



Ученіе о Троицѣ св. Амвросія Медиоланскаго.

Божественное Существо при своемъ абсолютномъ единствѣ мыслится Троичнымъ (Trinitas). Этотъ пунктъ церковной догматики былъ предметомъ весьма детальнаго изслѣдованія св. Амвросія, болѣе, чѣмъ вопросъ о существѣ Божіемъ вообще; при знакомствѣ съ его біографіей мы можемъ видѣть, что защита церковнаго ученія о св. Троицѣ вообще и о божествѣ Сына въ частности, вызванная необходимостью антиаріанской полемики, была одной изъ самыхъ главныхъ и жизненныхъ началъ его дѣятельности. Въ борьбѣ съ аріанствомъ самъ Амвросій опредѣленно становится на сторону перваго вселенскаго собора и принимаетъ его догматическое вѣроопредѣленіе ¹⁾. Его собственный обширный комментарий къ этому опредѣленію дѣйствительно въ существенномъ вполнѣ православный. Но все же отсутствіе детальнаго знакомства съ особенностями догматическихъ партій послѣ-никейскаго времени, насколько объ этомъ можно судить по его твореніямъ, въ связи съ отсутствіемъ склонности къ отвлеченному философствованію и анализу наложили на этотъ комментарий довольно сильный отпечатокъ: во-первыхъ, какъ образовавшійся подъ различными и часто случайными литературными вліяніями, онъ совмѣщаетъ въ себѣ особенности довольно разнородныхъ писателей и школъ, почему и страдаетъ отсутствіемъ послѣдовательности и стройности; во-вторыхъ, такъ какъ авторъ вовсе не создавалъ многихъ выяснившихся въ процессѣ догматической борьбы трудностей тринитарной проблемы, то онъ естественно не могъ имѣть никакой попытки разрѣшить ихъ,

¹⁾ De fide C. I, prolog. 5

и съ этой стороны его собственная тринитарная схема является въ деталяхъ не только безотносительно несовершенною, но даже значительно отсталою сравнительно съ ученіемъ знаменитѣйшихъ восточныхъ писателей IV-го вѣка.

Центральное мѣсто въ тринитарной схемѣ св. Амвросія занимаетъ вопросъ о Второмъ Лицѣ, о Божественномъ Словѣ. На это Слово Амвросій прежде всего переноситъ всѣ черты, характеризующія собою Божественную природу вообще, и главн. обр. свойство абсолютной духовности и безтѣлесности. „Если въ Отцѣ не можетъ быть матеріальнаго голоса (*vox corporalis*), то и Сынъ также не есть слово, состоящее изъ матеріальныхъ частей (*non Filius Verbum est corporale*)“¹⁾. Аналогія между Божественнымъ Словомъ и человѣческимъ словомъ отрицается весьма опредѣленно и рѣшительно: наше человѣческое слово есть слово произнесенное и въ своемъ существѣ безжизненное, тогда какъ Слово Бога представляетъ собою Слово Живое и произнесенное. „Наше слово, какъ произнесенное (*prolativum est*), состоитъ изъ слоговъ и представляетъ собою звукъ; само по себѣ, безъ скрывающейся за нимъ мысли нашего разума, оно неспособно производить какія-либо дѣйствія. Божественное же Слово постоянно дѣйствуетъ, живетъ и исцѣляетъ“²⁾.

Божественный Логосъ стоитъ въ извѣстныхъ отношеніяхъ къ міру и Богу Отцу.

Что касается Его отношеній къ міру, то Амвросій характеризуетъ ихъ чертами, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ напоминающими намъ Филона. Такъ, Логосъ поддерживаетъ жизнь міра вообще. Съ этой стороны Филонъ примѣняетъ къ Нему названіе связи всего существующаго (*δεσμὸς ἰσότητων ἀπάντων*), которая объединяетъ вмѣстѣ, связываетъ отдѣльныя части міра, дабы міръ, какъ цѣлое, не разрушился³⁾. Амвросій также знаетъ о *vinculum Verbi*, обуславливающимъ устойчивость и существованіе міра: „все суще-

¹⁾ De incarnationis Dominicae Sacramento III, 20.

²⁾ De fide IV, XVII, 72.

³⁾ De profugiis § 20; t. III, стр. 133. Произведенія Филона цитируемы по изд. Bibliotheca Sacra Patrum Ecclesiae Graecorum. Philonis Judaei opera omnia. I—V. Lipsiae 1828

ствууетъ, будучи скрѣплено (constricta) связью Слова и содержания Его Могуществомъ; и что связало Слово, то не можетъ уже разрушиться“¹⁾.—Съ другой стороны, отождествляя Логоса съ связывающею части міра Силою, Филонъ видитъ въ Немъ и силу обособляющую, разъединяющую элементы міра, вызывающую противоположности и полагающую начало индивидуальностямъ; для этой цѣли онъ пользуется принятымъ въ классической философіи со временъ Гераклита представленіемъ о λόγος τοιεύς²⁾. Для Филона характерно, что онъ связываетъ это представленіе съ Быт. 15, 10, находя для него основаніе въ томъ, что, по повелѣнію Божію, Авраамъ при принесеніи жертвы части (τιμήματα) разсѣченныхъ жертвенныхъ животныхъ „положи противоположна едина къ другому (ἀντιπρόβολα ἀλλήλοις)“. Сущность этой идеи сводится къ слѣдующему. Міръ состоитъ изъ противоположностей, и этотъ законъ противоположностей одинаково обнимаетъ собою какъ жизнь неорганическую, такъ и природу органическую. Въ мірѣ теплое существуетъ наряду съ холоднымъ, сухое—вмѣстѣ съ влажнымъ; легкое въ немъ противопоставляется тяжелому, свѣтъ—тьмѣ, ночь огню. Въ воздушной сферѣ ясная погода противоположна облачной, безвѣтріе—вѣтрамъ, зима—лѣту, осень веснѣ. Вода бываетъ сладкою и горькою, земля—безплодною и плодотворною. Тѣлесное въ универсѣ существуетъ вмѣстѣ съ безтѣлеснымъ, неодушевленное съ одушевленнымъ, разумное съ неразумнымъ, смертное съ бессмертнымъ, чувственное съ интеллигильнымъ, начало съ концомъ, появленіе съ уничтоженіемъ, жизнь со смертью, болѣзнь съ здоровьемъ и т. д.³⁾. Наше тѣло и душа также раздѣлены на множество отдѣльныхъ частей и членовъ⁴⁾. Въ нравственной сферѣ мы наблюдаемъ порокъ и добродѣтель, правду и несправедливость, благоразуміе и неразуміе, мужество и трусость, умѣренность и невоздержанность; тотъ же законъ сохраняетъ свою силу также и относительно наукъ и искусствъ⁵⁾.

