Philip.). Credimus in unum Deum patrem omnipotentem, creatorem et conditorem, ex quo omnis paternitas in coelo et in terris nominatur. Et in unicum (по греч. Unigenitum) ejus Filium Dominum nostrum Jesum Christum, qui ante omnia saecula ex Patre natus est, Deum ex Deo, lumen ex lumine, per quem facta sumt omnia (Sirm. De Synod., 29, 34, 38).

[2] Similiter et eos, qui dicunt tres esse deos... anthematizat sancta et catholica Ecclesia (Philip. De Synod., 34). Si quis Patrem et Filium et Spiritum sanctum tres dicat deos: anathema sit (anath. XXII) (De Synod., 38).

создания [1]. Создание точнее определяется как произведение из ничего или из другой какой-либо субстанции, чуждой Отцу [2]. Сын происходит из Бога, а потому имеет природу, одинаковую с Отцом. Это выражено в восточных вероизложениях в описательных формулах, в которых Сыну приписываются те же свойства, что и Отцу. Наиболее полна в этом отношении Антиохийская формула: «И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Его Единородного, Бога, чрез Которого все, Который рожден из Отца, Бога от Бога, Целого от Целого, Единого от Единого, Совершенного от Совершенного, Царя от Царя, Господа от Господа, Слово, Премудрость, Жизнь, Свет истинный, Путь истинный, Воскресение, Пастыря, Дверь, непревратимого и неизменяемого, неизменяемый Образ Божества, сущности, силы и славы, Перворожденный всей твари, который всегда был в начале у Бога, Бог Слово, по сказанному в Евангелии: и Бог был Слово, чрез Которого все сотворено и в котором все состоится» (De Synod. 29) [3]. В частности, в анафематизмах всех этих вероизложений решительно отвергается происхождение Сына во времени [4].

Против строго никейских понятий александрийцев направлены замечания вероизложений о рождении Сына по воле Отца. Александрийское учение о рождении Сына по необходимости Божественной природы, выдвинутое для устранения всякой мысли о случайности бытия Сына, в консервативных кругах антиникейской реакции отвергалось, как несоответствующее безусловной свободе Бога. В Филиппопольской и Сирмийской формулах анафематствуется мнение о рождении Сына не по воле Отца [5].

При равенстве Отца и Сына единство Бога сводится в Сирмийском вероизложении, единственно затрагивающем этот вопрос, к древнему представлению об единоначалии или единству принципа, сосредоточенному во Отце. «Если кто,— читаем мы в анафематизмах Сирмийского вероизложения,— называет Сына нерожденным и безначальным, как бы утверждая, что существует два безначальных, два нерожденных, два нерождаемых (duo innascibilia et duo innata dicens), двух делает богов, да будет анафема. Ибо Глава, т. е. Начало всему — Сын; Глава, т. е. Начало Христа — Бог; ибо таким образом мы сводим все чрез Сына к одному безначальному Началу всего» (анаф. XXVI. De Synod., 38). С этим представлением связан тонкий субординационизм, который, при ясно выраженном равенстве Сына Отцу по существу, не может быть

---

[1] Et si quis Filium conditionem dicit, quemadmodum unum conditionum; aut nativitatem, sicut sunt nativitates; aut factionem, sicut sunt facturae, et non sicut divinae Scripturae tradiderunt singula quaeque, quae superius dicta sunt... anathema sit (Ant.) Si quis voluntate Dei, tamquam unum aliquid de creatura, factum dicat Filium: anathema sit (Sirm. anath. XXIV) (De Synod., 30, 38).

[2] Eos autem, qui dicunt de non exstantibus esse filium Dei, vel ex alia substantia, et non ex Deo.. alienos novit sancta et catholica Ecclesia (Philip.). Eos autem qui dicunt: De nullis exstantibus Filius, vel de altera substantia, et non ex Deo... alienos scit sancta et catholica Ecclesia (Sirm. anath. I) (De Synod., 34, 38).

[3] Credimus et in Unigenitum ejus Filium Dominum nostrum Jesum Christum, qui ante omnia saecula ex Patre genitus est, Deum ex Deo, lumen ex lumine, per quem facta sunt omnia quae in coelis et quae in terra, visibilia et invisibilia: qui est verbum, et sapientia, et virtus, et vita, et lumen verum (Philip. De Synod., 34). Буквально то же повторено в Сирмийской формуле (De Synod., 38).

[4] Qui dicunt,... quod erat aliquando tempus aut saeculum quando non erat, alienos novit sancta et catholica Ecclesia. Similiter et eos, qui dicunt... Christum non esse Deum ex ante saecula (Philip. De Synod., 34). Et si quis... docet, dicens aut tempus, aut spatium, aut saeculum, aut esse aut fuisse prius, quam generatus Filius; anathema sit (Ant. De Synod., 30). Eos autem qui dicunt... quod erat tempus vel saeculum quando non erat: alienos scit sancta et catholica Ecclesia (Sirm. anth. I. De Synod., 38).

[5] Similiter et eos, qui dicunt... vel quod neque consilio neque voluntate Pater genuerit Filium: anathematizat sancta et catholica Ecclesia (Philip. De Synod., 34). Si quis nolente Patre natum dicat Filium: anathema sit. Non enim nolente Patre coactus Pater, vel naturali necessitate ductus, cum nollet genuit Filium: sed mox voluit, sine tempore et impassibiliter ex se eum genitum demonstravit (Sirm. anath. XXV. De Synod., 38).

существенным, а является субординационизмом воли, добровольного подчинения Сына и Его служения Отцу. «Если кто,— говорится в XVII анафематизме Сирмийского вероизложения,— называет Господа и Господа, Отца и Сына (на том основании, что Господь одождил от Господа) двумя богами, да будет анафема. Ибо мы не сравниваем (по-греч. одно слово συντάσσομεν) и не уравниваем Сына Отцу, но мыслим Его подчиненным, так как и в Содом нисшел не без воли Отца и одождил не от Себя, а от Господа, т. е. по власти Отца, и сидит одесную не Сам от Себя, но слышит Отца, говорящего: «Седи одесную Меня» (Пс. 109, 1) (анаф. XVII). И в творении мира Сын повиновался Отцу (анаф. III) (De Synod. 38).

Учение о Боге

Как и у других церковных писателей эпохи, предшествующей торжеству новоникейского богословия, в сочинениях Илария учение о Боге не выделяется из троичной схемы, как учение о свойствах Божественной природы, общей всем трем Лицам Божества, а связано с Ипостасью Бога Отца. Учение о Боге и Его свойствах у него есть учение о Боге Отце и атрибутах Его Божественной природы. Терминологически это выражается в том, что во всех случаях, где упоминается о Боге без специального пояснения относительно подразумеваемой здесь Ипостаси, разумеется не Божественная природа вообще, но именно Бог Отец и свойства Его природы [1].

Основная черта, выделяющая Бога из числа всех существ, состоит в том, что Он ни от кого не заимствует Своего бытия, но обязан им Самому Себе. Его бытие в Нем Самом, ни откуда не заимствовано. То, что Он есть, Он имеет из Себя Самого и в Себе содержит (De Trin. II, 6). Нет ничего прежде Него, нет ничего отынуду, нет ничего вне Его» (De Trin. XI, 47; In Ps. 63, 9).

Но, подобно Тертуллиану, в личной религиозности Илария имела наибольшее значение и более всего поражала его ум и воображение идея величия Божия, выражающаяся в Его бесконечности по пространству, времени и мощи. Бог «бесконечен, потому что не Сам Он в чем-либо, но все в Нем; всегда вне пространства, потому что в нем не содержится; всегда прежде века, потому что время имеет бытие от Него» (De Trin. II, 6). Пророк говорит: «Велий Господь и хвален зело и величию Его несть конца» (Пс. 144, 3). «Первая и преимущественная хвала Бога состоит в том, что в Его величии и хвале нет ничего посредственного, ограниченного, конечного. Сила Его не укладывается в наше представление, не содержится в пространстве, не выражается в именах, не подчиняется временам. Узко для этого наше чувство, косен ум, безгласно слово. Его величие не знает границ и безграничное величие не допускает мысли о каком-либо измерении» (In Ps. 144, 6) [2].

Бесконечность Бога по пространству выражается в Его вездеприсутствии. Формулой для выражения этой идеи служит выражение, обычное в первоначальной христианской литературе и само по себе имеющее пространственный характер: Бог все объемлет, но Сам ничем не объемлем; Он содержит в Себе мир и Сам проникает его внутренне. Он весь все содержит в Себе и вне Себя, бесконечный, Он не отсутствует во всем и все не несодержится в Нем бесконечном... Нет места без Бога и нет места, которое не в Боге. Он на небе, в преисподней, за пределами моря. Присутствует внутри, объемлет совне. Таким образом,

[1] De Trinitate, VI, 13, 14, 19; VIII, 26, 27, 33; IX, 10, 19, 60; XI, 33, 42; XII, 6. Deus invisibilis, ineffabilis, infinitus... habet... naturae suae nomen in Patre (De Tr., II, 6). Deus — nomen innascibilis virtutis (De Tr., VII, 27).

[2] Paternae majestatis (In Ps. 67, 37; 131, 22; 141, 6). Magnitudinis infinitae est. (In Ps. 144, 12).

содержа содержится Сам не в чем-либо, но во всем» (De Tr. I, 6). «Все в Боге, а Бог Сам в Себе» (ibid. II, 31). «Он вне всего и во всем, содержащий вселенную и никем не содержимый» (ibid. III, 2). Подобно тому, как душа, имея преимущественное седалище в теле, присутствует во всех его членах, так Бог везде присутствует Своими силами, и ничто не остается без Бога (In Ps. 118, 19, 8; 138, 16; 124, 6; 135, 11).

Но идея безусловной простоты Бога вносит поправку к этому, в некотором смысле пространственному представлению о вездеприсутствии Бога. Так как Бог прост и не состоит из частей, то Он присутствует везде не по частям, а целостно. Нет различия между субстанцией Бога и ее силами, а потому Бог Сам присутствует там, где действуют Его силы, и значит присутствует не частями, а целостно. «Бог, живое действование безграничной силы, которое везде присутствует и нигде не отсутствует, всего Себя проявляет чрез Свои силы и показывает, что Его силы суть не иное что-либо, как Он Сам, чтобы там, где присутствуют Его силы, разумелся Он Сам. Ибо не по образу тел, присутствуя в одном месте, не присутствует везде, но чрез Свои силы не перестает находиться везде. Его силы суть не иное что, как Сам Он» (De Tr. VIII, 24). Исходя отсюда, Иларий часто говорит, что Бог везде присутствует весь (totus) целостно. «Бог не содержится в телесных местах и безмерность Божественной силы не стесняется границами и местами. Он присутствует везде и везде находится весь» (In Ps. 118, 19, 24). «Не далеко отстоит Тот, Кто силою Своей природы и Сам всегда повсюду присутствует и весь всегда и повсюду есть» (In Ps. 144, 21). Также бесконечен Бог по времени. Пробегая мыслью прошедшие времена, мы всегда находим Бога, и хотя нам не хватит чисел для их исчисления, но вечное бытие Бога не истощится (De Tr. II, 6).

Но в особенности выделяется в религиозном созерцании Илария представление о Боге как бесконечной Силе. Касаясь природы и свойств Бога, он ни о чем не упоминает так часто, как об Его бесконечной мощи. Подобными выражениями пестрят его сочинения. Бог — это Бесконечность вечной власти (De Tr. I, 13), нерожденная Власть вечной силы (ibid. IV, 9) [1]. Бесконечная сила Бога выражается в Его всемогуществе, которое свойственно только Богу, потому что лишь одна совершенная сила ни в чем не встречает препятствия делать, что хочет. Для Того, от Кого все, нет трудности ни в чем (In Ps. 134, 10).

Из бесконечности Бога по времени, пространству и мощи вытекает ряд предикатов, которые с логической необходимостью мыслятся в понятии Божества.

Из бесконечности во времени Иларий выводит предикат бытия, который является исключительной принадлежностью Божественной природы. Определение ее, как бытия, дано Самим Богом и вызывает удивление своею точностью. «Понятно, что более всего свойственно Богу бытие, ибо то, что есть, не относится к имеющему когда-либо конец или начало, но то, что вечно в свойстве нетленного блаженства, не могло не быть в прошедшем и не может не быть в будущем, потому что

---

[1] In Deo autem nihil nisi aeternum potensque esse venerandum (De Tr., I, 4). Omnem terrenae mentis amplexum potestas aeternae infinitatis excedat (ibid., I, 13). Infinitae aeternitatis operatio infinitam metiendi exigat opinionem (ibid., I, 13). Una potestas ex qua omnia (ibid., II, 1). Confitentes in Eo (Deo Patre) aeternae virtutis innascibilem potestatem (ibid., IV, 9). Aeternae videlicet et indemutabilis virtutis infinitatem in eo, quod ante et postea Deus praeter se sit nullus, ostendens (ibid., IV, 36). Deo tamen Filio a Patre, id est, ipso innascibilis virtutis suae nomine, nuncupato (ibid., IV, 37). Vivens igitur Deus, et aeterna naturae viventis potestas est (ibid., VII, 27). Deus autem immensae virtutis vivens potestas (ibid., VIII, 24). Perfecta aeternaque virtutis bonitas (In Ps. 2, 18). Naturae potentis virtus (In Ps. 57, 2). Aeternae virtutis Deum... indefinitae ut essentiae, ita et virtutis (In Ps. 63, 9). Non concluditur ergo aedificiorum domibus infinitus Deus, nec locis in aliquo continetur virtus immensa (In Ps. 126, 6). Divinae virtutis immensitas (In Ps. 118, 19, 8).

все Божественное не знает ни уничтожения, ни начала. И так как вечность Бога ни в чем не имеет недостатка, то Он достойным образом, свидетельствуя о своей нетленной вечности, открыл только то, что Он есть» (De Tr. I, 5). «Когда наша мысль направляется назад и постоянно обращается к познанию Того, Кто есть, то всегда прежде ее оказывается Тот, Кто есть, так как то, что есть бесконечного в Боге, постоянно ускользает от нашей мысли, несущейся назад в бесконечность, так что ранее того, что свойственно Богу, т. е. Его вечного бытия, мысль, обращенная назад, ничего не воспринимает, потому что к познанию Бога в вечном поступательном движении ничего не находит, кроме Его вечного бытия» (De Tr. XII, 24; ср. In Ps. 138, 32).

Далее, свойством вечности обусловлена неизменяемость Бога. Как вечный, Бог не подлежит ни возрастанию, ни умалению, ни ухудшению, ни улучшению. «Бог неизменяем и вечность не подвергается ни ухудшению, ни исправлению, ни развитию, ни ущербу» (De Tr. III, 13). Если бы для Бога было возможно развитие и улучшение, то Он никогда не мог бы достигнуть полноты бытия, так как природа, подлежащая развитию, никогда не может достигнуть такого совершенства, при котором не было бы места для дальнейшего совершенствования. А то, что пребывает в совершенной полноте и всегда существует, не может стать еще полнее, потому что совершенная полнота исключает возможность прибавления еще более совершенной полноты» (De Tr. XI, 44). «Блаженный и совершенный Бог не нуждается в усовершенствовании, потому что у Него нет ни в чем недостатка. Он есть, потому что то, что Он есть, ни от чего не заимствовано. Он существует в Себе, с Собою, от Себя, Свой Себе, и Сам для Себя все, свободен от всякого изменения новизны» (In Ps. II, 13). Неизменяемость природы Божества обуславливает собою и неизменяемость всех актов Божественной жизни. Бог не переходит от молчания к речи, от отдыха к делу, от безразличия к воле (De Tr. IX, 72). Благость Божия — в противоположность благости человеческой, уступающей гневу, страху, зависти и боязни,— совершенна и неизменяема (In Ps. LII, 11). Писание употребляет часто прошедшее время о событиях, имеющих наступить, потому что в неизменяемом Уме Бога будущее есть уже совершившееся (In Ps. 138, 41).

Из самобытности Бога, Его всемогущества и вечности вытекает признание Его единства. «Божественное и вечное едино и безразлично, ибо То, Что является виновником Своего Собственного бытия, естественно не оставит вне Себя ничего такого, что было бы лучше Его, а также всемогущество и вечность могут принадлежать только одному, потому что ни с всемогуществом не согласуется степень силы и слабости, ни с вечностью — прежде или после. В Боге же должны быть почитаемы вечность и могущество» (De Tr. I, 4).

Вечность Бога обусловливает и Его простоту. Бог не состоит «из внутренних и внешних частей, сходящихся наподобие членов», из которых составляется тело (De Tr. XII, 8), потому что все сложное не может быть вечным, так как сложное имеет начало, из которого образует тело, чтобы пребывать»[1]. Исходя, таким образом, из понятия вечности Бога, нельзя, прежде всего, допустить внешней сложности Его существа. Именно этот аргумент Иларий высказывает против антропоморфитов, которые представляли Бога человекообразным на основании свидетельства книги Бытия о создании человека по образу Божию (In Ps. 129, 4). Бог не имеет тела, состоящего из различных членов, из которых каждый выполняет ему только свойственные функции. Правда, Писание упоминает о телесных членах Бога, но эти изречения не должно

[1] Quidquid autem compositum est, necesse est non fuerit aeternum; quia compositio habet initium, quo corporatur ut maneat (In Ps. 129, 4).

понимать в буквальном смысле. Они служат образным обозначением духовных сил Божества. «Сила Божия, сама себе равная и безразличная, имеет имена деятельностей и членов», так что очи обозначают силу, которой Он видит, уши — силу, которой слышит, руки — силу, которой творит, ноги — силу, чрез которую везде присутствует (In Ps. 129, 3; De Tr. XII, 9).

Отрицая внешнюю телесную сложность в Боге, Иларий не допускает в Нем и внутренней, метафизической сложности. Восточная схема, разработанная каппадокийцами и после них получившая всеобщее признание в Греческой Церкви, состоящая в признании реального различия между сущностью Бога и Его силами и действиями, совершенно ему чужда. Наследник западной традиции, берущей свое начало от Иринея, отождествлявшего силы Божественной природы с самой ее сущностью и признававшего тождественность самих этих сил между собою, он предваряет своим учением о простоте Божественной природы учение, подробнее развитое бл. Августином и благодаря его авторитету навсегда утвердившееся в Западной Церкви. Для обозначения различия между Божественной природой и ее свойствами или силами у Илария нет даже специальных философских терминов, вроде восточных οὐσία, δύναμις и ἐνέργεια. Чтобы различить вещь и ее свойства, он пользуется выражениями: natura et res natura [1], т. е. вещь и ее принадлежность. Отсюда различение ipse et sua (ibid. VIII, 24) или ipse, qui habeat et quod ab eo habetur (ibid. VIII, 43).

В отношении к Богу он отождествляет natura et res naturae, qui habet et quod habetur. «Бог,— говорит Иларий,— живая Мощь неизмеримой силы, которая везде присутствует и нигде не отсутствует, обнаруживает всего Себя чрез Своя и дает понять, что Своя суть не что иное, как Сам Он, чтобы знали, что где находится Своя, там находится и Он Сам. Но не должно думать, что Он наподобие тела, находясь в одном месте, не присутствует всюду, так как чрез Своя Он не перестает присутствовать во всех вещах, а что Его, то есть не что иное, как Он Сам» (De Tr. VIII, 24). «Бог не есть нечто сложное по подобию человека, чтобы в Нем иным было бы то, что у Него имеется, и иным Сам тот, кто имеет. Наоборот, все, что есть, есть жизнь, т. е. природа совершенная, целая и бесконечная, которая состоит из различных частей, но Сама живущая чрез Свое Целое (vivens ipsa per totum)» (ibid. VIII, 43). «Возвещая нам славу блаженного и совершенного Божества, показывает, что Бога нужно познавать в том, что Ему принадлежит (quod sua sunt),— в силе, вечности, провидении, мощи,— не полагая, однако, что Бог, так как это имеет, есть как бы нечто сверх этого, но думая, что в том, что Он имеет, обозначается в некоторой доступной нашему познанию степени Он Сам» (ibid. IX, 31). Простота Божественной природы состоит, по учению Илария, не только в тождестве носителя и свойств, но и в тождестве самих свойств или Божественных сил. «Все, что в Боге, едино: что есть дух, то есть свет и сила и жизнь, и что есть жизнь, то есть свет, сила и дух» [2]. Та же мысль выражается в словах, почти буквально совпадающих с формулой простоты Бога у Иринея. «Бог, Который везде и во всем, весь слышит, весь видит, весь действует, весь ходит... Значит, Сила Божия, равная и безразличная, получает име-

---

[1] Non idem est enim natura, quod naturae res: sicuti non idem est homo, et quod hominis est, nec idem est ignis, et quod ignis ipsius est: et secundum hoc non idem est Deus, et quod Dei est (De Tr., VIII, 22).

[2] Non enim 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 vita sit: et quod vita est, et lux et virtus et Spiritus sit (De Tr., VII, 27).

на действий и членов», так что сила, которой видит, называется глазами и т. д. [1].

Природу Бога — бесконечную, непространственную, бестелесную, простую — Иларий называет духом. «Бог — Дух,— говорит он,— и Дух не описуем, не содержим; силою Своей природы Он везде и нигде не отсутствует, весь во всем изобилует» (De Tr. II, 31). Дух — это «невидимая, неизмеримая, в себе самой пребывающая и вечная природа» (In Ps. 129, 3) [2]. Таким образом, называя Бога Духом, Иларий разумеет под этим наименованием Божественную природу со всеми отличительными ее свойствами.

Учение о Троице

При всей незаконченности учения Илария о трех Божественных Ипостасях, тринитарная форма его не подлежит сомнению, так как исходным пунктом его учения служит крещальная формула. Заканчивая ее кратким толкованием свои комментарии на Евангелие Матфея, он начинает им свое большое сочинение о Троице. Для верующих, говорит он, совершенно достаточно слов Господа, переданных евангелистом со всею силою заключающейся в них истины: «Шедше убо научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, учаще их блюсти вся, елика заповедах вам» (Мф. 28, 19—20). «Чего недостает в них,— продолжает он,— относительно таинства спасения человека? Или что в них недоговоренного или неясного? Полно все, как происходящее от полного, и как от совершенного — совершенно. Ибо они обнимают и значение слов, и действие предметов, и порядок повелений, и понятие природы. Крестить повелел во имя Отца и Сына и Святого Духа, т. е. во исповедание Виновника, Единородного и Дара. Виновник всего один, так как один Бог Отец, из Которого все, и один Единородный Господь наш Иисус Христос, чрез Которого все, и один Дух Святой — Дар во всех. Таким образом, все расположено соответственно своим силам и заслугам, одна власть, из которой все, одна Отрасль, чрез которую все, одно даяние совершенной надежды. И не усматривается никакого недостатка в столь великой полноте, в которой находятся в Отце, Сыне и Духе Святом бесконечность в вечном, вид в образе, употребление в даянии» (De Tr. II, 1). Но если для верующих вполне достаточно этой сжатой формулы учения о Св. Троице, то, ввиду его искажения еретиками, необходимо ее подробное истолкование и обоснование, что и ставит для себя задачей Иларий (ibid. II, 2—3). И, действительно, трактат Илария о Троице является обширным истолкованием приведенных выше слов, кратко объясняющих значение и содержание крещальной формулы. Исходной точкой в учении о Троице Илария служит откровение, данное в словах Господа о крещении, точно так же и разъяснение этого учения отличается чисто библейским характером. Не прибегая ни к каким философским теориям в духе неоплатонизма александрийцев или Тертуллиана и Иринея, он стремится выяснить, как онтологическую, так и икономическую сущность троического самооткровения Божества единственно на основании анализа и сопоставления библейских данных. В этом отношении его учение по своему общему характеру приближается к системе Иринея.

---

[1] Deus autem, qui et ubique et in omnibus est, totus audit, totus videt, totus efficit, totus incedit... Virtus ergo Dei, quae aequalis et indiscreta est, officiorum ac membrorum habet nomina... (In Ps. 129, 3). Cum in Deo non sint corporalia, sed absoluta; neque particulata, sed tota et universa; non vivificata, sed viva; totus vivens, et unum totus Deus est, dum non ex portione compositus est, sed ex simplicitate perfectus est (De Tr., IX, 61).

[2] Deus Spiritus est, invisibilis scilicet et immensa atque intra se manens et aeternae naturae (In Ps. 129, 3). Namque idcirco dictum existimo in utroque Spiritus Dei... ne loco Deus manens, nusquam alibi exstare videretur a sese (De Tr., VIII, 24).

Учение о Боге Отце

Учение о Боге Отце как отдельной Ипостаси Св. Троицы вне свойств Его божественной природы, о которых было сказано в предшествующем отделе, сводится к указанию Его личных свойств, которыми Он, будучи отдельным Лицом, отличается от других Лиц Св. Троицы. Отличительной особенностью Отца служит то, что Он есть безначальное Начало всего. При этом безначальность понимается не в отрицательном смысле, а в смысле бесконечности Божественного содержания.

Отличительная особенность Отца состоит в том, что Он ни откуда не почерпает Своего бытия, но имеет его от Себя и в Себе [1]. Отцу свойственно быть вечным без рождения — в противоположность Сыну, вечно существующему чрез рождение [2]. От Сына Отец отличается только нерожденностью [3]. В Отце исповедуется «нерожденная власть вечной силы», как Ему только свойственная особенность [4]. Отсюда постоянным наименованием Бога Отца в сочинениях Илария является innascibilis Deus [5]. Другою стороной безначальности Отца, как Его отличительного свойства, служит Его первопричинное отношение ко всякому другому бытию. Отец — это Deus, ex quo omnia (De Tr. IV, 15. 16, 36, 37, 38). И в частности, Он есть Виновник (Auctor) Сына [6], Причина Его бытия [7].

---

[1] Caeterum ejus esse in sese est, non aliunde quod est sumens, sed id quod est, ex se atque in se obtinens (De Tr., II, 6).

[2] Deo Patri proprium est sine nativitate, ita et Filio debitum est per nativitatem semper esse (ibid., XII, 32).

[3] Non differt praeter originis causam ab innascibilitate nativitas (De Synod., 33) Deus innascibilis abnegatur, Patre a Filio non naturae nomine, quia nec diversitate substantiae, sed sola innascibilitatis auctoritate discreto (ibid., 47, cp. 60).

[4] Igitur id, quod Deo Patri proprium est, proprium ei ac secretum relinquamus, confitentes in eo aeternae virtutis innascibilem potestatem (De Tr., IV, 9). Unum Deum esse ex quo omnia, unam virtutem innascibilem, et unam hanc esse sine initio potestatem (ibid., IV, 15).

[5] Innascibilis, ingenitus, innatus (De Tr., II, 6, 8, 10, 11, 16; III, 3, 4; IV, 6, 9, 15. 35, 37, 41; V, 11; VII, 11; VIII, 12; IX, 31, 61; X, 6; XI, 5. De Synod., 20, 26, 40, 42. 45, 47, 60. In Ps. 122, 3, 7; 131, 22; 134, 8.

[6] Cum enim innascibilis Deus ad perfectam divinae beatitudinis nativitatem Unigenito Deo auctor sit (De Tr., IX, 31). Et aliud est sine auctore esse semper aeternum aliud quod Patri, id est, auctori est coaeternum (De Tr., XII, 21).

[7] Nasci cum causam nativitatis ostendat, non disproficit tamen in genere auctoris exsistere (De Tr., XI, 11). Et ex causa licet perfecta atque indemutabili nascens, necesse est ex causa in causae ipsius proprietate nascatur (De Tr., XII, 8). Quia ei is qui est, ad id quod est, causa est (ibid., XII, 17). Qui ex eo qui est natus est, intelligi non potest ex eo quod non fuit natus esse (ibidem).

Слово causa употребляется Иларием в трояком значении и обозначает у него: causa efficiens, causa finalis (In Ps. Prolog. 18; De Tr., XI, 28) и causa materialis (De Tr., XII, 16). Отец называется у Илария в смысле causa efficiens Виновником Сына (auctor), а в смысле causa materialis — Причиной Его. Это особенно ясно видно из того места, где, противопоставляя происхождение Сына созданию твари, он говорит, что тварь имеет начало в отношении времени и причины; в отношении времени потому, что ее некогда не было, в отношении причины потому, что она произошла не из какой нибудь предсуществующей материи, а из ничего (De Tr., XII, 16). И затем он продолжает о Сыне: Deinde qui ex eo qui est natus est, intelligi non potest ex eo quod non fuit natus esse: quia ei is qui est, ad id quod est, causa est; non etiam id quod non est, origo nascendi est. Ergo cui neque in tempore est, ut aliquando non fuerit; neque in Patre, id est, auctore est, ut subsistat ex nullis: non reliquit id de se occasionis, ut aut ex nihilo natus sit, aut non fuerit antequam nasceretur (ibid., XII, 17). В этих параграфах (XII, 16—17) ex Patre и ex causa противополагается ex nihilo. Causa materialis в этом случае понимается не в смысле телесного материала, а в смысле духовной природы Бога. Происходя из нее, как своей causa materialis, Сын сохраняет в Себе все ее свойства, полное подобие ей. Ex spiritu enim spiritus nascens, licet de proprietate spiritus, per quam et ipse spiritus est, nascatur: non tamen alia ei praeter quam perfectarum atque indemutabilium causarum ad id quod nascitur causa est. Et ex causa licet perfecta atque indemutabili nascens, necesse est ex causa in causae ipsius proprietate nascatur (De Tr., XII, 8). Deum autem nasci non est aliud, quam in ea natura esse qua Deus est: quia nasci cum causam nativitatis ostendat, non disproficit tamen in genere auctoris exsistere. Quod autem non disproficit in genere, debet quidem auctori causam nativitatis suae, naturam tamen ex se non amisit auctoris: quia nativitas Dei neque aliunde, neque aliud est (De Tr., XI, 11).

Личная особенность Нерожденного быть Началом, Виновником или Причиной бытия Сына выражается в Его имени Отец. Это имя, неизвестное в Ветхом Завете, было открыто лишь Иисусом Христом. «Явих имя Твое человеком» (Ин. 17, 6). Какое же это имя? Не имя Бога, которое было известно до пришествия Христа даже язычникам, но имя Отца (De Tr. III, 17; ср. V, 27. In Ps. 137, 7). Ипостасное свойство Нерожденного Бога, выражаемое именем Отца, вытекая из Его нерожденности, есть Отчество абсолютное, ни откуда не заимствованное. «Он имеет имя Своей природы в Отце, но есть только Отец, ибо не имеет отынуду то, что Он Отец. Сам нерожденный, вечный, имеющий всегда в Себе Самом, чтобы быть вечно»[1]. Это место поясняется в XII книге. Человек тоже может быть отцом, но он не только отец, потому что, рождаясь от родителей, он сначала бывает сыном и, только достигнув юношеского возраста, становится отцом, причем самую возможность быть отцом он получает отвне, от родителей. Но нерожденный Бог есть только Отец, потому что никогда не был в Свою очередь сыном и ни от кого не получил этого свойства, но как нерожденный имеет его от Себя (De Tr. XII, 23).

Бытие Второй Ипостаси

Противомонархианские тенденции, навеянные впечатлениями, которые Иларий пережил при своем обращении с восточными, выразились прежде всего в том, что он посвящает целую книгу своего сочинения «De Trinitate» доказательству действительного бытия Второй Божественной Ипостаси наряду с Богом Нерожденным. Притом способ этого доказательства настолько близок к посвященным этому предмету анафематизмам Сирмийского собора (XIII—XVII, XXIII) (De Syn., 38), что получается такое впечатление, как будто они были взяты Иларием темой или конспектом для подробного развития в IV книге «De Trinitate». Мы показали, что в этих анафематизмах реальное бытие Второй Ипостаси утверждается, с одной стороны, на ветхозаветных епифаниях, а с другой стороны, анафематствуется такое толкование ветхозаветных изречений о единстве Бога, которое исключает предвечное бытие Ипостаси. Совершенно так же располагается библейский материал в IV книге «De Trinitate»: сначала бытие Второй Ипостаси доказывается историей творения мира и богоявлениями ветхозаветным праведникам (пп. 16—32), а затем истолковываются в противомонархианском духе те изречения из книг Моисея и пророков, в которых говорится, по-видимому, о едином и единственном Боге (пп. 33—42). Совпадение это нам кажется не случайным. Перейдем к содержанию той и другой части.

Для доказательства бытия двух Божественных Лиц Иларий подвергает анализу повествование книги Бытия о создании мира. Тот самый Моисей, который сказал: «Слыши, Израиль, Господь Бог твой един», в своем шестодневе говорит о Боге: «И сказал Бог: да будет твердь, ...и сотворил Бог твердь» (Быт. 1, 7). В этих словах указан Бог ex quo и Бог per quem. Иначе этого места истолковать невозможно. Нельзя утверждать, что Бог сказавший не есть Бог Отец, потому что о Нем написано: «Он сказал, и было, Он повелел, и создалось» (Пс. 148, 5). Нельзя думать, что слово Отца было обращено к природе имеющих быть созданными вещей, потому что этой природы еще не существовало, так как все создано Богом из ничего (2 Мак. 7, 28). Значит, Он обращался к Тому Богу, Который сотворил твердь. Кто же Этот Бог, исполняющий повеление Отца? На это отвечает евангелие Иоанна, которое говорит о

[1] Habet tamen, ...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., II, 6).

Слове: «Вся Тем быша» (1, 3). Так различается Бог повелевающий и Бог исполняющий, Бог и Mediator между Ним и имеющими быть созданными вещами (De Tr. IV, 16). О Боге повелевающем и исполняющем еще яснее говорится в повествовании о создании человека: «И сказал Бог: Сотворим человека по образу Нашему и по подобию...» (Быт. 1, 26—27). Из этого видно, что Отец не был одиноким, потому что говорит во множественном числе: сотворим и по образу Нашему. Затем Моисей прибавляет: «И сотворил Бог человека, по образу Божию сотворил Его» (1, 27), указывая этим Творящего, сотворенное и образец. Сотворен человек, сотворил Бог Слово, а того, кого сотворил, сотворил по образу Бога. Если бы Сотворивший был одинок, то сказал бы: по образу Своему. Конечно, ссылка на историю творения в доказательство бытия Второй Ипостаси не была чужда и западной литературе. Ее мы встречаем у Иринея (De haer. III, 8; IV, 75), у Тертуллиана (Adv. Prax. 12) и у Ипполита (Contra Noeto). Но следует отметить, что Иларий посвящает здесь четыре параграфа (IV, 17—20) в доказательство того, что Бог не мог сказать, обращаясь к Себе Самому: Сотворим человека,— как будто имея в виду XIII анафематизм Сирмийского собора [1].

