

Къ характеристикѣ христологіи Иларія Пиктавійскаго.

Христологія Иларія Пиктавійскаго — „западнаго Аванасія,— представляя собою одно изъ наиболѣе яркихъ выраженій церковно-богословскаго идеала 4-го вѣка, какъ онъ опредѣлился въ страстной полемикѣ защитниковъ возвышенно-мистической „никейской вѣры“ съ „плотской“ христологіей аріанъ,—является историко-догматическимъ памятникомъ, и идейно и хронологически сроднымъ съ христологіей восточнаго Аванасія,—какое средство вполне опредѣленно выступаетъ какъ въ ея основномъ жизненномъ интересѣ,—интересѣ обоженія человѣчества во Христѣ, такъ и въ ея общей схемѣ—въ понятіи о Христѣ, какъ истинномъ бого-человѣкѣ¹⁾. Но не будучи оригинальною по своему общему

¹⁾ О сущности и отличительныхъ особенностяхъ идеала обоженія у Аванасія, въ свою очередь коренящагося въ христологіи Иринея, см. у П. В. Попова: „Религіозный идеаль св. Аванасія Александрійскаго. Сергіевъ посадъ. 1904 г.“ и „Идея обоженія въ древне-восточной церкви. М. 1909 г.“ Не имѣя возможности въ настоящей статьѣ входить въ специальную характеристику идеала обоженія, какъ центральнаго пункта христологіи Иларія, мы ограничимся лишь нѣсколькими выдержками изъ его сочиненій, достаточно иллюстрирующими близость „западнаго Аванасія“ съ жизненными уованіями Иринея и Аванасія Александрійскаго. Исходя изъ мысли, что Своимъ спасительнымъ подвигомъ *Deus Verbum consummavit hominem viventem* (*De Trin.* 10, 15), Иларій въ духѣ Иринея и Аванасія, это „усовершеніе“ человѣка во Христѣ опредѣленно характеризуетъ, какъ натуральное (а не моральное только), въ извѣстномъ смыслѣ физическое, претвореніе человеческой природы въ божественную сущность. Исповѣдуя, что черезъ Христа-бого-человѣка *homo rursum fiet in Deum* (*In Matth* 5, 15), Иларій учитъ, что въ прославленіи праведниковъ *forma Dei formam terrenaе carnis absorpserit* (*Ps.* I, 13), подобно тому, какъ въ воскресшемъ

характеру, христология Иларія издавна привлекала къ себѣ вниманіе патрологовъ своеобразнымъ темнымъ, порою даже