¹⁾ De fuga saeculi 2, 13;

²⁾ Heinisch Der Einfluss Philo auf die älteste Christliche Exegese (Bar-nabas, Justin und Clemens von Alexandria) Münster. 1908, s. s. 137—138

³⁾ Qu. rer. divin. haer § 43; t. III, 46—47;

⁴⁾ ibid § 48; t. III, 50—51;

⁵⁾ ibid. § 43; t. III, 46—47;

Нѣчто аналогичное этому представленію о Логосѣ мы встрѣчаемъ и въ ученіи св. Амвросія о Словѣ. При этомъ въ смыслѣ иллюстраціи отношеній Амвросія къ Филону важно отмѣтить, что и онъ связываетъ свое ученіе о Логосѣ Раздѣлителѣ съ Быт. 15, 10, тогда какъ Климентъ Александр., если и раздѣляетъ это представленіе (такъ, по крайней мѣрѣ, можно толковать его выраженіе о Логосѣ *κρίτων τε ἑμα καὶ διακρίτων ἕκαστα*)¹⁾, то внѣ всякой связи съ этимъ мѣстомъ; да и по существу онъ имѣетъ здѣсь моральное раздѣленіе людей по ихъ нравственному достоинству и не столько въ настоящей жизни, сколько въ день будущаго суда²⁾, тогда какъ Амвросій, подобно Филону, говоритъ о раздѣленіи не только моральномъ, но и космологическомъ. „Тѣло наше, говоритъ онъ, опредѣленіемъ Бога имѣетъ раздѣльными всѣ члены. Въ немъ есть два глаза, двое ушей, двое щекъ и ноздрей, двойной рядъ зубовъ. Сосцы, плечи, руки, бока, бедра, колѣни, ноги, голени,—всѣ эти члены также существуютъ въ двойственномъ чинѣ, такъ что всѣ наши отправленія пользуются удвоенной поддержкой. Подобно этому, и душѣ нашей присуще раздѣленіе частей, насколько она раздѣляется на части разумную (*rationabile*) и неразумную (*irrationabile*); въ первой изъ нихъ въ свою очередь нужно различать умъ (*mentem*) и слово (*sermonem*), а во второй—слухъ и зрѣніе, увеличивающіе пріятность настоящей жизни³⁾. То, что наблюдается въ человѣкѣ, существуетъ и во всемъ мірѣ. Последній устроенъ какъ бы въ видѣ нѣкоторыхъ двойныхъ членовъ и *ἀντιρρόβολα*. Такъ земля раздѣляется на горы и поля, какъ и въ нашемъ тѣлѣ однѣ части болѣе или менѣе приподняты, а другія—сравнительно ровнѣй... Вода въ морѣ бываетъ соленою, а въ рѣкѣ и источникахъ—сладкою. Воздухъ зимою бываетъ холоднымъ, въ весенніе мѣсяцы — умѣреннымъ, лѣтомъ горячимъ⁴⁾. Аналогично обозначенію *λόγος τομεύς* св. Амвросій примѣняетъ къ Слову выраженіе *divisor*: *λόγος enim divisor est animarum atque virtutum*⁵⁾.—Въ силу этихъ тѣсныхъ отношеній Логоса къ міру Филонъ

1) Heinisch op. cit s. 142;

2) Stromat V, VI; M. t. IX, c. 64;

3) De Abraham II, 8, 57,

4) De Abraham II, 8, 58,

5) Epistola LXVI, 7;

иногда употребляетъ образъ одѣванія Логоса міромъ, какъ одеждою (*εσθης*) ¹⁾. Этотъ же образъ подсказалъ ему и другое сравненіе Логоса съ первосвященникомъ (*ἀρχιερεύς*, именно, въ особомъ космологическомъ смыслѣ), а космоса съ одеждою первосвященника, украшенною духовными и чувственными силами ²⁾. Отголоски этихъ представленій мы встрѣчаемъ у св. Амвросія въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ онъ приписываетъ слову *magnum sacerdotium*, а въ мірѣ видитъ образъ Его первосвященнической одежды: „Слову Бога свойственно великое священство (въ мірѣ), духовное одѣяніе (*indumenta intelligibilia*) котораго Моисей описалъ подь образомъ одежды первосвященника“ ³⁾. Амвросій иногда также и измѣняетъ отношенія, называя Слово одеждою міра: Оно своею силою облекло міръ и сіяетъ въ немъ, подобно красивой одеждѣ ⁴⁾. Онъ называетъ Христа въ частности одѣяніемъ вѣрующихъ (*indumentum credentium*), одеждою вѣрныхъ (*amictus fidelium*) ⁵⁾.

Кремъ этихъ космологическихъ чертъ Логоса, Филонъ указываетъ также много и религіозно-нравственныхъ, зависящихъ отъ самаго тѣснаго отношенія Логоса къ человѣку; нѣкоторыя изъ сравненій этого рода сдѣлались также весьма обычными у Амвросія. Если послѣдній любитъ называть Слово такими обозначеніями, какъ Ходатай и Предстатель за человѣка предъ Господомъ (*Advocatus et Domini Deprecator*) ⁶⁾, Великимъ Священникомъ (*Magnus Sacerdos*), какъ Испытателемъ человѣчества ⁷⁾, то, помимо уже прочныхъ традиціонныхъ церковныхъ представленій, для него и въ данномъ случаѣ могъ служить образцомъ Филонъ, который также часто представляетъ Логоса первосвященникомъ (*ἀρχιερεύς*), умиловляющимъ Бога за грѣхи людей ⁸⁾. Наконецъ, нельзя обойти вниманіемъ еще одной особенности въ представленіи Амвросія о Словѣ, касающейся какъ Его отношеній къ міру

1) De profugiis § 20; t III, 133;

2) De migr Abr. § 18; t II, 314—315; de Vita Moysis III, 14. t IV, 212—213;

3) De fuga saeculi 3, 16;

4) ibid

5) Epistola XXXV, 6;

6) Expos. in ps 118, VIII, 4;

7) Epist XXX, 10,

8) De gigant § 11; t. II, 60;