От повествования о создании мира Иларий переходит к ветхозаветным богоявлениям и останавливается, прежде всего, на откровении Агари и Аврааму о происхождении их рода от Измаила. «И сказал Ангел Господень Агари: ...умножая, умножу семя твое и не будет исчисляемо по множеству». И далее: «И нарекла имя Господа, Который говорил с нею: Ты Бог призревший меня» (Быт. 16, 10, 13). Здесь Говорящий дважды называется Ангелом Господним, но говорит не так, как подобает ангелу, а с Божественною властью: «Умножая, умножу семя твое». А далее Ангел, Который говорил, как Бог, уже прямо называется Господом и Богом. Таким образом, здесь речь идет о Сыне, Которого пророк называет Ангелом великого Совета (Ис. 9, 6). Это подтверждает дальнейшее богоявление Аврааму: «И сказал Бог Аврааму... об Измаиле Я услышал тебя и благословил его и весьма умножу его: двенадцать народов родит и сделаю его народом великим» (Быт. 17, 20). То, что прежде говорил Ангел Господень, теперь говорит Аврааму Бог. А чтобы не было сомнения, что это одно и то же Лицо, сказано: «благословил» и «умножу»; первое — в прошедшем времени, потому что благословение было дано в беседе с Агарью, а второе — в будущем, потому что и Аврааму Бог говорил об Измаиле впервые (De Tr. IV, 24, 26).

К Аврааму приходят три странника, и хотя патриарх видит пред собою трех мужей, однако поклоняется только одному и одного называет Господом (Быт. 18, 2—3), провидя в этом тайну будущего воплощения. Об этом именно явлении Своем Аврааму говорит Христос в Евангелии: «Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой, и увидел и возрадовался» (Ин. 8, 56). Но этот муж, признанный Авраамом за Господа, обещал ему явиться снова год спустя. Писание говорит об исполнении этого обещания: «Господь посетил Сарру» (Быт. 21, 1). И далее: «И сотворил Бог Сарре, как говорил» (ibid.). Таким образом, один из трех мужей, явившихся Аврааму, есть Господь и Бог. Из трех явившихся мужей двое уходят в Содом, но оставшийся есть Господь и Бог. И не только Господь и Бог, но и Судья. Авраам обращается к Нему, как судящему всю землю, с молитвой не погубить праведных вместе с нечестивыми (Быт. 18, 25) (ibid. IV, 27).

Но чтобы нельзя было подумать, что в Лице одного Авраам воздавал Божеское поклонение всем трем, Писание рассказывает о встрече Лотом тех двух странников, которые отошли в Содом ранее: он приветствует их во множественном числе, называя их господами и пригла-

[1] Si quis, faciamus hominem, non Patrem ad Filium dixisse, sed ipsum ad semetipsum dicat Deum locutum: anathema sit (De Synod., 38).

шая в дом свой (Быт. 19, 1—2). Их писание называет ангелами, и поэтому Лот обращается к ним во множественном числе, а когда с ними Бог, Авраам поклоняется одному и одного исповедует Господом (ibid. XI, 22). Далее говорится, что одождил Господь от Господа серу и огонь на Содом и Гоморру (Быт. 19, 24). В словах «Господь от Господа» Писание, упоминая о двух, не различает именем природы. В Евангелии об этом сказано: «Отец не судит никого, но весь суд предал Сыну» (Ин. 5, 22; De Tr. IV, 29). Бог явился и Иакову в образе мужа и не только явился, но и боролся с Ним. Но это был несомненно Бог, потому что Иаков получил после этого имя Израиль, как видевший Бога (De Tr. IV, 31). Убегая от брата, Иаков видел лествицу и Бога, приникшего к ней (Быт. 28). По этому поводу позднее Бог повелел ему поселиться в Вефиле и воздвигнуть там жертвенник Богу, явившемуся ему, когда он бежал от брата (Быт. 35, 1). «Бог требует почитания для Бога и требует с обозначением другого Лица: «который, говорит, явился тебе, когда ты бежал», чтобы не произошло смешения Лиц. Значит, Бог, который говорит, и Бог, о котором говорит» (De Tr. IV, 30). Явление Бога Моисею в пылающей купине также указывает на бытие Второго Лица. Явился Моисею Ангел Господень (Исх. 3, 2). Но из купины призывает к себе Моисея Господь, а когда Моисей подходит, Господь говорит ему: «Я — Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова» (ст. 6). «Кто называется Ангелом Господним, Тот показуется не Себе принадлежащим и не уединенным, потому что Он Ангел Бога, а когда называется Господом и Богом, то возвещается в достоинстве Своей природы и Имени» (De Tr. IV, 32).

О бытии Второго Лица говорит и псалом в словах: «Помазал Тебя, Боже, Бог Твой» (Пс. 44, 8). В них различается «Твой» и «Тебя», Помазующий и Помазуемый, Тот, к Которому обращается речь, и Тот, о Ком говорится. В этом показано различие Лиц, а в наименовании Бога и Бога — безразличие природы (De Tr. IV, 31; ср. Tertul. Adv. Prax. 13).

Изложенное доказательство бытия Второго Лица в сочинениях Илария второй половины IV в. производит впечатление чего-то уже устаревшего и отжившего. На те же самые места книги Бытия ссылались и Иустин Мученик и Тертуллиан. Но едва ли Иларий руководился их сочинениями. Однако эта аргументация находилась еще в силе в консервативных кругах Востока, как это видно из Сирмийских анафематизмов. Естественнее поэтому предположить, что только что изложенное было навеяно восточными впечатлениями.

Далее Иларий переходит к таким изречениям Писания, в которых говорится об Едином Боге, чтобы показать, что они не исключают бытия Второго Лица.

Моисей говорит от лица Бога Отца: «Слыши, Израиль, Господь Бог твой Один» (Втор. 6, 4). Это было сказано, чтобы положить предел языческим наклонностям Израиля, вынесшего из Египта привычку поклоняться идолам. По существу же это означает, что Нерожденный Бог, из Которого все, действительно Один и этого никто не оспаривает (De Tr. IV, 15) [1]. Но и от Лица Сына тот же Моисей говорит: «Видите, видите, Я есмь Господь и нет Бога, кроме Меня» (Втор. 32, 39). Из дальнейших слов видно, что речь идет об Единородном: «радуйтесь с Ним небеса и да поклонятся Ему все сыны Божии; радуйтесь языки с наро-

[1] Нужно отметить совпадение во взгляде на цель, с которой были произнесены эти слова Моисеем — борьбу с идолопоклонством,— между Иларием и толкованием восточных. XXIII анафематизм Сирмийского собора гласит: «Si quis, quod dictum est: Ego Deus primus, et Ego Deus novissimus, et praeter me non est Deus (Ис. 44, 6), ad destructionem idolorum dictum et eorum qui non sunt dii, in destructionem unigeniti ante saecula Dei judaice intelligat; anathema sit (De Synod., 38). Moyses namque, vel potius Deus per Moysen, populo et in Aegypto et in deserto idolis et deorum, ut putabant, religionibus occupato, hoc constituit principale mandatum, ut unum Deum crederet: et vere ac merito constituit (De Tr., IV, 15).

дом Его и да прославят Его все ангелы» (ibid., ст. 43). Таким образом, «поклоняем должен быть от сынов Божиих Бог, Который есть и Сын Божий, и прославляем должен быть ангелами Бог, Который есть, но Бог, Который есть и Ангел Бога — Бог». Моисей говорит и о Боге Нерожденном, что Он один Бог и нет кроме Него, и об Единородном, что Он один только и кроме Него нет. И, действительно, и Тот и Другой один, потому что нет другого Нерожденного Бога, нет и другого Единородного (ibid. IV, 39).

Пророк Исаия говорит: «Будьте Мне свидетели, и Я свидетель, говорит Господь Бог, и Отрок Мой, Которого Я избрал, чтобы вы знали и веровали, и разумели, что это Я и ранее Меня не было другого Бога и после Меня не будет» (Ис. 43, 10), но этими словами не исключается бытие Бога Сына. Пророк говорит от Лица Бога Отца. Свидетелем того, что прежде Него не было Бога и после Него не будет, Бог поставляет не Себя только, но и Отрока, Которого избрал. Одно и то же свидетельство двух, что ранее Него не было Бога, ибо из Него все (ex quo omnia), и после Него не будет, но не не было из Него, ибо был даже Отрок, говорящий это в свидетельстве Отца. Таким образом, Отрока Своего Бог помещает как в свидетельстве Своем, так и в имени (ibid. IV, 36).

Пророк Осия говорит: «Не приложу отселе миловать дом Израилев, но противляясь противиться буду им; а сынов Иуды помилую и спасу *их в Господе Боге их»* (Ос. 1, 6—7). В этих словах Отец называет Богом Сына, в Котором избрал нас ранее времен вечных (Еф. 1, 4). Сын называется *Богом их,* потому что для Нерожденного Бога, вечного, без начала, из Которого все, нет Бога и потому Сын — не Его Бог, а наш, а для Сына Отец — Бог, потому что Он из Него родился, а для нас и Отец Бог и Сын Бог. Но Отец называет Сына Богом, именем Своей нерожденной силы (ibid. IV, 37).

У пророка Исаии Бог, из Которого все, говорит, что поставит праведного Царя, возвратит из плена, и затем, обращаясь к этому Царю, продолжает: «Мужи знаменитые к Тебе придут и будут Твоими рабами, и последуют Тебе в оковах, и поклонятся Тебе и помолятся к Тебе, потому что в Тебе Бог и нет Бога, кроме Тебя» (Ис. 45, 14). Ясно, что здесь говорится о Боге per quem. Он есть Бог, и нет кроме Него. Это соответствует словам апостола: «Един Господь наш Иисус Христос, чрез Которого все» (1 Кор. 8, 6), а так как Он один, то нет другого, кроме Него (ibid. IV, 38—39). «Итак, Бог в Боге, и в Ком Бог, Тот Бог. Каким же образом нет Бога, кроме Него, если в Нем Бог?» Этим исключается единичность Бога. «В Тебе» обозначает Лицо, к Которому обращена речь, а слова «в Тебе Бог» обозначают не одного Того, к Кому обращена речь, но и Того, Кто в нем пребывает, Обитающего и в Ком обитает (ibid. IV, 40) [1].

Пророк Варух говорит: «Этот Бог наш и да не примышляется другой к Нему». Из дальнейших слов видно, что здесь разумеется Сын Божий, «Который нашел великий путь знания и дал его Иакову, отроку Своему. После этого был видим на земле и обращался с людьми» (Вар. 3, 36—38). На земле был видим и обращался с людьми Сын, потому что Отца «никто никогда не видел, кроме Единородного Сына, Который в лоне Отца» (ibid. I, 18) [2]. Но не противоречит ли это словам Второзакония об Отце: «Слыши, Израиль, Господь Бог твой Один» (Втор. 6, 4)? Речь идет о Сыне, и другой к Нему не примышляется, потому что Он один только Посредник Бога и человек, один только рожденный из

---

[1] В доказательство бытия Сына слова эти с таким же толкованием приводит Тертуллиан (Adv. Prax. 13).

[2] Тертуллиан в доказательство бытия Второго Лица ссылается на невидимость Отца и видимость Сына (Adv. Marc. II, 27; Adv. Prax. 14).

Бога в Бога. «Ибо одному Единородному Богу это свойственно и один только Он рожден из Бога в этом особливом блаженстве Своих сил» (ibid. IV, 42).

В изложенном проявляются, прежде всего, антимонархианские тенденции Илария. Что касается самого доказательства бытия Второго Лица, то оно ведется по методу и при посредстве материалов прежнего субординацианского богословия, в частности Тертуллиана, из которого почти к каждому библейскому факту, на который ссылается Иларий, можно провести параллель. Но велико здесь сходство и с догматикой восточных. Это, во-первых, боязнь монархианства, а, во-вторых, совпадения в материалах и методе, поскольку то и другое отразилось в восточных символах. В консервативных кругах Востока, вероятно, еще живо сохранялись традиции старого богословия, доказывавшего действительное бытие Сына на основании икономического принципа. Эти восточные традиции, не утратившие еще здесь своей силы, и побудили его извлечь из тертуллиановского арсенала оружие борьбы против монархианства, которое было в ходу и на Востоке.

Ипостасные свойства Сына

В учении об ипостасных свойствах Сына Иларий соединяет две точки зрения — онтологическую и икономическую. Особенность Второй Ипостаси состоит, во-первых, в рождении от Отца и, во-вторых, в том, что Сын есть Принцип откровения Отца в творении мира и спасении. Он есть Filius Dei и Deus per quem omnia. В наименовании Сыном дана первая отличительная черта Второго Лица, как одного Единородного, одного Перворожденного (De Tr. II, 1). Поэтому самый факт рождения, nativitus Filii, есть доказательство и выражение Его ипостасного бытия, Его существования, как Второго Лица. Отсюда Иларий иногда употребляет термин Nativitas, как выражение противоположное unitas [1]. Как нерожденность свойственна только Отцу, так наименование Единородного не допускает соучастника в этом свойстве Сына. Как, кроме нерожденного Отца, нет другого нерожденного Бога, так, кроме Единородного Бога, нет другого Единородного Бога. Итак, Тот и Другой один и единственный по свойству, т. е. нерожденности их рождения [2]. Но, с другой стороны, ипостасной особенностью Сына Иларий называет Его деятельность в творении, промышлении и спасении, в которой Он является Посредником между Богом и миром. «Один Посредник между Богом и человеком, Бог и Человек, Посредник и в даровании закона и в приятии тела. И другого подле Него не мыслится. Ибо один Этот Рожденный из Бога в Бога, чрез Которого создано было все на небе и на земле, чрез Которого сотворены времена и века, так как все, что существует, имеет быть от Его деятельности. Итак, Он один, заключивший завет с Авраамом, говоривший с Моисеем, свидетельствующий Израилю, пребывающий в пророках, рожденный от Духа Святого чрез Деву, пригвоздивший к древу страдания противные и враждебные нам силы, упразднивший смерть в преисподней, утвердивший воскресением веру нашей надежды, упразднивший тленность человеческой плоти славою Своего тела. Подле Этого не мыслится других, потому что это

[1] Sacramentum et unitatis et nativitatis doceri (De Tr., IX, 20). Atque ita inter Patrem et Filium et nativitatis et unitatis demonstrata natura est (ibid., IX, 50). Ad demonstrationem vero nativitatis plerumque demonstratio est adhibita personae... (ibid., IX, 74).

[2] Est enim Unigenitus Deus: neque consortem Unigeniti nomen admittit (sicuti non recipit innascibilis, in eo tantum quod est innascibilis participem); est enim unus ab uno. Neque praeter innascibilem Deum innascibilis Deus alius est, neque praeter Unigenitum Deum Unigenitus Deus quisquam est. Uterque itaque unus et solus est, proprietate videlicet in unoquoque et innascibilitatis et originis (De Tr., IV, 33). Filium, si potes, a Patre absque nativitatis tantum confessa veritate discerne (ibid., VII, 31).

свойственно одному Единородному Богу и один только Он рожден от Бога в этом особенном блаженстве Своих сил» (De Tr. IV, 42).

Рассматривая подробнее онтологические и икономические свойства Сына, мы убеждаемся, что восточное богословие оказало наибольшее влияние на представления Илария о рождении Сына. Что же касается второй отличительной черты Второго Лица, Его заместительной деятельности в мире, то в этом Иларий и на Востоке не пошел далее Тертуллиана.

Рождение Сына от Отца

Учение о рождении Сына от Отца направлено против арианства и в своем целом является опровержением арианского учения о сотворении Сына во времени и об усыновлении Богом этого тварного существа, наподобие того, как и верующие возводятся Им в достоинство сынов Божиих. Исходя отсюда, Иларий доказывает истинное Сыновство Христа данными Св. Писания.

Истинное Сыновство Христа, Сыновство по природе, Ему исключительно свойственное и не имеющее ничего общего с усыновлением праведников, доказывается свидетельством Отца о Сыне, свидетельство Христа о Себе Самом как действительном Сыне Божием, свидетельством о Его Сыновстве апостолов, неверующих иудеев, сотника, демонов.

Первое свидетельство Отца о действительном Сыновстве Христа было дано в Крещении Господа. Недостаточно было чудес, сопровождавших рождение Христа, но потребовалось еще свидетельство Отца, возгласившего с неба: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, о Нем же благоволих» (Мф. 3, 17) [1]. Но есть сыны Божии по усыновлению. Таков Израиль, о котором сказано: «Сыны родих и превознесох» (Ис. 1, 2). Но в голосе Отца Христос, как Сын в исключительном, Ему только свойственном смысле, выделяется из числа всех сынов по усыновлению посредством местоимений указательного и притяжательного. Ни об одном из сынов по усыновлению Бог не говорит: «Сей есть Сын Мой», а говорит так только о Христе. Местоимением «Сей» Христос выделяется из числа всех сынов в несобственном смысле, а местоимением «Мой» указывается на исключительную принадлежность Его Отцу (De Tr. VI, 23). Второе подобное же свидетельство было дано Отцом в Преображении пред столпами Церкви — апостолами Петром, Иаковом и Иоанном: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, Того послушайте» (Мф. 17, 5). Посредством «Сей» и «Мой» показано, что именно Этот есть Собственный Сын Того, Который называет Его таким образом (adest tamen auctoritatis paternae professio, et Filius hic per proprietatem significantis ostenditur). Но, сверх того, словами «Того послушайте» Отец подтвердил свидетельство Христа о Себе Самом как истинном Сыне Божием (ibid. VI, 24). К свидетельству Отца об истинном Сыновстве Христа Иларий возвращается в последней книге своего сочинения «De Trinitate». Ко времени ее составления или ему было кем-нибудь указано или он сам натолкнулся на одно место Писания, которое, по-видимому, лишало силы его мнение о значении и смысле местоимений в свидетельстве Отца о Сыне. Это слова в кн. Исход: «Мой первородный Сын Израиль» (4, 22). В этих словах разумеется усыновление и к усыновляемому прилагается местоимение «Мой», указывающее на собственность, как и в свидетельстве о Сыне Божием.

Эту отрицательную инстанцию Иларий устраняет посредством нескольких соображений. Усыновляемые не родятся сынами, но стано-

[1] Самый текст исправлен по греческой редакции Евангелия Матфея. В комментарии на Евангелие Матфея он читается: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, Аз днесь родих Тя»

вятся ими после рождения. Так, мы бываем сначала сынами тела, но потом становимся сынами чрез Духа сыноположения (Еф. 2, 3). Бог сначала избрал Себе народ, потом родил (1 Петр. 2, 9). Израиль, названный первородным сыном, тоже не рожден сыном, а соделан им, потому что о нем сказано: «Народу, который родится, которого создал Господь» (Пс. 26, 32). Он сначала был создан, потом избран из числа прочих языческих народов, чтобы быть первым усыновленным Богу. Но Сын Божий не был сначала чем-либо другим прежде, чем стать Сыном, но был рожден Сыном. Кроме того, Иларий отмечает и различие в употреблении притяжательного местоимения в двух сравниваемых местах Писания. В первом случае говорится: «Сын Мой возлюбленный», во втором: «Сын перворожденный Мой». В первом случае «Мой» относится к Сыну, во втором — к перворожденному, чем обозначается в первом случае принадлежность Сына, во втором — принадлежность первоизбранного из язычников (ibid. XII, 13—15).

Свидетельству Отца о Христе соответствуют свидетельства Христа о Себе Самом как Сыне Божием. Вследствие воспринятия человеческой природы со всеми ее слабостями Христос часто употребляет о Себе уничижительные выражения, например: «Отче, прослави Мя» (Ин. 17, 5), «Узрите Сына Человеческого» (Мф. 26, 64), «Отец больше Меня» (Ин. 14, 28), «Ныне душа Моя возмутися» (Ин. 12, 27), «Боже Мой, Боже Мой, вскую Мя оставил еси» (Мф. 27, 46). В этих выражениях обнаруживается смирение Христа. Поэтому мы не имеем никакого основания считать Его свидетельства о Своем истинном Сыновстве проявлением высокомерной притязательности. Но Христос называет Бога Отцом Своим: «Всякое растение, которое не насадил Отец Мой, искоренится» (Мф. 15, 13) или «Дом Отца Моего вы сделали домом торговли» (Ин 2, 16). С другой стороны, Себя Самого Он называет Сыном Божиим: «Не послал Бог Сына Своего в этот мир, чтобы судить мир, но чтобы чрез Него был спасен мир» (Ин. 3, 17) и «Веруешь ли в Сына Божия?» (Ин. 9, 35). И в словах Христа местоимения «Мой» и «Свой» в приложении к Отцу указывают на принадлежность Сына Отцу как именно Его Сына. И этому свидетельству должно верить, потому что так повелел голос Отца с неба: «Того послушайте» (ibid. VI, 25). Что Христос разумел в этих словах Свое исключительное Сыновство по природе, видно из тех свойств, которые Он Себе приписывает. Он говорит: «Вся мне предана суть Отцем Моим и никтоже знает Сына, токмо Отец, ни Отца кто знает, токмо Сын, и ему же аще волит Сын открыти». Если Сын так же непознаваем, как и Отец, если Ему предано все, а все не допускает никакого изъятия, если самые имена указывают на природу, то, несомненно, Христос свидетельствует о Своем истинном, природном Сыновстве. Наконец, Христос говорит о Себе: «Ни Меня не знаете, ни откуда Я не знаете (sic!), ибо Я не от Себя пришел, но истинен Тот, Кто послал Меня, Которого вы не знаете, но Я знаю Его, потому что исшел от Него и Он послал Меня» (Ин. 7, 28—29). В этих словах дано исповедание истинного Сыновства Христа по природе. Христос говорит, что, в противоположность фарисеям, Он знает Пославшего Его, потому что от Него исшел. Если здесь разумеется творение, то оно приложимо и ко всем. И все в этом смысле от Бога. Почему же не все, а только Христос знает Его в силу того, что от Него исшел? Очевидно, исключительное знание Отца основывается на исключительном способе происхождения Сына путем естественного рождения (ibid. VI, 28). Далее, если Христос говорит, что Его слушатели не знают, «откуда Он», то этим опять указывает на необыкновенный способ Его происхождения, потому что происхождение из ничего путем сотворения факт всеобщий, не содержит в себе ничего неизвестного (ibid. VI, 29).

Изречения Христа о Своем Сыновстве были поняты апостолами не в смысле усыновления, а в смысле действительного рождения Сына от

Отца. Таково именно исповедание Петра: «Ты Христос, Сын Бога живаго» (Мф. 16, 16). За это исповедание Христос ублажает Петра, говорит, что оно открыто ему не плотию и кровью, но Отцом Небесным, и на камне этого исповедания основывает Церковь Свою. Так велико было значение этого исповедания. Если бы апостол Петр назвал Христа Сыном Божиим в том смысле, в каком дана власть всякому стать сыном Божиим, через таинство возрождения, то что было бы в этом исповедании необыкновенного? Сыновство по усыновлению есть истина общеизвестная, а потому для ее исповедания не было надобности в нарочитом откровении со стороны Отца и в самом исповедании не было бы никакой заслуги, достойной ублажения. Таким образом, высота исповедания Петра, засвидетельствованная Господом, показывает, что Апостол, называя Его Христом и Сыном Бога живаго, разумел под этим выражением действительное Его рождение от Отца по природе (ibid. VI, 36).

Апостол Иоанн говорит: «Бога никто никогда не видел, кроме Его Единородного Сына, Который в лоне Отца» (Ин. 1, 18). «Вера в природу казалась апостолу недостаточно выраженной в наименовании Сына, если бы к Нему не было присоединено свойство принадлежности чрез обозначение исключительности. Ибо, присоединив к «Сыну» наименование Единородного, он совершенно устранил подозрение усыновления, так как природа Единородного ручается за истинность имени» (ibid. VI, 39), т. е. так как усыновленных сынов много, то единственный сын не может обозначать сына по усыновлению. Апостол Иоанн говорит: «Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всяк верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3, 16). В этих словах истинное Сыновство Христа выражено не только в наименовании Единородного, но и в самой мысли, которая заключается в них. Апостол доказывает силу любви Божией к миру, что Он не пощадил Своего Единородного Сына. Если Христос есть Сын Отца по природе, то в Его предании действительно выражается величие любви Божией к миру, но если бы Бог предал для спасения тварей одну из тварей, то в этом не было бы никакого свидетельства о неизмеримости Его любви к человеку (ibid. VI, 41).

Апостол Павел в ясных выражениях говорит об усыновлении верующих чрез Духа Святого (Рим. 8, 14—15), но совершенно иначе говорит он о Сыновстве Господа Иисуса Христа. Посредством местоимений притяжательных он указывает на природную принадлежность Его Отцу. «Мы примирились с Богом смертию Сына Его» (Рим. 5, 10), «Бог послал Сына Своего в подобии плоти греха» (Рим. 8, 3), «Верен Бог, Которым вы призваны в общение с Сыном Его Иисусом Христом» (1 Кор. 1, 9) — вот его изречения о Христе. «Сын Свой, Сын Его, а не усыновление Его, не создание Его. Имя выражает природу, принадлежность свидетельствует об истине имени». «Не знаю,— продолжает Иларий,— что еще можно прибавить для показания природы истинного Сына» (ibid. VI, 44). Хотя между выражениями «Своим» и «Собственным» нет большой разницы, однако апостол Павел для показания истинного Сыновства Христа называет Его не только Своим Богу Отцу, но и Собственным. «Бог не пощадил Собственного Сына, но предал Его за всех нас» (Рим. 8, 32),— говорит Апостол. Правда, в латинском переводе вместо «Собственного» стоит просто «Своего», но в греческом тексте это место читается: «Ὅς γε τοῦ ἰδίου Υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο» (ib. VI, 45).

Об истинном Сыновстве Христа свидетельствуют неверующие иудеи, как это видно из слов первосвященника на суде. Обращаясь ко Христу, он предлагает Ему вопрос: «Ты ли Христос, Сын Благословенного?» (Мр. 14, 61). Из этого видна вера первосвященника в то, что Христос должен быть Сыном Благословенного; он не верил только в то, что Иисус, Который стоит пред ним, есть именно Христос и действительный

Сын Бога. И самое осуждение Христа на смерть было вызвано именно тем, что «Он сделал Себя Сыном Божиим» (ibid. VI, 50). Даже язычник, сотник римской когорты, стоявший при кресте, пораженный чудесными явлениями в момент смерти Распятого, засвидетельствовал истину имени Сына в словах: «Воистину Божий Сын бе Сей» (Мф. 27, 54).

Наконец, демоны, вынуждаемые силою Христа покидать тела людей, в которых долго обитали, против своей воли, превозмогаемые самой истиной свидетельствовали о Христе как «Сыне Бога Всевышнего» (Лк. 8, 28).

Итак, ипостасным свойством Слова Божия служит Его истинное Сыновство, действительное рождение от Отца, Сыну только свойственный образ происхождения от Бога, в силу Которого Он именуется Единородным, единственным Сыном Божиим [1]. Поэтому постоянным термином для обозначения Второго Лица Св. Троицы у Илария служит Unigenitus или Unigenitus Deus [2]. В этом Иларий удивительным образом совпадает с Григорием Нисским. Если принять в соображение тот факт, что в комментарии на Евангелие Матфея этого термина не встречается, а также совпадение Илария в термине «Unigenitus Deus» с Григорием Нисским, который был носителем восточной консервативной традиции, если, наконец, обратить внимание на то, что термин этот постоянно встречается в символах восточных консервативных кругов, в среде которых вращался Иларий в ссылке, то естественно будет признать, что Иларий сделал его своим излюбленным выражением под влиянием восточного богословия.

Учение об истинном рождении Сына

Много раз Иларий повторяет, что акт Божественного рождения непостижим для человеческого ума и невыразим для человеческого языка (De Tr. II, 9, 13; III, 17, 18). И он действительно не пытается дать философского раскрытия и обоснования этой идеи. Он ограничивается выяснением его исключительно на основании данных Откровения. Как самый факт рождения Сына, так и образ рождения засвидетельствованы Самим Богом прямо или косвенно. На основании изречений Писания о рождении Сына можно составить некоторое доступное для слабого человеческого ума понятие об этом акте. На основании других изречений, в которых дается понятие о свойствах Божественной природы, естественно исключаются такие представления о рождении, которые не соответствуют величию Нерожденного.

Акт рождения существенным образом отличается от творения. Творение (creatio), или, как часто называет его Иларий, начало (coeptum esse) [3], состоит в том, что субстанция или природа, из которой создается вещь, чужда природе творящего. Бог создает вещи или из ничего или из вещи, ранее созданной из ничего, как из воды животных или из неодушевленного живое, а рождение есть изведение рождаемого из собст-

---

[1] Sed neque esse ut caetera jussus est: namque Unigenitus ex uno est (De Tr., II, 8). Naturae fides non satis explicata videbatur ex nomine Filii, nisi proprietatis extrinsecus virtus per exceptionis significantiam adderetur. Praeter Filium enim, et unigenitum cognominans, suspicionem penitus adoptionis exsecuit: cum veritatem nominis, unigeniti natura praestaret (ibid., VI, 39) Deus diligens mundum, Filium non adoptivum, sed suum, sed unigenitum dedit. Hic proprietas est, nativitas est, veritas est: non creatio, non adoptio est, non falsitas est (ibid., VI, 40).

[2] De Trin., II, 1, 8, 11; III, 3, 4; 18; IV, 41, 42; V, 11, 33, 34, 35, 36, 37, 39; VI, 6, 12, 13; IX, 31, 14, 18, 19, 21, 39, 40; VII, 11, 22, 26; 11, 20; X, 67; XII, 32, 67, 68, 69, 70; VIII, 12; XI, 5, 20; In Ps. 53, 8; 56, 5; 65, 13; 122, 2, 7; 131, 8, 9, 22; 134, 8; 138, 1; 52, 6. De Synod., 15, 20, 40, 60.

[3] Под coeptum esse Иларий разумеет начало во времени, а потому творение и начало в его сознании являются понятиями равнозначащими (De Tr., VI, 14). Non ut esset coepit (Filius) ex nihilo, sed exiit a manente: et exiisse significationem habet nativitatis, non habet inchoationis (ibid., VI, 35; XII, 16—17).

венной природы родителя [1]. Если всякая тварь создается из несущего, то рождается из существа своих родителей. Рождение есть акт передачи своей природы рожденному родителем. Каковы бы ни были формы рождения в области ли Божественного или сотворенного, но это остается существенным и неизменным, всеобщим содержанием понятия рождения. Таким образом, если Слово Божие называется в Писании Сыном Божиим по природе, то это значит, что Он произошел не из ничего, не из какой-либо субстанции, чуждой Богу, но из природы Бога Отца [2], из того, что было в Боге, что составляло Его природу. Часто Иларий говорит, что Сын рожден из того, что было в Отце. Это выражение не следует понимать в смысле хронологическом, потому что он решительно восстает против арианского учения о рождении Сына во времени, а потому подобные выражения следует понимать в смысле логического предшествования, хотя сам Иларий нигде не делает разграничения этих двух точек зрения. Отец, говорит Иларий, непостижимо и неизреченно, ранее всякого времени и веков родил Единородного из того, что было в Нем нерожденного, по благости и силе Своей даруя порождению Своему все, что есть Бог, и, таким образом, произошел от Нерожденного, совершенного, вечного Отца Единородный, совершенный и вечный Сын [3]. Сын Божий называется Словом, Премудростью, Силой Божией, потому что Он рожден из этих свойств Отца для ипостасного бытия [4]. Таким образом, рожденное не имеет ничего от Себя, но все получает от Родителя [5].

Итак, Божественное рождение есть сообщение Отцом Своей природы Сыну. Но самый акт следует понимать соответственно свойствам Божественной природы. Поэтому Божественное рождение не имеет ничего пространственного, ничего материального. Побуждением к раскрытию этой мысли для Илария послужила полемика с арианством, тесно связанная с исповеданием Ария и его сторонников, изложенным в их письме к Александру Александрийскому. В этом документе еретики стараются скомпрометировать православное учение об истинном и природном рождении от Отца его мнимым сходством с эманационной системой Валентина и материалистическими представлениями ма-

[1] Hinc ille omnis aestus et furor est, ut in Filio Dei non nativitas sit, sed creatio, ut non naturae suae originem subsistens teneat, sed alienam a Deo de non exstantibus sumat (De Tr., VII, 14) Deum autem nasci non est aliud, quam in ea natura esse qua Deus est: quia nasci cum causam nativitatis ostendat, non disproficit tamen in genere auctoris exisistere... nativitas Dei neque aliunde, neque aliud est. Quae si aliunde est, nativitas non est (XI, 11), ср. V, 37; VI, 14; VI, 35; VIII, 18; XII, 16—17. De Synod. 17).

[2] Non ex aliqua subjacente materia, quia per Filium omnia, non ex nihilo, quia ex se Filium (ibid., III, 3). Non aliunde, quia nihil ante quam Filius; non ex nihilo, quia ex Deo Filium (ibid., III, 4).

[3] De Tr., III, 3. Verae fidei professio est, ita Deum ex Deo natum ut lumen ex lumine, quod sine detrimento suo naturam suam praestat ex sese, ut det quod habet et quod dederit habeat, nascaturque quod sit: cum non aliud, quam quod est, natum sit, et nativitas acceperit quod erat; nec ademerit, quod accepit (ibid., VI, 12). Deus, qui ex Deo natus est, non utique natus ex nihilo est, neque de non exstantibus natus est; sed nativitatis suae viventem habuit naturam. Nec idem Deus, qui erat; sed Deus ex Deo, qui erat, natus est; et nativitas habuit originis suae in ipsa sua nativitate naturam... Non enim qui manebat Deus, sed ex manente Deo Deus natus est, tenens in se naturam gignentis in nativitate naturae... Non ergo, qui erat natus est; sed his atque in his, quae Dei erant, Deus natus exstitit (ibid., VI, 13). Si igitur ex Deo natus est, manentis naturae confitenda nativitas est, non ut Deus qui erat nasceretur, sed ut ex Deo, qui erat Dei nativitas intelligeretur (ibid., VI, 14. Ср. IX, 30; XI, 11).

[4] Verbi enim appellatio in Dei Filio de sacramento nativitatis est, sicuti sapientiae et virtutis est nomen; quae cum in Deum Filium eum substantia verae nativitatis exstiterint, Deo tamen, ut sua propria, quamvis ex eo in Deum sint nata, non desunt (ibid., VII, 11).

[5] Neque nativitas aliquid possit habere, nisi datum sit (ibid., VII, 20). Naturalis igitur Filio Dei et congenita omnis potestas est: quae cum data sit, non alienat eum per id ad auctore, quia data est; cum quod sit auctoris, hoc datum sit, dare scilicet vitam aeternam (ibid., IX, 31).

никеев. «Не так, как Валентин,— писали они,— Рожденного объявлял истечением Отца и не как Маникей представлял Рожденного частью одной субстанции Отца» (ibid. VI, 5). В противоположность арианам Иларий доказывает, что учение Православной Церкви не имеет ничего общего ни с идеей эманации гностиков, ни с материалистическим учением маникеев. Но его возражения арианам устраняют в равной степени и материалистическое учение Тертуллиана, хотя Иларий и не упоминает о нем и, может быть, вовсе не имеет его в виду. Говоря о рождении Сына, Иларий исключает все человекообразные представления об этом акте. Рождение Сына не есть отделение или отсечение части субстанции Отца для образования из нее Сына, потому что Бог неизменяем, бесстрастен, бестелесен, безусловно прост и чужд как внешней, так и внутренней сложности [1]. Но Иларий не только отрицает отделение части Божественного существа для Сына, но устраняет и мысль о Сыне, как неотделимой части субстанции Отца, простершейся при рождении Сына. И здесь его выражения производят такое впечатление, как будто они направлены специально против учения Тертуллиана, потому что он говорит здесь даже его языком. Тертуллиан формулировал свое учение о Сыне как отделимой части Отчей субстанции, ответвившейся от целого, в словах: «Pater tota Substantia est, Filius vero Dei derivatio totius et portio». «Не чрез отсечение или протяжение или ответвление Бог из Бога, но из силы природы в ту же природу происходит чрез рождение» (ibid. V, 37). Очевидно, это заблуждение всегда предносилось ему. Поэтому он часто предупреждает читателя от такого представления о рождении [2].