Христѣ naturae suae carnem in aeternae salutis substantiam transformata esse (Ps. 143, 18) Въ духѣ Приняе же и Аванасія Иларіи характеризуетъ и самыя основанія, въ силу которыхъ осуществляется этотъ идеаль реальнаго обоженія человѣческой природы: такими основаніями являются, во-первыхъ, фактъ подлиннаго соединенія Логоса съ человѣческой природой въ рожденіи Его отъ Дѣвы, и во-вторыхъ, фактъ дѣйствительнаго приобщенія вѣрующихъ плоти и крови Христовой въ таинствѣ Евхаристіи. Въ особенности ясно и полно этотъ идеаль реальнаго обоженія человѣчества во Христѣ выраженъ въ комментаріи Иларія на слова Спасителя: *да вси едино будутъ, якоже Ты, Отче, во Мнѣ, и азъ въ Тебѣ и тѣи въ насъ едино будутъ* (Іоан. 17, 21). Аріанское толкованіе этого библейскаго мѣста въ смыслѣ лишь моральнаго уподобленія или единенія вѣрующихъ со Христомъ и Христа съ Отцемъ, Иларію кажется волюющимъ абсурдомъ. По его комментарію, какъ единство Сына съ Отцемъ есть субстанціальное единство, обуславливающееся актомъ подлиннаго рожденія Его отъ Отца, такъ и единство вѣрующихъ съ Христомъ, а черезъ Христа и съ Отцемъ, есть подлинное натуралистическое приобщеніе ихъ божественной сущности. Идея о субстанціальномъ единствѣ вѣрующихъ со Христомъ Иларію представляется настолько очевидной и неоспоримой, что ее именно онъ выставляетъ аріанамъ въ качествѣ убѣдительной аналогіи, уясняющей самое единосущіе Сына съ Отцемъ по божеству. Комментирюя приведенныя выше слова Спасителя, Иларіи замѣчаетъ: „Господь молитъ Отца, чтобы всѣ, имѣющіе увѣровать въ Него были едино, и какъ Онъ—во Отцѣ и Отецъ въ Немъ, такъ всѣ были бы въ Нихъ едино. Гдѣ же здѣсь—единомысліе, которое ты (аріанинъ) вводишь сюда черезъ понятіе о моральномъ согласіи? Если лишь нравственное настроеніе дѣлаетъ ихъ едиными, то Господь для полноты и точности выраженій молился бы такъ: Отче, какъ Мы желаемъ одинаго, такъ пусть и они будутъ единогласны по волѣ, дабы всѣ мы были едино по моральному согласію. Или, можетъ быть, Тотъ, кто—самъ Слово, не знаетъ значенія словъ, и самъ Истина не умѣлъ говорить правильно, и будучи Мудростію впасть въ ошибку и самъ Сила—не могъ выразить понятно, что хотѣлъ? Итъ, Онъ ясно высказалъ истинныя и непреложныя таинства евангельской вѣры“ (De Trin. 9, 10 п.). Что Христосъ молитъ Отца о подлинномъ, натуральномъ приобщеніи людей къ божественной природѣ, это по Иларію, ясно видно изъ дальнѣйшихъ словъ молитвы Христа: *и азъ славу, юже даю еси Мнѣ, даю имъ* (Іоанн. 17, 22). „Спрашиваю,—лишетъ Иларій,—уже ли одно и то же: слава и воля, такъ какъ воля есть движеніе души, а слава—образъ или достоинство природы. Итакъ, Сынъ далъ всѣмъ, кто увѣруетъ въ Него именно славу, а не волю, ибо если бы дана была послѣдняя, то вѣра не имѣла бы никакой заслуги“ (ib 9, 11 п.). „Господь,—продолжаетъ далѣе Иларій,—научилъ и самому образу

противорѣчивымъ изложеніемъ нѣкоторыхъ пунктовъ христологической проблемы,—темнымъ и сбивчивымъ настолько, что въ патрологической литературѣ мы встрѣчаемъ діаметрально противоположныя сужденія о воззрѣніяхъ Иларія, и даже—прямыя обвиненія по адресу „западнаго Аванасія“ въ грубыхъ отступленіяхъ отъ общецерковнаго христологическаго сознанія, какъ оно выразилось впослѣдствіи въ знаменитомъ халкидонскомъ вѣроопредѣленіи. Характеристикѣ этихъ темныхъ и спорныхъ пунктовъ христологии Иларія и будетъ по преимуществу посвященъ нашъ очеркъ.

Христосъ есть истинный Богъ: богословско-онтологическому раскрытію и защитѣ этой мысли,—перваго основнаго базиса всѣхъ своихъ религіозныхъ упованій,—Иларій по