вообще, такъ и къ человѣку въ частности. Кромѣ Логоса, какъ Первороднаго Сына Божія (*πρωτόγονος υἱός*) ¹⁾, Филонъ знаетъ еще второстепенныхъ, подчиненныхъ Ему, но объединяющихся въ Немъ логосовъ (*λόγοι*), при посредствѣ которыхъ Онъ, повидимому, входитъ въ общеніе съ человѣкомъ. Такъ, Филонъ говоритъ о двухъ Логосахъ, какъ руководителей человѣка (*οἱ ἡγέμονες ἐν ἡμῖν ἀγγέλαιο λόγοι*), изъ которыхъ одинъ очищаетъ его отъ грѣховъ, а другой питаетъ и наполняетъ его душу добродѣтелями ²⁾; эти *λόγοι* какъ будто бы управляютъ несовершеннымъ человѣческимъ знаніемъ ³⁾, при чемъ ихъ лучи ослабѣваютъ, когда Богъ собственнымъ свѣтомъ озаряетъ душу, и опять усиливаются, когда Онъ отходитъ ⁴⁾. Нѣчто подобное этому мы встрѣчаемъ и у св. Амвросія, который знаетъ словъ человѣческое (*verbum est humanum*), слово небесное (*verbum coeleste*), слово ангельское (*verbum angelorum*), слово Господствъ и Властей (*Verbum Dominationum et Potestatum*), слово правды (*justitiae*), чистоты (*castitatis*), мудрости (*prudenciae*), благочестія (*pictatis*), добродѣтели (*virtutis*); далѣе онъ называетъ слово апостольское (*apostolicum*), пророческое (*propheticum*), евангельское (*evangelicum*). Но въ этомъ случаѣ двѣ черты отдѣляютъ его отъ Филона: онъ сильнѣе послѣдняго выдвигаетъ единство и полное тождество частичныхъ словъ съ Единымъ Ипостаснымъ Словомъ, Сыномъ Божиимъ: „Единое Слово представляетъ Собою многія слова и многія образуютъ собою Единое Слово“; это Единственное Слово Отца разливается на множество (*se diffundit in plurima*), насколько мы все получаемъ отъ полноты Его“, „въ отдѣльныхъ индивидуумахъ проявляется Единое Слово всяческихъ, Котораго мы дѣлаемся причастниками въ мѣру нашей способности (*scijus pro captu nostro participes sumus*) ⁵⁾; затѣмъ, и подчиненный, служебный характеръ не только логосовъ, но и Единаго Логоса, проникающій всю систему Филона, совершенно чуждъ Амвросію, какъ это слѣдуетъ изъ его ученія объ отношеніи Слова къ Богу.

1) De agricult. § 12; t. II, 116;

2) De somniis I, 34; t. III, 256;

3) De migrat. Abrah. § 8; t. II, 301;

4) De somniis I, 13; t. III, 229;

5) Εχρὸς in ps 118, III, 20, 21;

Отношенія Слова къ Божественной природѣ характеризуются Амвросіемъ понятіями, которыя въ прежнія времена хотя и были извѣстны на западѣ, но почти совсѣмъ тамъ не примѣнялись при рѣшеніи тринитарной проблемы; на востокѣ же большая часть изъ нихъ была первоначально философски раскрыта и примѣнена къ догматикѣ уже Оригеномъ, который воспользовался въ данномъ случаѣ отчасти идеями Филона, а главнымъ образомъ неоплатониковъ; съ тѣхъ поръ они сдѣлались общимъ достояніемъ восточныхъ догматическихъ схемъ самыхъ разнообразныхъ направленій, чрезъ посредство которыхъ перешли и къ Амвросію.

Такъ, Божественное Слово у Амвросія называется Богомъ (Deus), Сыномъ (Filius), Мудростью (Sapientia), Силою (Virtus), Истиною (Veritas), Жизнью (Vita) ¹⁾. Большинство этихъ понятій, впрочемъ, обычно не подвергается имъ философскому анализу. Болѣе частымъ и самымъ глубокимъ изъ нихъ является у него понятіе о Сынѣ, какъ объ образѣ (imago) Бога Отца. Это понятіе употребляется Амвросіемъ въ томъ очищенномъ отъ оригено-неоплатоническаго субординаціонизма смыслѣ, съ какимъ оно является у Дидима и каппадокійцевъ, — именно, въ смыслѣ полнаго отображенія природы Отца. „Святъ и совершенъ Отецъ, святъ и совершенъ также Сынъ, какъ образъ Божій (imago Dei). Онъ носитъ имя Образа Божія въ томъ смыслѣ, что все, существующее въ Богѣ, принадлежитъ также и Сыну, именно: вѣчная Божественность, Всемогущество и Величіе (sempiterna divinitas, omnipotentia atque majestas)“. Отношеніе между Отцомъ и Сыномъ мыслится въ этомъ понятіи столь тѣснымъ, что, въ случаѣ убавленія чего-либо въ образѣ, необходимо умаляется и тотъ, къ кому относится этотъ Образъ; или же, если считать Образъ меньшимъ (si minorem imaginem credas сравнительно съ Первообразомъ) то и отображающийся въ немъ Богъ долженъ явиться меньшимъ (сравнительно съ своей дѣйствительной природой — minor Deus apparebit in Imagine) ²⁾. Въ такомъ именно смыслѣ понятіе образа (εἰκών) употребляется въ твореніяхъ Дидима, по словамъ котораго „Богъ Слово своимъ естествомъ первоначально, неизмѣнно и со всевозможною точностью (ἀπαράλ-

¹⁾ De fide II; prolog 2; 7;

²⁾ De incarnation. Dominicae Sacramento X, 112;

λάττως καὶ ἀπληροβωμένως) изображаетъ (ἐξεικονίζεи) всецѣло (εἰς ὅλα) простое несложное и однородное (τὴν ἀπλήν, καὶ ἀόυθρετον, καὶ ἀποίκιον) Отчее Божество (πατρικὴν θεότητα); ибо не пристойно мыслить, что Слово есть Образъ Божій только въ какомъ-нибудь отношеніи и сравнительно съ чѣмъ-нибудь (другимъ): образъ не бываетъ образомъ того, что несравнимо съ нимъ, и истинное (τὸ ἀληθές), первообразное (ἀρχέτυπον), большее (μεῖζω) и самовластвующее (αὐτεξούδιον) не можетъ обнаруживаться чрезъ посредство неподобнаго (τοῦ ἀνομίου) или меньшаго (μικροτέρου)¹⁾. Но то же значеніе это понятие сохраняетъ и у каппадокійцевъ. Для св. Василія Великаго слово εἰκὼν именно показываетъ, что Богъ всецѣло изобразилъ Себя въ Сынѣ (ὅλον αὐτῷ ἑαυτὸν ἐντυλῳσας)²⁾, что образъ обладаетъ всемъ, что принадлежитъ Отцу (τῷ ὄντι γὰρ τῆς εἰκότος ἐστὶ πάντα, ὅσα πρόσθεσι τῇ πρωτοτύπῳ μορφῇ)³⁾; равнымъ образомъ и св. Григорій Богословъ считаетъ образъ не простымъ подражаніемъ первообразу (μίμημα τοῦ ἀρχέτυπου), но цѣлымъ изображеніемъ Цѣлостнаго (ὅλον ὅλον τύπον εἶναι). Однако, какъ характерную мелочь, нужно имѣть въ виду, что св. Григорій находитъ уже понятіе образа слабымъ, такъ какъ Сынъ похожъ на Отца болѣе, чѣмъ простой слѣпокъ (ἡ ἀφομοίωμα); кромѣ того, всецѣлое сходство образа съ первообразомъ онъ объясняетъ ихъ природою, какъ простыхъ ипостасей (τῶν ἀπλῶν φύσις), которыя именно въ силу своей простоты не могутъ въ одномъ отношеніи сходствовать, а въ другомъ различествовать⁴⁾,—аргументъ, совершенно неизвѣстный Амвросію.