Из неделимости Отца в акте рождения вытекают два следствия. В отношении к Отцу то, что рождение Сына ничего не отнимает у Него. Рождая Сына без отсечения отделения, Он ничего не лишается, «потому что без ущерба для Себя сообщает Свою природу из Себя, чтобы дать, что имеет, и иметь то, что дал, и рождается то, что есть, потому что рождено не иное что, как то, что есть, и рождение приемлет то, что было, чего не отняло то, что приняло» (ibid. VI, 12) [3]. Сын есть Слово, Премудрость и Сила Божия. «Хотя эти свойства осуществились в Боге Сыне вместе с субстанцией истинного рождения, не отсутствуют, однако, в Боге, как Ему собственные, хотя из Него рождены в Бога, потому что, как часто было говорено, мы проповедуем в Сыне не тайну отделения, а рождения. Он был не отделением несовершенным, а совершенным порождением, потому что рождение не есть умаление родителя, а приобретение рожденного» (ibid. VII, 11, ср. VI, 9, 10).

В отношении к Сыну из неделимости Отца и рождения без отсечения вытекает то, что путем рождения Он получает от Отца не часть Его природы, а всю природу. Сын рождается от Отца как Целый Бог из Целого Бога [4]. Отец есть всецелый Отец. Это имя не допускает частичности, так чтобы Он был в известной части Отцом, а в другой не был Им. Он есть Отец в той всеобщности, которая в Нем. Бог прост и несложен. «Бог весь живой и как весь Бог един, потому что не из

---

[1] Non est abscissio, aut divisio: impassibilis est enim ille, qui genuit (De Tr., II, 8). Non ut partum, quia nihil in Deo demutabile aut vacuum est; non partem sui vel divisam vel discissam vel extensam, quia impassibilis et incorporeus Deus est (ib. III, 3).

[2] Non enim per desectionem aut protensionem aut derivationem ex Deo Deus est, sed ex virtute naturae in naturam eamdem nativitate subsistit (ibid., V, 37). Nam Deum nemo noscit, nisi confiteatur et Patrem patrem Unigeniti Filii, et Filium non de portione, aut dilatatione, aut emissione; sed ex eo natum inenarrabiliter, incomprehensibiliter, ut Filium a Patre (ibid., III, 17).

[3] Perfectus... a perfecto est: quia qui habet omnia, dedit omnia. Neque existimandus est non dedisse, quia habeat; vel non habere, quia dederit (ibid., II, 8).

[4] Ecclesiae fides damnat. Nescit enim in Filio portionem: sed scit Deum totum ex Deo toto (ibid., VI, 10).

частей слагается, но совершен в Своей простоте и потому необходимо, чтобы, поскольку Он Отец, Он был всем тем, что ему принадлежит, Отцом Тому, Кого из Себя родил, так как Совершенным Отцом Его делает совершенное рождение Сына из всего Его Существа» (ibid. IX, 61). В Сыне не часть Отца, а весь Отец, как об этом свидетельствует Сам Сын: «Все, что имеет Отец, Мое» (Ин. 16, 15), «Вся Моя Твоя суть и Твоя Моя» (Ин. 17, 10), «Все, что имеет Отец, дал Сыну». Свидетельствует и апостол в словах: «В Нем обитает вся полнота Божества телесне» (Кол. 2, 9) (De Trin. II, 8). «Если бы в Сыне чего-нибудь недоставало, по сравнению с Отцом, то это не была бы уже полнота Божества, обитающая в Нем» (ibid. III, 17) [1]. Рождение указывает только на причину бытия, но не лишает совершенства родителя [2].

Итак, акт рождения Сына не имеет ничего пространственного и телесного и состоит в том, что Отец без отделения или отсечения, Сам оставаясь целым и ничего не теряя, сообщает всю Свою природу Сыну.

С такою же решимостью говорит Иларий и о независимости акта Божественного рождения и от времени. Сын рождается от Отца прежде всякого времени и века и не было времени, когда Он не существовал бы. В этом пункте первоначальные тертуллиановские воззрения Илария потерпели наибольшее изменение под влиянием знакомства с восточным богословием и ересями, распространенными на Востоке. Излагая догматическое содержание комментариев Илария на Евангелие Матфея, мы показали, что в представлении о рождении Сына он был очень близок к Тертуллиану, различал в бытии Слова Божия два момента: вечное пребывание Его в Боге, в силу которого и Ему принадлежит предикат вечности, и Его рождение от Бога, которое противопоставляется Его вечности. В сочинении «De Trinitate» Иларий решительно высказывается против такого понимания, хотя имеет в виду не собственное учение, высказанное ранее, и не учение Тертуллиана, а учение эвионитов. Но, вероятно, знакомство с монархианством эвионитов и побудило его глубже вдуматься в этот вопрос и внести поправки к своим прежним воззрениям. И, видимо, что вопрос о вечном рождении Сына прояснился в его сознании не без большого труда. Хотя уже в самом начале «De Trinitate» он решен был для него в смысле вечного бытия Слова как отдельной личности, но здесь же Иларий говорит о необыкновенной трудности в решении этого вопроса и ограничивается самыми общими соображениями, отложив подробное обсуждение идеи вечного бытия Сына до последней книги своего трактата написанной, без сомнения, уже в конце времени своей ссылки.

По поводу эвионитов Иларий решительно высказывается против учения о бытии Слова Божия в Боге в качестве Его безличного свойства. «Ты говоришь,— обращается он к эвиониту,— Слово есть звук голоса, возвещение дел, выражение помышлений. Оно было у Бога, в начале было, потому что Слово размышления вечно, раз вечен размышляющий...» В этих словах вечность Сына понимается в том же смысле, в каком понимал его и Иларий в комментарии на Евангелие Матфея. Но здесь Иларий выступает со следующим возражением против него. Слово по природе Своей имеет сначала только потенциальное бытие и потом уже получает бытие реальное, когда бывает слышимо. Слова говорящих не существуют, пока не сказаны, и после того, как сказаны, их нет, даже в течение самого разговора слова, произнесенные вначале, не существуют уже в конце речи. О Слове же Божием сказано, что Оно было в начале, а это означает: и не прежде времени

[1] Ex iis ergo, quae in Patre, sunt ea in quibus est Filius, id est, ex toto Patre totus Filius natus est, ...non in parte, quia plenitudo deitatis in Filio; neque in aliquibus, quia in omnibus (ibid., III, 4).

[2] Nasci cum causam nativitatis ostendat, non disproficit tamen in genere auctoris exsistere (ibid., XI, 11).

и не после него, и не в самом времени [1]. То, что дано в словах «в начале было», яснее высказывается в дальнейшем: «И Слово было у Бога». Не сказано «в Боге», но «у Бога», чтобы не понимать под Словом слова скрытого размышления. То, что было в начале, было не в другом, но вместе с другим. Наконец, обозначается сущность и имя: «И Бог дал Слово. Да не будет речи о звуке голоса и выражении помышлений. Слово это есть вещь (res), а не звук, природа, а не речь, Бог, а не пустота» (ibid. II, 15). Точно так же, когда Христос называется Божией Силой и Премудростью, то под этими выражениями разумеются не внутренние движения Божественного Духа, но «Природа, обладающая чрез рождение истинной субстанцией» [2].

Единородный Сын Божий, как Слово Божие, есть и был у Бога не со временами, но прежде времен, не в каком-либо времени, но прежде всех. Ибо Он был, когда созданы были времена, так как Он сотворил их. Значит был всегда. Не ограничен во времени, не подлежит счислению, но через Него происхождение всего, что и существует и может существовать, а Сам Он, вследствие рождения Своей бесконечной вечности, но рожденный от вечности, пребывает в бытии (In Ps. II, 23).

Уже из изложенной критики эвионитского учения видно, что главным основанием для признания вечного бытия Сына как Личности для Илария служила первая глава Евангелия Иоанна. В положительном раскрытии этой идеи он также опирается на пролог к Евангелию Иоанна. О Сыне Божием сказано, что Он «был в начале», а о мире в Писании читаем: «В начале сотворил Бог небо и землю». То, что было в начале, не содержится во времени, а что создано в начале, то имеет свое происхождение во времени [3]. Далее евангелист говорит, что все чрез Него создано и ничто не создано без Него. А если от Него все и без Него ничто, то от Него и время, а Сам Он вне времени, но в вечности (ibid. II, 17).

Второе доказательство предвечного рождения Сына выводится из понятия вечности Бога как Отца. Бог вечен, Бог Отец вечен в Своем Отчестве, а следовательно, вечно существовал и Сын. Признавать Сына рожденным во времени значит и Отца мыслить подчиненным времени (quia nefas esset, si Pater esset in tempore: in tempore autem esset, si Filius tempori subderetur (De Synod. 26)). Это доказательство можно бы было признать плодом влияния на Илария восточных оригенистов, если бы кратко та же мысль не была высказана им в комментарии на Евангелие Матфея (XVI, 4).

Отец и Сын — понятия соотносительные. Поэтому вечное бытие Отца предполагает вечное бытие Сына и наоборот. «Где Отец есть Виновник,— говорит Иларий,— там есть рождение, и где Виновник вечен,— там и вечность рождения, потому что как рождение от Виновника, так от вечного Виновника вечное рождение... Если рожденное от вечного Виновника не вечно, то и Отец не будет вечным Виновником. Поэтому сколько недостает до вечности рожденному от вечного Отца, столько же, без сомнения, будет недоставать и Виновнику» (ibid. XII, 21). Человек не существовал прежде рождения, потому что рождается от того, кто сам никогда не существовал. Человек рождает-

[1] Sicut Christus sapientia et virtus Dei est, non ille, ut intelligi solet, internae potestatis aus sensus efficax motus: sed natura tenens per nativitatem substantiae veritatem, his internarum rerum significata nominibus est (ibid., VII, 11).

[2] Sermo in natura habet ut esse possit, sequens autem ei est uf fuerit; est vero tantum cum auditur. Et quomodo «in principio erat», quod neque ante tempus, neque post tempus est? Et nescio an vel ipso esse possit in tempore: loquentium enim sermo neque est ante quam loquantur et cum locuti erunt non erit; in eo autem ipso quod loquuntur, dum finiunt, jam non erit id unde coeperunt (De Tr., II, 15).

[3] Fit ergo in principio quod creatur, et aetate continens quod in principio continetur ut fieret ...«erat» enim quod est, neque in tempore aliquo concluditur ut coeperit, quod erat potius «in principio», quam fiebat (De Tr., II, 13).

ся во времени, переживает время детства и отрочества и, только достигнув юношеского возраста, становится отцом. Он не всегда отец, а потому не всегда и рождает, а где всегда Отец, там всегда и Сын. Если Отцу свойственно всегда быть Отцом, то и Сыну должно быть свойственно всегда быть Сыном (ibid. XII, 23; ср. XII, 32. De Synod. 25). В этом доказательстве вечного бытия Сына остается, однако, необоснованной его главная посылка: почему предикат Отчества должно мыслить как вечное свойство Отца? Ориген выводил это положение из идеи неизменяемости Бога. У Илария этой мысли не встречается. Не встречается и других прямых доказательств, а замыкается даже круг в доказательстве: предвечное рождение Сына он выводит из вечного бытия Бога Отца, а в опровержение ариан, которые и утверждали, что Бог не всегда был Отцом, но некогда был только Богом, но не Отцом, он доказывает вечное Отчество Бога вечным Сыновством Христа. Ариане, считая благочестивым исповедовать Отца вечным Богом, но не вечным Отцом, тем самым как бы обвиняют в нечестии апостола Павла, который говорит о рождении Сына прежде времен вечных, и Саму Премудрость, свидетельствующую о Себе, что Она была с Отцом, когда уготовлялось небо (ibid. XII, 33—34).

Наконец, вечное бытие Сына выводится из того, что Он, согласно Писанию, есть совершенный Образ Бога невидимого и, в силу истинной полноты Божества в Нем, во всем равен Отцу, а следовательно, и в вечном бытии, которое свойственно только Богу (ibid. XII, 24; De Synod. 25).

Изложенными основаниями Иларий пользуется и для критики арианских силлогизмов, направленных против идеи предвечного рождения Сына. Исходя из понятия рождения, они изобрели ряд силлогизмов, которые в конце концов приводили к заключению, что Сына не было прежде, чем Он не родился. «Причина рождения,— рассуждали они,— состоит в том, чтобы было то, чего прежде не было. Если Сын рожден, то начал быть, если начал быть, то не был, если не был, то нельзя утверждать, что был» (ibid. XII, 18). Если отрицается то, что Сына не было до рождения, то остается признать, что рожден тот, кто был (ibid. XII, 29). Отсюда вывод: Сын не был прежде чем родился, потому что не нуждался в рождении Тот, Кто был (ibid. XII, 18). Против этих силлогизмов Иларий замечает, что православная вера, признавая вечность Сына, никогда не утверждает, что рожден Тот, Кто был. «Неужели,— говорит он,— быть прежде времен вечных обозначает то же, что быть рожденным Тому, Кто был? Потому что родиться Тому, Кто был, значит не родиться, но измениться рождаясь» (ibid. XII, 30). В своем доказательстве совместимости понятий рождения и вечного бытия Иларий не обнаруживает ясного понимания различия хронологической и логической точек зрения в вопросе об обусловленности бытия, с такою ясностью разграниченных впоследствии бл. Августином. Но самая мысль о возможности обусловленности бытия вне времени, при которой виновнику или причине бытия может быть приписываемо только логическое первенство, предносилась его сознанию. Самые слова православного исповедания показывают, говорит Иларий, что мы не проповедуем, что Сын не рожден. «Ибо не одно и то же быть не рожденным и родиться, потому что последнее от вечного, а первое ни от кого. И одно быть всегда вечным без виновника, а другое быть совечным Отцу, т. е. Виновнику, потому что, где Отец есть Виновник, там и рождение, а где Виновник вечен, там и вечность рождения» (ibid. XII, 2). «Быть от Отца обозначает рождение, быть всегда от Того, Кто существует, всегда есть вечность, но вечность не от Себя, а от вечного, из вечного же не что иное, как вечное...» (ibid. XII, 25). Таким образом, Сын обязан Своим бытием Отцу, но Самый акт, чрез который Сын получает бытие от Отца, лежит вне времени или прежде времен вечных.

Поэтому о Сыне нельзя сказать: ни «раньше, чем родился», ни «некогда не был», потому что в этих выражениях допускается круг, поскольку временные определения относятся к тому, что прежде времени. О Единородном Боге, ранее Которого нет времени, нельзя сказать, что «Он некогда не был», потому что «некогда» уже обозначает «прежде», а «не был» указывает на время и таким образом получается, что не время после Него, а Он после времени (ibid. XII, 17, 27).

Сознавая всю грубость и несоответствие чувственных аналогий для выяснения свойств и действий Божественной природы и постоянно предупреждая читателей об их недостаточности (De Tr. I, 19; 14, 2; VI, 9; VII, 28), он считает, однако, необходимым ими пользоваться, ввиду несовершенства человеческого познания. Для выяснения акта Божественного рождения он пользуется тремя аналогиями, заимствованными из области бытия чувственного и материального. Первая — это аналогия человеческого рождения, которая дана уже в самом откровении. Однако из понятия человеческого рождения нужно исключить все, что есть в нем обусловленного временем или телесного. Человеческое рождение имеет начало в отношении ко времени и в отношении к причине, потому что рождаемое в том и другом отношении не существовало. Всякий рождается после того, как он не был. И хотя сам он рождается от существующего, но и тот, от кого он родился, в свою очередь, не существовал до рождения. Это в отношении времени. То же нужно сказать и в отношении причины[1]. Обозревая ретроспективно ряд причин, мы убеждаемся, что ничто не возникает из причины, но создается силою Божией. Ряд предков настоящего человечества начинается Адамом, созданным из земли, которая имеет начало из ничего. Таким образом, человек в последних основаниях имеет начало и в отношении времени и в отношении причины. А Сын Божий рождается прежде времени и из природы Отца, как Своей Причины (De Trin. XII, 16). Затем из понятия человеческого рождения нужно исключить все биологические представления — соитие, зачатие, время, требующееся для развития плода, его выход (partus) (De Tr. VI, 9) из чрева, постепенное возрастание младенца (ibid. VI, 35), всякую мысль о неодушевленных элементах, отделяющихся от родителей, из которых развивается плод, и неодушевленных частях тела, которые остаются у каждого после рождения и, вырастая, отсекаются, не причиняя боли, например, ногти на пальцах (De Tr. X, 14; ibid. VII, 28) [2]. По устранении из понятия человеческого рождения всех перечисленных особенностей его, в нем остается только мысль о передаче природы родителя рожденному. Только этой существенной чертой человеческое рождение и может служить некоторой аналогией для рождения Божественного. Рождающий своей природой живет в рожденном и рожденный имеет в себе природу родителя [3]. Так как с представлением о рождении тесно связаны временные и пространственные ассоциации, навеянные рождением животных, то

---

[1] Следует отметить особенность Илария в употреблении термина causa. Это слово у него употребляется в смысле субстрата, из которого что-нибудь происходит, и потому causa противопоставляется nihil. Человек рождается не из причины, потому что через ряд предков его возникновение сводится к nihil, а Сын Божий из причины, потому что происходит не из ничего, а из вечно пребывающей природы Бога Отца. Revolve enim omnes originum causas, et intelligentiam in anteriora converte: invenies nihil coepisse per causam, dum omnia per virtutem Dei ad id quod sunt creantur, non etiam nascuntur ex aliquo (De Tr., XII, 16).

[2] Признание элементов рождения неодушевленными обусловлено у Илария его креационизмом, представлением о создании Богом души для каждого человека.

[3] Tametsi elementa illa inanima ac turpia, quibus nascendi causae inchoantur, in hominem, alterum effluant, naturae tamen virtute intra se invicem manent: dum et per datam naturae ejusdem originem, nascentem sequitur ille qui gignit; et per acceptam nativitatem, cujus virtus etsi derivetur, non tamen aufertur, in gignente se manet ille, qui nascitur (De Tr., VII, 28).

Иларий считает очень несовершенным самый термин «рождение» для обозначения образа бытия Сына и находит, что другие выражения, встречающиеся в Писании, более соответствуют духовности акта Божественного рождения. Это, во-первых, «исшествие». О Своем рождении от Отца Господь говорит: «Я от Бога исшел» (Ин. 8, 42). Исшествие обозначает бестелесное рождение[1]. Человеческое рождение состоит в отделении от родителей элементов рождения и в постепенном развитии до полного человека. Сын Божий не рождается в этом смысле, а исходит от Отца, получая от Него не элементы Своего существа, а полноту Отчей природы, не развиваясь постепенно до совершенного Божества, а исходя в полноте и законченности Его[2]. Такое исшествие Сына из Отца, согласно евангельской проповеди, скорее следовало бы признать бытием «Слова в начале у Бога», чем рождением[3].

Известного рода уступкой арианам, которые в своей полемике против церковного учения о рождении Сына постоянно настаивали на несовместимости рождения с бесстрастностью Божественной природы, является не безусловно отрицательное отношение Илария к термину «творение» в отношении к Сыну. И на этом Иларий стоял в прямой зависимости от омиусиан, с которыми сблизился во время ссылки. Камнем преткновения, доставлявшим большие затруднения православным полемистам против ариан, служила VIII гл. Притч., ст. 22—25, где Премудрость Божия говорит о Себе: «Господь созда Мя в начало путей Своих» (22 ст.), но несколько дальше Она же говорит: «Прежде всех холмов родил Мя» (25 ст.). В одном и том же месте строго различаются понятия рождения и творения, но о происхождении Премудрости поставлено два совершенно противоположных выражения — создание и рождение. Отсюда при объяснении этого места можно было или относить эти выражения к различным природам Христа — рождение к Его Божественной природе, а создание — к человеческой, как и поступает Иларий и другие православные экзегеты,— или, относя их к одной Божественной природе, одно из этих выражений признавать за прямое, а другое за метафорическое, причем в последнем случае возможны тоже два толкования. Ариане прямым выражением считали: «Господь созда Мя», а выражение «родил Мя» — метафорическим. Омиусиане же считали прямым выражением «родил Мя», а выражение «созда Мя» лишь пояснением к «родил Мя», чтобы наименованием акта рождения созданием оттенить бесстрастность рождения Премудрости. В соответствии с этим на Анкирском соборе 358 г. омиусиане внесли в свое вероизложение особый анафематизм, которым осуждается арианское толкование этого места[4]. Иларий признает толкование омиусиан, хотя «не ученым, но не нечестивым», и полагает, что с известными оговорками рождение Сына можно называть творением. Мало того, он библейское оправдание для этого находит в примере апостола Павла. Последний много раз называет Христа рожденным от Девы Марии, а однажды «бы-

[1] Exisse enim ad incorporalis nativitatis retulit nomen (ibid., VI, 30). Quod a Deo exisset, profectum nativitatis ex incorporali Deo sub exitionis significatione testatum (ibid., IX, 30).

[2] Non enim per consuetudinem humami partus Deus ex Deo nascitur, neque per elementa originis nostrae ut homo ex homine propellitur. Integra illa et perfecta et incontaminata nativitas est, cujus a Deo exitio potius quam partus est. Est enim unus ex uno. Non est portio, non est defectio, non est deminutio, non derivatio, non protensio non passio; sed viventis naturae ex vivente nativitas est (De Tr., VI, 35).

[3] Secundum evangelicam praedicationem cognoscitur Unigenitus Deus Verbum magis jam in principio apud Deum esse, quam nasci (De Synod., 24).

[4] Si quis «condidit» vel «creavit me» (Prov., VIII, 22) et «genuit me» (ibid., 25), al. eodem audiens, hoc «genuit me» non tam ex similitudine essentiae intelligat, sed idem esse dicat «genuit me», et «condidit me»: quasi non dicens Filium de Deo perfectum ex duobus nominibus significatum Filium (sed per duo nomina, hoc est, «condidit me», et «genuit», conditionem tantummodo dicens, et nequaquam Filium); sicut tradidit Sapientia ex duobus pium intellectum: anathema sit (De Synod., 16).

ваемым от жены» (Гал. 4, 4). Он не отрицает этим действительность рождения Христа от Девы, но названием создания оттенял исключительный способ Его рождения. Как действительно получивший плоть от Марии, Христос назван рожденным от Нее, а как рожденный без участия мужа, созданным (ib. XII, 50). По поводу же анафематизма Анкирского собора Иларий пишет галльским епископам, что творение нужно соединять с рождением, как пояснение вопроса в смысле его бестрастности. «Премудрость, Которая называет Себя созданной (ст 22), а ниже рожденной (ст. 25), относит творение к неизменяемой природе родителя, которая, вне образа и обыкновения человеческого рождения, создала из Себя Самой то, что родила. Ибо дело творящего чуждо страсти, смешения или родов»[1]. «Так как Сын Божий рожден не по подобию телесных родов, но рожден, как совершенный Бог из совершенного Бога, то Премудрость называет Себя созданием, исключая из Своего рождения все свойства телесной страдательности» (De Synod. 17). Таким образом, акт рождения есть своего рода творение, отличающееся от творения мира тем, что Сын создается не из ничего, а из природы Отца.

Другой аналогией Божественного рождения служит происхождение огня от огня чрез некоторое как бы рождение. Хотя есть в огне сияние света, естественная теплота, способность сожигать, волнующаяся подвижность, однако все это — огонь, все это — одна природа. Но слабость его в том, что он существует и живет благодаря материи и вместе с той, посредством которой жил, исчезает. Когда от одного огня зажигается другой, то не происходит отделения или отсечения или умаления первого огня, и однако второй огонь имеет природу первого огня, рождаясь как свет от света (De Trin. VII, 29).

Наконец, своеобразной аналогией рождения для Илария служит чудо умножения хлебов в пустыне. В этой аналогии отмечается момент рождения Сына без отделения части Отчей сущности. Если бы мы присутствовали во время преломления хлебов для насыщения пяти тысяч мужей, то могли бы видеть, как одна рука преломляющего все время отламывала куски от хлеба, а другая держала целый хлеб, не уменьшающийся вследствие преломления (De Trin. III, 6).

Причина рождения Сына

В доникейской церковной литературе было всеобщим учение о рождении Сына по воле Отца. Это учение могло иметь субординацианский смысл, потому что движение воли не имеет характера необходимости: оно акциденциально и условно. Если Сын рождается по воле Отца, то условность движения воли распространяется и на Его бытие: Его могло бы не быть, если бы этого не восхотел Бог. Ариане, в сознании которых впервые с полною ясностью обособились понятия Божества и твари, воспользовались широко распространенным учением о рождении Сына по воле Отца для доказательства условности Его бытия и Его тварной природы. В противоположность арианам, Афанасий, согласуясь с ними в признании происхождения по воле Бога признаком твари, отверг учение о рождении Сына по воле Отца. Рождение Сына, в отличие от творения мира, обусловлено не волей Отца, а самой Его природой, как природой Его обусловлено то, что Он благ, всемогущ, бестелесен, а вследствие этого бытие Сына необходимо и безусловно. Выдвигая Сына из ряда творений и внушая мысль об Его подлинном Божестве, эта идея для многих казалась соблазнительной, так как видимо противоречила понятию о свободе Бога. Если Отец рождает

[1] Creationem quoquo etsi indocte, tamen non impie, ad generationis fidem proficere oportere existimare debuerat (De Tr., XII, 50).

Сына по Своей природе без участия воли, то отсюда можно заключить, что Он подчинен некоторой необходимости. Такое возражение действительно выставлялось против этого учения и ставило александрийцев в довольно затруднительное положение.

Иларий в этом пункте своей догматики не выходит из границ доникейской литературы и подобно доарианским писателям не видит, какие неблагоприятные выводы могут быть сделаны в отношении Божества Сына из признания рождения Его по воле Отца. Мысль о рождении Сына по природе Отца, хотя и не была ему совершенно чужда, но во всяком случае не была им продумана и осознана со стороны своего значения и логических выводов. В его сочинениях есть два места, в которых в очень краткой форме как будто дана мысль о рождении Сына по природе Отца. В одном месте он говорит о происхождении Сына mysterio et potestate naturae (De Tr. V, 37), в другом он говорит о тайне субстанции Отца и о силе Его природы как основах бытия Сына[1]. Наоборот, представление о рождении Сына по воле Отца является в религиозном сознании Илария постоянным и продуманным и встречается на протяжении всех его сочинений. В комментарии на Евангелие Матфея он говорит о рождении Сына по воле Того, в силе и власти Которого было, чтобы Он родился[2]. «Сын рожден..,— говорит Иларий в начале сочинения «De Trinitate»,— как восхотел Тот, Кто мог, как знает Тот, Кто родил»[3]. Когда Иларий говорит о проявлении всемогущества Отца в рождении Сына и указывает побуждение к этому проявлению всемогущества в независимой благости Бога, то в этом само собой предполагается рождение Сына по воле Отца[4]. Наконец, противополагая Божественное рождение человеческому, он отмечает то различие между ними, что человеческое рождение происходит по необходимым законам чревоношения, а рождение Божественное чуждо естественной необходимости и есть дело Божественной свободы[5]. Хотя эти рассуждения не имеют в виду непосредственно учения о рождении Сына по необходимости Божественной природы, однако самое понятие о свободе Бога, содержащееся в них, показывает, что это учение должно бы было вызвать со стороны Илария подобное же возражение.

Ближе ознакомился Иларий с этим вопросом и более углубился в него при составлении своего сочинения «De Synodis», анализируя вероопределения Филиппопольского Собора 347 г. и Сирмийского Собора 351 г. против Фотина. Здесь он различает происхождение по сущности и происхождение по воле, но соединяет то и другое в акте Божественного рождения. В этом он почти сходится с Афанасием Великим. Выдвинув учение о рождении Сына по природе и встретившись с возражением, что это учение подчиняет Отца необходимости, Афанасий разъяснил, что необходимость природы он не противополагает воле Божией, так как Отец рождает Сына, хотя по природе, как по природе благ

---

[1] Cognovi tecum illic Deum, non alterum in natura, sed in sacramento substantiae tuae unum. Cognovi te in Deo Deum, non ex permixtione confusum, sed ex virtute naturae (ibid., VI, 19).

[2] Nasci autem eum voluntas ejus fuit, cujus in virtute ac potestate inerat ut nasceretur (In Matth. XVI, 4).

[3] Ut voluit qui potuit, ut scit qui genuit (De Tr., III, 4).

[4] Omnipotentem te scio, nec consciae tibi tantum atque ipsi Unigenito tuo nativitatis inenarrandae exspecto rationem. Impossibile enim tibi nihil est, et genitum a te filium omnipotentiae tuae virtute non ambigo. Ambigens enim, jam omnipotentem te negabo. Bonum te etiam ex nativitate mea didici: atque ob id non invidum te bonorum tuorum in Unigeniti tui nativitate esse confido. Credo enim, quod quae tua sunt, ejus sint... (De Tr., VI, 21).

[5] Cum extra naturalium necessitatum causam liber atque absolutus, naturae totius dominus manens, proprietatem nativitatis Unigeniti sui ex indemutabilis naturae suae virtute significet... Proprietas autem humanarum necessitatum intra causas uteri continetur. Sed Deo non ex partibus perfecto, sed indemutabili per spiritum, quia Deus spiritus est, non est internarum causarum naturalis necessitas (De Tr., XII, 8).

и милосерд, но не против воли, так как рождение Сына, как и обладание этими свойствами, составляет и предмет Его желаний. По поводу заключительных слов анафематизма Филиппопольского Собора Иларий пишет: «Рождения же в Нем (в Сыне) потому совершенна природа, что, родившись из сущности Бога, Он рождается также согласно Его намерению и воле. Абсолютное совершенство сущности Бога, рожденной из сущности Бога, происходит из воли и намерения, а не из страсти телесной природы» (De Synod., 37). По поводу 24-го анафематизма Сирмийского Собора, которым осуждается учение о создании Сына *по воле, как одного из творений*, Иларий пишет: «Всем тварям субстанцию дает воля Божия, а Сыну дало природу совершенное рождение из бесстрастной и нерожденной субстанции, потому что все создано таким, каким восхотел Бог, а Сын, рожденный от Бога, существует таким, каким и Бог. И не неподобную Себе произвела натура натуру, но Рожденный из сущности Божией обнаруживает соответственно рождению сущность природы, а не воли, как твари» (De Synod, 58). В приведенных словах Иларий различает рождение по природе и творение по воле и сводит различие того и другого не к безусловности и условности бытия, как у Афанасия, а к подобию: созданное по воле обладает такой субстанцией, какую восхотел дать ему Бог, а рожденный из сущности может обладать только сущностью рождения. Здесь необходимость заключается не в самом рождении Сына, а в том, что Сын не мог родиться неподобным Отцу. По поводу следующего, 25-го анафематизма Сирмийского Собора, которым осуждаются утверждающие, что Сын рожден Отцом по неволе, вынужденный естественной необходимостью, Иларий, соглашаясь с ним и примиряя 24-й и 25-й анафематизмы, говорит, что Сын рожден не по воле только, но и по природе. «Сына рождает не воля только, ни сущность, изменившаяся и вынужденная к тому велением естественного закона.., но прежде всех времен Отец из сущности Своей природы, бесстрастно желая, дал Сыну сущность естественного рождения» (De Synod., 59) [1].

Обозревая все сказанное Иларием о рождении Сына, как онтологическом свойстве Его Ипостаси, мы уже теперь можем составить довольно определенное понятие об этом акте Божественной жизни. Иларий отрицает отделение части Отчей субстанции при рождении Сына. Сын рождается от Отца как целый из целого. При этом Иларий не говорит нигде о неотделимости Рожденного от Родителя. Он не употребляет аналогий света и сияния, источника и ручья, корня и ствола, даже относится к ним отрицательно. Его аналогиями являются огонь, зажженный от огня, хлеб, преломленный от хлеба, причем последний остается целым. Из всего этого ясно, что рождение Сына мыслится как удвоение Отца. От века Отец рождает Сына в полноте Своей природы, и Сын стал существовать не в Нем, а у Него при Нем, как отдельное Лицо той же природы. Яснее мы убедимся в этом при дальнейшем изложении учения Илария об ипостасных свойствах Сына икономического характера.

Сын как Исполнитель роли Отца в мировой жизни

Доникейские церковные писатели, представителем которых на Западе был Тертуллиан, в своей борьбе против монархианства в его модалистической форме, с целью доказать отдельное ипостасное бытие Логоса, указывали как на свойство, отличающее Его от Отца, на Его творческую и промыслительную деятельность в мире, изображали Его

[1] Cum non ex voluntate, ut cartera, Filius subsistere doceretur, ne secundum voluntatem tantum, non etiam secundum naturam haberet essentiam... Nec voluntas sola genuit Filium, nec demutata aut coacta imperio naturalis legis essentia est... Ante tempora omnia Pater ex naturae suae essentia, impassibiliter volens, Filio dedit naturalis nativitatis essentiam (De Synod., 59).

метафизическим Посредником между Богом Отцом и миром. Философской предпосылкой для них служила идея величия Бога Отца, который в силу этого не может снисходить до непосредственного творения и промышления, не может являться в ничтожных пространствах земли, не может быть видим без ущерба разумными тварями. Поэтому для действия в мире и для общения Бога с разумными тварями необходим посредник, в котором величие и свет Божества являлись бы в смягченном виде. Отсюда вытекал субординационизм, учение о неполном Божестве Сына. В этих понятиях дано резкое разграничение двух Лиц против монархиан: Отца, по величию Своей природы невидимого и не соприкасающегося с миром, и Сына, не имеющего полноты Отчего Божества и потому создающего мир и управляющего им, по повелению Отца, как Его наместник и викарий на земле. Таким образом, ипостасное свойство Сына указывалось ими главным образом в его творческой и промыслительной деятельности.

Никейская вера в лице Афанасия Александрийского отвергла всякий субординационизм и устранила философскую предпосылку доникейских полемистов против монархианства о невозможности непосредственной деятельности Отца в мире. Лишенная двух этих элементов вся аргументация доникейцев в их борьбе с монархианством бледнела и теряла силу и значение. Поэтому в сочинениях никейцев центр тяжести об особом Лице Логоса переносится на Его онтологические свойства, рождение от Отца, а Его икономическая деятельность уже не выдвигается для доказательства реального бытия Его Ипостаси и весь библейский материал, собранный для этой цели доникейскими писателями, у них остается неиспользованным, а творческая промыслительная и искупительная деятельность Слова Божия выступает уже в совершенно ином философском освещении. Сын действует в мире потому, что Он есть актуальная сторона Божества, а Отец — потенциальная, потому что Он относится к Отцу, как энергия к потенции (ἐνέργεια—δύναμις), как сияние к свету, как мышление к уму. В этой концепции дана идея неотделимости Сына от Отца и истинной Божественности Его природы. Но первая черта, подчеркивающая единство и нераздельность Сына с Отцом, давала арианам повод обвинять их учение в слиянии Лиц и в савеллианстве.