этого природнаго единенія людей съ Божествомъ, въ словахъ: *да будутъ едино, яко-же Мы едино есмы. Азъ въ нихъ и Ты во Мнѣ да будутъ совершени во едино* (Іоан. 17, 22—23). Теперь я спрашиваю тѣхъ, которые учатъ лишь о моральномъ единствѣ Сына съ Отцемъ: Христосъ нынѣ пребываетъ въ насъ въ силу ли полноты природы, или же по моральному согласію воли? Если Слово воистину *плоть бысть* и мы воистину вкушаемъ воплощеннаго Слова въ Господней трапезѣ, то какимъ образомъ можно мыслить, будто не субстанціально пребываетъ въ насъ Тотъ, Кто родившійся человѣкомъ, воспріялъ и природу плоти нашей, уже неотдѣлимую отъ Него, и природу плоти Своей смѣшалъ съ природою Своего божества въ таинствѣ плоти, которой мы причащаемся. Слѣдовательно, кто хочетъ отрицать натуральное пребываніе Отца въ Сынѣ, пусть прежде отвергнетъ свое пребываніе во Христѣ и Христа въ себѣ“ (ib. 9, 13 п.). Считаемъ нелишнимъ замѣтить, что ученіе Иларія о субстанціальномъ обоженіи человѣка своей подлинный смыслъ получаетъ лишь при свѣтѣ онтологической (по характеру стоической) терминологіи Иларія, въ которой понятія *substantia*, *patris* etc. имѣютъ и прямое и относительное значеніе (ср. наше изслѣдованіе: „Тринитарныя воззрѣнія Иларія Пиктавійскаго. Сергіевъ посадъ. 1908 278—280 стр.). Въ органической связи съ отмѣченнымъ идеаломъ обоженія у Иларія, какъ у Иринея и Аванасія, постулируется и самое понятіе о лицѣ Спасителя, какъ истиннаго богочеловѣка, поскольку лишь будучи Богомъ, Онъ могъ быть для тлѣнныхъ людей источникомъ обоженія, и поскольку лишь будучи человѣкомъ, могъ реально приобщить человѣческую природу божественной жизни. „Не знать, подлинно не знать (смысла) жизни своей тотъ, кто не признаетъ Христа Іисуса, какъ истиннымъ Богомъ, такъ и истиннымъ человѣкомъ. Истинная вѣра въ блаженство людей зиждется на проповѣди о Богѣ и человѣкѣ, на исповѣданіи Слова и плоти: ни божества (не должно) отрицать (во Христѣ), поскольку Онъ — человѣкъ, ни плоти не отвергать, поскольку Онъ—Слово. De Trin. 9, 3.

преимуществу отдалъ свои силы на протяженіи всей своей богословско-литературной дѣятельности ¹⁾. Но ученіе о божествѣ Христа, съ богословской (онтологической) стороны въ достаточной степени раскрытое церковными писателями еще 2 и 3 вѣковъ,—въ эпоху Иларія требовало отъ православнаго богослова особеннаго углубленія въ специально-христологическій вопросъ о т. н. домостроительномъ „истощаніи“ или уничиженіи воплотившагося Слова,—въ вопросъ о жизненномъ взаимоотношеніи между божественною сущностію Сына и воспринятой Имъ человѣческой природой, — поскольку ариане открыто утверждали, что Логосъ, будучи „по существу измѣняемъ“, въ актѣ воплощенія подвергся дѣйствительному истощанію, т. е. реально, Своей собственной природой, пережилъ всѣ немощи земного бытія, былъ искупаемъ, скорбѣлъ, страдалъ, чувствовалъ Себя покинутымъ отъ Отца и т. д., и лишь послѣ Своей добровольной крестной смерти,—Своего высшаго подвига въ борьбѣ съ плотію, принципомъ грѣха,—получилъ отъ Отца славу, какую имѣлъ до сложенія міра ²⁾. Отрицая наличность въ воплотившемся Логосѣ какого либо иного агента (въ смыслѣ человѣческой души) ³⁾, относя всѣ т. н. „уничижительныя“ евангельскія реченія о Христѣ къ личности самого божественнаго Логоса, арианѣ тѣмъ самымъ прямо вызвали православныхъ полемистовъ на раскрытіе вопроса, въ чемъ же именно съ церковной точки зрѣнія состояло земное уничиженіе собственно самого Сына,—въ какомъ отношеніи земное домостроительное бываніе Логоса стоитъ къ Его внѣ-мірному божественному бытію. Отмѣченный христологическій вопросъ, лишь косвенно затронутый у корифеевъ древне-церковной западной христологии (Ириней и Тертуллианъ), въ первый разъ съ надлежащею полнотою былъ раскрытъ въ западной богословской

¹⁾ См. наше цитов. сочиненіе. 318 стр. и дал.

²⁾ См. тамъ же стр. 155—157.