Св. Амвросій употребляетъ понятіе imago для выраженія отношеній Сына къ Отцу также и въ нѣсколько иномъ смыслѣ въ связи съ нѣкоторыми другими понятіями. Такъ, Сынъ именуется *блескомъ* (splendor), потому что въ Немъ пребываетъ слава Отчаго свѣта (quod claritas paternae lucis in Filio sit); *совершеннымъ зеркаломъ* (speculum sine macula), такъ

1) De Trinitate I, XVI. M. S. Gr. t. XXXIX, 336 C;

2) De Spiritu Sancto VI, 15. M. t. XXXII, 96 A; Русск. перев. 1891 г. ч. III, стр. 204;

3) De fide 2. M. XXXI, 468 A;

4) Θεολόγ. τέταρτος Περὶ Υἱοῦ. Cambridge Patristic Text. The five theological orations of Gregory of Nazianzus. Cambridge 1889, s. 14^o, § 20; Русск. перев. Москва 1889, ч. III, 80—81;

какъ Отецъ можетъ быть созерцаемъ въ Сынѣ (*Pater videatur in Filio*); *образомъ благодати* (*imago bonitatis*), указывающимъ на то, что не тѣло въ тѣлѣ, но цѣлостная сила созерцается въ Сынѣ (*sed virtus in Filio tota cernatur*), что (между Отцомъ и Сыномъ) нѣтъ (существеннаго) различія (*docet non esse dissimilem*); *характеромъ* (*character*), имѣя въ виду представленіе о Сынѣ, какъ о выраженіи, напечатлѣннн (*expressum esse significat*) предъ нами Бога Отца; *splendor*, какъ обозначеніе вѣчности (*signat aeternum*) ¹⁾. „Сынъ именуется образомъ (*imago*), блескомъ (*splendor*) и характеромъ (*character*), насколько всѣ эти образы открываютъ намъ въ Сынѣ непостижимое и неизслѣдимое Божество Отцаго Величія (*incomprehensibilem et investigabilem paternae majestatis divinitatem in Filio*) и Его отпечатлѣнное сходство (*expressam similitudinem*) ²⁾.— Все это образы, весьма обычные у восточныхъ писателей IV-го вѣка. Дидимъ говоритъ о Сынѣ, какъ о сіяніи славы (*ἀπαύρασμα τῆς δόξης*) и характерѣ ипостаси (*χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως*) ³⁾. Св. Василій Великій, кромѣ того, пользуется и образомъ зеркала (*κατόπτρον*), хотя специально для обозначенія отношеній Воли Сына къ Волѣ Отца: Отчая Воля общается Сыну, подобно отраженію образа въ зеркалѣ ⁴⁾. Но Амвросій какъ будто бы не примѣняетъ къ Сыну понятія Отчей печати, весьма обычнаго у Дидима и каппадокійцевъ, которые говорятъ о Сынѣ, какъ о печати Архитипа (*σφραγὶς τοῦ ἀρχιτύπου*) въ смыслѣ одинаковости ихъ природы (Дидимъ) ⁵⁾, какъ о печати (*σφραγὶς*), отпечатлѣвающей собою всецѣлое естество Отца (*ὡςπερ ἐν σφραγίδι τινι τῆς ὅλης φύσεως τοῦ Πατρὸς ἐνα ποδημαρθεύσης τῶ υἱῶ*) (св. Василій) ⁶⁾. Амвросій примѣняетъ это понятіе большею частью въ совершенно другой связи.

Далѣе, отношенія Сына къ Отцу опредѣляются у Св. Амвросія какъ отношенія Рожденнаго къ Родившему. Самый актъ Рожденія считается Амвросіемъ существеннымъ и неотъемлемымъ моментомъ и свойствомъ Божественной при-

¹⁾ De fide I, VII, 49;

²⁾ ibid. II; prolog. 8;

³⁾ De Trinit. III, II t. XXXIX, 789 C;

⁴⁾ De Spiritu Sancto VIII, 20; t. XXXII, 104 c; P. пер. ч. III, 213;

⁵⁾ De Trinit. I, XXXIX, 336 Acs;

⁶⁾ С. Eunom. II, 16; t. XXXIX, 605 A; Русск. пер. ч. III, 72;

роды. Этотъ актъ стоитъ выше всякаго сравненія съ чело-вѣческимъ рожденіемъ. Къ нему вовсе не примѣнны кате-горіи свободы или необходимости: нельзя сказать, что Отецъ рождаетъ Сына въ силу свободнаго рѣшенія собственной Воли, какъ нельзя утверждать, что Онъ рождаетъ Его въ силу необходимости. „Въ вѣчномъ рожденіи нѣтъ ни жела-нія, ни нежеланія (*nec velle, nec nolle*): нельзя назвать Отца Рождающимъ вынужденно (*invitum*), нельзя признать Его и Рождающимъ по желанію (*nec volentem*); потому что рожде-ніе (*generatio*) основывается не на способности воли (*non in voluntatis possibilitate est*), но на нѣкоторомъ правѣ и свой-ствѣ (*in jure quodam et proprietate*) Отцаго естества. Ибо, какъ Отецъ благъ не по волѣ или не въ силу необходимости, но по природѣ (*natura*), что выше того и другого, такъ Онъ и Сына рождаетъ не по волѣ или необходимости“ ¹⁾. Этимъ уже опредѣляется имманентный характеръ Троицы св. Ам-вросія: Богъ Троиченъ въ Лицахъ не въ силу необходимо-сти открывать Себя въ мірѣ, но Троичность обуславливается самымъ существомъ Божественной природы и понятіе о Немъ аналитически выводится изъ самаго понятія о Богѣ.—Тѣ восточные писатели, которымъ Амвросій вообще слѣдуетъ въ данномъ случаѣ, стоятъ на той же самой точкѣ зрѣнія. Только у каппадокійцевъ мы можемъ отмѣтить одну мелкую особенность сравнительно съ нимъ: подъ влияніемъ Оригена, который между прочимъ мыслилъ рожденіе Сына по анало-гіи возникновенія хотѣнія изъ Воли Отца ²⁾, они отчасти вводили понятіе воли въ объясненіе Божественнаго Рожде-нія: св. Василій Великій аргументируетъ вѣчность Рожденія изъ понятія о безусловности и неограниченности Воли Рож-дающаго, такъ какъ ничто не могло воспрепятствовать Ея осуществленію (*οὐτε γὰρ τῆς δυνάμεως ἐνδεής πρὸς τὴν ἐκ-πλήρωσιν τοῦ θελήματος ἐκωλύετο*) ³⁾. Точно также и Григорій Богословъ знаетъ Божественное хотѣніе рождать (*ἡ τοῦ γεννᾶν θέλησις*), хотя и оговаривается, что такъ какъ въ Богѣ хотѣніе и рожденіе непонятнымъ для насъ образомъ совпа-

¹⁾ De fide IV, IX, 103;

²⁾ De princ. 4, 28; А. Орловъ. Тринитарныя воззрѣнія Иларія Пикт стр. 117. 112;

³⁾ С. Eunom. II, 12 М. t. XXIX, 593 В; Русск. перев. ч. III, 65;

даютъ, то о Божественномъ Рожденіи можно говорить, что оно выше хотѣнія (*θελήσεως κρείττων ἢ γέννησις*)¹⁾.