Арианство, возникшее из динамической формы монархианства Антиохийской школы, сохраняло ясные следы своего происхождения в своих первоначальных формах, в которых оно и было, главным образом, известно Иларию, и, исходя отсюда, направляло острие своей критики против никейской веры. Послание к Александру Александрийскому, в опровержение которого и написан трактат Илария о Троице, начинается исповеданием единства Бога на основании Закона и Евангелия, в которых сказано: «Слыши, Израиль, Господь Бог Твой един есть» (Втор. 6, 4; Мр. 12, 29). «Мы знаем единого Бога, единого несозданного, единого вечного, единого безначального, единого имеющего бессмертие, единого всеблагого, единого сильного» (De Tr. IV, 17). Единство Бога, по мнению ариан, исключает бытие другого божественного лица, равного по своим свойствам Отцу, а потому Сын не мог быть Богом, а есть тварь. Поэтому допускающий бытие Сына как Бога, равного Отцу, этим самым или идет против авторитета Закона и Евангелия, отрицая единого Бога и признавая двух Богов, или, если не отрицает единства Бога, то признает Отца и Сына различными только по имени и впадает в савеллианство. Трудность опровержения арианства Иларий указывает именно в том, что православный полемист не может ни отвергнуть монархианскую предпосылку ариан, ни признать ее: отринув ее, он впал бы в явное противоречие с Законом и Евангелием, а, согласившись с ней, должен или отказаться от учения об истинном Божестве Сына, или признать Отца и Сына различными только по имени и впасть в савел-

монарханство (De Tr. V, 1) [1]. Никейцы не отрицали единства Бога и не отказывались от идеи истинного Божества Сына, а потому обвинялись арианами в савеллианстве. Их философская концепция об отношении Сына к Отцу, как энергии и потенции, и отсутствие терминов для выражения реальности бытия Сына давали еще более поводов к этому обвинению. Последнее и в консервативных кругах Востока возбуждало против никейцев подозрение в савеллианстве, боязнь которого только и удерживала их от принятия никейской веры. Вращаясь в кругу консервативных богословов Восточной Церкви во время своего изгнания, Иларий сам проникся этой боязнью савеллианства — и по существу и по практическим потребностям полемики с арианами. По существу он *видел в савеллианстве нечестие, которого всеми силами надо избегать*, а полемические задачи побуждали его как можно убедительнее снять с православного учения о Божестве Сына обвинение в савеллианстве. Как же выполнил он эту задачу?

Для опровержения монархианства ариан Иларий воспользовался методом и материалом доникейских полемистов против модалистов, но внес в их аргументацию и существенное изменение соответственно идее полного и совершенного Божества Сына, устранив все следы субординационизма.

Как на доказательстве бытия Сына он подробно останавливается на икономических свойствах Сына, Его творческой, промыслительной и искупительной деятельности, приводя из Ветхого и Нового Заветов места, в которых наряду с Богом Отцом упоминается другой Бог, действующий в мире по повелению Бога Отца и обладающий полнотою Божества.

В начале II-й книги «О Троице», где Иларий говорит о достаточности крещальной формулы для веры и подвергает ее краткому анализу, он указывает ипостасное свойство Сына в Его рождении и посреднической деятельности в мире: «Unus est enim Deus Pater, ex quo omnia; et unus Unigenitus Dominus noster Jesus Christus, per quem omnia... Una potestas ex qua omnia, una progenies per quam omnia» (De Tr. II, 1). В другом месте Иларий формулирует ипостасные свойства Отца и Сына в словах: «Nevit (ecclesia) unum Deum ex quo omnia: novit et unum Dominum nostrum Jesum Christum per quem omnia, unum ex quo, et unum per quem: ab uno universorum originem, per unum cunctorum creationem» (ibid. IV, 6).

Отсюда, как в онтологическом отношении термином для обозначения ипостасных свойств Сына служит «Unigenitus», так в икономическом отношении — «Deus per quem» и «in quo» (De Tr. II, 1, 17; IV, 6, 15, 16, 36, 38; V, 5; In Ps. II, 14). Термины эти заимствованы из Евангелия Иоанна (1, 3) и послания ап. Павла к Колоссянам (1, 16).

Как «Deus per quem omnia», Сын Божий есть Посредник между Богом и миром в творении, даровании закона, в откровении чрез ветхозаветных праведников и в воплощении [2].

---

[1] Ita hoc praedicationis suae modo «unus Deus» aut alium excluderet, aut per alium non esset (unus), aut tantum in nominibus unus esset: quia et unitas alium nesciret, et alius non permitteret unionem, et duo unus esse non posset.

[2] «Dixit», enim, «et facta sunt», non utique solum voluit, et fecit: «mandavit, et creata sunt», non utique quia complacitum ei est, exstiterunt; ut (ita) Mediatoris officium inter se et ea quae essent creanda cessaret. Dicit ergo fieri Deus ex quo omnia sunt, et facit Deus per quem omnia (De Tr., IV, 16). Arguet te plane, arguet ille toto legis volumine, quam manu Mediatoris per angelos dispositam suscepit (ibid., V, 23). Hac ipsa psalmi prophetia per angelos potius legem in manu Mediatoris esse dispositam (Ps. 67, 17). Oblitus es Mediatoris dispensationem, et in ea partum, cunas, aetatem, passionem, crucem, mortem? (De Tr., IX, 51). Sit nobis ille et frater et particeps... secundum quod Mediator Dei atque hominum homo Jesus Christus est (De Tr., XI, 20). Per id enim erit omnia in omnibus Deus, *quia secundum dispensationem ex Deo et homine* hominum Deique Mediator, habens in se ex dispensatione quod carnis est, adepturus in

В творческой деятельности Логоса уже дана мысль о существовании двух лиц — Действующего и Содействующего. Слова евангелиста Иоанна «вся тем быша» Иларий относит к Сыну, а слова «и без Него ничтоже бысть, еже бысть» — к Отцу. «Ты,— обращается Иларий по поводу этих слов к евангелисту,— назвал Виновника, исповедав Содействующего. Если без Него ничто, то ясно, что Он не один, потому что один есть Тот, чрез Которого, и другой Тот, без Которого. Тем и другим различается обозначение Содействующего и Действующего» (De Tr. II, 18).

Творчество, как икономическое свойство Слова, стоит в тесной связи с Его онтологическим отличием. Основанием для этой мысли служат слова ап. Павла: «Им создано было все — видимое и невидимое: престолы, господства, начала, власти — все чрез Него и в Нем» (Кол. I, 16). Мир создается Отцом сначала в Сыне, потом Сын создает то, что было создано в Нем. «Что было сотворено в Нем, то создано чрез Него, потому что все в Нем и чрез Него сотворено». Когда же и как мир создан был в Нем? На это дает ответ пролог Евангелия Иоанна в редакции тогдашнего латинского перевода: «Все было Им, и без Него не было ничем. Что было в Нем, то было жизнь». В Слове мир создан чрез рождение, ибо, рождая Сына и передавая Ему целую природу, Отец вместе с ней передает Ему и весь план творения мира, но этот план, как и все в Сыне, был жизнью, следовательно, мир идеально в Нем уже был создан и существовал. «В Нем все создано,— пишет Иларий,— потому что Он родился как Бог Творец. И без Него ничего не было сотворено, что было сотворено в Нем, потому что рождающийся Бог был жизнью» (De Tr. II, 20). «Все творится в Нем и чрез Него. Хотя все творится в Нем, разумей, что все творит в Нем Тот, Чей Он Образ. Хотя все, что в Нем творится, творится чрез Него же Самого, однако в Образе, именно как в образе, познай природу Того, Чей Он Образ» (De Tr. VIII, 51). И так как в Нем все сотворено, то Он есть Перворожденный всей твари (ibid. VIII, 50) [1]. «И в Сыне — жизнь, так что хотя Он рожден от Отца, однако пребывает в той же жизни, какой живет и Отец. Ибо и в Нем содержались начала всех вещей, которые потом были сотворены. И когда все было совершено чрез Него, Отец, созерцая в Нем все, услаждался» (In Ps. 91, 8). Итак, план мира, от века предначертанный в Уме Отца (De Tr. XII, 40), вместе с Его природой передан Им Сыну чрез рождение, и это есть создание мира в Сыне.

Но чрез Сына создается реальный мир, соответственно присущему Ему миру идеальному. И создание реального мира происходит не без участия Отца, и это участие выражается в инициативе, воле, мановении, повелении. «Все сотворенное и на небе и на земле пребывает и состоится мановением Бога Отца (ex nutu Dei Patris), и хотя все — чрез Сына, однако все — от Бога. Ибо Сам (Бог) есть Глава и Начало всех и в Нем сокрыто все; хотя потом (Сын) из сокровищ, сокрытых в Нем, осуществил нечто во вне в отдельных видах, по определению вечной власти. Поистине, хотя во всем действует Христос, однако это есть дело Того, Кто действует во Христе» (In Ps. 91, 4). «Что творит Сын, то Он творит служебно, ибо творит не от Себя, но что видит, исходя в Своем служении от образца (данного) не в действовании, а в воле (Отца), ибо делание Отца состоит в изволении» (In Ps. 91, 6). В творении мира проявляют Себя: Бог повелевающий и Бог исполняющий (De Tr. IV, 16). В этом и дано указание на действительное бытие

---

omnibus ex subjectione quod Dei est, ne ex parte Deus sit, sed Deus totus (ibid., XI, 40).

[1] Primogenitus itaque omnis creaturae est, quia in ipso creata omnia sunt (De Tr., VIII, 50).

двух Лиц во Св. Троице[1]. Признавая участие Отца в творении мира, *Иларий с решительным отрицанием относится к учению доникейских* церковных писателей о невозможности для Отца непосредственного соприкосновения с миром и о рождении Логоса в целях творения и промышления им,— учению, удержанному арианами. Христос, Премудрость Божия, хотя и называется созданным в начало путей Его, но это не значит, что Он сотворен ради дел, т. е. ради творения вещей, чтобы быть рабом и творцом мира, а не рожден как Господь славы. Чтобы кто-нибудь не понял этих слов Притчей в указанном смысле, в этом же самом месте говорится об Отце, как Творце и Создателе мира. «Так как во всем Писании Господь Иисус Христос имел называться Творцом мира, то теперь, наоборот, Премудрость, чтобы отнять повод к нечестию, исповедает и Отца Создателем мира и о Себе учит, что Она находилась при уготовляющем» (De Tr. XII, 43). Творение мира чрез Сына обусловлено не тем, что Отец по возвышенности природы не может Сам творить, а тем, что в Сыне действует вообще природа Отца по сказанному: «Отец, Который во Мне, Он творит дела Свои» (Ин. 14, 10) и: «Я творю дела Отца» (Ин. 10, 37) (In Ps. 135, 13; ср. Ps. 91, 4). Если в своих представлениях о Сыне, как Творце мира, Иларий отвергает арианское учение о Логосе, как орудии творческой деятельности Отца, для Которого невозможно непосредственное соприкосновение с миром, то ему чуждо и учение александрийцев об Отце, как Бытии потенциальном, и Сыне как актуальной стороне Божества. В учении Илария о творении мира гораздо яснее сказывается тенденция к обособлению двух Лиц Св. Троицы, существующих одно подле другого и действующих в творении совместно, но с разделением функций: Отец создает план творения, изволяет, повелевает, Сын, нося в Себе Самом идеально все вещи, творит их по повелению Отца.

Кроме исполнения воли Отца в творении, ипостасное свойство Сына, как Бога per quem и Посредника между Богом и человеком, выражается в Его явлениях в Ветхом Завете. Он является в виде Ангела Агари в пустыне, Аврааму в виде человека (De Tr. IV, 24—27), Он одождил дождь от Господа на Содом (ibid. IV, 29), боролся с Иаковом (ibid. IV, 30—31), явился Моисею в пылающей купине (ibid. IV, 32), говорил в пророках о Своем будущем воплощении (De Tr. XI, 15, 18; In Ps. 67, 9, 17—18)[2].

Явление Бога Слова в чувственных образах патриархам было прообразом Его действительного воплощения в будущем. Подобно Тертул-

---

[1] Adest Deo genita ante saecula Sapientia. Neque solum adest, sed etiam componit. Est ergo componens apud ipsum. Intellige compositionis vel dispositionis officium. Pater enim in eo quod loquitur, efficit; Filius in eo quod operatur quae fieri sunt dicta, componit. Personarum autem ita facta distinctio est, ut opus referatur ad utrumque. Nam in eo quod dicitur, «Faciamus», et jussio exaequatur, et factum: in eo vero quod scribitur, «Eram apud illum componens» (Prov. VIII, 30), non solitarium se sibi esse in operatione significat (De Tr., IV, 21).

[2] Unus est enim Mediator Dei et hominem, Deus et homo: et in legis latione, et in corporis assumptione mediator. Alius igitur ad eum non deputatur. Unus est enim hic in Deum ex Deo natus, per quem creatu sunt omnia in coelo et in terra, per quem tempora et saecula facta sunt. Totum enim quidquid est, ex ejus operatione subsistit. Hic ergo unus est disponens ad Abraham, loquens ad Moysen, testans ad Israel, manens in prophetis, per virginem natus ex Spiritu sancto, adversantes nobis inimicasque virtutes ligno passionis affigens, mortem in inferno perimens, spei nostrae fidem resurrectione confirmans, corruptionem carnis humanae gloria corporis sui perimens (De Tr., IV, 42). Jam si fidem haereticus destruet, Dei filium semper fuisse cognoscet, nullo a Patre intervallo temporis separatum: ipsum esse Verbum, virtutem, Sapientiam Dei; hunc mundi opificem fuisse, hunc et hominis conditorem; hunc prima mundi crimina diluvio abluisse; hunc Moysi legem dedisse; hunc in prophetis fuisse, et per eos ingentia illa corporationis et passionis suae sacramenta cecinisse; hunc in corpore resurgentem caducae carni claritatem spiritalis gloriae intulisse, et in naturam divinitatis suae terrenae corruptionis absorbuisse primordia (In Ps. 63, 10).

лиану[1] и другим апологетам, Иларий видит в этих явлениях антипринцип восприятия плоти. «Таинства Закона,— говорит он,— предобразуют тайну евангельского домостроительства, чтобы патриарх видел и веровал в то, что апостол созерцает и проповедует. Так как Закон есть тень будущего, то вид тени обозначает истину тела. В человеке и созерцается и признается и получает поклонение (et videtur, et creditur, et adoratur) Бог, Который по исполнении времен должен был родиться как человек, потому что для видения воспринимается вид прообразуемой истины. Но тогда был только видим Бог в человеке, но не рожден, потом же То, Что было видимо, и родилось. К истине рождения приводит обыкновенность воспринимаемого для созерцания образа внешнего вида. Там воспринимается Богом человек, чтобы быть видимым по немощи нашей природы, здесь ради немощи нашей природы рождается То, Что было видимо. Тень получает (в евангельские времена) тело, вид — истину, видение — природу» (De Tr. V, 27). Из приведенных слов можно заключить, что, по мнению Илария, Слово до воплощения принимало только видимость тела, но в действительности он признает те материальные образы, в которых Сын Божий являлся ветхозаветным праведникам действительными материальными вещами, специально для этих явлений создаваемыми и по миновании в них надобности снова разрешаемыми в то, из чего они были созданы. Ради этих материальных предметов, в которых являлась Премудрость, Она и названа созданной в пути Божии[2]. В этом случае Иларий идет по пути, указанному Тертуллианом, который признавал формы являвшихся ангелов действительными телами.

Пользуясь материалами субординацианского богословия для доказательства бытия Второй Ипостаси, Иларий решительно устраняет отсюда весь субординацианский элемент и посвящает всю V-ю главу «De Trinitate» доказательству, что Бог, являвшийся в Ветхом Завете, есть истинный Бог. Доказательства эти изложены ниже в параграфе «До-

---

[1] Tertullianus. Adv. Parx. XVI: Ediscebat autem, ut nobis fidem sterneret, ut facillius crederemus filium Dei descendisse in saeculum, si et retro tale quid gestum cognosceremus.

[2] Videaumus itaque in quas Dei vias, et in quae opera a saeculis creata sit, nata ante saecula ex Deo Sapientia. Vocem deambulantis in paradiso Adam audivit (Gen III, 8). Putas ne deambulantis incessum nisi in specie assumptae creationis auditum: ut in aliqua creatione consisteret, qui inambulans fuerit auditus? Non requiro qualis ad Cain et Abel et Noe locutus sit, et benedicens, quoque Enoch qualis adfuerit. Angelus ad Agar loquitur (Gen. XVI, 9, 13): et utique idem Deus est. Numquid speciei ejusdem est cum angelus videtur, cujus est in ea natura qua Deus est? Certe species angeliostenditur, ubi postea Dei natura memoratur. Sed quid de angelo dicam? Homo ad Abraham venit (Gen. XVIII, 2). Numquid secundum hominem in creationis istius habitu Christus talis assistit, qualis et Deus est? Sed homo loquitur, et corpore assistit, et cibo alitur: verum tamen Deus adoratur. Certe qui ante angelus, nunc etiam homo est: ne naturalem hanc esse Dei speciem diversitas hujus ipsius assumptae creationis pateretur intelligi. Ades antem ad Jacob etiam usque ad luctae complexum in habitu humano, et manum conserit, et membris nititur, et lateribus inflectitur, et in omni motu nostro incessuque consistit (Gen. XXXII, 24). Sed idem postea et Moysi esse ignis ostenditur (Exodi III, 2): ut naturae creatae tum potius ad speciem, quam ad substantia naturae, fidem disceres. Habuit tum in se potestatem conflagrandi, non tamen naturalem suscipiens urendi necessitatem: quia sine rubi damno conflagratio ignis apparuit (De Tr., XII, 46). Curre per tempora, et intellige qualis visus sit, vel Jesu Nove nominis sui prophetae, vel Esaiae etiam cum (Joan. XII, 41) evangelico testimonio visum praedicanti, vel Ezechieli usque ad conscientiam resurrectionis assumpto (Exech. XXXVII), vel Danieli hominis filium in aeterno saeculorum regno confitenti (Dan. VII, 13—14), caeterisque aliis, quibus se in habitu variae creationis ingessit, in vias Dei et in opera Dei, ad cognitionem scilicet Dei et nostrae aeternitatis profectum. Quid hic nunc haec humanae salutis dispensatio tam impiam aeternae nativitatis contumeliam molitur? Creatio ista ea saeculis est· caeterum ante saecula infinita nativitas est. Vim sanenos dictis afferre contende, si Propheta, si Dominus, si Apostolus, si sermo ullus ad divinitatis aeternae nativitatem creaturae retulit nomen. In his enim omnibus Deus, qui ignis consumens est, ita creatus inest, ut creationem ea virtute qua assumpsit absumeret: potens abolere rursum, quod tantum ad causam contemplationis exstiterat (De Tr., XII, 47).

казательство истинного Божества Сына на основании данных Ветхого Завета».

Но насколько Иларий был заинтересован в этом, чтобы установить действительное бытие Слова, видно из того, что при доказательстве равенства и единства Отца и Сына он всюду подчеркивает, что и Тот и Другой существуют как отдельные ипостаси [1].

Равенство Отца и Сына по божественной природе

Слово Божие говорит об истинном рождении Сына от Отца. Акт рождения состоит в передаче природы от Рождающего Рождаемому. Таким образом, из действительного рождения Сына вытекает Его равенство Отцу по природе. Идею равенства по природе как необходимый вывод из идеи истинного рождения Иларий ставит исходной точкой для своего учения о равенстве Сына Отцу по природе. «Во-первых,— говорит Иларий, обращаясь к арианам,— я спрашиваю: что нового по природе может принести Сыну рождение, так, чтобы Он не был Богом? Чувство человеческого разумения исключает, чтобы нечто в силу рождения было различно от природы своего родителя». Обыденный опыт показывает, что от живых существ рождаются существа того же рода или той же природы. Правда, путем рождения получается нечто новое при смешении двух природ, как это бывает при скрещивании двух различных пород животных. Но и в этом случае природа родителей передается рожденному, и если последнее является чем-то новым по отношению к родителям, то только потому, что получило от того и другого родителя различные свойства их неодинаковой природы, оно совмещает их в себе и, таким образом, становится существом того и другого рода, не будучи ни тем, ни другим. Итак, даже в этих случаях природа рождающих передается рождаемым» [2]. Если в плотском рождении происходит передача свойств рождающего рожденному, то как можно приписывать Сыну Божию как бы выродившуюся природу, когда это не было уже и рождением? И, наоборот, если арианe с таким неистовством отрицают истинное рождение Сына, то лишь для того, чтобы иметь возможность отвергнуть в Нем природу Отца и приписать Ему природу твари, чуждую Отцу (ibid. VII, 14). Природа рождения обнимает собою единство имени, природы, силы и исповедания. Без этого нет рождения, потому что оно в силу рождения содержит в себе все это [3]. Церковь исповедует Христа истинным Богом потому именно, что исповедует Отца единым истинным Богом, потому что Рожденный от истинного Бога не отделим от Родителя в отношении истинности природы [4]. Рожденное равно Родителю, потому что равенство обусловливается только единством природы, получаемой чрез рождение. «Я снова напомню,— говорит Иларий,— что и по суждению евангелиста, и по единодушному согласию рода человеческого, Сын обладает равенством с Отчей природой, а равенство вытекает только из одной и той же

[1] De Tr., II, 18—19; III, 23; V, 8, 11, 37, 39; VII, 18, 19, 22, 25; VIII, 37, 38, 39; IX, 19, 20 нач., 21 кон., 22 кон., 36, 44, 48, 50, X, 8.

[2] Nisi forte quod ex naturarum diversitate conceptum, novum aliquid in se (et ita sit generis utriusque, quod neutrum sit) veniat in vitam; quod in pecoribus ac bestiis usitatum est. Sed ea ipsa novitas non inest, nisi ex connatis proprietatibus sub diversitate naturae: et diversitatem eorum nativitas non intulit, sed accepit, dum id tenet, quod ex utroque sibi unum est (De Tr., VII, 14).

[3] Sed nativitatis id natura non patitur, quae in se et nomen, et naturam, et potestatem, et professionem sola complectitur. Sine his enim nativitas non erit; quia in se haec omnia nascendo contineat (ibid., VII, 16).

[4] Per id enim Christum confessa Deum verum est, quod solum verum Deum confessa sit Patrem. Ita quod solus Deus pater Deus verus est, Deum verum esse confirmat et Christum. Non enim unigenito Deo naturae demutationem naturalis nativitas intulit: nec qui ex subsistente Deo secundum divinae generationis naturam Deus subsistit, ab eo, qui solus verus Deus est, separabilis est veritate naturae (ibid., IX, 36).

природы, потому что рождение не из другого источника имеет то, в чем пребывает, и всякое порождение не чуждо рождающему, так как оно из последнего образуется в то, в чем существует» (ibid. IX, 44) [1]. Исповедуя Христа Сыном Божиим только по имени, в том же смысле, в каком и люди называются сынами Божиими, ариане отрицают не только Сыновство Слова, но и истинное Отчество Того, Кого Писание называет Отцом, потому что Отец не может быть Отцом чуждой для Себя, неподобной Ему субстанции, потому что рождение не допускает различия природы.

Итак, рождение обусловливает родовую, или природную, одинаковость и равенство рожденного с родителем. Эта мысль получила свое выражение в следующих терминах. В Отце и Сыне одна природа [2], так как чрез рождение природа Родителя передается Рожденному. Вследствие единства природы Сын есть Бог того же рода, что и Отец, потому что Ему принадлежат все родовые признаки Отчей природы. Он есть Deus generis [3]. Сравнительно реже употребляется выражение ejusdem divinitatis [4]. Следует отметить очень редкое употребление столь распространенного на Западе и освященного западной традицией тер-

---

[1] Dicuntur enim, non etiam sunt, si in his differentis essentiae discreta natura est cum non possit paterni nominis veritas nisi ex naturae suae progenie acquiri. Pater... non potest alienae a se ac dissimilis substantiae pater dici; quia nativitas perfecta non habeat dissidentem originalis substantiae diversitatem (De Synod., 20). Quia nativitas non aliam possit, nisi eam ex qua subsistit, affere naturam (De Tr., VII, 25).

[2] Non habet ergo nativitas novam externamque naturam (De Tr., VII, 26). Nativitas nec extra naturam eam ex qua manet, et naturam eam in se habet unde subsistit (Ibidem). Unius nominis, atque naturae (ibid., VII, 8). Haec est verae nativitatis intelligentia, et fidei nostrae, quae ex naturae divinae unitate, unius indifferentisque divinitatis veritatem in Patre et Filio confitetur (ibid., VII, 18). Post naturae autem virtutem, naturae per id indissimilis intellige unitatem... (ibid., VII, 21). [Nativitatis hoc sacramentum est, ut Pater et Filius in unitate naturae sunt (ibid. VII, 26). Indissimilis unitate naturae (ibid., VII, 40). Naturae in his unitas (ibid., VIII, 10). Docet Apostolus unitatem esse naturae (ibid., VII, 28)]. Uno eodemque dicto utrumque illum in naturae ejusdem et dignitatis nuncupatione constituit (ibid., IV, 35). Nam discretio tantum personae in «te» et «tuus» posita est, in nullo tamen naturae distincta confessione (ibidem). Pater et Filius non persona, sed natura unus et verus Deus uterque est (ibid., V, 10). Ut per eamdem naturam divinitatis unius unus Deus per id intelligatur, quod in Deum alterum Deus unigenitus non refertur (ibid., V, 35). Secundum naturae unitatem, non secundum personae unionem (ibid., VI, 8). Ut verus Dei Filius Deus non alienae a Patre diversaeque naturae (ibidem). Nativitatis suae viventem habuit naturam (ibid., VI, 13). Et nativitas habuit originis suae in ipsa sua nativitate naturam (ibidem). Hanc igitur in Patre et Filio naturae unitatem (ibidem). Hanc igitur in Patre et Filio naturae unitatem (ibidem). Ut natura in eo divinitatis, per quod Filius est, absoluta sit (ibid., VI, 22). Apostolica fides nunc primum naturam in eo divinitatis agnovit (ibid., VI, 36). Naturae autem veritatem confirmavit in nomine, cum Deum dixit (ibid., V, 11). Quod autem ex vivo vivum natum est, habet nativitatis profectum sine novitate naturae. Non enim novum est, quod ex vivo generatur in vivum (ibid., VII, 27). Ne non in eo paternae naturae veritas maneat (ibid., IX, 24).

[3] Ita imago est, ut non differat genere (De Tr., VII, 37). Personae tamen tantum distinctione, non generis: Deus enim in eo est: et in quo est Deus, Deus est (ibid., IV, 40). Ut Deus ex Deo unum sint in genere naturae (ibid., VI, 11). Ubi unicupatio est generis alieni, ibi existimatur veritas ejusdem generis non inesse (ibid., V, 11). Non nativitatem adimit, sed naturam non discernit in genere (ibid., VII, 5). Indissimili genere divinitatis, Patrem et Filium esse profitentem (ibid., VII, 8). Neque alterius generis Deus est (ibid., VIII, 41). Non tamen diversitatem generis affert, cum talis data est, qualis et habetur (ibid., VIII, 43). Hic nunc quaero, utrum alterius generis Deus est qui in forma Dei Deus maneat (ibid., VIII, 46). Apostolus... ita Dominum Jesum Christum Deum praedicans, ut neque per alterius generis Deum in deos duos fides apostolica depereat (ibid., VIII, 47). Nec demutationem generis accipit Filius Dei (ibid., IX, 24). Nec differt in genere, qui manentem in se habens, inest in manente (ibid., IX, 69). Ариане учат, что Сын а potestate et veritate Dei patris alienus, aut alterius generis Deus sit (ibid., X, 3). Neque duos deos per diversitatem generis in fide esse (ibid., X, 6). Quia nasci cum causam nativitatis astendat, non disproficit tamen in genere auctoris exsistere (ibid., XI, 11); (срав. VIII, 48)

[4] Indissimili genere divinitatis (ibid., VII, 8). Indifferentisque divinitatis veritatem (ibid., VII, 18).

мина unius substantiae[1]. Быть может, избегать этого термина его побуждало недоверие, которое господствовало в отношении к нему не только среди ариан[2], но и среди православных Востока консервативного направления, в среде которых Иларий вращался и которых старался привлечь к соединению с западными. Из единства природы и рода вытекает подобие Сына Отцу по природе, по субстанции или по роду и родовым свойствам. Поэтому Иларий часто говорит о similitudo Patris et Filii[3], которое, будучи подобием природы, достигает степени равенства, aequalitatis. Подобие возможно только между существами одинаковой природы, передаваемой чрез рождение[4]. Кроме приведенных, Иларий употребляет ряд других выражений для обозначения одинаковости природы в Отце и Сыне и их равенства между Собою и подобия, он часто говорит о рождении Сына из Бога в Бога — ex Deo in Deum[5]. Наконец для выражения полного подобия Сына Отцу по Божеству Иларий имеет обыкновение при упоминании о Сыне характеризовать Его теми же признаками, какие служат определением природы Отца[6]

Доказательство истинного Божества Сына на основании ветхозаветных данных

Ранее было изложено доказательство действительного бытия Второго Лица на основании ветхозаветных данных. В нем было мало оригинального. И по методу, и по материалам оно воспроизводит аргументацию старинного субординацианского богословия, направленную отчасти против иудейского монотеизма (Иустин Мученик), отчасти против христианского монархианства (Тертуллиан, Ипполит, восточные консерваторы). У писателей II и III вв. она была связана с сущест-

[1] Indifferens divinitatis substantia (ibid., VIII, 10). Non enim ex alia substantia, sed ex Deo Deus est (ibid., IV, 42). Pater Deus et Filius Deus unum sunt, non unione personae, sed substantiae initate «ibidem».

[2] Иларий приводит критические замечания ариан против этого термина (De Tr., IV, 4), но защищает этот термин и считает его очень целесообразным для отражения ереси (ibid., IV, 7).

[3] Indissimili genere divinitatis (ibid., VII, 8). Naturae per id indissimilis intellige unitatem (ibid., VII, 21). Indissimilis unitate naturae (ibid., VII, 40). Non amittit naturae unitam similitudinem, quia nec careat virtute naturae (ibid., VII, 37). Per naturae unitam similitudinem Pater per Filium visus sit (ibid., VII, 38). Invicem esse sui similes, in eo quod «similitudinem nostram» dicat, ostendit (ibid., III, 23; IV, 18). Inseparabiles esse per naturalem similitudinem Patrem et Filium (ibid., VII, 39). Dum Deum ex Deo quod in similitudine generis unum sint negare blasphemum est (ibid.). Nec coniumeliam communicatarum cum eo sedium sentiat, cui ex se genito in naturae similitudine nulla diversitas est (In. Ps. 131, 22). Et cum ex substantiae similitudine ac proprietate naturae alter in altero sit (In. Ps. 144, 3). Употребление термина в «De Synodis», где он убеждает в разъяснении ὁμοούσιος принять и ὁμοιούσιος, очень частое: De Synod., 15. 22, 23, 25, 72, 73, 76, 89, 91.

[4] Hinc enim est sola illa quae vere esse possit aequalitas: quia naturae aequalitatem sola possit praestare nativitas (De Tr., VII, 15). Sola ei nativitas filii non impie per similitudinem creditur aequalis (ibid., VII, 26). Deo autem simile aliquid esse, nisi quod ex se erit, non potest. Non enim aliunde est, quod in omnibus simile est: neque diversitatem duobus admisceri alterius and alterum similitudo permittit (ibid., III, 23).

[5] In Deum ex Deo natus (ibid., IV, 42). In Deum ex Deo Deus nascitur, dum nihil in his novum est, nihil alienum (ibid., VII, 39). Et idcirco Deus ejus est, quia ex eo natus in Deum est (ibid., IV, 35). De natura et in natura Dei ex Deo Deum natum (ibid., VI, 9). Unus ex uno est, et Deus natus ex Deo est (ibidem). Ex Deo in Deum exstitit (ibid., VI, 11). Deum autem nasci non est aliud, quam in ea natura esse, qua Deus est (ibid., XI, 11. Срав. IX, 58; V, 37; IV, 42; In Ps. 52, 6).

[6] Unus ex uno, verus a vero, vivus a vivo, perfectus a perfecto, virtutis virtus, sapientiae sapientiae, gloria gloriae (De Tr., II, 8). Progenies a parente, vivus a vivo, perfectus a perfecto, quia totus a toto... incomprehensibilis ab incomprehensibili... invisibilis ab invisibili... Deus a Deo, ab uno ingenito Deo unus unigenitus Deus (ibid., II, 11). Perfecti Patris perfectus Filius... Deus a Deo, Spiritus a Spiritu, lumen a lumine, quia ut spiritus Pater, ita et Filius Spiritus; ut Deus Pater, ita et Filius Deus; ut lumen Pater, ita et Filius lumen (ibid., III, 4). Deum de Deo, et Spiritum de Spiritu (ibid IX, 69).

венным субординационизмом, исходя из того положения, что Отец по величию Своей природы не может ни действовать в творении и промышлении, ни быть видимым, ни являться людям. Все это за Него делает Посредник между Богом и миром — Логос. Которому дозволяет это Его умаленная в Божественных свойствах природа. За исключением некоторых обмолвок (Сын — метафизический Посредник между Богом и миром — De Tr. IV, 42. Отец невидим, Сын видим — ibidem), Иларий уже в самом доказательстве бытия Второго Лица устранил существенный субординационизм, что, конечно, вполне естественно и понятно, так как он полемизирует в своей догматической системе не только против монархиан, но и против арианства. Однако он этим не ограничился, но пересмотрел весь этот субординацианский материал с целью на основании его доказать истинное Божество Второго Лица. В своем вероизложении ариане называют единым истинным Богом одного Отца, чтобы отрицать истинное Божество Сына, чтобы признавать Его Богом только по имени. Иларий против этого и направил доказательство истинного Божества Сына на основании тех самых ветхозаветных данных, на основании которых утверждается действительное бытие Второго Лица. Иларий посвящает Ему целую V-ю книгу своего трактата «De Trinitate». И в нем он вполне оригинален. Он первый в христианской литературе с такой подробностью пересмотрел весь субординацианский материал, чтобы отвергнуть его субординацианский смысл и из него же извлечь доказательство равенства Отца и Сына.

Метод его прост. Моисей, так решительно выразивший единство Бога в словах: «Слыши, Израиль, Господь Бог твой един» (Втор. 6, 4), однако во всех своих писаниях говорит о Боге и Боге, не называя Их тем не менее двумя Богами, говорит о Боге повелевающем и Боге исполняющем. Но не есть ли этот Бог исполняющий Бог только по имени? Учит ли Моисей видеть в Нем истинного Бога? Но, без сомнения, истина вещи доказывается действительностью ее природы и силы. Если растение имеет все свойства пшеницы, то это и есть истинная пшеница (De Tr. V, 3). Пока вещь сохраняет свойства своего рода, она остается истинною вещью этого рода. Огонь, пока сохраняет свойства огня, остается истинным огнем, а если утрачивает их, то он становится огнем неистинным и совсем перестает быть огнем. «Природа может погибнуть, если она не существует, но не может быть не истинной, если пребывает». Отсюда, если Сын по свойствам и силам Своей природы Бог, то Он есть истинный Бог, а если Он не истинный Бог, то Он вовсе не Бог. Поэтому, если Он по природе не Бог, то Ему не прилично и это имя, а если Ему придается это имя Божественной природы, то в нем не может не быть истины этой природы (ibid. V, 14). Таким образом, истинное Божество Сына на основании Ветхого Завета Иларий доказывает, во-первых, тем, что Он именуется Богом, и, во-вторых, тем, что этому наименованию соответствуют приписываемые Ему свойства Божественной природы (ibid. V, 3, 14).