Еще больше, чѣмъ отъ современныхъ себѣ каппадокійцевъ, Амвросій отличается въ данномъ случаѣ отъ своихъ западныхъ предшественниковъ: у этихъ послѣднихъ, сообразно съ ихъ представленіемъ объ откровенной Троицѣ и о рожденіи Сына, какъ органъ Откровенія Бога въ мірѣ, актъ Рожденія Сына вовсе не мыслится конститутивнымъ моментомъ Божественной природы и въ большинствѣ случаевъ мотивируется простымъ рѣшеніемъ Божественной Воли: „изъ Отца, когда Онъ захотѣлъ, родилось Слово (*Sermo*)—Сынъ“; „Сынъ, когда Отецъ восхотѣлъ (*quando Pater voluit*), вышелъ изъ Отца (*processit ex Patre*)“²⁾—такъ обычно мотивируетъ рожденіе Новаціанъ. И по возрѣнію Ипполита, происхождение (*γένεσις*) Слово имѣетъ свое единственное объясненіе въ актѣ рѣшенія Божественной Воли: Богъ Отецъ родилъ Его по своему изволенію, какъ восхотѣлъ (*Βουληθεῖς ὁ Θεὸς Πατὴρ ἐγέννησεν ὡς ἠθέλησεν*)³⁾.

Какъ Рожденный изъ Божественной природы, Сынъ вѣчно существуетъ въ Отцѣ. Эта мысль мотивируется у Амвросія различно. Такъ, очень часто онъ обосновываетъ ее понятіемъ неизмѣняемости Отца. „Если Богъ былъ въ началѣ просто Богомъ и впослѣдствіи (послѣ Рожденія Сына) началъ быть Отцомъ, то, возражаетъ Амвросій аріанамъ, отрицавшимъ вѣчность существованія Сына, какимъ образомъ Бога можно признавать неизмѣняемымъ (*quomodo ergo immutabilis Deus*)? Дѣйствительно, если искони Онъ былъ просто Богомъ, а впослѣдствіи (сдѣлался) Отцомъ, то присоединеніемъ рожденія Онъ измѣнился (*generationis accessione mutatus est*)“⁴⁾?— „Если Сынъ не всегда существовалъ, то, значить, Отецъ измѣнился; но Сынъ всегда существовалъ; слѣдовательно, и Отецъ никогда не измѣнялся и отъ вѣка пребываетъ неизмѣннымъ (*quia immutabilis semper est*)“⁵⁾. Въ такой именно формѣ мы встрѣчаемся съ этимъ аргументомъ еще въ сочиненіяхъ

1) Cambridge 1899. *Θεολογ. τρίτος* § 6, s 82; Русск. перев. ч. III, 47;

2) *De Trinitate* c. XXXI; *Bibl. vet. patr. Andr. Galland. t. III.*

3) *C. Noet M. 3. Gr. t. X*, с 825 А; Русск. перев. Казань 1899 г. Вып. II, стр. 113;

4) *De fide* I, IX, 59;

5) *ibid.* I, IX, 61;

Дидима, отъ котораго онъ, вѣроятно, и перешелъ къ Амвросію. „Въ своемъ бытіи, разсуждаетъ Дидимъ, Отецъ ни по времени ни по сущности не отличается отъ Своего Сына и Духа. Ибо, если Онъ родилъ впоследствии, то измѣнился (*μετεβάλλετο ἄν*) или же извратился (*ἐτρέλετο*), что совершенно чуждо Божеству (*ἄπερ ἄλλότριον θεότητος*); придется въ такомъ случаѣ допустить, что нѣкогда, какъ еще не Родившій Сына, Онъ былъ просто Богомъ, не будучи Отцомъ“¹⁾. Св. Василій Великій пользуется аналогичнымъ аргументомъ въ нѣсколько видоизмѣненномъ, отличномъ отъ Амвросія видѣ: онъ указываетъ не на неизмѣняемость Божественной природы самой въ себѣ или же не на неизмѣняемость Бога вообще, какъ у Амвросія и Дидима, а на Божественное Вѣдѣніе и могущество, въ силу которыхъ принадлежащее ему свойство быть Отцомъ принадлежало Ему съ самаго начала (*ἐξ ἀρχῆς τὸ πρέπον ἀντὶ πατρῶν*)²⁾. Эта мысль не использована Амвросіемъ. Равнымъ образомъ мы не встрѣчаемъ у него и свойственнаго св. Григорію доказательства вѣчности рожденія изъ логическаго анализа понятія „Отецъ“: Отецъ не могъ сдѣлаться Отцомъ впоследствии (*ὑστερον*), потому что Онъ есть въ собственномъ смыслѣ Отецъ (*χωρίως Πατήρ*); слѣдовательно, и Сынъ существовалъ всегда“³⁾.

Другимъ основаніемъ, приводимымъ Амвросіемъ въ доказательство вѣчности Сына, является оригенистическое въ своемъ корнѣ понятіе о Сынѣ, какъ о Словѣ, Премудрости и Сіяніи Отца. „Не допуская момента, говоритъ онъ, когда бы Богъ существовалъ безъ Премудрости или Свѣтъ не имѣлъ бы Блеска“⁴⁾.—Свѣтъ всегда порождаетъ блескъ (*splendorem generat*) и нельзя понять, возникаетъ ли блескъ позже свѣта и существуетъ ли свѣтъ раньше блеска; потому что, гдѣ свѣтъ, тамъ и блескъ, и гдѣ блескъ, тамъ и свѣтъ. Такимъ образомъ и свѣтъ не можетъ существовать безъ блеска и блескъ немислимъ безъ свѣта; свѣтъ заключается въ блескѣ и блескъ существуетъ въ свѣтѣ. Посему и Апостоль назвалъ Сына Сіяніемъ Славы Отчей, такъ какъ