Иларий начинает историей творения мира. Творение из ничего есть свойство Божественной природы. Но все создано чрез Сына, а если все чрез Него, и все из ничего, и ничто не чрез Него, то чего же недостает Ему до истины Божества, если в творении проявляется и природа и сила Божества? (ibid. V, 4). Частные моменты творения подтверждают этот вывод. «И сказал Бог: да будет твердь, и сотворил Бог твердь» (Быт. 1, 6—7). Здесь дано единство имени, потому что «Бог, Кто сказал, и Бог, Кто сотворил», и одинаковость силы, потому что Сын делает то, что повелевает Отец. «Уравнивается Бог Богу именем, уравнивается истинность истинности делом» (ibid. V, 5). «Сотворим человека по образу и подобию Нашему» (Быт. 1, 26). Кто, обращаясь к Другому, говорит Ему: «сотворим», Тот этим показывает, что обращается не к слабому, а к равносильному, к тому, Кто может содействовать в ис-

полнении намерения (ibid. V, 7). Бог говорит Богу: «Сотворим человека по образу Нашему». У Того и Другого образ общий. Таким образом, не отличается имя, не отличается и природа, потому что вид образа, по которому создается человек, один и тот же (ibid. V, 8). «И сотворил Бог человека, по образу Бога сотворил его» (Быт. 1, 27). Какой Бог сотворил? Несомненно, Сын, чрез Которого все. По образу какого Бога? Несомненно, по образу Отца. «Таким образом, если человек создается по образу Отца, то создается и по образу Сына, ибо никто не отрицает, что в обращении к Сыну сказано: по образу Нашему» (ibid. V, 9).

Божественное Лицо, явившееся Агари в пустыне, названо Ангелом Господним, но сама Агарь называет Его Господом и Богом, а из беседы Бога с Авраамом видно, что Агари дал обетование об умножении потомства от Измаила Бог (Быт. 16, 9—10; ср. 17, 19—20). Наименование Ангелом не может быть использовано к умалению природы Явившегося, потому что имя ангела есть имя не природы, а служения, так как «ангел» значит «вестник». Ангелами в Писании называются ветер и пламенеющий огонь (Пс. 103, 4). Имя же природы дано в наименовании Господом и Богом. И этому имени природы соответствует сила природы, потому что Ангел Господень, явившийся Агари, обещал умножить ее потомство, а это не есть дело ангела, а свойственно только творческой природе Бога (ibid. V, 11, 13).

Авраам воздает Божеское поклонение Мужу, прозревая в Нем Бога, Который о Самом Себе говорит ему, что «не невозможен для Него всяк глагол». Но одному только Богу возможен всяк глагол. И если Богу, беседовавшему с Авраамом, возможен всяк глагол, то чего недостает Ему до истинного Божества (ibid. V, 15)?

«Одождил Господь от Господа огонь и серу на Содом». Одождил Господь, Которому Авраам говорит, что Он не погубит праведного с нечестивым, и Которого называет Судящим всю землю. Но сами ариане, перечисляя все свойства, принадлежащие исключительно Богу Отцу, как истинному Богу, называют Его и единым праведным Судьей. Если Господь, одождивший огонь от Господа, есть праведный Судия, судящий землю, то Он есть истинный Бог (ibid. V, 16).

Иаков боролся с Мужем и, победив Его, просил у Него благословения. Хотя чувственными очами он видел пред собою человека, более слабого, чем он сам, однако очами веры он усмотрел в Нем Бога. Благословения он мог желать только от истинного и не усыновленного Бога. Значит, Он был для него Богом не из наименования, а из природы (Deus verus est non ex nuncupatione, sed ex natura). Он боролся, как Иаков, а после того, как увидел Бога лицом к лицу (Быт. 32, 26—30) и испросил благословения, стал называться Израилем (ibid. V, 19).

Сень закона предображает евангельскую проповедь своими тайнами в сонном видении Иакова, в котором он видел лестницу, простирающуюся до неба, ангелов, нисходящих и восходящих по ней, и вверху ее приникшего Бога. Это видение патриарх истолковал как видение Бога, назвав это место домом Божиим и вратами небесными (Быт. 28, 13—17). Много времени спустя Бог сказал ему: «Встань, иди в Вефиль, живи там и соверши там жертвоприношение Богу, Которого ты видел, когда бежал от Исава, брата своего» (Быт. 35, 1). Если евангельская вера чрез Сына восходит к Отцу (Мф. 11, 27; Ин. 14, 6) и не может Бог быть познаваем иначе, как чрез Бога, то можно ли признать не истинным Бога, Который требовал воздания Божеского поклонения Богу, приникнувшему к небесной лестнице? У Того и Другого Бога имя одной и той же природы. «Бог был видим, Бог о виденном Боге говорит. Не может Бог быть познаваем иначе, как чрез Бога, как и почитание Бог не принимает от нас иначе, как чрез Бога» (ibid. V, 20).

В описании откровения Моисею в купине сначала говорится о явлении Ангела Господня, чем показуется не природа явившегося, а слу-

жение. Затем Ангел Господень называет Себя именем природы — Богом Авраама, Исаака и Иакова, а чтобы Его не могли счесть за Бога усыновленного, называет Себя Сущим, чтобы верно понималось, что такое Бог. И нельзя думать, что это был не Сын, а Отец, потому что Христос относит это к Себе. «Если бы вы верили Моисею,— говорил Он,— то может быть поверили бы и Мне, ибо Он писал обо Мне» (Ин. 5, 46; De Tr. V, 22—23).

Доказательства Божества Христа из Нового Завета

Для доказательства равенства Сына Божия по природе с Отцом Иларий считает особенно важным наименование Сына в Писании Образом Отца. При этом он ссылается на три места из Св. Писания. Сам Христос говорит о Себе, что Отец положил на Него Свою печать (Ин. 6, 27) и что видевший Его видел Отца (Ин. 14, 9). Ап. Павел на основании этих мест говорит о Христе, что Он, существуя в образе Божием, не почитал похищением быть равным Богу (Флп. 2, 6). Свойство и назначение печати состоит в том, чтобы совершенным образом отображать в себе то, что на ней оттиснуто. Точно так же и всякий образ, производимый искусством, стремится совершенным образом воспроизвести изображаемый предмет. Но ни обыкновенная печать, ни образы искусства не достигают этой цели, потому что для них необходима материя, служащая носителем отпечатка или образа. А потому бездушное никогда не может быть совершенным образом живого. Но Сын есть живой Образ живого Бога. В Нем нет чуждой материи, и потому Он есть только Образ, содержит в Себе только то, что есть в Первообразе, и не имеет ничего чуждого Ему (Ut quod signasset Deus, non aliud ex se quam formam Dei signantis efferret). Сказав сначала о том, что Сын Человеческий дает пищу, пребывающую в жизнь вечную, Христос привел доказательство этому в том, что Он запечатлен Отцом, показывая, что Он содержит в Себе полноту формы запечатлевшего Бога (De Tr. VII, 37 и VIII, 44). Так как Сын есть живой и совершенный образ Отца, то видевший Его видел Отца. Здесь разумеется не человеческий образ Христа, а Его Божественная природа, воспринявшая человека. «Познанный Сын Божий дает познание и Отца, поскольку Он есть образ, не отличающийся в роде, но свидетельствующий о Родителе» (ibid. VII, 37). По апостолу, Он есть Образ Бога Невидимого (Кол. 1, 15). Но видимый человек не может быть образом невидимого Бога, так как бесконечный Бог не может быть представлен описуемым образом (ibid. VIII, 48). Ап. Павел, говоря о бытии Сына в образе Бога, прибавляет, что Он не считал похищением быть равным Богу, потому что Он содержит в Себе все, что имеет Бог (ibid. VIII, 45).

Из совершенства отображения в Сыне Отца следует полное Их подобие во всех отношениях. «Могуч Отец, но если слаб Сын, то Он уже не образ могучего. Благ Отец, но если Сын пребывает в Божестве другого рода, то природа эта не воспроизводит образа блага. Бестелесен Отец; если Сын по Духу описуем телом, то телесный не есть форма бестелесного. Невыразим Отец; если Сына обнимает форма, то природа выразимая не есть образ невыразимой. Истинный Бог Отец; если Сын не истинный Бог, то ложный не есть образ истинного. Апостол называет Его не отчасти образом и не частичной формой Бога, но образом Бога невидимого и формою Бога. Невозможно было со стороны апостола выразительнее отметить в Сыне Божием природу Божества, как наименованием Его невидимым Образом Бога в отношении того, что есть в Нем невидимого» (De Tr. XI, 5; ср. De Synod. 13, 15 и De Tr. III, 23; V, 8—10).

Переходя к частностям, Иларий доказывает истинность, действительность и подлинность Божества Сына, по его выражению, «из при-

роды и силы» (veritatem ex natura et ex virtute esse), т. е. указанием на то, что Ему, по свидетельству Писания, принадлежат свойства и сила Божественной природы, чуждые твари. Свою мысль, или, вернее, метод доказательства он поясняет примером пшеницы. Мы признаем действительной пшеницей растение, которое имеет все свойства и силы пшеницы, которая вырастает в колос, у которого зерно покрыто оболочками, которое обмолачивается, измельчается в муку, обращается в хлеб и принимается в пищу (De Tr. V, 3).

На Божественность природы Сына указывает, прежде всего, Его непознаваемость, равная непознаваемости Отца. Сам Христос говорит о Себе: «Вся Мне предана суть Отцем Моим, и никто же знает Сына, токмо Отец, ни Отца кто знает, токмо Сын, и ему же аще волит Сын открыти» (Мф. 11, 27). Отец и Сын познаваемы только чрез взаимное свидетельство. Сын так же непознаваем, как и Отец. Все Ему предано, а во всем нет никакого исключения. Если же власть равна, если одинакова тайна познания, то и Сыну принадлежит Божество, как и Отцу (De Tr. VI, 26; IX, 69).

Но как в понятии Бога Иларий выделяет главным образом предикаты силы и власти, так и доказательства истинного Божества Сына он видит в проявлениях Его Божественной силы и власти.

Божественная сила Сына Божия проявилась, прежде всего, в создании мира. «Нет сомнения, что все создано Сыном, ибо, по апостолу, все чрез Него и в Нем (Кол. 1, 16). Если все чрез Него, и все из ничего, и ничто не чрез Него, спрашиваю: в чем недостает истинности Божества Тому, у Которого не отсутствует ни Божественная природа, ни сила? Ибо Он пользовался силою Своей природы, чтобы и было то, чего не было, и соделалось то, что Ему было угодно» (De Tr. V, 9; ср. XII, 4, 5).

Далее, проявлением Божественной силы Сына служит Его всемогущество. Авраам узнал в одном из трех странников Бога, Который Сам о Себе сказал, что для Него не бессильно всякое слово (Быт. 18, 14). Так как всемогущество Христа выразилось в Его чудесах, то последние и являются главным доказательством Его Божества. Ап. Фома исповедовал Христа Господом и Богом, когда убедился, что Он действительно воскрес из мертвых, потому что воскреснуть из мертвых своею силою никто не может, кроме Бога (De Tr. VII, 12). Господь упрекал Своих учеников за то, что они не познали в Нем Божества Отчей природы, хотя то, что Он делал, свойственно только Богу: ходил по водам, запрещал ветрам, превратил воду в вино, умножал хлебы, изгонял демонов, исцелял болезни, отпускал грехи, возвращал жизнь умершим (ibid. VII, 36).

Для доказательства равенства Отца и Сына Иларий особенно подробно останавливается на словах евангелиста Иоанна (5, 16—24), в которых видит указание на единство Их силы и действования. Христос исцелил расслабленного в субботу. За это иудеи искали убить Его. Оправдывая Свои исцеления в субботу, Господь говорит им: «Отец Мой доселе делает, и Я делаю» (ст. 17). В оправдание Своих действий Он сослался на пример Отца. Вместе с этим Он показал, что совершаемое Им должно рассматриваться как дело Отца, действующего в Нем. Иудеи, услышав это, еще более искали убить Его, потому что Он не только нарушил субботу, но и Бога называл Своим Отцом, делая Себя равным Богу (ст. 18). В ответ на это озлобление Христос присоединил: «Истинно, истинно говорю вам, Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца Творящего» (ст. 19). Этим Он указал на Свое рождение от Отца, т. е. на зависимость от Него по рождению. В этих словах содержится та мысль, что способность творить Сын получает не вследствие сообщаемых Ему на каждый случай сил, а обладает ими наперед в Своей природе, полученной от Отца, и созерцает

Отца творящего не в смысле какого-либо телесного примера, как будто бы сначала творил Отец, а потом по Его примеру Сын, а потому, что в полученной от Отца природе Он в Себе Самом видит Отца творящего. Итак, в первом изречении Христос засвидетельствовал об одинаковости Его действий с действиями Отца, а во втором — о том, что силы и образец этих действий Он, в силу рождения, получил от Отца вместе со Своей Божественной природой (De Tr. VII, 16—17). Далее Христос присоединяет: «Все, что творит Отец, то же творит и Сын подобным образом» (ст. 19). «Все» и «то же» указывают на истинность Божественной природы Христа, потому что эти выражения исключают всякое различие в действиях, а одинаковость действий указывает на одинаковость природы. Словом же «подобно» исключается единичность делающего и потому дается намек на рождение Сына от Отца (ibid. VII, 18). За этим следуют слова: «Ибо Отец любит Сына и показывает Ему все, что творит Сам, и покажет Ему дела больше сих, так что вы удивитесь. Ибо как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет» (ст. 20—21). Если в этих словах говорится о том, что Отец все, что творит, показывает Сыну, то в этом не заключается мысли о неведении Сына, потому что Ему уже известно то, что Ему будет показано и что удивит иудеев, т. е. что Сын воскрешает мертвых и живит, как и Отец. Но здесь снова, с одной стороны, сила Сына уравнивается с силой Отца и этим указывается на единство Их неотличимой природы (Exaequata virtus est per naturae indissimilis unitatem), а с другой,— на рождение от Отца. «Он говорит, что Ему скорее показаны дела Отца, чем присоединена природа силы для совершения их; так что, по этому учению, показывание есть сама сущность рождения, которой по любви Отца врождено знание Отчих дел, которые Отец хочет совершить чрез Него. Далее, чтобы вследствие слов о показывании не признавалось в Нем различие неведущей природы, Ему хорошо известно то, о чем говорится, что оно должно быть показано. И до такой степени Он предполагает действовать не на основании авторитета примера, что оживляет, кого хочет» (ibid. VII, 19).

Вторым обширным доказательством Божества Сына служат слова евангелиста Иоанна (10, 22—38). В этих словах Христос исповедает как Свое равенство с Отцом, так и Свою зависимость от Него по происхождению или, как выражается Иларий, Свое рождение. Сначала Он свидетельствует о силе Своей природы, говоря об овцах: «Никто не похитит их из руки Моей» (ст. 28). В этом выражается сознание власти и невозмутимой свободы силы. Но чтобы показать, что Он, хотя и обладает Божественной природой, однако получил эту природу от Бога чрез рождение, Он прибавляет: «Что дал Мне Отец (sic!), больше всех» (ст. 29). Он получил от Отца то, что больше всего, но получил это в самом рождении, а не после него, однако получает от Другого. Но чтобы показать, что, получая от Другого, Он получает не иную природу и не иное что-либо, Он говорит: «Никто не может похитить их из руки Отца Моего» (ст. 29). Раньше Христос сказал, что овец никто не похитит из руки Его, теперь говорит, что никто не похитит их из руки Отца. Но одно — рука Сына, получающего от Отца, другое — рука Отца, которая дала Сыну. Каким же образом то, что не похищается из руки Сына, не похищается из руки Отца? Потому что, поясняет Христос, «Я и Отец едино» (ст. 30), т. е. рука Отца есть и рука Сына. «Чтобы из телесного образа могла быть познана сила одной и той же природы, упомянута рука Отца, как рука Сына, потому что природа и сила Отца в Сыне. Наконец, чтобы можно было в тайне рождения познать истину неразличимой природы, сказано: «Аз и Отец едино есма» В последних словах даны имена, природа и рождение; ибо «Аз и Отец»—«имена вещей» (rerum nomina sunt); «едино» служит исповеданием природы, потому что оба в том, что они суть, не отличаются дру

от друга, а «есма» не допускает отождествления (ibid. VII, 25). Услышав это, иудеи схватили каменья, чтобы побить Его за богохульство, за то, что, будучи человеком, Он выдавал Себя за Бога. В ответ на возбуждение врагов Христос оправдывает Свое исповедание двумя мыслями. Во-первых, Он указывает на то, что и обыкновенный человек, за которого Его принимают, без богохульства может назвать себя богом, потому что в законе написано: «Я сказал: вы — боги» (ст. 34). Но затем Он показывает, что Себя Он называет Богом не в этом, а в другом смысле, и что, если наименование Бога может быть приложено к тем, к которым было слово Божие, то тем более к Нему, «Которого Отец освятил и послал в мир» и Который говорит: «Я Сын Божий». Освящение же и посланье в мир обозначает то же, что и рождение, потому что в этом именно смысле это выражение употребляет ап. Павел в начале послания к Римлянам, говоря об Иисусе Христе: «Который по плоти соделался от семени Давидова, который предназначен Сыном Божиим по духу освящения» (Рим. 1, 3, 4). Итак, первый ответ Христа на обвинение в богохульстве состоит в том, что Он не может быть обвиняем в этом преступлении даже в том случае, если бы, будучи простым человеком, Он назвал Себя Богом, а тем более Он свободен от него как Сын Божий по природе (ibid. VII, 24).

Во-вторых, Иисус Христос в доказательство Своего истинного Божества ссылается на Свои дела: «Если Я не творю дел Отца Моего,— говорит Он,— не верьте Мне, а если творю, то, когда вы не верите Мне, верьте делам, чтобы познать и поверить, что Отец во Мне, и Я в Нем» (ст. 37—38). Но сила чуждой природы не может равняться с силою Божией и дела твари не могут быть сравниваемы с делами Божиими. Христос же творит дела Отца, и это свидетельствует о Его Божественной природе. «Ибо Сын Божий в силу рождения имеет в Себе все, что *принадлежит Богу, и потому дело Сына есть дело Отца*, так как рождение, с одной стороны, пребывает не вне той природы, из которой имеет бытие, с другой,— содержит в себе природу, из которой происходит» (ibid. VII, 26).

Истинное Божество Сына выражается и в том, что Он есть праведный Судия. Он есть Тот именно Господь, Который одождил огонь и серу от Господа на Содом и Гоморру (Быт. 19, 24). Авраам называет Его праведным Судией (Быт. 18, 25). Но «необходимо праведный Судия есть и истинный Бог». «Отними,— обращается Иларий к арианину,— у Сына, что Он есть Судия, чтобы отрицать, что Он истинный Бог» (De Tr. V, 16). Об этом же говорит и Новый Завет: «Отец не судит никого, но весь суд предал Сыну» (Ин. 5, 22). В этих словах указана и природа и рождение, потому что все иметь может только неразличимая природа и рождение не может иметь ничего, кроме данного. Дан же весь суд, потому что животворит, кого хочет. «Из того, что Сам Отец не судит никого, не может быть усматриваемо, что у Него отнят Суд, потому что суд Сына вытекает из суда Отца, ибо от Отца дан Ему всякий суд» (ibid. VII, 20).

Наконец, равенство Отца и Сына по природе вытекает из единства их силы и чести, о чем засвидетельствовал Сам Христос в словах «Отец весь суд отдал Сыну, чтобы все чтили Сына, как чтут и Отца Кто не чтит Сына, тот не чтит Отца, *пославшего Его*» (Ин. 5, 22—23) «Нет различия между вещами, если не отличаются они и в чести. Одинаковым вещам прилично и одинаковое почитание. В противном случае, или высшая честь незаслуженно оказывается низшим или к поношению высших низшее уравнивается с ними в чести. Если Сын тварь и мы оказываем Ему почитание, равное Отцу, то этим наносим оскорбление Ему, воздавая только такую честь, какая прилична твари. Но так как Сын, рожденный от Отца, равен Ему по природе, то уравнивается и в чести» (De Tr. XII, 7; ср. VII, 20).

Все изложенные доказательства служат обоснованием истинного Божества и полного равенства по природе Сына Божия с Отцом. Приводя в III-й книге своего трактата «О Троице» — для доказательства ипостасного бытия Сына — все основания, которыми пользовались ранее субординацианские богословы, Иларий в IV-й книге решительно устраняет из них субординацианский смысл, выводя из них именно истинное Божество Сына. Таким образом, в его богословской системе устранены все следы существенного субординационизма. Но в ней последовательно удерживается субординационизм ипостасный. Существенный субординационизм не допускает равенства между Отцом и Сыном по свойствам Их природы, приписывая Сыну не столь полное Божество, как Отцу. Ипостасный субординационизм признает полное равенство и подобие в Отце и Сыне, но отмечает зависимость Сына от Отца по Его бытию, которым Он обязан Отцу, как Своему Родителю. Ипостасный субординационизм не имеет ничего общего с субординационизмом доникейских церковных писателей или субординационизмом ариан. С догматической точки зрения он не может возбуждать никаких возражений и совершенно неизбежен в православном учении о Троице, так как в нем Отец признается Первоисточником всякого бытия — как Божественного, так и тварного. И в силу этого Сын и Дух Святой стоят в зависимости от Отца по Своему происхождению и бытию.

Мысль о зависимости Сына от Отца по бытию, хотя и не чужда была восточному богословию, так как была высказана вскользь Афанасием Александрийским [1], но не получила там большого развития и распространения и не нашла для себя применения в противоарианской полемике. На Западе же она имела большое теоретическое и практическое значение. Насколько известно, она впервые выдвигается в таком своем значении в сочинениях Илария и потом переходит к Амвросию и Августину. Сын подчинен Отцу в двояком отношении: и по Своей человеческой природе, и как Бог, получивший начало от Отца [2]. Нас в данном случае интересует учение Илария о подчинении Сына Отцу по Божеству. Приведем несколько относящихся сюда выражений Илария. «Но,— говорит он,— может быть, подумают, что Сын нуждался в том прославлении, о котором молился (Ин. 17, 1—26) и Он будет признан слабым, так как ожидал прославления от Лучшего (potioris). Но кто же не исповедует лучшим (potiorem) Отца, как Нерожденного сравнительно с Рожденным, как Отца сравнительно с Сыном, как Посылающего сравнительно с Посланным от Него, как Изволяющего сравнительно с Повинующимся? В этом Сам Он будет Свидетелем для нас: «Отец больше Меня» (Ин. 14, 28). Это нужно понимать так, как оно есть, однако нужно остерегаться, чтобы в глазах неопытных честь Отца не ослабляла славу Сына» (De Tr. III, 12). В этих словах не совсем ясно формулирован субординационизм ипостасный. Под ними мог бы подписаться и представитель доникейского субстанциального субординационизма, поскольку именно нерожденность Отца служила для него основанием, как и в словах Илария, а идея равенства Сына с Отцом выражена в них не совсем ясно. Другие выражения Илария гораздо определенней. «Сын не Сам для Себя служит началом и не Сам для Себя, не существуя, произвел рождение из ничего, но, будучи живой природой из живой природы, удерживает у Себя власть природы, исповедуя Виновника природы, чтобы засвидетельствовать и почтение и в почтении благо-

[1] Pater major est Filio, non magnitudine aliqua vel tempore, sed propter generationem ex ipso Patre (Orat. II, cont. Ar., p. 363). См. примеч. «е» к «De Tr.», III, 12).

[2] Nec tamen se Deo patri non et filii honore et hominis conditione subdente: cum et nativitas omnis se referat ad auctorem, et caro se universa secundum Deum profiteatur infirman (De Tr., IX, 5).

дарность за полученное рождение» (De Tr. IX, 53)[1]. «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебе Единаго Истиннаго Бога, и Егоже послал еси Иисус Христа» (Ин. 17, 3). В чем же здесь трудность и из-за чего война слов? Жизнь есть знание истинного Бога, но одним этим не достигается жизнь. Что же с этим связано? «И Егоже послал еси Иисус Христа». Должное почтение воздается Сыном Отцу в словах: «Тебе Единаго Истиннаго Бога». Однако Сын не отделяет Себя от истины Бога (a Dei veritate), когда прибавляет: «и Егоже послал еси Иисус Христа» (ibid. III, 14). По поводу слов пророка Осии (1, 6—7) Иларий говорит: «Для Бога, из Которого все и Который вечен безначально, нет Бога. Для Сына же Отец есть Бог, ибо из Него Он родился как Бог. А для нас и Отец есть Бог и Сын есть Бог» (ibid. IV, 37) [2]. «Отец больше Сына, но как Отец Сына, рождением, а не родом (generatione, non genere), ибо Он — Сын и из Него исшел. И хотя свойство Отчего наименования отличает Его, однако природой Он не отличается, ибо Он рожден от Бога как Бог, не отличаясь от Родителя субстанцией. Итак, Он не может уравниваться с Тем, от Кого происходит. И хотя пребывает Один в Другом через единообразную и подобную славу той же природы, однако кажется, что не может быть уравниваем Тот, Кто рожден, с Тем, из Кого рожден» (In Ps. 138, 17). «Хотя Сын имеет власть положить душу Свою и опять принять ее, однако всегда в сыновней почтительности воздает честь Отчему величию, когда молится: «Отче, прослави Меня» (Ин. 17, 5) (In Ps. 141, 6) [3]. Отец больше Сына, как Источник Его бытия, от Которого Сын зависит по Своему существованию, но как рожденный от Отца и получивший от Него ту же природу, Он равен Отцу по Божественным свойствам данной Ему природы. Это Иларий выражает в словах: «Patrem in eo majorem esse quod pater est, Filium in eo non minorem esse quod filius est» (De Synod. 64). «Major itaque Pater est, dum pater est: sed Filius, dum filius est, minor non est. Nativitas Filii Patrem constituit majorem: minorem vero Filium esse nativitatis natura non patitur. Major Pater est, dum gloriam assumpto homini rogatur ut reddat: Filius minor non est, dum gloriam resumit apud Patrem. Atque ita et sacramentum nativitatis, et dispensatio corporationis impletur. Nam et Pater, dum et Pater est glorificat nunc Filium hominis, major est: et Pater et Filius unum sunt, dum ex Patre natus Filius, post assumptionem terreni corporis glorificatur in Patrem» (De Tr. IX, 56).

Так как Сын происходит от Отца, то все дается Ему Отцом, но дается не существующему уже и не рожденному немощным, а дается Сыну все, принадлежащее Отцу, в Самом рождении с самой природой, так что в Самом рождении Он существует уже как совершенно равный Отцу. Таким образом, ипостасный субординационизм есть не что иное,

---

[1] Non enim suae originis est Filius, neque nativitatem sibi non exstans ipse conquisivit ex nullo: sed ex vivente natura vivens natura exstans, tenet in se naturae potestatem, professa auctoritate naturae, ut et honorem testetur, et gratiam sumptae nativitatis in honore. Et hoc quidem Parti debitum reddens, ut obedientiam suam mittentis deputet voluntati, non tamen ut naturae unitatem obedientia humilitatis infirmet.

[2] Et idcirco Deus ejus est, quia ex eo natus in Deum est. Non tamen per id, quod Pater Deus est, non et Filius Deus est: «Unxit» enim «te, Deus, Deus tuus»: designata videlicet et auctoris, et ex eo geniti significatione, uno eodemque dicto utrumque illum in naturae ejusdem et dignitatis nuncupatione constituit (De Tr., IV, 35).

[3] Contestatam de se potestatem, per reverentiae honorem, ei cui omnia meminerat confitenda subjecit; non sibi adimens quod similia Patri posset, sed eum per quem similia posset ostendens (In. Ps. 138, 28). Missurus quoque Paracletum, sicuti frequenter spopondit, interdum eum et mittendum dixit a Patre, dum omne quod ageret, pie referre est solitus ad Patrem (De Synod., 54). Sed pietatis subjectio non est essentiae diminuto, nec religionis officium efficit naturam (De Synod., 51). An et hoc ex ignorantia venit, ut cum caeteris Patri subjectus sit Filius: ut dum cum caeteris subjicitur, non discernatur a caeteris? Cum subjectio Filii naturae pietas sit, subjectio autem caeterorum creationis infirmitas sit (De Synod., 79).

как рождение. Так Отец дал Сыну власть над всякой плотью, родив Его таким же властным, как и Он Сам [1]. Сын творит волю Отца, Отец сообщает Сыну знание о дне кончины мира, но Он изъявляет Ему Свою волю не через какое-либо мановение и сообщает знание не через вопросы и ответы, но вместе с природой, так что воля и знание Отца врождены Сыну [2]. То же говорит Иларий и обо всем, получаемом Сыном от Отца, но замечает, что всегда в Евангелии вместе со свидетельством о получении через рождение делается оговорка и о равенстве получаемого [3].

Толкование «уничижительных выражений Писания»

Свое учение о низшей природе Сына Божия арианe основывали на так называемых «уничижительных выражениях Писания». Поэтому в состав антиарианской полемики входило православное истолкование этих текстов. Последние четыре книги своего сочинения «О Троице» Иларий посвящает этому предмету. В начале первой из этих книг он излагает принципы толкования этих мест, отчасти применявшиеся в раннейшей литературе, отчасти впервые применяемые им в соответствии с основными идеями его богословия. Традиционным приемом, которым по примеру Тертуллиана пользовались полемисты против арианства, было истолкование этих выражений в приложении к человечеству Христа. Иларий удерживает этот прием, но пользуется им не слишком часто. Другим приемом, встречающимся впервые в его сочинениях, было истолкование этих текстов с точки зрения ипостасного субординационизма, сущность которого только что нами была изложена по сочинениям Илария.

Когда в Писании говорится о Сыне, как зависимом от Отца или низшем Его по природе, то здесь имеется в виду или зависимость Его по бытию от Отца или Его человеческая природа. Эти два принципа Иларий сам формулировал с совершенною ясностью. Христос — Бог и человек. В Евангелии Он «учит веровать в Себя как Сына Божия и убеждает исповедовать Себя Сыном Человеческим, как человек говоря и де-

---

[1] Quod si acceptio potestatis, sola est significatio nativitatis, in qua accepit id quod est: non est infirmitati datio deputanda, quae totum hoc nascentem consummat esse quod Deus est. Cum enim innascibilis Deus ad perfectam divinae beatitudinis nativitatem unigenito Deo auctor sit, auctorem nativitatis esse sacramentum paternum est. Caeterum non habet contumeliam, quae se auctoris sui esse imaginem genuina nativitate consummat. Dedisse enim potestatem omnis carnis, et ad id dedisse ut det ei vitam aeternam, habet et in dante quod pater est, et in accipiente quod Deus est: cum et in eo significetur Pater esse, quod dederit; et in eo Filius Deus maneat, quod vitae aeternae danda sumpserit potestatem (De Tr., IX, 31).

[2] Haec igitur natura (Deus Filius) non eguit vel demutatione, vel interrogatione, vel allocutione, ut post ignorantiam sciat, post silentium interroget, post interrogationem audiat: sed perfecta in sacramento unitatis suae manens, ut habuit de Deo nativitatem ita habuit et universitatem. Universitatem autem habens, non etiam non quae universitatis sunt tenuit, scientiam scilicet, aut voluntatem: ne quod scit Pater, per interrogationem Filius sciret; vel quod vult Pater, per significationem Filius vellet. Sed cum omnia, quae Patris sunt, sua essent; in ea fuit proprietate naturae, ne aliud aliquid, quam Pater, aut vellet, aut sciret (De Tr., IX, 74).

[3] Hinc enim illud est, «Qui me vidit, vidit et Patrem»: sed et illud, «Verba quae loquor, non a me loquor» (Joan. XIV, 9, 10). Nam dum non a se loquitur, auctori eum necesse est debere quod loquitur: sum autem se viso Pater videtur, naturae conscientia est, quae ad demonstrationem in se Dei, non aliena a Deo in Deum nata substiterit. Vel illud, «Pater quod dedit mihi, majus est omnibus» (Joan, X, 29); et rursum, «Ego et Pater unum sumus» (ibid., 30). Nam et datio paterna sumptae nativitatis professio est et quod unum sunt, proprietas ex nativitate naturae est. Vel illud, «Sed judicium omne dedit Filio, ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem» (Joan. V, 22, 23). Nam dum judicium datur, nativitas non tacetur: dum vero exaequatur honor, natura retinetur. Vel illud, «Ego in Patre, et Pater in me»; et rursum, «Pater major me est» (Joan. XIV, 11, 28). In eo enim, quod in sese sunt, Dei ex Deo divinitatem cognosce: in eo vero, quod Pater major est, confessionem paternae auctoritatis intellige (De Tr. XI, 12).

лая все, свойственное Богу и как Бог говоря и делая все, свойственное человеку. Однако в этом двояком способе выражения Он никогда не говорил без обозначения Бога или человека, уча об одном Боге и Отце и исповедуя Себя в природе Единого Бога через истину рождения и, однако, подчиняя Себя Богу Отцу как в достоинстве Сына, так и в положении человека, так как и всякое рождение указывает на виновника и всякая плоть в отношении к Богу исповедует себя слабой» (De Tr. IX, 5).

Кроме этих двух принципов в истолковании «уничижительных изречений Писания», нужно принимать во внимание, к какому моменту в бытии Сына относится то или другое изречение. Согласно общим своим христологическим воззрениям, Иларий различает в бытии Сына три момента: Его существование до воплощения в чистоте Его Божественной природы; Его существование на земле в соединении Божественной природы с человеческой, от рождения от Девы до воскресения, и существование по воскресении в обоженной плоти. Различные изречения Писания относятся к этим трем разным моментам в бытии Логоса, а поэтому при толковании необходимо принимать во внимание, какой момент в каждом имеется в виду [1]. Соответственно этому разделению, Иларий подвергает анализу уничижительные выражения, относящиеся ко времени земной жизни Христа (в IX-й и X-й книгах «De Trinitate»), выражения, относящиеся ко времени прославления Христа (в XI-й книге), а единственное место — Притч. 8, 22—26, относящееся к Логосу до воплощения Его — в XII-й книге. В видах большей систематичности изложения мы начнем его толкованием последнего места.

I. Изречения, относящиеся к домирному бытию Сына Божия

В полемике между православными и арианами первое место занимало толкование слов книги Притчей (8, 22) о Премудрости, под которой та и другая сторона разумела Сына Божия. Ариане полагали, что эти слова служат прямым свидетельством Писания о создании Логоса как орудия творческой деятельности Бога Отца.

Иларий подвергает это место подробному анализу. О происхождении Своем Премудрость говорит в трех выражениях: 1) «Господь создал Меня в начало путей Своих» (ст. 22), 2) «Прежде веков основал Меня» (ст. 23), 3) «Прежде чем сотворил землю, прежде чем воздвиг горы, прежде всех холмов родил Меня» (ст. 25—26). Из трех этих изречений первое действительно обозначает создание Премудрости в пути и дела Господни. Но второе и третье выражения говорят о предвечном рождении Премудрости. Это совершенно ясно в отношении ко второму выражению, потому что в нем говорится об основании Премудрости прежде всех веков, т. е. прежде времени, хотя предвечное рождение и называется здесь основанием. В третьем выражении прямо говорится о рождении Премудрости, но предвечность рождения не ясна, потому что быть рожденным прежде создания земли, гор и холмов не значит еще предшествовать о своем рождении времени, так как созданию земли предшествовало покорение архангелов, которое не было, однако, предвечным (De Tr. XII, 37). Но сопоставляя эти выражения с дальнейшими словами той же священной книги, мы убеждаемся, что они имели в виду предвечное рождение. В дальнейших стихах говорится, что Премудрость была с Отцом, когда Он уготовлял небо и отделял Свое местопребывание, когда укреплял основания земли; Она была при Нем,

[1] Ut cum aliud sit ante hominem Deus, aliud sit homo et Deus, aliud sit post hominem et Deum totus homo totus Deus; non confundas temporibus et generibus dispensationis sacramentum, cum pro qualitate generum ac naturarum, alium ei in sacramento hominis necesse est sermonem fuisse non nato, alium adhuc morituro, alium jam aeterno (De Tr., IX, 6).

все приводя в порядок (ст. 26). Основанная прежде век Премудрость находилась при Боге не тогда, когда Он создавал мир, а когда уготовлял его. Уготовление мира нельзя понимать в смысле приготовления элементов, из смешения которых потом был сотворен мир, потому что, по слову пророка, «Словом Господним небеса утвердились и духом уст вся сила их» (Пс. 32, 6), т. е. для создания мира не было надобности в заготовлении материалов, а достаточно было Слова Господня и дыхания уст Его. Следовательно, уготовление мира состояло в предопределении плана творения. Но Бог вечен и неизменяем. В Своем мышлении Он не переходит от состояния покоя к деятельности размышления, не переходит от одной мысли к другой. Таким образом, план создания в целом и подробностях существовал в уме Божием предвечно. То, что имело быть созданным реально, в уме Божием уже существовало идеально в неизменяемой вечности Его бытия. При этом-то вечном уготовлении мира Премудрость уже была при Отце, а впоследствии, когда план творения приводился в исполнение, Она тоже была при Отце, приводя все в порядок. Итак, Премудрость рождена прежде земли, гор и холмов, потому что Она была у Бога при их предвечном уготовлении (ibid. XII, 39—40). Итак, в разбираемом месте с совершенной ясностью говорится о предвечном рождении Сына, и эти выражения нельзя понимать в смысле неточного обозначения творения, о котором говорится в первом изречении, потому что создание в пути и дела предполагает творение во времени, а основание прежде век и рождение прежде приуготовления предшествует времени. Кроме того, «в то время как рождение существует ранее причины, творение по истине — по причине» (cum nativitas ante causam sit, creatio vere per causam). Здесь разумеется causa finalis, т. е. цель. Когда говорится об основании Премудрости прежде век и пребывании Ее у Бога, то не упоминается о цели, а когда говорится о создании, указывается цель его — в пути и дела. «Прежде уготовления был и прежде век основан Тот, Кто создан в пути и дела Божии» (ibid. XII, 42; ср. XII, 45).

Установивши на основании спорного места предвечное рождение Сына, Иларий переходит к выяснению того, в каком смысле нужно понимать создание Премудрости в пути и дела.

Нельзя понимать это выражение в том смысле, в каком его истолковывают ариане, утверждающие, что Сын Божий создан для того, чтобы быть орудием творения для Бога, Который по величию Своей природы не мог создать мира непосредственно, потому что как раз это место предупреждает такое нечестивое толкование, говоря о творческой деятельности Бога Отца. Здесь говорится, что Премудрость была при Боге, когда Он предуготовлял мир, и приводила все в порядок, когда Бог творил мир. Сам Отец творит мир идеально и реально, а Сын является лишь Его содейственником (ibid. XII, 43). Цель создания Премудрости была другая, и Она Сама говорит о ней в этом же месте. Она перечисляет Свои ежедневные дела и совершающееся во времени: Ею царствуют цари и могущественные пишут правду, князья совершают великие дела и владыки обладают землей; Она ходит в путях правды и обращается в стезях справедливости и тем, кто Ее любит, Она дарует сокровища вечной жизни (ст. 15—21) (ibid. XII, 44). Цель создания Премудрости состоит в том, чтобы Она была Началом путей, руководящим в справедливости к жизни вечной. Но таким путем и был Тот, Кто сказал о Себе: «Я есмь Путь... никто не приходит к Отцу, как только чрез Меня» (Ин. 14, 6). Премудрость создается, чтобы быть руководительницей к Отцу и вечной жизни. В Своей спасительной деятельности Премудрость, невидимая Сама по Себе, является людям многоразличным образом, облекаясь для этого в создаваемые для этого материальные формы. Адам слышал шаги Бога, ходящего в раю; для того, чтобы были слышны Его шаги, Он должен был облечься в какое-либо

творение. В виде какой-нибудь твари Сын Божий беседовал с Каином, Авелем, Ноем, благословил Еноха, как Ангел Он явился Агари. Он явился Аврааму как действительный человек, который был видим, говорил, принимал пищу, но был поклоняем как Бог. Иакову Он явился до такой степени действительным человеком, что был осязаем, боролся с ним, совершал все движения, свойственные человеку в этом положении. Моисею Он явился в виде огня, который имел способность жечь, но не имел естественной необходимости сжигать (ibid. XII, 46). В подобных же, специально для этого созданных материальных формах Он являлся Иисусу Навину (5,13—15), Исаии (Ин. 12, 41), Иезекиилю (37 гл.), Даниилу (7, 13—14) (ibid. XII, 47). Для того Сын Божий и являлся в разнообразных творениях, чтобы люди не считали их природным образом Его Божества (ibid. XII, 46). Но все перечисленные формы явления Сына Божия не были простой видимостью, а действительными материальными вещами, которые для этой цели создавались и по миновении надобности уничтожались. «Во всех их Бог, Который есть огонь поядающий, находился в них сотворенным таким образом, что тварью же силою слагал с Себя, какою воспринимал ее, потому что мог уничтожить снова то, что существовало только в целях восприятия» (ibid. XII, 47). Наконец, Премудрость Божия, рожденная от века, стала созданною в воплощении, восприяв созданного человека. Поэтому ап. Павел называет Сына Божия «бываемым» (factum) от жены (Гал. 4, 4) и даже новым человеком, созданным по Богу (Еф. 4, 24). Таким образом, Премудрость Божия называется созданной в начало путей, поскольку воспринимала на Себя созданные формы явления людям, необходимые для того, чтобы служить для них путем к Отцу (ibid. XII, 48—49).

II. «Уничижительные выражения Писания» о Христе, относящиеся ко времени Его земной жизни

1. Ариане ссылались в доказательство низшей природы Христа на слова Его в ответ вопрошавшему о пути жизни. На вопрос: «Учитель благий, что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную?» Христос отвечает: «Почему ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог» (Мр. 10, 17—18). По толкованию ариан, Христос отклонил от Себя наименование благого, приличного только Богу, потому, что не признавал Себя Богом. Иларий, напротив, из этих слов извлекает доказательство признания Христом Своей Божественной природы. С вопросом к Нему обратился человек, не веровавший в Его Божество и видевший в Нем обыкновенного учителя закона, назвав Его таким именем, которое подобает только Богу. В Своем ответе Христос укоряет его за то, что он, считая Его простым человеком, приписывает Ему Божественное свойство. В конце же беседы Он говорит о Себе в таких выражениях, которые показывают, что Он и учитель и благ. «Иди,— говорит Он,— продай, что имеешь, и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небеси; и приходи и следуй за Мною» (ст. 21). Не отклоняет от Себя наименования благости Тот, Кто обещает сокровище на небеси, и не отказывается от имени учителя, Кто говорит о Себе, как о путеводителе к этому совершенному блаженству (De Tr. IX, 15—17). Что именно так нужно понимать слова Христа, доказывается тем, что Он не отклонил от Себя наименование учителя, когда с ним обращались к Нему верующие в Его Божество. «Вы называете Меня Учителем и Господом, и правильно говорите, ибо Я точно то» (Ин. 13, 13). «И не называйтесь учителями, потому что Учитель ваш — Христос» (Мф. 23, 10). От того только Он не принимает имени благого учителя, кто не считал Его ни Господом, ни Христом (De Tr. XI, 18).

2. «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин. 17, 3). По толкованию

ариан, в этих словах Христос, называя Отца единственным истинным Богом, тем самым указывает, что Он не есть Бог.

По своему обыкновению, Иларий истолковывает эти слова не в их изолированности, а в их связи с предыдущим и последующим. Начиная с 14-й главы Евангелия от Иоанна, он отмечает слова, в которых говорится о равенстве Отца и Сына: «Видевший Меня видел Отца» (14, 9); «Разве ты не веришь, что Я в Отце и Отец во Мне? Слова, которые Я говорю вам, говорю не от Себя. Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела» (ст. 10). «Верьте Мне, что Я в Отце и Отец во Мне, а если нет, верьте Мне по самым делам» (ст. 11). На это ученики отвечают Ему: «Теперь видим, что Ты знаешь все и не имеешь нужды, чтобы кто спрашивал Тебя. Посему веруем, что Ты от Бога исшел» (16, 30). По проявлению во Христе Божественных свойств всеведения и знания замышлений сердечных апостолы убеждаются, что Он от Бога исшел. Исшествие же от Бога означает рождение от Отца, потому что в предшествующих строках той же главы Христос отличает Свое исшествие от Отца и пришествие в мир (ст. 27—28). Далее, чтобы показать, что исшествие от Отца есть не отчуждение от Него, а рождение, сохраняющее в Себе природу Отца, Христос прибавляет: «Вот наступает час, и настал уже, когда вы рассеетесь каждый в свою сторону и Меня оставите одного, но Я не один, потому что Отец со Мной» (ст. 32). Отец пребывает в Нем силою и единством природы, говоря и действуя в Нем говорящем и действующем (De Tr. IX, 29—30). После этого Христос говорит: «Отче, пришел час, прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя» (17, 1). В этих словах не содержится указания на Его низшую природу, а, напротив, дается понять, что Сын равен Отцу, так как, получая от Него прославление, Он со Своей стороны прославляет Его. Нет указания на низшую природу Сына и в самом факте получения славы, потому что это получение означает — здесь Иларий пользуется идеей ипостасного субординационизма — не что иное, как рождение. В акте рождения от Отца Он получает Божественную природу Отца со всеми ее свойствами, и в числе их Божественную славу: по бытию Своему Он зависит от Отца, по Своим Божественным свойствам Он совершенно равен Ему (De Tr. IX, 31). За всеми этими изъявлениями Божественной природы Христа следуют, наконец, слова: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (17, 3). Рассматриваемые в связи с предшествующими, они не могут быть понимаемы в арианском смысле. Но и сами по себе они исключают такое толкование. Если при отделении Христа от единого истинного Бога и при исповедании Его одного нет спасения, то невозможно отделять Христа от Отца и в вере (ibid. IX, 32). Во-вторых, в данных словах Христос назван без обычных в Евангелии cognomina et praenomina — Сын Божий, Сын Человеческий, Хлеб, сшедший с небеси. Значит, если исповедуемый единый истинный Бог и Иисус Христос даруют вечность, то, без сомнения, Иисус Христос обозначается как Бог, т. е. praenomen единый истинный Бог относится и к Нему (ibid. IX, 33). Нельзя утверждать, что «единый» в рассматриваемых словах исключает истинное Божество Христа, потому что ап. Павел называет единым Богом Отца и единым Господом Иисуса Христа (1 Кор. 8, 6). Если наименование Христа единым Господом не исключает того, что и Отец есть Господь, то и, наоборот, наименование Отца единым истинным Богом не исключает того, что и Иисус Христос есть истинный Бог (De Tr. IX, 34, 32) [1]. Церковь же, исповедуя Отца

[1] Подробнее толкование этого места из первого послания к Коринфянам содержится в VIII кн., п. 35. У нас оно приводится ниже, при изложении учения Илария о единстве Отца и Сына

единым истинным Богом, потому именно исповедует истинным Богом и Сына, что Отец через рождение сообщает природу истинного Божества Сыну (ibid. IX, 36—37).

3. Ариане в доказательство слабости Сына указывали на те места Евангелия, в которых Христос утверждает, что Он ничего не может творить о Себе. Таких мест три:

a) «Истинно, истинно говорю вам: Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего» (Ин. 5, 19).

Как всегда, Иларий рассматривает повод, по которому были сказаны эти слова, и выясняет смысл их в контексте. По поводу исцеления слепорожденного в субботу иудеи ищут убить Иисуса Христа (Ин. 5, 16). Оправдывая Себя, Христос говорит им: «Отец Мой доселе делает, и Я делаю» (ст. 17). Как в говорящем Сыне говорит Отец и как в Сыне, совершающем дела, совершает их пребывающий в Нем Отец (Ин. 14, 10), так действовал Отец и в акте исцеления слепорожденного в субботу, совершенном Христом. «Доселе делает» и показывает, что Христос разумеет под этим частный случай в Своей деятельности. Но чтобы исключить мысль о тождестве Своем с Отцом, Он прибавляет: «и Я делаю». Эти слова возбудили еще большее негодование иудеев, потому что Он не только нарушал субботу, но и называл Бога Своим Отцом, творя Себя равным Богу. Иудеи верно поняли Христа, сделав заключение от наименования Им Себя Сыном Божиим к равенству с Отцом, потому что всякое рождение есть сообщение рожденному природы родителя (De Tr. IX, 43—44). За этим следуют слова: «Не может Сын ничего творить от Себя, если не видит Отца творящего». Они логически связаны с предыдущим. Если Христос делает все властью Отчей природы, находящейся в Нем, так что делаемое Им делает в Нем Отец, то Он не может быть обвиняем в нарушении субботы. Можно ли после этого отождествления деятельности Сына с деятельностью Отца видеть в Нем существо низшей природы, слабое и неравное Отцу? Нельзя, потому что «не может... если не видит», указывает не на слабость природы, а на авторитет, на власть. Видение не сообщает силы, и природа не становится бессильной, если она не творит только потому, что не видит, а видение обозначает только сознание действующей в Себе Отчей природы, которая для Него является как бы образцом, авторитетом, оправданием. Равенство же Отца и Сына по силе непререкаемо засвидетельствовано в непосредственно следующих за этим словах: «Ибо, что творит Он, то и Сын творит также». Сын не отличается от Отца по силе, если творит то же и так же, что творит Отец (ibid., n. 45).

Не трудно видеть, что и в настоящем случае при толковании уничижительных слов Иларий противопоставляет существенному субординационизму ариан субординационизм ипостасный: как рожденный от Бога, Сын по природе равен Отцу, но как источник Его бытия Отец для Него авторитет, которым Он руководится в Своей деятельности. Отец — Бог повелевающий, Сын — Бог исполняющий.

b) В другом месте Евангелия от Иоанна выражена та же мысль, но в другой форме: «Я ничего не делаю от Себя, но как научил Меня Отец Мой, так и говорю. Пославший Меня со Мною и не оставил Меня одного, ибо Я всегда делаю то, что Ему угодно» (Ин. 8, 28—29). В этих словах заключается видимое противоречие. С одной стороны, Христос ничего не делает, не будучи научаем пребывающим в Нем Отцом, а с другой стороны, Отец пребывает в Нем, потому что Он творит угодное Ему. Соответственно первому, Он ничего не делает о Себе, а соответственно второму, Он делает все о Себе, так как в таком только случае Его действие имеет значение заслуги, за которую в Нем пребывает Отец. И, наоборот, каким образом Отцу угодно делаемое Сыном, если все это делает Он Сам, пребывая в Сыне? «Но в том-то и заключается тайна единства по природе Сына с Отцом, что Он так творит о Себе,

что не творит о Себе, и так не творит о Себе, что творит о Себе». «Не о Себе творит, когда нужно показать, что в Нем пребывает Отец О Себе творит, когда, в силу рождения Сына, творит Сам угодное Богу». Его можно было бы признать слабым, поскольку Он творит не о Себе, если бы о Себе Он не творил угодного Богу (ibid. IX 47—48).

c) Третье место, на основании которого Сыну приписывается слабость, читается так: «Все, что дает Мне Отец, ко Мне приидет, и приходящего ко Мне не изгоню вон. Ибо Я сошел с небеси не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца» (Ин. 6, 37—38). Из этих слов можно заключить, что Сын творит волю Пославшего по необходимости и что в этом именно состоит Его слабость. Но в этом дано единство Отца и Сына, а чтобы показать самостоятельное бытие Сына, Христос прибавляет: «Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне, не потому, чтобы кто-нибудь видел Отца, кроме Того, Кто от Отца: Он видел Отца. Истинно, истинно говорю вам: кто верует в Меня, тот имеет жизнь вечную» (Ин. 6, 45—47). Ко Христу приходит всякий, слышавший от Отца и научившийся. Но Отца никто не видал и не слыхал, кроме Того, Кто от Него, т. е. кроме Христа. Значит, Отца слышит и научается от Него всякий, когда слышит Христа и научается от Него, так как в Его учении и делах показуются свойства Отца, потому что рожденный от Отца Сын совершенным образом отображает свойства Отца. Таким образом, и здесь Сын указывает, с одной стороны, на авторитет Отца, поскольку не изгоняет данных Им и творит волю не Свою, а Пославшего Его, а с другой стороны, на Свое равенство с Отцом, поскольку то, чему Он учит, есть учение Отца (ibid IX, 49).

4. В оправдание своего учения ариане постоянно ссылались на свидетельство Самого Христа, сказавшего: «Отец больше Меня» (Ин 14, 28).

В опровержение ариан Иларий применяет к истолкованию этих слов двойной принцип: ипостасный субординационизм и отнесение этих слов к человечеству Христа. Восприняв человека, Сын Божий не утратил Своей Божественной природы, но уничижил Себя, совлекшись формы Бога, т. е. Божественной славы, и облекшись в форму раба. Форма раба во время Его земной жизни состояла в человеческом образе, Божественная природа Его обнаруживалась в чудесах, которые Он совершал (De Tr IX, 51—52).

Отец больше Сына по Божеству, потому что Сын не Себе Самому обязан Своим бытием и не Сам Себя произвел из ничего, но произошел из живой природы нерожденного Отца, как живая природа. Поэтому Он называет Отца бóльшим Себя, выражая этим Свое почтение к Нему и благодарность за получение бытия (ibid., n. 53).

Но Отец больше Сына и как возвращающий Сыну, принявшему образ раба, вместе с воспринятым человеком ту славу, которую Он имел до воплощения и от которой отказался при воспринятии человека. На это именно указывает повод, по которому сказаны были Христом эти слова: «Вы слышали,— говорит Он,— что Я сказал вам: иду от вас и приду к вам. Если бы вы любили Меня, то возрадовались бы, что Я сказал: иду ко Отцу, ибо Отец более Меня» (Ин. 14, 28). Ученики должны из любви к Господу радоваться, что Он идет к Отцу, потому что Он имел получить обратно славу, от которой отказался, не новую славу, а прежнюю, не чуждую, но которую имел у Него. Вместе с воспринятым человеком Сын вступает в славу Отца (Флп. 2, 11). Отсюда получается парадоксальный вывод: Отец, как Виновник бытия Сына и как дарующий Ему с воспринятою плотию славу, больше Его, но Сын, как получающий природу, совершенно равную Отцу, и славу Отца, не меньше Его (ibid. IX, 54—55). «Отец,— говорит Иларий,— имеющий про

славить Сына, больше, прославленный в Отце Сын не меньше Его. Ибо каким образом меньше Тот, Кто в славе Бога Отца? Или ужели Отец не больше? Итак, Отец больше, как Отец, но Сын, именно как Сын, не меньше. Рождение Сына делает Отца бо́льшим, но природа рождения не допускает, чтобы Сын был меньше Отца. Отец больше, поскольку у него испрашивается, чтобы Он возвратил славу воспринятому человеку, но Сын не меньше, потому что получает славу и Отца» (ibid. IX, 56).

5. Неведение дня и часа второго пришествия на основании слов: «О дне же том и часе никто не знает, ни ангелы небесные, ни Сын, а один только Отец» (Мр. 13, 32) приводилось арианами против Божества Христа, причем неведение понималось как некоторая внешняя сила и необходимость, более могущественная и господствующая над Ним (De Tr. IX, 58).

Против ариан Иларий приводит, прежде всего, соображения общего смысла. Все создано чрез Него и в Нем, в том числе и времена. Он не мог не знать, что в Нем и что чрез Него создано, так как и человеку известно, что в нем находится. Но по силе Своей природы Сын Божий знает и то, что не в Нем и не чрез Него,— будущие помышления сердец и решения воли, ибо «Иисус сначала знал, кто неверующие и кто предаст Его» (Ин. 6, 64). В особенности Христос не мог не знать дня Суда, потому что «Отцу было благоугодно, чтобы в Нем обитала вся полнота и чтобы посредством Его примирить с Собою все» (Кол. 1, 19—20). День Суда и есть день примирения и день Господень, поэтому Господь не мог не знать дня, время которого в Нем и который есть день Его (ibid. IX, 59). Признание неведения дня Суда со стороны Сына набрасывает тень на Отца, представляя Его как бы завистливым, открывшим Сыну день Его страдания и сокрывшим день Его торжества и славы (ibid. IX, 60). Неведение Сыном дня Суда исключается далее самым понятием Его рождения от Отца. Бог прост и несложен, поэтому в рождении Сына Он есть Отец Его не отчасти, а всецело, т. е. передает Ему Свою всецелую природу со всеми ее свойствами. Но рождение Сына не было бы всецелым, если бы он не получил от Отца предвидения, которое является необходимым свойством Божественной природы (ibid. IX, 61 и 74).

От соображений общего характера Иларий переходит к доказательствам из Св. Писания. Ап. Павел говорит, что во Христе «сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол. 2, 3). Все сокровища ведения исключают частичность ведения: если же Христос не знает дня Суда, то в Нем находятся не все сокровища ведения. Но все сокровища ведения, в Нем сокрытые, являются тайной. Это не значит, что в Нем их нет, но значит то, что не все они открываются (ibid. IX, 62).

Но на языке Писания Бог, все знающий, иногда называет Себя не знающим, не потому, чтобы Ему была свойственна слабость неведения, и не потому, чтобы Он переходил от неведения к ведению, а потому, что или не настало время для откровения Его ведения в деле и слове, или человек является недостойным Его ведения, или это ведение не открывается промыслительно. Так, Господь нисходит в Содом, чтобы узнать, исполнилась ли мера его беззаконий (Быт. 18, 20—21). О грехах Содома Он знал и раньше нисхождения, а говорит о знании тогда, когда настало время действовать. С другой стороны, говорится о том, что Бог узнал нечто, известное Ему в действительности и раньше, но это обозначает не приобретение знания, а время откровения Его (ibid. IX, 63). Так, Бог говорит после жертвоприношения Исаака: «Я узнал, что ты боишься Бога твоего и не пощадил ради Меня сына твоего возлюбленного» (Быт. 22, 12). Бог знал верность Авраама и раньше, но говорит, что узнал о ней тогда, когда настало время засвидетельствовать это перед Авраамом (ibid. IX, 64).

В Евангелии Христос иногда говорит, что Он не знает, хотя в действительности знает, или для обнаружения Своего неблаговоления, или для свидетельства о действительности природы воспринятого Им человека. Делающим беззаконие, которые именем Его творили чудеса, Он говорит: «Я никогда не знал вас. Отойдите от Меня все, делающие беззаконие» (Мф. 7, 23). Он знал, что они творят беззаконие, и говорит, что не знал их. Не знает также неразумных дев, хотя они приступают к Нему и просят Его, следовательно, знаемы Ему. В том и другом случае незнание не есть слабость природы, а выражение воли: Христос говорит, что не знает их потому, что они не достойны Его знания (ibid. IX, 65).

Хотя Христос знал все и не нуждался, чтобы спрашивать о чем-нибудь (Ин. 16, 30), хотя Ему были открыты сокровенные помышления сердец, однако о многом Он спрашивал, как бы о неизвестном Ему: «Что помышляете в сердцах ваших?» (Мф. 9, 4), «Кто прикоснулся ко Мне?», «Где положили Лазаря?» В этих случаях Христос приспособлялся к слабости воспринятого человека, чтобы засвидетельствовать об истинности и действительности его (ibid. IX, 66).

Применяя эти наблюдения над образом выражения Писания к истолкованию слов Господа о неведении для кончины мира, Иларий приходит к выводу, что Христос знал это, но сказал, что не знает потому, что не настало время открыть его, дабы не ослабить бдительности верующих. «Он отрицает, что знает, чтобы знание могло быть сокрыто; не по природе не знает Знающий все, ибо потому только не знает, чтобы было сокрыто» (ibid. IX, 67). Отсюда обратный смысл получают и слова о знании дня Суда одним только Отцом. Если незнание Сына значит не то, что Он действительно не знает, а то, что Он, зная, не открывает, то знание Отца обозначает не только, что Он знает день Суда, но и то, что Он его открывает Сыну. Если говорится, что Бог тогда узнал о верности и любви Авраама, когда не сокрыл этого от Авраама, то и Отец называется знающим день Суда потому, что не сокрыл его от Сына (ibid. IX, 71) Так именно и апостолы объяснили себе неведение Христом дня Суда в смысле промыслительного умолчания о том, что Он знает, потому что по воскресении Христа они снова спрашивают Его о том же, как знающего, и на этот раз Христос уже прямо говорит им: «Несть ваша разумети времена и лета» (ibid. IX, 75) [1].

6. Отрицая в Иисусе Христе бытие человеческой души и утверждая, что во Христе вместо души оживлено тело и что испытывал человеческие волнения Сам Логос, ариане приписывали Ему чувства страха и боязнь пред лицом смерти и этим доказывали Его низшую природу. Основанием для них служили слова Спасителя, произнесенные Им во время гефсиманского борения и на кресте: «Прискорбна душа Моя до смерти» (Мф. 26, 38), «Отче, если возможно, да мимоидет Меня чаша сия» (ст. 39), «Боже Мой, Боже Мой, почто Ты оставил Меня?» (Мф. 27, 46). «Отче, в руки Твои предаю дух Мой» (Лк. 23, 46).

а) В словах: «Прискорбна душа Моя до смерти» (Мф. 26, 38), по толкованию Илария, Христос не выражает боязни смерти, а опасение за твердость веры апостолов при виде Его страданий. Христос говорит, что Его душа прискорбна до смерти, а не **по причине** смерти. Если Он был прискорбен до смерти, то смерть была не причиной скорби, а концом ее. Если, таким образом, не смерть была причиною скорби Спасителя, то спрашивается: что же было причиною Его скорби?

[1] Афанасий Алекс., Григорий Наз. (Orat. XXXVI, 62), Кирилл Алекс. (Thesauri, p. 221) приписывают неведение человечеству Христа. Но эта мысль другими осуждалась. В книге Ленория, подписанной Августином, анафематствуется: «quia dici non licet, etiam secundum hominem ignorasse Dominum prophetarum». При Юстиниане темнетиане, или агносты, защищали мысль о неведении Христа по человечеству, против которых Евлогий писал Комментарий, одобренный папой Григорием I (lib. VIII, epist. 42). Существует сочинение «Agobardi contra Felicem», утверждавшего то же.

III. Третью группу «уничижительных выражений Писания», на которые ссылались ариане, составляют тексты, относящиеся к прославленному Христу по Его воскресении

1. Первым таким местом Писания служили для них слова воскресшего Спасителя, сказанные Марии Магдалине: «Се восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, к Богу Моему и Богу вашему» (Ин. 20, 17). В этих словах ариане усматривали указание на сотворенную природу Христа, потому что, по-видимому, «и чрез одного и того же Отца мы уравниваемся со Христом в качестве сыновей и чрез одного и того же Бога уравниваемся в качестве рабов и так как мы по происхождению твари, а по природе рабы», то то же самое следует утверждать и о Сыне. Этот вывод ариане подкрепляли ссылкой на слова псалма 44, ст. 8: «Сего ради помаза Тя, Боже, Бог твой», которые, по-видимому, говорят о Божестве Сына по благодати (De Tr. XI, 10).

В опровержение толкования ариан Иларий пользуется своим первым принципом истолкования подобных мест, относя их к человечеству Христа.

Иисус Христос — это Слово Божие, восприявшее человека, бывшее сначала во образе Божием и потом приявшее образ раба. Он не был рабом, когда был по духу Богом, Сыном Божиим. До воспринятия Им человека Бог был Его Отцом по Божественной Его природе (ibid. XI, 16), но не был Его Господом, потому что Господь есть соотносительное понятие для раба; поэтому, где не было раба, там не могло быть и Господа. И Отец для Слова Божия не был Богом (ibid. XI, 13). Но ex parte, qua homo est, Бог для Христа есть Отец в том же смысле, в каком Он Отец для всякого создания, поскольку из Него и в Нем все; Он же для принявшего образа раба есть и Бог, как и для прочих рабов. Но слова, которые в настоящем случае подлежат истолкованию, сказаны именно рабам и в обращении к рабам Христос предваряет их повелением: «Иди к братьям Моим и скажи им». Но апостолы были братиями Христа не по Божественной Его природе, а по человеческой. В этом же смысле и пророчественный дух говорит об Его братиях: «Исповедую имя Твое братиям Моим» (Пс. 21, 23). И ап. Павел называет Его первородным между многими братиями в том отношении, в каком Он есть первородный из мертвых. Обращаясь таким образом к рабам, Христос говорит о Своем Отце и Боге от лица воспринятого Им раба (ibid. XI, 15). Верность этого толкования подтверждает ап. Павел, называя Отца Богом Иисуса Христа, т. е. по Его человеческой природе, потому что имя Иисус наречено Господу, имеющему родиться от Девы, но Отцом Его по славе: «Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы» (Еф. 1, 17). Это место неясно в латинском переводе из-за отсутствия в латинском языке члена: заменяя же член греческого текста местоимением ille, Иларий переводит его на латинский язык таким образом: «Ille Deus illius Domini nostri Jesu Christi, ille pater illius claritatis» и, таким образом, получает: «Бог Господа нашего Иисуса Христа и Отец Его славы» (ibid., n. 17).

Что же касается слов псалма о духовном помазании Христа, то и они относятся не к Божеству Христа, а к Его человечеству, потому что читаются: «Ты возлюбил правду и возненавидел беззаконие; сего ради помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более причастников Твоих» (Пс. 44, 8). На помазание по человечеству указывает, во-первых, упоминание о причастниках, потому что причастники у Христа есть только по человечеству, но не по Божеству, а, во-вторых, помазание за заслуги любви к правде и ненависти к беззаконию. Но заслуге предшествует по своему бытию тот, кто заслуживает. Поэтому, если мы будем понимать под помазанием рождение Сына, то это не будет рождением, а возрастанием и совершенствованием, возведением Рожденного в Бога за заслугу. И тогда Христос будет Богом через причину, а не вся-

кая причина через Иисуса Христа, ибо все через Него и в Нем и Он раньше всего и все в Нем состоится (Кол. 1, 16—17). Христос — Бог по рождению, но не после рождения возводится в Бога по какой-нибудь причине. Если же помазуется по причине заслуги, то это указывает на человека, способного к возрастанию и развитию (ibid. XI, 18—20) [1].

2. Много внимания уделяет Иларий истолкованию слов ап. Павла: «А затем уже конец, когда Он отдаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство, всякую власть и силу. Ибо Ему надлежит царствовать, доколе не низложит всех врагов под ноги Свои. Последний враг испразднит смерть, потому что все покорил под ноги Его... когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, дабы Бог был все во всем» (1 Кор. 15, 24—28). Этим местом пользовались и ариане и Маркелл. Первые в подчинении Сына Отцу видели доказательство Его низшей природы, второй в передаче Царства и в конце — доказательство прекращения Царства Христа и разрешение Его плоти (ibid. XI, 21).

Предварительно Иларий передает последовательность мыслей ап. Павла: «Конец будет, но когда предаст Царство Отцу. Царство же предаст, но когда упразднит всякое начальство и власть. Упразднит же всякое начальство и власть, потому что подобает Ему царствовать. Будет же царствовать, доколе положит врагов под ноги Свои. Положит же врагов под ноги Свои, потому что Бог подчинит все под ноги Его. Подчинит же Бог так, чтобы был побежден Его последний враг — смерть. Потом, когда Ему будет подчинено все, кроме Подчинившего Ему все, тогда и Сам Он подчинится Подчинившему Ему все. Цель же подчинения не иная, как чтобы Бог был всяческая во всех. Итак, конец — бытие Бога всяческая во всех» (ibid. XI, 26). Затем он переходит к анализу трех понятий, чтобы посредством этого выяснить, есть ли конец прекращение, есть ли передача потеря, есть ли подчинение слабость.

а) Конец значит не прекращение, а достижение совершенства. В этом смысле Христос есть конец закона, не уничтожение его, а исполнение (Мф. 5, 17). Из дальнейших разъяснений видно, что под концом Иларий понимает цель. «Все,— говорит он,— стремится к концу не для того, чтобы не существовать, но чтобы пребывать в том, что является предметом стремления. Все ради конца, но конец не стоит в отношении к чему-нибудь другому. И так как конец — все, то Он пребывает в Себе Самом как целое». «Итак, конец есть неподвижное состояние пребывания, к которому все стремится». Употребление этого слова в Писании вполне подтверждает такое понимание его. Господь говорит: «Блажен претерпевший до конца» (Мф. 10, 22), не потому, чтобы блаженно было уничтожение и небытие было плодом и наградой за веру, но потому, что предмет нашей надежды есть совершенное блаженство, его непреходящая полнота. И апостол говорит: «Их конец — погибель.., а наше чаяние на небесах» (Флп. 3, 19—20). Если здесь конец назначается для нечестивых и праведных и понимается как уничтожение, то судьба праведных и нечестивых уравнивается, и тогда причем здесь чаяние на небесах? А если чаяние на небесах для праведных, а конец для нечестивых, то в чем же будет состоять наказание за нечестие, когда уничтожение сделает невозможным ощущение страданий? Таким образом, конец есть длящееся совершенство неизменяемого состояния, сохраняемое для блаженства и уготовленное для нечестия (ibid. XI, 28).

б) Передача Царства не есть потеря Царства, иначе нам пришлось бы приписать потерю всего, и в частности власти, Самому Отцу, пото-

[1] В «De Trinitate» (IV, 35) дается иное толкование: под помазанием разумеется рождение и Отец называется Богом Христа по божеству: «Et idcirco Deus ejus est, quia ex eo natus in Deum est» (ibid., IV, 35). «Deo enim ex quo omnia sunt Deus nullus est, qui sine initio aeternus est. Filio autem Deus Pater est, ex eo enim Deus natus est. Nobis autem et Pater Deus est, et Filius Deus est» (ibid., IV, 37).

му что о Нем сказано: «Все Мне передано Отцом Моим» (Лк. 10, 22), «Дана Мне вся власть на небе и на земле» (Мф. 28, 18). Если Отец, передавая, ничего не лишается, то нельзя думать, что и Сын, передавая, теряет то, что передал (ibid. XI, 29).