1) De Trinitate I, XV; M. t. XXXIX, 320 A;

2) С. Eunom. II, 12; M. t. XXIX, 593 Ais, Русск перев ч. III, 64—65;

3) *Θεολογία τρίτος* § 5. Cambridge, s. 78—79; P. пер. ч. III, 45;

4) De fide I, XIII, 79;

Сынъ въ отношеніи къ Отчему Свѣту есть Блескъ совѣчный (coaeternus), по причинѣ вѣчности силы (propter virtutis aeternitatem), неотдѣлимый (inseparabilis), по причинѣ единства славы (propter claritudinis unitatem) ¹⁾. Въ разсматриваемое время это—едва ли на самый распространенный мотивъ и аналогія, которые мы можемъ встрѣтить почти у всѣхъ церковныхъ писателей. Имъ очень часто пользуется для той же цѣли Дидимъ, выведившій собезначальность Сына съ Отцомъ изъ Его Рожденія отъ Отца въ качествѣ *ἀπαύρασμα τῆς δόξης, καὶ χαρακτῆρ τῆς ὑποστάσεως* ²⁾, а равнымъ образомъ изъ понятія о Немъ, какъ о Словѣ: Отецъ не можетъ быть мыслимъ прежде своего Ипостаснаго Логоса (*ἐκτὸς τοῦ ὑποστάτου Λόγου*)“ ³⁾.—„Какая нелѣпость, говоритъ св. Василій, утверждать, что Слава Божія не имѣла Сіянія (*τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ μὴ ἔχειν ἀπαύρασμα*) и что Премудрость Божія не была нѣкогда присуща Богу (*τὴν σοφίαν τοῦ Θεοῦ μὴ εἶναι ποτὲ τῷ Θεῷ*)“ ⁴⁾.

Для той же цѣли Амвросій пользуется и понятіемъ о Сынѣ, какъ о Силѣ (Virtus), присущей Богу. „Вѣчна Божія Сила и Божество; Сила же Божія есть Христось... Слѣдовательно, если Христось есть Божія Сила, а Сила Божія вѣчна (sempiterna), то вѣченъ (sempiternus) и Христось“ ⁵⁾.—„Если Христось есть Божія Сила, то развѣ Богъ когда-нибудь существовалъ безъ (своей) Силы? Развѣ Отецъ когда-нибудь былъ безъ Сына? Если всегда Отецъ, то всегда и Сынъ, (Который) есть Совершенный Сынъ (perfectus filius) совершеннаго Отца (perfecti Patris). Ибо кто убавляетъ (derogat что-нибудь) у Силы, то убавляетъ и у Того (ei derogat), Кому принадлежитъ Сила (Cujus est virtus)“ ⁶⁾. Этотъ, тоже довольно популярный аргументъ мы встрѣчаемъ у Дидима: „если Сынъ называется Силою и Премудростью (*εἰ δύναμις καὶ σοφία ὁ Υἱός*) Бога, то Онъ собезначаленъ Родившему (*γεννώσαντος ἐστι τῷ γεννήσαντι*); такъ какъ не было времени, когда бы Отецъ существовалъ (*ὑπῆρχεν*) безъ нихъ, и невоз-

¹⁾ De fide IV, IX, 108;

²⁾ De Trinit' III, II; t XXXIX, 789 CD;

³⁾ Ibid. II, 789 A;

⁴⁾ С. Eunom II. 17; XXIX, 605 is; Русск. перев. ч III, 73;

⁵⁾ De fide I, X, 62;

⁶⁾ De virginib. III, I, 4;

можно говорить, что (нѣкогда) не имѣя, Отецъ приобрѣлъ (ихъ) когда-нибудь впослѣдствіи“¹⁾).

Затѣмъ, Амвросій аргументируетъ вѣчность Рожденія еще и понятіемъ о совершенствѣ Бога, въ силу котораго Онъ всегда долженъ имѣть своего Сына. „Если, по словамъ нѣкоторыхъ, Сынъ нѣкогда не существовалъ, то въ Богѣ нѣкогда не было полноты Божественнаго совершенства (*non fuit ergo in Deo perfectionis aliquando plenitudo divinas*), такъ что Онъ только впослѣдствіи воспринялъ актъ рожденія (*si postea processum generationis accepit*)“²⁾. Но, подобно Дидиму, Амвросій раскрываетъ эту мысль лишь изрѣдка, да и то очень слабо и поверхностно. У нихъ нѣтъ раскрытаго каппадокійцами, по крайней мѣрѣ, Григоріемъ Богословомъ представленія о Сынѣ, какъ конституирующемъ собою полноту Божественной жизни и совершенства и потому принадлежащемъ Отцу изначально. Если Отецъ существуетъ отъ начала (*ἀπ' ἀρχῆς*), то, по мысли св. Григорія, вмѣстѣ съ нимъ необходимо существуютъ и всѣ Три (*τὰ τρία*), такъ какъ иначе Божество должно оказаться несовершеннымъ и даже, какъ несовершенное, не можетъ быть названо Божествомъ (*μᾶλλον δὲ τὴς θεότητος, εἰ μὴ τελεία*)³⁾.

Послѣдній аргументъ, какимъ св. Амвросій пользуется для доказательства ученія о вѣчности Сына, представляетъ своего рода *reductio ad absurdum*. Ариане, собственно евноміане, анализируя понятіе рожденія (*γέννησις*) вообще, какъ возникновеніе отъ другого во времени, въ актѣ Рожденія Сына видѣли доказательство его происхожденія во времени. Амвросій пытается уничтожить силу этого возраженія, доведя его до крайнихъ, нелѣпныхъ выводовъ. „Ты, говоря, что Отецъ существовалъ прежде Сына, указываешь мнѣ на примѣръ человѣческаго рожденія; но обсуди, согласуются ли съ Божественнымъ Рожденіемъ примѣры рожденія земного. Вѣдь, если мы говоримъ о рожденіи человѣческомъ, то ты не можешь отрицать, что въ человѣкѣ у отца прежде существуютъ и страсти (*passiones*), чѣмъ у сына. Отецъ прежде возрастаетъ, прежде старѣется, прежде скорбитъ, прежде плачетъ. Итакъ, если сынъ по времени меньше, то

¹⁾ De Trinitate III, II. M. t. XXXIX, 789 B;

²⁾ De fide IV, IX, 111;

³⁾ Θεολογ. πέπλος: § 4. Cambridge, 149;