в) Подчинение, о котором говорит здесь апостол, не может быть понимаемо в смысле подчинения Сына Отцу вследствие различия природы, потому что, по его словам, Сын, когда все подчинится Ему, тогда и Сам подчинится Подчинившему Ему все, и этим «тогда» Он указал на домостроительство во времени. Христос и в земной Своей жизни подчинялся Отцу. «Он уничижил Себя, был послушен до смерти» (Флп. 2, 8). Кто уничижил Себя, Тот по природе не низок, а Кто был послушен, Тот повинуется добровольно, поскольку, уничижив Себя, стал послушен (ibid. XI, 30). О Божественной природе Христа говорит и то, что идеально Ему уже подчинено то, что должно еще быть подчинено. Об этом апостол пишет: «По действию державной силы Его, которою Он возодействовал во Христе, воскресив Его из мертвых и посадив Его на небесах, превыше всякого начальства и власти, и силы и господства и всякого имени, каким именуются не только в сем веке, но и в будущем, и все покорил под ноги Его» (Еф. 1, 19—22). Слово апостола представляет будущее уже совершившимся. Ибо что должно произойти по исполнении времен, то уже состоится во Христе, Который есть полнота Божества, и таким образом будущее обозначает не новизну. Бог все подчинил под ноги Его, хотя это еще должно быть подчинено, так что в том, что Он подчинил, выражается неизменяемость Христа, а в том, что это будет подчинено,— преуспеяние соответственно до конца следующих друг за другом веков (ibid. XI, 31).

В изъясняемых словах апостола нужно различать упразднение властей и подчинение врагов. Под властями разумеется князь власти воздушной и его силы, имеющие быть преданными вечному огню (Мф. 25, 41). Упразднение противных властей означает лишение их права власти и через это уничтожение господства их царства (jus potestatis auferre ne maneat, et per potestatis evacuationem, regni est abolere dominatum). «Подчинение же, свойственное и повиновению и вере, есть доказательство уступчивости или изменения» (ibid. XI, 32).

Если упразднение относится к власти и господству князя мира сего, то подчинение под ноги — к врагам, а кто эти враги — ап. Павел выясняет в послании к Римлянам (11, 28). Это те, которые «в отношении к благовестию враги ради вас, а в рассуждении избрания, возлюбленные ради отцов». Это — враги креста, иуден, сохраняемые для подчинения, согласно написанному, что весь Израиль спасется (ibid. XI, 34).

Эти враги будут покорены под ноги Его, но так, что Он Сам их покорит под ноги и Сам покорит так, что Ему покорит их Отец. Это нужно понимать по аналогии со следующими местами Евангелия: «Никто не приходит ко Мне, если Отец Мой не привлечет его» (Ин. 6, 44). А с другой стороны сказано: «Никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14, 6). Поскольку веруют во Христа, как Сына Божия, постольку познают в Нем Отчую природу. И таким образом через познание Сына Отец приводит нас к вечной жизни и приемлет. Но никто не приходит к Отцу, как только через Сына, потому что при утрате веры в Сына Отец остается непознаваемым. То и другое совершается через Сына, поскольку Его проповедью об Отце и Отец приводит к Нему и Он приводит к Отцу. Таким же образом нужно понимать и то, что когда Он Сам Себе покоряет, то это Отец Ему покоряет, «т. е. пребывает в Нем через рождение природа Бога Отца и делает то, что Он Сам делает, поскольку так делает, что это делает Бог; и однако то, что делает Бог, Он Сам делает; таким образом в том, что Он Сам делает, разумеется делающим Сын, а в том, что делает Отец, познается присутствие в Нем, как Сыне, свойств Отчей природы» (ibid. XI, 33).

За подчинением врагов — иудеев последует победа над последним врагом — смертью, т. е. воскресение из мертвых, когда по уничтожении тления смерти тотчас же наступит вечность живой и небесной природы (1 Кор. 15, 53). Но воскресение есть то же покорение. Об этом свидетельствует апостол: «Который уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его, силою, которою Он действует и покоряет все» (Флп. 3, 21). «Итак, и это есть покорение, состоящее в переходе из одной природы в другую, ибо, выходя из себя самой в отношении того, что она есть, она покоряется той, форму которой принимает. Выходит же из себя не для того, чтобы не существовать, а чтобы преуспевать, и становится покоренной в силу изменения, переходя в вид другого воспринятого рода» (ibid. XI, 35). Так как воскресшие тела переходят в форму прославленного тела Христа, по образу Его преображенного тела, то воскресение есть покорение Христу (ibid. XI, 36—38). Воскресшие и облеченные в светлость прославленного тела Христа составляют Царство Христа (Мф. 25, 34; 13, 40) (ibid. XI, 38—39). После покорения Ему всего и Сам Сын предаст Свое Царство Отцу и покорится Ему, т. е. «подобно тому, как мы покоряемся славе Его царствующего тела, в том же таинстве Сам Царствующий в славе Своего тела покоряется Покорившему Ему все» (ibid. XI, 36). Цель этого покорения Отцу состоит в том, чтобы Бог был всяческая во всех. В силу восприятия человека и умаления Себя в форме Бога, Христос был не всецелый Бог. Раб в Нем еще не был вполне обожен, и потому Он не был всецелым Богом. Теперь же Он облечется в Божество и станет всецелым Богом. «Потому будет Бог всяческая во всех, что Посредник между Богом и человеком, состоящий, по домостроительству, из Бога и человека и имеющий, по домостроительству, то, что свойственно человеку, через покорение получит все, что свойственно Богу, чтобы быть Богом не отчасти, но всецелым Богом... не через отложение тела, но через перенесение его путем покорения, не через уничтожение вследствие разрушения, но через изменение, вследствие прославления» (ibid. XI, 40).

Учение о единстве Отца и Сына

Учение о единстве Отца и Сына в целом направлено против савеллианского слияния лиц. Иларий поставил своей задачей доказать, что Отец и Сын — не один, единственный Бог и не два Бога. Он формулировал ее совершенно ясно в нескольких местах трактата «О Троице». Противопоставляя учение Церкви о единстве ипостасей ереси Савеллия, он говорит: «Мы же, наученные Богом не проповедовать ни двух богов, ни одного, единственного (solum), понимаем евангельские и пророческие возглашения об Отце и Сыне в том смысле, что в нашей вере Тот и Другой должен быть единым, а не одним и тем же, потому что Сыну, рожденному из Бога, рождение не допускает быть ни тем же самым, ни иным» (De Tr. I, 17) [1]. Своей цели он достигает учением о единстве Отца и Сына по природе.

Смысл этого учения проясняется уже в самой терминологии, на которой прежде всего и нужно остановиться. Иларий отрицает unio [2]

[1] Sed nos edocti divinitus neque duos deos praedicare neque solum, hanc evangelicae ac prophetici praeconii rationem in confessione Dei Patris et Dei Filii afferemus, ut unum in fide nostra sint uterque, non unus: neque eumdem utrumque, neque inter verum ac falsum aliud confitentes; quia Deo ex Deo nato, neque eumdem nativitatis permittit esse neque aliud (De Tr., I, 17). Eam responsionis formam tenuimus, quae Deo ex Deo praedicato, et uno Deo ac vero professo, neque in unius veri Dei unione deficeret, neque ad fidem Dei alterius excederet: dum neque solitarius nobis Deus in confessione, neque duo sunt (ibid., VII, 2). Demonstrandum est eum, qui vere ex natura Filius Dei est, vere quoque per naturam Deum esse: ita tamen, ut neque ad singularem, neque ad alterum Deum fides nostra depereat; cum neque unum Deum sit sic praedicatura quasi solum, neque quasi non unum sit confessura non solum (ibid., VII, 8; V, 2).

[2] De Tr., IV, 42; V, 2, 8; VI, 8, 11; VII, 2, 5, 15, 21, 25, 38; VIII, 28, 36, 38; IX, 19, 36, 44; X, 6; XI, 1. De Synod., 21, 27, 36, 81. Unio соответствует греч. μόνας или

Отца и Сына и выражает их единство термином unitas и unum. Основное значение имеет термин unio, который и следует подвергнуть анализу. Unio обозначает единичность, нумерическое единство. Этим термином Иларий формулирует учение Савеллия о безусловном единстве Отца и Сына [1]. Еретическому учению об unio Отца и Сына Иларий противопоставляет Их unitas. Отвергая unio, он доказывает unitas Отца и Сына [2]. Часто вместо unitas для обозначения единства Отца и Сына Иларий употребляет выражение unum как безличное [3]. В Боге различают Лица — personae — и natura, или субстанция. В отношении Лиц отмечается различие, в отношении натуры, или субстанции,— единство [4]. Так как Отец и Сын — два различных Лица, то совершенно последователь-

---

ονότης и ведет начало от Савеллия (De Synod., 26). Учение Савеллия называется haeresis unionis. По свидетельству Сульпиция Севера, восточные подозревали галлов trionymam solitarii Dei unionem secundum Sabellium credidisse (p. 255), а галлы от Кирионского собора (Frag. XI, 2) отвечают, что они порицают secundum Sabellii blasphemias ipsam unionem. Ранее Илария термин unio употреблял Тертуллиан по отношению к природе, так что для обозначения единства природы он употребляет unio и unitas как синонимы (Adv. Prax., 13. De resurrect. carn., n. 2).

[1] Et uno Deo ac vero professo, neque in unius veri Dei unione deficeret neque ad fidem Dei alterius excederet; dum neque solitarius nobis Deus in confessione, neque duo suna (De Tr., VII, 2). Aequalitas vero numquam ibi esse credetur, ubi unio est: nec tamen illic reperetur, ubi differt. Ita similitudinis aequalitas nec solitudinem habet, nec diversitatem: quia omnis aequalitas non diversa, nec sola sit (ibid., VII, 15). In solitarii unione contineat (ibid., VII, 21). Docet Apostolus unitatem esse naturae, non solitudinem unionis (ibid., VIII, 28). Non tenes unionem, ut Deus singularis sit (ibid., VIII, 36). Occasionem tamen irreligiosae unionis exclusit: quia sum et in Deum, et in se credendum professus sit, fidem de se solitario non reliquit (ibid., IX, 19).

[2] Nobis autem in confessione nativitas est: et unionem detestantes, unitatem divinitatis tenemus (ibid., VI, 11). Ac ne te naturae unitas in solitarii unione contineat (ibid. VII, 21). Docet Apostolus unitatem esse naturae, non solitudinem unionis (ibid., VIII, 28). Non ad solitudinem singularis, sed ad spiritus unitatem (ibid., VIII, 36). Ita «ex quo» et «per quem» relatum ad utrumque est, et ad demonstrationem unitatis utriusque, nec ad intelligentiam singularis (ibid., VIII, 38). His enim se verborum proprietatibus temperavit, quibus nec duos deos intelligeretur significare, neque unicum: dum et unionem detestatur, nec separat unitatem... (ibid., VIII, 38. Срав. VI, 8; VII, 5, 18, 25).

[3] Et ubi quod «unum sumus» unio non est, uum eos efficit esse nativitas (ibid., VII, 25). Quod autem alienum a se non est, id unum est genere naturae: est quidquid unum est per nativitatem, non habet solitudinem: quia et solitudo singularis est, et nativitatis est unitas ad utrumque (ibid., VIII, 21). Dum utrumque unum profitetur, unum utrumque sic significat, non ad solitudinem singularis, sed ad spiritus unitatem (ibid., VIII, 36).

[4] Deus honorem Deo postulat; et postulat cum alterius significatione personae: «Qui», inquit, «apparuit tibi cum iugeres»; ne qua personae ejusdem confusio nasceretur (De Tr., IV, 30). Sed significata personarum intelligentia, et distincto innascibilitatis nativitatisque sensu... non solitarium Deum docuit (ibid., IV, 33). Nam discretio tantum personae in «te» et «tuus» posita est, in nullo tamen naturae distincta confessione (ibid., IV, 35). Habitantem ab eo in quo habitet discernens, personae tamen tantum distinctione, non generis... (ibid., IV, 40). In quibus Pater et Filius non persona, sed natura unus et verus Deus uterque est (ibid., V, 10). Vel quid praeter significationem personae in Domino ac Domino coaptabis? (ibid., V, 16). Ut indivisus atque inseparabilis, non ex persona, sed ex natura, subsistens ex Patre unigenitus intelligatur... (ibid., V, 35). Discernitur persona accipientis, et dantis; ne ipse idem sit unus et solus (De Synod., 14). Non persona Deus unus est, sed natura: quia nihil in se diversum ac dissimile habeat natus et generans. Et post haec, unam substantiam Patris et Filii dicendo, non erraf: aut unam substantiam negando, jam peccat (De Synod., 69). Unius nominis, atque naturae (De Tr., VII, 8). Naturae unitas (ibid., VII, 21). Nativitatis hoc sacramentum est, ut Pater et Filius in unitate naturae sint (ibid., VII, 26) Naturae in his unitas (ibid., VIII, 10). Indissimilis unitate naturae (ibid., VII, 40). Docet Apostolus unitatem esse naturae (ibid., VIII, 28). Hanc igitur in Patre et Filio naturae unitatem (ibid., VI, 13). Personarum autem ita facta distinctio est, ut opus referatur ad utrumque (ibid., IV, 20). Ut personarum distinctio obsoluta esset, angelus Dei est nuncupatus (ibid., IV, 23). Tuto enim, jam personarum discretione praemissa, ne solitarii error subesset, absolutum et verum ejus nomen edicitur (ibid., IV, 24). Neque enim aliam, quam personae, intulit lex significationem (ibid., V, 5). Volens igitur lex, immo per legem Deus, personam paterni nominis intimare, Deum Filium angelum Dei locuta est (ibid., V, 11. Срав. V, 24).

но в отношении Лиц исключается unio [1]. Важнее отметить другую черту в употреблении unio. Употребление этого термина, обозначающего численное единство и единичность, не допускается в отношении единой природы Отца и Сына. Единство Отца и Сына по природе в его языке всегда только unitas, но никогда не unio. Во всех сочинениях Илария нельзя найти ни одного места, где единство природы, или субстанции, было бы обозначено термином unio. Наоборот, есть место, где такое выражение признается савеллианским и чуждым православному учению. Повышать единство безразличной природы в Отце и Сыне до степени unio, т. е. до степени единичности или нумерического единства, для него равняется нечестивому заблуждению [2]. Отрицая unio, или единичность, природы, Иларий говорит иногда о природе Отца и природе Сына [3], о новой субстанции Сына [4], как говорит о Боге и Боге, о Господе и Господе, но не о двух Богах и не о двух Господах, не о двух природах и не о двух субстанциях. В другом месте Иларий говорит, что безразличное подобие Отца и Сына, по-видимому, может внушать мысль об их тождестве, и продолжает: «Qua indiscreta similitudo admittere videatur unici ac singularis occasionem. Quod enim non dissentit in genere, id videtur in unione manere naturae» (De Synod. 21).

Из этого ясно, что unitas naturae Отца и Сына в сознании Илария не есть единство нумерическое. В этом же убеждает и употребление термина nativitas. Рождение от Отца, как было выяснено, есть ипостасное отличие Сына, следовательно, nativitas должно обозначать момент различия в Боге, реальное бытие Второй Ипостаси. Так как рождение предполагает передачу природы родителя рожденному, то nativitas обозначает также одинаковость природы Сына с природой Отца. Но у Илария nativitas обозначает часто не только равенство Отца и Сына по природе, но и единство их природы [5]. А это в свою очередь показывает, что единство природы в мысли Илария есть не что иное, как равенство и подобие природы Того и Другого.

Учение Илария о единстве Отца и Сына есть такой же вывод из идеи истинного рождения Сына, как и учение о равенстве Его с Отцом. Так как через рождение рожденному передается природа родителя, то они в отношении природы равны между собою и подобны до безразличия. Но из рождения вытекает и единство Отца и Сына, так как это единство не есть численное, а состоит в одинаковости природы. И в этом именно состоит золотая середина между двумя ошибочными крайностями — между признанием двух богов и признанием одного, единич-

[1] Unum sunt, non unione personae, sed substantiae unitate (De Tr., IV, 42). Secundum naturae unitatem, non secundum personae unionem (ibid., VII, 8). Ubi quia nihil differat in utrique similitude naturae, proprietas tamen similitudinis personalium nominum respuat unionem, ne subsistens unus sit, qui et Pater dicatur et Filius (De Synod., 27).

[2] Sabellius... indiscretae et indissimilis in Parte et Filio naturae impie arripuit unionem, non intelligens naturalem unitatem sub nativitatis significatione monstrari... Naturae enim indissimilis unitas irreligiose ad unionis profecit errorem (De Tr., VII, 5).

[3] Neque rursum corporali insinuatione Patrem in Filio praedicamus, sed ex eo ejusdem generis genitam naturam naturaliter in se gignentem se habuisse naturam (De Tr., IX, 51).

[4] Atque ita non eum demutatio corrumperet, qui in substantiam novam nativitate substiterat (De Tr., IX, 36). Innascibilis substantiae unigenitam nativitatem (ibid., XI, 5).

[5] Naturalem unitatem sub nativitatis significatione monstrari (De Tr., VII, 5). Nativitatis est unitas ad utrumque (ibid., VII, 21). Unum eos efficit esse nativitas... quia nativitas non aliam possit, nisi eam ex qua subsistit, afferre naturam (ibid., VII, 25). Quam per generationem nativitatemque unitas ejusdem in utroque naturae (ibid., VII, 41). Dominus... ut Patrem Deum unum praedicans, a sacramento se Dei non separaret unius, dum per naturam nativitatis neque alium de Deum profiteretur esse, neque ipsum (ibid., IX, 19). Nativitas non habeat aliunde quod maneat, et omnis generatio a generante se non sit aliena (ibid., IX, 44). Neque unum eos esse ex geminatis nominibus unionis, sed ex nativitate naturae (ibid., X, 6). Ita et naturalis per nativitatem unitas Dei patris in Christo docetur (De Tr., IX, 23). Per id enim in sacramento Dei unius per nativitatem manet, quia Dei in se naturam Dei nativitas tenens, in Deum alterum non excedat (De Tr., IX, 27).

ного. «Мы же,— говорит Иларий,— научены Богом проповедовать ни двух богов, ни одного, единственного и будем в исповедании Бога Отца и Бога Сына держаться такого евангельского и пророческого учения, чтобы Тот и Другой в нашей вере были едино, но не один, исповедуя, что Каждый — и не один и Тот же и не другое между истинным и ложным, так как рождение не допускает, чтобы Бог, рожденный от Бога, был Тем же самым или иным» (ibid. I, 17), т. е. рождение предполагает рождающего и рожденного, поэтому Отец и Сын — не одно и то же. Этим исключается савеллианское монархианство. Но рождение же предполагает и передачу одинаковой природы. Поэтому по сравнению с Отцом Сын не есть что-либо иное, а есть единое с Ним. Этим исключается признание двух богов.

Раз единство природы обусловлено рождением, то выражением этого служит прежде всего единство источника Божества. Природа Отца и Сына одна, потому что Сын происходит не от кого-либо другого, но именно от Отца. «У Отца не отъемлется то, что Он — один Бог, тем, что и Сын — Бог, так как Сын — Бог из Бога, Один из Одного, и потому один Бог, что Он из Него. Наоборот, Сын не менее Бог от того, что Отец один Бог, ибо Он Единородный Сын Божий, а не нерожденный, чтобы отнять у Отца то, что Он — один Бог, но и Сам Он не иное что, как Бог, потому что рожден от Бога» (ibid. IV, 15). Наоборот, если бы вместе с Богом Отцом существовал другой Бог, совершенно равный Ему по природе, но независимый от Него по Своему бытию, то он не был бы одним Богом, но было бы два Бога. «Если бы могло быть найдено,— говорит Иларий,— нечто, происходящее не от Него, но Ему подобное и обладающее той же силой, то Он, в силу соучастия подобного, утратил бы преимущество Бога, так как не будет уже одним Богом тот, независимо от кого существует другой Бог. Наоборот, не причиняет никакого бесчестия равенство собственного, ибо Его собственность есть то, что Ему подобно, и из Него то, что сравнивается с Ним в отношении подобия, и не вне Его то, что может производить свойственное Ему. И достоинство возвышается рождением силы без изменения природы» (ibid. VII, 26).

Рождение от Отца сообщает Сыну одинаковую с Отцом природу, и в этой одинаковости Их природы лежит второй момент Их единства. «Из Евангелия,— говорит Иларий,— мы получили повеление учить об истинном рождении Единородного Бога от Бога Отца, так как вследствие этого Он, с одной стороны, есть истинный Бог, а с другой, не чужд природе единого истинного Бога, и таким образом нельзя отрицать, что Он Бог, и нельзя называть Его другим Богом, потому что и рождение сообщает Ему Божество и присущая Ему природа единого Бога из Бога не выделяет Его во второго Бога. И хотя уже общий смысл убеждает, что к одной и той же природе не идут имена природ и что то едино, у которых не отличается в роде то, что они суть, однако нам желательно доказать это изречениями Самого Господа» (ibid. VIII, 4). Итак, рождение Сына от Отца, с одной стороны, сообщает Ему природу истинного Бога, а с другой, эта природа, не отличающаяся от Отчей природы в роде, т. е. родовая природа Божества, не допускает признавать Его вторым Богом. «Господь всегда содержал тот образ церковного учения, что, проповедуя Единого Бога Отца, не отделял Себя от тайны Единого Бога, потому что, исходя из природы рождения, не исповедовал Себя ни другим Богом, ни Тем же Самым, потому что и находящаяся в Нем природа Единого Бога не допускает, чтобы Он был Богом другого рода, и рождение не позволяет, чтобы Он был не совершенным Сыном. Таким образом, Он не может быть ни отделимым от Бога, ни Им Самим» (ibid. IX, 19). Господь «потому пребывает через рождение в таинстве Единого Бога, что Рожденное от Бога (nativitas Dei) содержит в Себе природу Бога, не отдаляется до второго Бога

различием природы» (ibid. IX, 27). Таким образом, Сын пребывает в таинстве единого Бога потому, что, в силу рождения, получает природу Родителя, не отличающуюся от Него. «В действительности,— говорит Иларий в другом месте,— апостольская вера не допускает веровать в двух истинных богов, потому что к природе единого Бога не должно быть приравниваемо ничто, чуждое истине этой природы. Ибо в истине единого Бога не будет един Бог, если истинный Бог другого рода существует вне природы единого истинного Бога, а не является для Него природным в силу рождения» (ibid. IX, 28).

Итак, Отец и Сын являются одним Богом, а не двумя, с одной стороны, потому, что Сын происходит от Отца и не есть нерожденный, а с другой, потому, что, происходя от Отца, Он получил от Него во всем подобную природу.

Иногда Иларий в своих рассуждениях о единстве Бога соединяет вместе ту и другую точку зрения. Противополагая православное учение савеллианству, Иларий пишет: «Мы же исповедуем рождение и, отвергая единичность, держимся единства Божества, так именно, что Они как Бог из Бога суть едино в роде природы (in genere naturae), так как то, что через истину рождения из Бога произошло в Бога, получает бытие не из другого источника, как только из Бога. А что происходит не из иного источника, как только от Бога, по необходимости состоит в той истине, какая свойственна Богу. И потому Они одно, что Бог из Бога и Сам не иное что есть и не отнуда, как от Бога происходит» (ibid. VI, 11). В этом же смысле Иларий объясняет выражение «Свет от Света», употребленное в Никейском символе: огонь, зажженный от огня, одно с ним, потому что он от него возгорелся и подобен ему по природе. Рождение Единородного Бога из Бога есть не разветвление, а порождение, не протяжение, но свет от света. Единство состоит в природе света, а не в протяжении из соединения [1].

Из изложенного видно, что единство Отца и Сына, по учению Илария, состоит в подобии и безразличии природы, получаемой Сыном от Отца через рождение. Поэтому Их единство не есть численное, но родовое, то единство, которое существует между вещами одного и того же рода. Но здесь для него возникало затруднение, каким образом Отец и Сын, Который, в силу одинаковости природы, является удвоением Отца, могут быть названы одним Богом, каким образом при численном различии Они, однако, не счисляются, а составляют одно. По существу это не понятно, и непостижимость этого ощущалась Иларием. Это выражается в том, что, возвращаясь к данному вопросу, он почти всегда говорит «о тайне единства» Бога [2]. И, действительно, равенство Отца и Сына в его системе совершенно понятно, но единство Бога при этой концепции является трудно разрешимой проблемой. Но Иларий ставит этот вопрос и пытается дать на него ответ. Он ссылается, с одной стороны, на авторитет Писания, с другой стороны, пользуется философским учением о реализме универсалий.

В Св. Писании он отмечает ту особенность, что оно всегда говорит, имея в виду Сына и Отца, о Боге и Боге, о едином и едином, но никогда не говорит во множественном числе о двух богах, Отца и Сына

[1] Sed quia verae fidei professio est, ita Deum ex Deo natum ut lumen ex lumine, quod sine detrimento suo naturam suam praestat ex sese, ut det quod habet, et quod dederit habeat, nascaturque quod sit; cum non aliud, quam quod est, natum sit; et nativitas acceperit quod erat; nec ademerit quod accepit; sitque utrumque unum, dum ex eo quod est nascitur, et quod nascitur, neque aliunde, neque aliud est; est enim lumen ex lumine... Unigeniti ex Deo Dei nativitas non series est, sed progenies, non tractus est, sed ex lumine lumen. Luminis naturae unitas est, non ex connexione porrectio (ibid., VI, 12). Non demutatur autem per nativitatem natura, ne secundum similitudinem generis sui eadem sit. Eadem autem ita est, ut per nativitatem et generationem uterque potius unum confitendus sit esse, non unus (ibid., VII, 31).

[2] De Tr., IX, 19, 27; IV, 18; XI, 1.

вместе не называет одним, но единым (non unus, sed unum). «Для нас,— говорит Иларий,— Бог один, но мы не отрицаем, в силу единственности Бога (per unionem), того, что Господь наш Иисус Христос есть Бог, но, следуя закону, пророкам, Евангелию и апостолам, проповедуем в вере и истине единство Божества в Нерожденном Боге и в Единородном Боге по принадлежности (потому что Сын есть собственный Сын Отца) и природе (secundum proprietatem et naturam). Ибо никогда речь пророческая не называла во множественном числе ни богов, ни господ, но Каждого в своем порядке. Бытие говорит: «И одождил серу и огонь Господь от Господа» (Быт. 19, 25). Пророк говорит: «Помазал Тебя, Боже, Бог Твой» (Пс. 44, 8), и: «Сказал Господь Господу моему» (Пс. 109, 1). Евангелие: «И Слово было у Бога, и Бог был Слово» (Ин. 1, 1). Апостол: «Один Бог, из Которого все, и един Господь Иисус Христос, чрез Которого все» (1 Кор. 8, 6) (In Ps. 122, 7). Моисей, который сказал: «Слыши, Израиль, Господь Бог твой един» (Втор. 6, 4; Мр. 12, 29), говорит, однако, о Боге и Боге, но не говорит о двух богах: «И сотворил Бог человека, по образу Бога сотворил его» (Быт. 1, 27). «В этих словах,— говорит Иларий,— я вижу тройное обозначение: делающего, соделанного и образца. Соделанный—это человек: Бог соделал его и соделал по образцу Бога. Если бы книга Бытия не говорила об единственном, то, конечно, сказала бы: «И сотворил по образу Своему». Но, предвозвещая тайну Евангелия, она сказала не о двух богах, но о Боге и Боге, когда называет человека созданным Богом по образу Бога. Таким образом мы находим, что Бог сотворил человека по образу, общему ему с Богом, и по тому же подобию, так что и обозначение действующего не допускает единственности и творение по тому же самому образу и подобию не допускает различия Божества» (De Tr. IV, 18; ср. IV, 22. Ср. еще несколько выражений) [1].

Замечательно и очень показательно для выяснения учения Илария о единстве Отца и Сына его толкование тех мест Св. Писания, в которых говорится об едином Боге. По его толкованию, единым Богом Писание называет не Отца и Сына вместе, но называет и Отца единым и Сына единым, а вместе Они не один Бог, а едино. По его мнению, сказать, что Отец и Сын — один Бог, значит впасть в савеллианскую ересь [2]. В своем собственном изложении Иларий обычно не говорит об Отце и Сыне: uterque unus est (т. е. и Тот и Другой в отдельности един), но всегда uterque unum sunt или ambo unum sunt (т. е. Тот и Другой вместе или оба вместе Они не один Бог, а едино) [3]. Основанием для него служат следующие места Св. Писания.

В Писании Бог Отец говорит о Себе: «Слыши, Израиль, Господь Бог Твой един» (Втор. 6, 4). Но то же самое говорит о Себе и Сын: «Видите, видите, что Я Господь, и нет Бога кроме Меня» (Втор. 6, 4). В том и другом выражении, по толкованию Илария, «един» относится не к

---

[1] Recte enim unum Deum a Moyse praedicatum Evangelia testantur: et rursum fideliter in Evangeliis Deum et Deum doceri, Moyses Deum unum praedicans auctor est. Atque ita non auctoritati contrarium est, sed ex auctoritate responsum est, ne per id Dei Filium liceret Deum negari, quia ad Israel Deus unus est, cum confitendi Dei Filium Deum idem auctor esset, qui auctor est Dei unius praedicandi (ibid., V, 2). Deum et Deum dixit, quae dixit Deum unum. Sed quid tantum dixisse dico? Deum verum et Deum verum per veritatem imaginis praedicavit. Usa est in nuncupatione primum naturae nomine: utitur deinceps in genere veritate naturae. Cum enim qui fit, secundum imaginem creatur utriusque, non potest non ex vero consistere, quod uterque Deus verus sit (ibid., V, 10).

[2] Sabellius eumdem praedicet, et ipsum illum esse qui utrumque sit nuncupatus: ut cum eo unus sit ambo, non unum (De Tr., II, 23).

[3] Et cum ex substantiae similitudine ac proprietate naturae alter in altero sit, et ambo unum sint (In Ps. 144, 3). Atque ita in hac perfectae nativitatis beatissima fide, vitium omne, et duum deorum, et Dei singularis exstinguitur: cum qui unum sunt, non sit unus; et qui non unus est, non tamen ab eo qui est, ita ex aliquo differat, ut uterque non unum sint (De Tr., VIII, 4).

природе, общей Отцу и Сыну, а к Ипостаси, или Лицу, Того и Другого, потому что и Отец, будучи нерожденным, один только, и Сын, будучи Единородным, тоже один только. «Имя Единородного не допускает соучастника (как не приемлет причастника и Нерожденный, как именно нерожденный), ибо Он един от единого. Кроме нерожденного Бога нет другого нерожденного Бога, и кроме Единородного Бога нет другого Единородного Бога. Таким образом Тот и Другой один и единственный (unus et solus), т. е. по свойству в Каждом — или нерожденности, или рождения. И, таким образом, и Тот и Другой один Бог, потому что между одним и одним, т. е. из одного одним, нет второй природы вечного Божества» (De Tr. IV, 33) [1]. Эту мысль о единстве как свойства Отца и Сына Иларий высказывает неоднократно [2].

В Новом Завете подобное же свидетельство Иларий находит в словах ап. Павла: «Нам един Бог Отец, из Которого все, и мы в Нем, и один Господь Иисус Христос, чрез Которого все, и мы чрез Него» (1 Кор 8, 6). В этих словах, по толкованию Илария, апостол не хочет сказать, что только Отец есть Бог, а Христос есть Господь. Если бы мы поделили таким образом эти свойства между Отцом и Сыном и признали, что только один Иисус Христос есть Господь, то нам пришлось бы признать, что Отец не есть Господь. Но это невозможно, потому что понятия Бога и Господа логически неразделимы: Бог необходимо есть и Господь, а Господь необходимо есть и Бог, «ибо в чем состояли бы сила Бога, если бы Он не был Господом, и владычество Господа, если бы Он не был Богом, так как Богом и делает то свойство, что Он — Господь, и Господом, что Он — Бог» (De Tr. VIII, 35). Апостол назвал Отца Богом, а Сына Господом для того, чтобы не сказать о двух Богах и двух Господах, и в то же время назвал и Отца одним, и Сына одним, чтобы исключить уединенность единственного, но сохранить единство Духа [3].

---

[1] Est enim Unigenitus Deus: neque consortem unigeniti nomen admittit (sicuti non recipit innascibilis, in eo tantum quod est innascibilis, participem); est enim unus ab uno. Neque praeter innascibilem Deum innascibilis Deus alius est, neque praeter unigenitum Deum unigenitus Deus quisquam est. Uterque itaque unus et solus est, proprietate videlicet in unoquoque et innascibilitatis et originis. Ac sic uterque Deus unus est; cum inter unum et unum, id est, ex uno unum, divinitatis aeternae non sit secunda natura (De Tr., IV, 33).

[2] Hoc ergo propter Dominum dictum est: ut intelligeremus per id quod unus innascibilis Deus est, non adimi unigenito Deo posse quod Deus est. Deus enim unus uterque est: non quod (ut Hierax) unus divisus in duos sit, aut uterque ipse sit (ut Sabellius sensit), ut nuncupatio sola fecerit patrem et filium, non natura gignendi: sed idcirco sola fecerit patrem et filium, non natura gignendi: sed idcirco Deus unus, quia neque duo innascibilis, neque unigeniti duo, sed unus ex uno, et ambo unum, non dissimili scilicet aut differente a se substantia divinitatis in utroque (In Ps. 122, 7). Unus ex uno. Deus ex Deo est. Non recipit alterum innascibilis ut duo sint; nec admittit quod est unus unigenitus ne Deus sit. Non sunt duo innascibiles, non sunt duo unigeniti: in eo unusquisque quod est unus est: dum parem nec unigenitus habet, nec innascibilis admittit; neque unigenitus Deus ex alio quam innascibili Deo subsistit (In Ps. 134, 8).

[3] Sed sacramentum dicti dominici Apostolus tenens, quod est: «Ego et Pater unum sumus» (Joan. X, 30), dum utrumque unum profitetur, unum utrumque sic significat, non ad solitudinem singularis, sed ad spiritus unitatem: quia unus Deus Pater et unus Christus Dominus, cum uterque et Dominus et Deus sit, duos tamen in fide nostra nec deos patiuntur esse nec dominos. Unus igitur uterque est: et unus cum sit uterque non solus est. Nec loqui sacramentum fidei nisi apostolica voce poterimus. Unus est enim Deus, et unus est Dominus: et per id, quod unus est Deus et unus est Dominus, in Deo demonstratur et Dominus, sicut et Deus demonsratur in Domino. Non tenes unionem, ut Deus singularis sit: nec tamen dividis spiritum, ut uterque non unus sit. Neque in uno Deo et in uno Domino discernere poteris potestatem: ne qui Dominus est, non sit et Deus vel qui Deus est, non sit et Dominus. Cavit enim Apostolus, per eloquia nominum, duos vel deos praedicare vel dominos. Et idcirco usus est eo genere doctrinae, ut in uno Domino Christo unum significaret et Deum, et in uno Deo patre unum significaret et Dominum: nec tamen impiam nobis ad perimendam unigeniti Dei nativitatem invehereti unionem, et Patrem professus et Christum (De Tr., VIII, 36).