отецъ старше по страданію. Если тотъ не освободился отъ возраста рожденія, то этотъ не избѣжалъ стыда рожденія“¹⁾.— Если Божественное Рожденіе было подчинено времени, какъ это допускаютъ на основаніи примѣра человѣческаго рожденія (то должно было бы, слѣдуя этому примѣру, также допустить), что Отецъ носилъ Сына въ тѣлесномъ чревѣ, будучи обремененъ имъ въ теченіе десяти мѣсяцевъ. Да и какимъ образомъ (въ этомъ случаѣ) возможно рожденіе безъ (содѣйствія) другого пола? Ты видишь, что (въ Богѣ) не начинался рядъ обыкновеннаго рожденія и при всемъ томъ считаешь плодъ подверженнымъ нѣкоторой тѣлесной необходимости. Но въ такомъ случаѣ, такъ какъ ты ищешь обыкновенія (usus) рожденія, то я буду искать пола; ты требуешь времени, а я—порядка (ordinem); ты обращаешь вниманіе на конецъ, я же ищу начала“²⁾. Эти разсужденія напоминаютъ намъ нѣкоторыя замѣчанія каппадокійцевъ, тринитарныя воззрѣнія которыхъ развивались главнымъ образомъ въ борьбѣ съ тѣми же евноміанами. Св. Василій, желая опровергнуть возраженіе о Рожденіи Сына во времени, обращаетъ вниманіе своихъ оппонентовъ на то, что Богъ не можетъ ожидать, подобно людямъ и животнымъ, наступленія зрѣлаго возраста для того, чтобы родить Сына, но имѣть въ себѣ отчество, сораспростертое съ Его вѣчностью (*ἀλλὰ τῇ αὐτοῦ ἀιδιότητι συμπαραχειρομένην ἔχει τὴν... πατρότητα*)³⁾; кромѣ того, тѣлесное дѣйствіе всегда связывается съ извѣстнымъ трудомъ и направленіемъ, а допускать возможность чего-либо подобнаго въ Божественной природѣ такъ же нечестиво, какъ и подчинять Божество самымъ постыднымъ страстямъ (*τοῖς ἀσχηστόις αὐτὴν πάθειν ἐποβάλλειν*)⁴⁾; столь же бессмысленно допускать въ Богѣ постепенное развитіе плода по примѣру человѣческаго рожденія⁵⁾.

Общіе выводы, къ какимъ на основаніи изложенной аргументаціи св. Амвросій приходитъ относительно Божественнаго Рожденія, таковы:

1) Божественное Рожденіе возвышенно, бесконечно воз-

¹⁾ De fide I, X, 66,

²⁾ De fide I, X, 72;

³⁾ С. Eunom II, 12 t XXIX, 593; Р. перев. ч. III, 65;

⁴⁾ ibid. II, 23. t. XXIX, 625 A; Р. пер. ч. III, 85;

⁵⁾ ibid II, 581 A;

вышается надъ человѣческимъ рожденіемъ и непостижимо для человѣческаго разума; св. Амвросій отказывается ближе опредѣлить природу и характеръ этого рожденія. „Не дѣлай соблазна, еретикъ, изъ обыкновенія человѣческаго рожденія..., ибо, если стремишься опредѣлить человѣческое рожденіе, то открываешь время; Божественное же Рожденіе выше всего: таинственно, выше всякаго помышленія и чувства“ ¹⁾ „Для меня невозможно познать тайну Рожденія (*generationis scire secretum*): мысль оскудѣваетъ, голосъ безмолвствуетъ, и не только мой, но и ангельскій. (Оно) выше Властей, выше Ангеловъ, выше Херувимовъ, выше Серафимовъ, выше всякаго чувства“ ²⁾.—„Надлежитъ знать, что (Сынъ) рожденъ (*natus sit*), но нельзя изслѣдовать, какимъ образомъ рожденъ (*quemadmodum natus sit*)“ ³⁾. „Непостижимо (*incomprehensibiliter*) рождается Сынъ, безстрастно (*impassibiliter*) рождается Отецъ“ ⁴⁾. Для обозначенія непостижимости Рожденія св. Амвросій пользуется словомъ *arcanum*, *arcanum generationis*, ⁵⁾, *intimum quoddam paternae caritatis naturaeque secretum spiritale interior arcanum* ⁶⁾, даже просто *mysterium*. ⁷⁾ Такое сильное удареніе на непостижимости рожденія было обычнымъ у православныхъ писателей IV-го вѣка: этого требовала полемика съ крайнимъ арианствомъ, вносившимъ излишнюю конкретность въ понятіе рожденія, чтобы лишить православныхъ опоры. На этой непостижимости настаиваетъ Дидимъ ⁸⁾, обозначая его терминомъ *μυστήριον* ⁹⁾; св. Василий считаетъ образъ рожденія невыразимымъ и недомыслимымъ (*ὁ τρόπος ἀφῆτος καὶ ἀπεριώρητος παντελῶς*)¹⁰⁾; св. Григорій видитъ въ немъ тайну, превышающую разумъ (*ὕπερ λόγον*)¹¹⁾, настолько непостижимую сравнительно съ человѣческимъ

1) De fide I, X, 63;

2) ibid I, X 64;

3) ibid. I, X, 65;

4) ibid. I, X, 67;

5) ibid IV, IX, 109;

6) De patriarchis II, 51;

7) Expositio Evang. Lucae X, 167;

8) De Trinitate III, XXXVIII; M. c. 976 B. Leiboldt. Didymus der Blinde von Alexandria. Leipzig. 1905, s. 126;

9) ibid. I, XV; M 312 C;

10) C. Eunom II, 24. M. 628 A; P. пер. ч. III, 87;

11) Θεολόγικος τρίτος § 3. s. 76; P. пер. ч. III, 44;

рожденіемъ, насколько и Самъ Богъ непознаваемъ въ сравненіи съ человѣкомъ ¹⁾.

2) Сынъ существуетъ вѣчно и рожденіе Его внѣ и выше времени: „никогда не получалъ начала Сынъ Божій, который былъ въ началѣ; и конца не будетъ имѣть Тотъ, Кто есть Начало всего и Конецъ (qui est principium universitatis et finis)“— „Такъ какъ Божественное Рожденіе не есть рожденіе временное, то и не находитъ времени ни предъ собою, ни въ себѣ (nec ante se, nec in se tempus invenit) ²⁾ Амвросій особенно часто говоритъ о generatio sine tempore, ³⁾ предостерегаетъ nec videatur coeipisse ex tempore, Qui ex Patre nascendo prodit ⁴⁾, называетъ Сына совѣчнымъ (coacternus) Отцу ⁵⁾. Эти мысли уже со времени староникейцевъ принадлежали, конечно, къ числу общепризнанныхъ, но въ частности св. Амвросій имѣлъ предъ собою примѣръ Дидима, который особенно сильно и настойчиво говоритъ о такихъ предикатахъ Сына, какъ безначальный, собезначальный, совѣчный (*ἀναρχος, συγάρχος, συναίδιος*). ⁶⁾.