Unus enim uterque est, non unione, sed proprietate: dum et unicuique proprium est ut unus sit, vel Patri esse quod Pater est, vel Filio esse quod Filius est, et id, quod

Итак, Писание говорит о Боге и Боге, но не о двух богах, об одном и одном, но не о двух, и не об одном, так как Отец и Сын вместе не одно, а едино. Этот способ выражения показывает, что единство Бога не есть численное, но единство родовой общности и подобия природы. У Отца и Сына одинаковая природа, именно природа Божественная, в силу врожденности Сыну Отчей природы. И имя этой природы есть Бог [1]. Так как природа вообще у вещей того же рода одна и та же, то она не счисляется в наименовании этих вещей, не допуская множественного числа, а потому две вещи с одной и той же родовой природой называются не двумя вещами, а одной вещью той же природы. «Имя,— говорит Иларий,— обозначающее каждую вещь, указывает также и вещь того же рода, и таким образом это уже не две вещи, а одна вещь того же рода. Сын Божий есть Бог, и это выражено в имени. Не двух богов счисляет одно имя, так что для одной и безразличной природы есть одно имя — Бог. Так как именно и Отец — Бог и Сын — Бог и так как Тот и Другой носят собственное имя Божией природы, то оба едино суть, ибо хотя Сын существует через естественное рождение (ex nativitate naturae), однако сохраняет единство в имени и рождение Сына не вынуждает к исповеданию двух богов веру верующих, которая исповедует Отца и Сына имеющими как одну природу, так и одно имя» (ibid. VII, 13) [2]. В этих словах без всяких оговорок единство Отца и Сына уравнивается с единством всяких других вещей, принадлежащих к тому же роду. В рождении Сына от Отца указывается момент Его самостоятельного реального бытия, а в одинаковости имени Отца и Сына — момент Их единства: природа в Том и Другом одинакова и в этом смысле едина, а потому и имя для Отца и Сына — одно и то же. Если при единстве природы имя не допускает счисления двух богов, то это же имя, прилагаемое к отцам разной природы, такое счисление допускает. «Анафематствую,— говорит Иларий,— тех, которые говорят о трех богах, потому что, соответственно истине природы, эта сущность не приемлет числа наименований (не допускает множественного числа в наименовании), как обыкновенно допускает это в отношении к людям и ангелам, так как имя (Бог) дается им в честь заслуги при различии субстанции между ними и Богом, и потому они многие боги». «В при-

uterque in proprietate sua unus est, sacramentum unitatis ad utrimque est: quia et unus Dominus Christus Deo Patri non potest auferre quod Dominus est, et unus Deus pater uni Domino Christo non intelligitur negare quod Deus est: cum si per id, quod Deus unus est, non et Christo proprium esse videtur ut Deus sit; nesesse est per id, quod unus Dominus Christus est, non et Deo debitum esse intelligatur ut Dominus sit; si id, quod unus est, non sacramenti sit significatio, sed unionis exceptio (ibid., XI, 1).

Apostolica igitur fides, sive Patrem praedicabit, praedicabis Deum unum; sive Filium confitebitur, confitebitur Deum unum: quia et eadem atque indissimilis Dei natura sit in utroque, et quod dum et Pater Deus et Filius Deus est, et unum sit naturae nomen utriusque, unus utrumque significat. Nam ex Deo Deus, vel in Deo Deus, nec deos duos perficit, cum unus ex uno in natura et nomine maneat unius; nec in solitarium Deum deficit, cum unus et unus in significatione non solus est (ibid., VII, 32). Non dum vesanos spiritus tuos dictis evangelicis atque apostolicis suffoco, in quibus Pater et Filius non persona, sed natura unus et verus Deus uterque est: interim te lex sola eneat (ibid., V, 10). Sed nos edocti divinitus neque duos deos praedicare neque solum, hanc evangelici ac prophetici praeconii rationem in confessione Dei patris et Dei filii differemus, ut unum in fide nostra sint uterque, non unus (ibid., I, 17).

[1] Significationem enim officii testatur in nuntio: naturae autem veritatem confima vit in nomine cum Deum dixit (ibid., V, 11). Dominus... et naturae in se paternae nomen agnoscens, beatos esse decuit, qui cum se resurgentem e mortuis non vidissent, Deum tamen per resurrectionis intelligentiam credidissent (ibid., VII, 12).

[2] О том, что одна природа требует и одного имени, не допускающего счисления, Иларий говорит не редко: «Aut Deus verus est Filius Dei, ut Deus sit: aut si non est verus Deus, non potest etiam id esse quod Deus est: quia si natura non sit, naturae non competit nomen; si autem naturae in eo nomen est, non potest ab eo veritas abesse naturae» (ibid., V, 14). «Aut quae in utroque naturae diversitas est, ubi ejusdem naturae unum atque idem nomen est? Deus visus est, Deus de viso Deo loquitur» (ibid., V, 20). «Ubi nuncupatio est generis alieni, ibi existimatur veritas ejusdem generis non inesse» (ibid. V, 11)

роде же Бога Бог один, однако так, что и Сын — Бог, потому что в Нем не отлична природа, и так как Бог из Бога, то не может не быть Богом Тот и Другой, у Которых по безразличию рода не различается сущность» (De Synod. 36).

Итак, из двух только что приведенных отрывков мы видим, что единство Отца и Сына, в силу одинаковости Их природы, состоит только в единстве имени — Бог. Эту мысль совершенно ясно высказывает Иларий в следующих заключительных словах второго отрывка. «Итак, да будет анафема говорящий о богах, да будет анафема отрицающий, что Сын есть Бог». Этим с совершенной ясностью показуется единство одного и того же имени для обоих по свойству безразличной сущности, так как в исповедании нерожденного Бога Отца и Единородного Бога Сына, не отличающихся один от другого различием сущности, хотя Тот и Другой Бог, однако должен быть признаваем верой и проповедуем один Бог. Предусмотрительная и осторожная заботливость святителя охраняет, таким образом, безразличие природы рожденной и рождающей единственность имени (nominis unione) (ibid., 36). Мы видели, что Иларий в своем учении о единстве Отца и Сына отвергал, в противоположность савеллианству, unio personae, он отрицал далее unio naturae и признает, как видим из приведенных слов, unio nominis. Монархиане исповедовали Отца и Сына по имени только номинально (De Synod. 20). Иларий, наоборот, признавая реальное различие Лиц, допускает лишь их номинальное единство. Что Иларий полагал единство Отца и Сына в одинаковости их природы и мыслил Сына, как совершенно отдельную, обособленную Субстанцию, совершенно подобную Отцу по своим природным свойствам, как удвоение Отца, это лучше всего видно из тех аналогий единства Отца и Сына, к которым Иларий относится отрицательно или положительно.

Издавна выражением численного единства Св. Троицы служили аналогии источника, ручья и реки; корня, ствола и ветви; огня, светила и теплоты. В частности, Тертуллиан понимал эти аналогии грубо материалистически, в смысле протяжения одной и той же материальной, однако неделимой субстанции, пространственно отграниченными частями которой он считал Божественные Ипостаси. Иларий категорически отрицает в этой аналогии ее материалистическое понимание, идею протяжения, но отрицание его не ограничивается этим, а идет глубже и простирается на идею нераздельного численного единства, и в этом именно состоит главное основание его отрицания этой аналогии. «Как часто мы упоминали,— начинает Иларий,— в единстве Бога Отца и Бога Сына нет порока человеческих мнений, чтобы оно было протяжением, или целью, или истечением, как или источник изливает из начала ручей, или дерево носит ветвь на стволе, или огонь распространяет тепло в пространство. Эти предметы скорее пребывают в неотделимом от себя протяжении и содержатся в нем, чем существуют сами по себе, как и тепло находится в огне, и ветвь в дереве, и ручей в источнике. И это скорее есть единичная вещь, существующая сама по себе, чем вещь, происшедшая из вещи, потому что дерево не может быть не чем иным, как ветвью, огонь не чем иным, как теплом, источник не чем иным, как ручьем. А Единородный Бог есть из совершенного и нензреченного рождения существующий Бог, истинное порождение нерожденного Отца, бестелесное рождение бестелесной природы, Бог живой и истинный от Бога живого и истинного, Бог неотделимой от Бога природы, так как ни существующее рождение не производит Бога другой природы, ни рождение, производящее субстанцию, не изменяет природу субстанции в роде» (De Tr. IX, 37) [1].

---

[1] Non est autem, ut saepe jam commemoravimus, in unitate Dei Patris et Dei Filii humanorum vitium opinionum: ut sit vel extensio, vel series, vel fluxus: ut aut rivum

Отвергая аналогии источника и ручья, дерева и ветви, огня и теплоты, как заключающих в себе монархианский смысл, Иларий берет для пояснения своей мысли библейские примеры единства верующих между собою или их единства с Богом. Это — 1) у множества верующих (первоначальной Иерусалимской Церкви) душа и сердце были едино (Деян. 4, 32). «Во Христа крестившиеся во Христа облеклись. Нет иудея и эллина, нет раба и свободного, нет мужского пола и женского, ибо все вы едино во Христе Иисусе» (Гал. 3, 24—28); 2) «А кто насаждает и поливает, суть едино» (1 Кор. 3, 8) и 3) «Не о сих только молю, но и о тех, которые имеют уверовать в Меня чрез слово их, да вси едино будут, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, чтобы и они были в Нас» (Ин. 17, 20, 21). Признать эти аналогии соответствующими единству Отца и Сына побуждала Илария самая словесная форма выражения этих текстов и их полное совпадение с формулой единства, употребляемой Самим Христом: «Аз и Отец едино есма (Ego et Pater unum sumus)». В этой формуле «Аз и Отец» — два имени, едино — исповедание одной природы, которой они не отличаются один от другого, а «есма» не допускает единичности (ibid. VII, 25). Но и о единстве верующих в приведенных трех текстах говорится, что они не одни, а едино. Далее нужно отметить, что все три аналогии были выдвинуты арианами, но для доказательства той мысли, что, говоря о единстве Отца и Сына, Писание разумеет единство Их не по природе, а по согласию воли. Иларий же, признавая точность и соответственность этих аналогий, показывает, что и в них разумеется не единство воли, а единство природы, что и иерусалимские верующие, и насаждающий с поливающим и уверовавшие во Христа являются единым между собою и с Богом, потому что их соединяет некоторая общая природа. Эти-то разъяснения лучше всего и показывают, что разумел Иларий под единством природы Отца и Сына.

У верующих Иерусалимской Церкви душа и сердце были едино, но именно вследствие единства веры. По свидетельству ап. Павла, существует одна вера, как одно крещение, один Господь, один Бог (Ефес. 4, 4—5). Этой-то верой все были возрождены в невинность и бессмертие, в познание Бога, в веру надежды. Природа этой веры и делала их едиными, потому что не могли быть различны те, у кого была одна надежда, один Господь, один Бог, одно крещение возрождения. «Если же,— говорит Иларий,— через веру, т. е. через природу одной веры, все были едино, каким образом считается не природным единство тех, которые едины через природу единой веры?» (ibid. VIII, 7).

Ап. Павел говорит, что все крестившиеся во Христа во Христа облеклись, а потому в Церкви Христовой нет ни иудея, ни эллина, нет ни раба, ни свободного, нет ни мужчины, ни женщины, но все едино во Христе. «Что они едино при таком разнообразии народов, положений, полов,— спрашивает Иларий,— от согласия ли воли происходит или от единства таинства, так как у них и крещение одно — все облечены в единого Христа? Причем здесь согласие воли, если они едино через то, что облекаются в одного Христа через едино крещение?» (ibid. VIII, 8).

Насаждающий и поливающий едино, потому что в возрожденных единым крещением они преподают едино возрождающее крещение.

---

fons effundat ab origine, aut ramum arbor teneat in candice, aut calorem ignis emittat in spatium. Haec enim ab se inseparabili protensione manent potius detenta, quam sibi sunt, dum et calor in igne est, et in arbore ramus est, et rivus in fonte est. Et haec ipsa res sola sibi est potius, quam res ex re substituta est: quia non aliud arbor quam ramus, neque ignis quam calor, neque fons possit esse quam rivus. At vero unigenitus Deus ex perfecta atque inenarrabili nativitate subsistens Deus est, et vera progenies innascibilis Dei est, et incorporalis naturae generatio incorporalis et Deus vivus et verus a vivente Deo vero, et inseparabilis a Deo naturae Deus: dum subsistens nativitas non alterius naturae. Deum perfecit, neque generatio, quae substantiam provehebat, substantiae naturam demutavit in genere.

«А кто едино через одну и ту же вещь, то же едино суть по природе, а не только по воле, потому что как сами они стали тем же, так стали и служителями той же вещи и действия» (ibid. VIII, 9).

Место из первосвященнической молитвы Господа о единстве верующих через Него с Отцом Иларий истолковывает также в смысле природного единства. Он обращает внимание читателя на то, что уже непосредственный смысл слов дает мысль о природном единстве. Разве Тот, Кто есть Слово и Премудрость, не сумел бы выразиться яснее, если бы разумел бы единство воли? Разве Он не мог сказать: «Как Мы, Отче, хотим одного, так и они да хотят одно, чтобы всем нам быть единым через согласие?» Но нет. Христос молится, чтобы все были едино. потом присоединяет образец этого единства: «как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, и те да будут в Нас». Но Отец и Сын едины в силу единства природы, передаваемой через рождение. Далее Христос показывает, каким образом верующие по природе могут быть с Ним и с Отцом: «И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им» (Ин. 17, 22). Христос таким образом дал имеющим уверовать в Него не волю, а славу, которую получил от Отца. Результатом же дарования славы служит: «Да вси едино будут, как Мы едино» (ibidem). «Таким образом полученная слава дана с тою целью, чтобы все были едино. Итак уже все едино в славе, потому что не какая слава дана, как именно та, которая получена, и не для иного дана, как для того, чтобы все были едино». Каким же образом данная слава всех делает единым? На этот вопрос Христос отвечает: «Да будут едино, как Мы едино. Я в них, и Ты во Мне, да будут совершены во едино» (ст. 22—23). Христос пребывает в нас природой, потому что воспринял действительного человека и питает нас Своею Плотию в Евхаристии (ibid. VIII, 13—14). «Так как Он в Отце через природу Божества, а мы в Нем через Его телесное рождение и Он в нас через священнодействие таинства, то этим показуется совершенное единство через Посредника, Который с нами, в Нем пребывающими, в Отце пребывает и, пребывая в Отце, пребывает в Нас, и таким образом мы достигаем единства с Отцом» (ibid. VIII, 15).

Из всех этих аналогий видно, что в сознании Илария единство Отца и Сына, если и отличается от единства верующих между собою и с Богом, то во всяком случае не качественно, а лишь количественно и что это единство природы сводится к одинаковости ее.

Такой же смысл имеют в системе Илария и доказательства единства Отца и Сына на основании данных Св. Писания.

Сюда относится прежде всего доказательство об единстве Духа Отца и Сына. В нем Иларий исходит из трех мест Писания: Ин. 16, 13—15, Рим. 8, 9—11 и Ин. 14, 23.

В первом месте говорится, что Дух, Который от Отца исходит, Сыном посылается и от Него приемлет. Можно спорить о том, одно ли и то же значит исходить от Отца и принимать от Сына. Но во всяком случае одно и то же принимать от Отца и принимать от Сына. А в настоящих словах косвенно дается понять, что Дух приемлет как от Сына, так и от Отца, потому что Христос в объяснение того, почему Он сказал, что Дух приемлет от Него, прибавляет: «Все, что имеет Отец, есть Мое». Если все у Отца и Сына общее, то общим является и то, что Дух приемлет от Того и Другого. Анализ этих слов Иларий заключает словами: «Рассеки, если можешь, единство этой природы и внеси какую-нибудь необходимость неподобия, вследствие которой Сын не был бы в единстве природы» (ibid. VIII, 20).

Во втором месте (Рим. 8, 9—11) отождествляется Дух Отца и Дух Христа. «Мы — духовные, если в нас есть Дух Божий. Но этот Дух Божий есть и Дух Христов. И когда в нас Дух Христов, то в нас Дух Того, Кто воскресил Христа из мертвых, и Тот, Кто воскресил Христа из мертвых, оживит и наши смертные тела, по причине Духа Его, оби

тающего в нас. Таким образом Дух Христа не отличим от Духа Бога и Дух воскрешенного из мертвых Христа от Духа Бога, воскресившего Христа из мертвых, если обитающий в нас Дух Христа есть Дух Бога» (ibid. VIII, 21).

В третьем месте (1Ин. 14, 23) говорится, что Отец и Сын придут к тому, кто любит Христа и исполняет слово Его, и сотворят у него вечерю. В этих словах разумеется не сообитание Отца и Сына в верующем, а обитание в нем одного Христа, которое, по безразличию Его природы, есть и обитание Отца. «Спрашиваю,— говорит по поводу этих слов Иларий,— в сопровождении ли различий придут и вечерю сотворят или в единстве природы? Однако учитель язычников противится этому, утверждая, что не два Духа, т. е. Дух Бога и Дух Христа, находятся в верующих, но один Дух Христа, Который есть и Дух Бога. Это не сообитание, а обитание, однако обитание под тайной (под образом) сообитания, потому что и не два обитают и один обитатель не отличается от другого. Ибо в нас Дух Божий, но в нас и Дух Христов, и когда Дух Христа в нас, Дух Божий в нас. Таким образом, если что принадлежит Богу, принадлежит и Христу, и что принадлежит Христу, принадлежит Богу, то Христос не может быть чем-либо другим, как только Богом» (ibid. VIII, 27).

Христос говорит: «Как Отец имеет жизнь в Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Себе» (Ин. 5, 26). Слова эти, по толкованию Илария, служат выражением единства Отца и Сына потому именно, что обозначают полное равенство их природы. «В этих словах,— говорит он,— Христос и обозначал единство той же природы через таинство рождения. Через то, что имеет Отец, Он обозначил Самого Отца, потому что у Бога нет никакой сложности и Он есть то самое, что имеет. Поэтому жизнью, которую имеет в Себе Отец, обозначен Сам Отец. Если же природа Отца дана такой, какой имеется Отцом, то между Отцом и Сыном нет различия в роде» (ibid. VIII, 43).

В смысле одинаковости природы Отца и Сына истолковывает Иларий и те места Св. Писания, в которых идея единства Отца и Сына выражена в форме их взаимного обитания Одного в Другом. В толковании этих мест он отрицает transfusio и refusio Отца и Сына, т. е. их взаимное проникновение[1]. Правда, отрицание transfusio у Илария мотивируется несвойственным Богу материальным характером этих представлений. Но идею взаимного проникновения он легко мог бы соединить, как это мы видим у восточных отцов, с учением о безусловной духовности Бога, потому что Отец и Сын именно как существа духовные, независимые от пространства, взаимно проницаемы друг для друга. Но этой концепции у Илария мы не находим. По его толкованию, Отец пребывает в Сыне Своей природой, поскольку природа, переданная Сыну через рождение, ничем не отличается от природы Отца.

В Ветхом Завете Исаия говорит: «Ибо в Тебе есть Бог, и кроме Тебя нет Бога» (Ис. 45, 14). Эти слова не допускают признания единичного Бога. «Слова «в Тебе» обозначают Присутствующего, к Которому как бы обращена речь. А следующее: «в Тебе Бог» обозначает не только Присутствующего, но и Того, Кто пребывает в Присутствующем, отличая Обитающего от Того, в Ком Он обитает, различием, однако, только лица, а не рода, ибо Бог в Нем, и в Ком Бог, Тот Бог. Ибо нет Бога в обиталище различной от Него и чуждой Ему природы, но Он пребы-

[1] Cognovi te in Deo Deum, non ex permixtione confusum, sed ex virtute naturae (De Tr., VI, 19). Cum Patrem nosceremus in Filio, Filium tamen esse meminissemus in Patre: ne trasfusio potius alterius in alterum existimaretur, quam per generationem nativitatemque unitas ejusdem in utroque naturae (ibid., VII, 41). Filius in Patre est, et in Filio Pater, non per transfusionem refusionemque mutuam, sed per viventis naturae perfectam nativitatem (ibid., VII, 31). Neque rursum corporali insinuatione Patrem in Filio praedicamus (ibid., IX, 51).

вает в Своем и от Себя Рожденном. Бог в Боге, потому что из Бога Бог» (ibid. IV, 40; V, 38).

Характерно обозначение того, в чем пребывает Отец, в среднем роде. Он обитает в Своем, в том, что от Него рождено, в безличной природе Сына [1]. «Я познал,— говорит Иларий в другом месте,— отсюда (т. е. от Моисея и пророков) с Тобою Бога, не другого по природе, но единого в таинстве Твоей субстанции. Познал Тебя, в Боге Бога, не из смешения слиянного, но из силы природы, поскольку Ты, как то, что есть Бог, присутствуешь в Том, Кто из Тебя, не в том смысле, чтобы Ты тот же был и присутствовал, но истина совершенного рождения учит, что Ты присутствуешь в Том, Кто из Тебя» (ibid. VI, 19). «Ты для меня истинный и единый Бог, но я верю, что не иное в Том, Кто из Тебя, Бога, присутствует, как Твое» (ibid. VI, 21) [2].

По поводу евангельских слов: «Не веруешь ли, что Я в Отце и Отец во Мне?» (Ин. 14, 10) Иларий говорит: «Итак, Отец в Сыне и Сын в Отце, Бог в Боге, не через двойное соединение сходных родов, и не через привитую природу более обширной субстанции, потому что в силу телесной необходимости внешнее не может стать внутренним по отношению к тому, что в нем содержится, но через рождение живой природы из живой, потому что не различается предмет (res), потому что рождение не вырождает природы Бога, потому что не иное что, как Бог рождается в Бога из Бога, потому что нет ничего в Них нового, ничего чужого, ничего отделимого, потому что признавать в Отце и Сыне двух богов нечестиво, потому что кощунственно проповедовать Отца и Сына единичным (singularem) Богом, потому что богохульно отрицать, что Бог из Бога едино в подобии рода» (ibid. VII, 39) [3].

Так как все места Св. Писания, говорящие о пребывании Отца в Сыне, истолковываются Иларием в смысле пребывания в Сыне врож-

---

[1] Non est enim natura divinitatis alia, ut praeter se Deus ullus sit. Nam cum ipse Deus sit, tamen etiam per naturae virtutem in eo Deus est. Et per id, quod ipse Deus est et in eo Deus est, non est Deus praeter eum: cum non exstet aliunde quod Deus est. et in eo Deus sit, habens in se et quod ipse est, et ex quo ipse subsistit (ibid., V, 37) Subsistentem in eo Dei naturam intelligentes, cum in Deo Deus insit, nec praeter eum, qui est Deus quisquam Deus alius sit: quia ipse Deus, et in eo Deus, alterius nobis cujusquam Dei non relinquat errorem (ibid., V, 38).

[2] Vere et unus mihi Deus es: sed non aliud in eo, qui ex te Deo est, credam inesse, quam tuum est (De Tr., VI, 21).

[3] Digno et sufficiente Filio, in quo Pater per eamdem naturae habitet virtutem; Patre autem Filium, quem ex se genuit, non separante a se differentia divinitatis. Sed non nunc de inseparabili virtute Patris et Filii sermo est. Deus enim ex Deo genitus non abest, per naturam, ab eo, ex quo genitus confitendus est: et Deus innascibilis, unigenitum Deum gignens, manet in illo quem genuit proprietate generandi (In Ps. 122, 2). At quomodo intelligitur, «Ponam super sedem meam», et: «Sedebunt super sedem tuam»: nisi quod per concordem et non dissimilem a se innascibilis unigenitique naturam et Pater in Filio, et Filius in Patre est, deitatis in utroque nec genere nec voluntate dissidente substantia, cum paternae majestatis gloria Unigenito congenita sit? Atque ob id sedem Filii, sedem suam Pater nuncupat: quia et ex se et in gloria indemutabilis divinitatis suae unigenitus et verus Deus natus sit, nec contumeliam communicatarum cum eo sedium sentiat, cui ex se genito in naturae similitudine nulla diversitas est... Sive virtute, qua similia patri potest; sive natura et genere et divinitate, qua ex Deo Deus natus est, Pater secum est (In Ps. 131, 22; 138, 26). Neque rursum corporali insinuatione Patrem in Filio praedicamus, sed ex eo ejusdem generis genitam naturam naturaliter in se gignentem se habuisse naturam (De Tr., IX, 51). Unigenito tantum istud Deo proprium est, et in sacramento verae nativitatis fides ista est, et spiritalis virtutis hoc opus est, nihil differre esse et inesse: inesse autem non aliud in alio, ut corpus in corpore; sed ita esse ac subsistere, ut in subsistente insit; ita vero inesse, ut et ipse subsistat. Nam uterque subsistens, per id non sine alio est, dum secundum generationem et nativitatem subsistentis natura non alia est... «Ego in Patre, et Pater in me» (Joan. XIV, 11): quia non differt nec degenerat nativitas, quia unius in Patre et Filio divinitatis sacramentum nativitatis natura consummat, dum Dei Filius non aliud quam Deus est (ibid., VII, 41). «Pater in me, et ego in Patre» (Joan. X, 38): et hoc de Patre et Filio Filii opera testantur. Non corpus per intelligentiam nostram corpori immittimus neque ut aquam vino infundimus: sed eamdem in utroque et virtutis similitudinem et deitatis plenitudinem confitemur (ibid., III, 23).

денной Ему природы, одинаковой с природой Отца, то совершенно последовательно в этом же смысле истолковываются и те места Писания, которые говорят о действии Отца в Сыне. То, что делает Сын, делает в Нем Отец, потому что Сын все делает силами врожденной Ему природы, равномощной с природой Отца. Оправдывая Себя в нарушении субботы, Христос говорит: «Отец Мой доселе делает, и Я делаю» (Ин. 5, 17), показывая, что делаемое Им должно быть признаваемо делом Отца, потому что Он действует в Нем действующем (ibid. VII, 17). Но чтобы отметить Свое рождение от Отца и Свою зависимость от Него по бытию, Христос прибавляет: «Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего» (Ин. 5, 19). Это значит не то, что Сын получает от Отца для каждого акта силу, потребную для его совершения, но получает, в силу рождения, заранее всю силу Отца. И если Он употребляет эту силу, руководясь образом Отца, то это не значит, что сначала это делает Отец, а потом, подражая Ему, это же делает и Сын, но творит то, что Отец, по сознании врожденной Себе Отчей природы и силы [1]. «Итак,— говорит в заключение Иларий,— Отец доселе делает, и Сын делает. Ты имеешь имена природы, так как и Отец делает, и Сын. Познай и делающую природу Бога (Отца), через которую делает Бог. А чтобы ты как-нибудь не подумал, что следует принимать два действования неподобных природ, вспомни, что было сказано о слепом: «Но да явятся дела Божии в Нем: Мне подобает творить дела Того, Кто Меня послал» (Ин. 9, 3—4). Значит, в том, что делает Сын, есть дело Бога, а дело Сына есть дело Бога» (ibid. VII, 21). «Сын имеет в Себе через рождение все, что принадлежит Богу, и потому дело Сына есть дело Отца, что рождение, с одной стороны, не вне той природы, из которой пребывает, а с другой,— имеет в Себе ту природу, из которой существует» (ibid. VII, 26; ср. IX, 44—45) [2].

Одно и то же действие Отца и Сына в воскресении Его из мертвых. Ап. Павел относит воскресение Христа к действию Бога Отца (Рим. 8, 11). А в Евангелии Спаситель говорит о том, что имеет власть положить душу Свою и снова принять ее и что эту заповедь Он получил от Отца (Ин. 10, 17—18), а также произнес слова: «Разорите церковь сию, и Я в три дня воздвигну ее» (Ин. 2, 19). Здесь Христос приписывает Свое воскресение Собственной силе, относя его, однако, к авторитету заповеди Отца в силу почтения Сына [3]. Ап Павел в полном соответствии с Евангелием относит все величие дел Христа к Отцу, называя Христа Божией Силой и Премудростью и этим показывая, что все, делаемое Христом, делает Сила и Премудрость Бога, а что делает Сила и Премудрость Бога, без сомнения, делает Бог, Премудрость и Сила Которого есть Христос. «Наконец, теперь Христос воскрешен из

---

[1] Praesumeret autem non de aliquo operis corporalis exemplo, ut aliquid prius Pater faceret ad id, quod postea Filius facturus esset: sed cum natura Dei in naturam Dei substitisset, id est, ex Patre Filius natus esset; per virtutis ac naturae in se paternae conscientiam nihil ab se nisi quod Patrem facientem vidisset, Filium facere posse testatus est: et cum unigenitus Deus paternae virtutis operationibus operaretur, tantum sibi ad faciendum praesumeret, quantum in conscientia sua esset, inseparabilem a se Dei patris, quam per legitimam nativitatem ebtinebat, posse naturam. Non enim corporalibus modis Deus videt, sed visus ei omnis in virtute naturae est (De Tr., VII, 17).

[2] Sed naturae, qui contradicis, haec unitas est, ut ita per se agat, ne a se agat; et ita non ab se agat, ut per se agat. Intellige agentem Filium, et per eum agentem Patrem. Non ab se agit, cum Pater in eo manere monstrandus est. Per se agit, cum secundum Filii nativitatem agit ipse quae placita sunt. Infirmis sit non a se agendo, nisi ad eo ipse agit, ut quae agit placeant. Non sit vero in unitate naturae, si non quae ipse agit, et in quibus placet, non per se agit, sed manens in eo ad agendum Pater edocet. Ita et manendo docet Pater, et Filius agendo non ab se agit, et non ab se agens Filius, cum quae placita sunt facit, ipse agit. Ac sic unitas naturae retinetur in agendo: dum et ipse operans non operatur ab se, et ipse ab se non operatus operatur (ibid., IX, 48).

[3] Quamquam enim potestatem haberet ponendi animam suam, et resumendi: tamen semper, per reverentiam Filii, honorem paternae majestati reservavit (In Ps. 141, 6).

мертвых действием Бога, потому что дела Бога Отца Он творит Сам в природе неотличимой от Бога» (ibid. IX, 12).

Христос говорит, что имеет свидетельство о Себе большее, чем Иоанново, именно дела, которые Он творит, и вслед за этим прибавляет: «И пославший Меня Отец Сам засвидетельствовал о Мне, а вы ни гласа Его никогда не слышали, ни лица Его не видели, и не имеете слова Его пребывающего в вас» (Ин. 5, 36—38). По толкованию Илария, дела, совершаемые Христом, свидетельствующие об Его Божественном посланничестве, и есть то самое свидетельство Отца о Нем, тот глас, лицо и слово Отца, которого не видали и не слыхали неверующие иудеи. Свое толкование этого места Иларий заключает словами: «Итак, дела свидетельствуют о Нем, что Он послан Отцом, но это свидетельство дел есть свидетельство Отца. И так как действие Сына есть свидетельство Отца, то необходимо признать, что во Христе действует та природа, через которую Свидетелем является и Отец» (ibid. IX, 20).

Христос говорит: «Никто не может придти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня... Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне. Это не значит, чтобы кто видел Отца, кроме Того, Кто есть от Бога» (Ин. 6, 44—46). В этих словах об Отце говорится, что никто не видел, а если не видел, то не мог и слышать. Каким же образом приходит ко Христу слышавший Отца и наученный Им? Иларий отвечает на этот вопрос с точки зрения действования Отца в Сыне через переданную Ему природу. «Когда Сын бывает слышим и учит, то обнаруживается в Нем свойство Отчей природы слышимой и учащей, так что, чему учит Сын и что слышится, нужно считать слышанием Отчего учения... потому что совершенное рождение Сына содержит в Себе свойство Отчей природы» (ibid. IX, 49).

Писание говорит, с одной стороны, что никто не приходит ко Христу, если его не привлечет Отец (Ин. 6, 44), а с другой стороны, что никто не приходит к Отцу, как только через Христа (Ин. 14, 6). Отец, объясняет эти изречения Иларий, через Христа и приводит нас и привлекает. «В Нем пребывает через рождение природа Бога и творит то, что Он Сам творит, поскольку Он творит так, что это творит Бог, и однако Он Сам творит то, что творит Бог, однако так, что в том, что Он творит, понимается, что творит Сын, а в том, что творит Бог, ощущается в Нем свойство Отчей природы, как в Сыне» [1]. То же говорит Иларий и по поводу слов Спасителя: «Слова, которые Я говорю, говорю не от Себя, но Отец, Который пребывает во Мне, Тот творит дела» (Ин. 14, 10). В этих словах Христос засвидетельствовал, с одной стороны, раздельность и самостоятельность Лиц, с другой присутствие в Нем Отчей природы. Поскольку Он говорит Сам, что обозначено местоимением «Я», Он говорит, пребывая в Собственной субстанции, а поскольку говорит не о Себе, свидетельствует о Своем рождении от Отца... «Ибо кто говорит не о Себе и однако говорит, не может, говоря, не существовать, и поскольку говорит не о Себе, показывает, что не Его только есть то, что Он говорит» (ostendit non suum tantum esse quod loquitur) (ibid. VII, 40).

С точки зрения учения Илария о единстве Отца и Сына, как Их родовом подобии по природе, наименьшую трудность для истолкования представляют те места из Евангелия, в которых говорится о познании Отца через Сына. На слова ап. Филиппа: «Покажи нам Отца» Господь отвечает: «Кто видел Меня, тот видел и Отца» (Ин. 14, 9—10). В этом ответе исключается единичность Бога и в то же время засвидетельствовано безразличие природы. «Видение в Сыне Отца не может быть

[1] Dei scilicet in eo natura per nativitatem manente, et ea quae ipse agit agente dum ita agit, ut ea Deus agat; et tamen ipse ea, quae Deus egerit, agat: ita tamen, ut in eo quod ipse agit, filius Dei agere intelligatur; in eo vero quod Deus agit, paternae in eo naturae ut in filio proprietas sentiatur exsistere (De Tr., XI, 33).

видением ни единичного, ни равного. Когда говорится «и Отца», этим исключается признание единственного и единичного. И что же остается после этого, как то, что Отец видим через Сына благодаря совместному подобию природы» (per naturae unitam similitudinem) (ibid. VII, 38). И именно Отец познается в проявлениях Божественной мощи, которыми служили чудеса Иисуса Христа. «Так как,— говорит Иларий,— сила есть принадлежность природы (res naturae), а самое действие силы есть власть (operatio ipsa virtutis sit potestas), то чрез действие силы (per virtutis potestatem) познается в Нем (во Христе) единство Отчей природы, так как поскольку кто-либо признает Его Богом в силе природы, постольку познает Бога Отца в действии природы, и так как Сын столь же велик, как и Отец, то в Своих деяниях Он дает видеть в Себе Отца, во всем этом Отец познается неотличимым от Сына в силу признания в действии безразличной природы» (ibid. IX, 52).

Обобщая все сказанное для выяснения учения Илария об единстве Отца и Сына, мы отмечаем, что Иларий конструирует его под влиянием опасения савеллианства и противодействия арианству. Той и другой цели он достигает учением о единстве полного подобия между Отцом и Сыном. Их единство не численное, а родовое. Это единство, с одной стороны, исключает монархианство Савеллия, а с другой стороны, поражает арианство с его учением о низшей природе Сына.

(Продолжение следует)