3) Безвременное, отличное отъ человѣческаго рожденія Рожденіе Сына тѣсно связывается у Амвросія съ совершенствомъ Сына. Сынъ родился совершеннымъ отъ Отца и, родившись, пребываетъ неизмѣннымъ. Амвросій раскрываетъ эту мысль въ полемикѣ съ евноміанами, заключавшими изъ понятія рожденности Сына о Его происхожденіи во времени. Но, возражаетъ онъ своимъ предполагаемымъ оппонентамъ, если Сынъ рожденъ во времени, то, рассуждая послѣдовательно, надлежало бы признать Его подлежащимъ также и процессу постепеннаго развитія тварныхъ существъ... Если слѣдовать примѣру человѣческаго рожденія, то должно признать, что когда (Сынъ) родился отъ Отца, Онъ былъ дитятей (*parvulus fuit*) кричалъ малюткой въ колыбели, проходилъ отдѣльные моменты возраста. Ибо, если Онъ имѣлъ слабость (слабую, несовершенную сторону) рожденія, то необходимо, чтобы онъ под-

¹⁾ *ibid* § 8; 3 84; P. пер. ч. III, 48;

²⁾ *De fide* IV, IX, 107;

³⁾ *ibid.* I, IX, 60;

⁴⁾ *ibid* I, XVII, 110;

⁵⁾ *De Spiritu Sancto* III, 11, 82;

⁶⁾ *De trinit.* I, XV, 308A; XXVI, 385 A; III, II, 789 B; Leipoldt., s. 117;

лежалъ слабости не только рожденія, но также и (несовершенству) жизни“¹⁾. Этой мыслью Амвросій стоитъ одинаково близко какъ къ Дидиму, такъ и къ каппадокійцамъ. Дидимъ, наприм., также выводитъ совершенство Сына изъ противоположности совершенству Божественнаго Рожденія несовершенства человѣческаго. „Рожденное у твари рождается вслѣдствіе общенія одного съ другимъ и не (бываетъ) тѣсно соединено (*συμφυές*) съ родившимъ. Оно и не оказывается тотчасъ же совершеннымъ (*τέλειον*) и не совершается безстрастно (*ἀπαθῶς*). Въ Божествѣ же—напротивъ, именно: если тварь (рождаетъ) такъ (т. е. описаннымъ образомъ), то Творецъ ея (рождаетъ) противоположнымъ образомъ (*ἐναντίως*) и не подобно своимъ твореніямъ, но какъ знаетъ это только Божественная Троица“²⁾.

Всѣ перечисленныя представленія Амвросія о свойствахъ рожденія Сына идутъ въ разрѣзъ со взглядами древнихъ западныхъ писателей. Экономическая струя въ ученіи о Троицѣ послѣднихъ не только не благопріятствовала представленію о Рожденіи Ипостаснаго Сына, какъ о внутреннемъ, неразрывно связанномъ съ самою Божественною природою актѣ, но и не выдвигала непременно вѣчности рожденія: если существованіе Ипостаснаго Сына обуславливалось только цѣлю міротворенія, то была возможность мыслить существованіе Бога и безъ Его ипостаснаго Слова, хотя, конечно, и не безъ Слова вообще. Это и высказалъ наиболѣе послѣдовательный и рѣшительный изъ западныхъ писателей—Тертулліанъ. Всѣмъ извѣстно его классическое выраженіе: было время, когда не было Сына (*fuit autem tempus, quando filius non fuit*)³⁾. Въ органической связи съ этимъ у Тертулліана, какъ и у другихъ современныхъ ему западныхъ писателей, стоитъ и представленіе о процессѣ постепеннаго развитія и возвышенія Слова въ своемъ достоинствѣ; свойство Его неизмѣнности въ этомъ случаѣ мало принималось во вниманіе. Тертулліанъ признаетъ, по видимому, только два момента въ процессѣ этого развитія: существованіе Слова въ Богѣ въ качествѣ безъипостаснаго Божественнаго разума, присущаго Богу отъ вѣка, и суще-

¹⁾ De fide I, X, 70;

²⁾ De Trinitate XV. 312 BC;

³⁾ Advers. Hermog. III;

ствование этого Разума отдѣльно отъ Бога въ видѣ самостоятельной Ипостаси Сына: Богъ никогда не былъ одинъ (solus) въ собственномъ смыслѣ, насколько Онъ постоянно имѣлъ въ Себѣ Разумъ (ratio) и въ разумѣ Слово (sermo)¹⁾; это Слово получаетъ свой видъ и украшение (speciem et ornatum suum sumit), выходитъ изъ Бога (ex Deo procedit), когда Богъ изрекъ свое творческое „fiat lux“, это и есть совершенное рождение (nativitas perfecta) Сына²⁾. Выражение „perfecta“, а также и имя Сынъ (Filius), какое съ этого момента Тертуллианъ даетъ Слову³⁾, указываютъ, что на второмъ моментѣ, по его мнѣнью, и заканчивается развитие Слова; теперь и Богъ получилъ названіе Отца (Pater)⁴⁾. Въ этомъ съ нимъ соглашается и стоящій въ большой, но не исключительной идейной зависимости отъ него Новаціанъ, который знаетъ Слово in Patre и отдѣльно отъ Отца, когда оно processit ex Patre⁵⁾. Но Новаціанъ отличается отъ своего учителя тѣмъ, что, во первыхъ, безъ колебаній приписываетъ Слову наименованіе Filius уже въ первомъ моментѣ Его существованія in Patre, очевидно, съ цѣлю сохраненія абсолютной неизмѣняемости Отца (semper enim in Patre, ne Pater non semper sit Pater); а во вторыхъ, вмѣсто весьма опредѣленнаго тертуллиановскаго fiat lux онъ обозначаетъ моментъ полнаго Рожденія Слова неопредѣленнымъ quando Воли Отца⁶⁾. Однако далеко не всегда на Западѣ признавали только два указанныхъ момента въ бытіи Слова. Такъ, для Ипполита, хотя Слово, послѣ совершеннаго рожденія Богомъ (второй моментъ), и существуетъ ипостасно, тѣмъ не менѣе пока Оно именуется Словомъ не собственно, а исключительно ради своего будущаго воплощенія *Υἱὸν προσηγόρευε διὰ τὸ μέλλειν αὐτὸν γενέσθαι*; только въ воплощеніи Оно обнаружило Себя совершеннымъ Сыномъ Божиимъ (*Υἱὸς τέλειος Θεοῦ ἐφανερώθη*)⁷⁾. *Ив. Адамовъ.*

(Продолженіе слѣдуетъ).

1) Adv. Prax. c. V;

2) ibid. c. VII;

3) ibid. c. VII. de (Deo) procedendo Filius factus est;

4) Ibid. c. VII;

5) De Trinitate c. XXXI;

6) ibid. c. XXXI;

7) C. Noet. M X, 825 D; 828 A;