³⁾ *Πιστεύομεν*—читаемъ въ арианскомъ символѣ Евдоксія Константинопольскаго. — (Υἱόν). *σαςροθέται οὐκ ἐκασροσελήσαντα, οὔτε πρὸς πρὴν ἀνθρωπίνην ἐπέληφεν, ἀλλὰ ἀεὶ ἔγενοντο. ἵνα διὰ σαρξὸς τοῖς ἀνθρώποις ὡς διὰ παρακλιτισματοῦ θεὸς ἡμῶν χορηγίστου, οὐ δέο φέσει, ἐπεὶ μὴ τέλειος ἦν ἀνθρώπος, ἀλλ' ἀπὸ πρῆξῆς θεὸς ἐν σαρκί. μὴ τὸ ἅλον κατὰ ἀνθρώπων φέσει παθητός, δὲ οἰκονομίαις οὔτε πρὸς πρῆξῆς ἢ ἀόριστος τὸν κόσμον ὁρίζων ἐδέξατο.*

письменности именно Иларіемъ ¹⁾,—и этотъ отдѣлъ его хри-
стологии, по замѣчанію Дорнера и Томазіуса, принадлежитъ
къ числу интереснѣйшихъ, но и въ высшей степени труд-
ныхъ для пониманія памятниковъ (schwerigsten Denkmalen)
патристической мысли ²⁾.

Сущность ученія Иларія объ истощаніи (exinanitio, evasua-
tio) Логоса—такова. Причиною этого истощанія является
домостроительное изволеніе Сына Божія—спасти и обожить
человѣка ³⁾,—для каковой цѣли Логосъ долженъ былъ не
просто явиться на землѣ въ человѣческомъ обликѣ, но
войти въ ипостасное соединеніе съ человѣческой при-
родой, принять ее въ Свою божественную сущность, пере-
жить въ Своей личности и ея немощи и ея прославленіе.
Этою чертою подлинной „истинности“ воплощеніе Логоса во
Христѣ рѣшительно отличается отъ всѣхъ ветхозавѣтныхъ
теофаній, бывшихъ лишь тѣнію и прообразомъ Его дѣйстви-
тельнаго вочеловѣченія ⁴⁾. Но это усвоеніе новой природы
необходимо предполагаетъ, какъ предварительное условіе,
т. с., опорожненіе мѣста (—буквальное значеніе evasuatіo и
exinanitio) въ усвояющей сущности. „Принять образъ раба

¹⁾ Что касается христологическихъ воззрѣній современныхъ Иларію западныхъ богослововъ (Люциферъ Сардинскій, Фебадіи Агенскій, Евсевій Верчелльскій), то они не представляютъ ничего замѣчательнаго по своей богословской безцвѣтности, а съ историко-догматической точки зрѣнія, пожалуй, и замѣчательны именно по своей безцвѣтности, показывающей, насколько западная богословская мысль была удовлетворена и какъ бы застыла въ кристаллически-ясной христологической терминологіи Приняя и Тертуліана, и была чужда какихъ либо проблемъ и недоумѣній въ христологической области.

²⁾ *Dorner*. Entwicklungsgeschichte d. Lehre v. d. Person Christi in d. ersten vier Jahrhunderten. Stuttgart 1845. 1037 s. *Tomasius*. Christi Person und Werk. 2 Th. Erlangen. 1857. 172 s. Cfr. *Förster*. Zur Hilarius Theologie. Studien und Kritiken. 1888. 658 s. *Baltzer*. Die Christologie d. hl. Hilarius v. Poitiers. Rottweil. 1889. 11 s.

³⁾ Ignorandum existimas dispensationem salutis tuae exinanitionem formae Dei esse? De Trin. 9, 51 n. Exinaniens se ex Dei forma, servi formam natus acceperat. Id enim homini acquirebatur, ut Deus esset. Sed manere in Dei unitate assumptus homo nullo modo poterat, nisi per unitatem Dei in unitatem Dei naturalis evaderet. ib. 9 38 n.

⁴⁾ Cum lex umbra sit futurorum, veritatem corporis umbrae species expressit. Et Deus (въ ветхозавѣтныхъ теофаніяхъ) in homine et videtur et creditur et adoratur, qui secundum plenitudinem temporis esset in homine gignendus. ib. 5, 17 n.

Сущій въ образѣ Божіемъ могъ не иначе, какъ чрезъ Свое истощаніе“ ¹⁾, „такъ какъ теченіе (=характеръ бытія) того и другого образа различествовали между собою (non conveniente utriusque formae concursu)“ ²⁾. Въ чемъ же состояло „истощаніе“ воплотившагося Логоса? Съ отрицательной стороны, Иларій опредѣляетъ этотъ актъ, какъ не измѣняющій самой природы Логоса, не уничтожающій Его божества. „Истощаніе образа не есть утрата природы“ ³⁾. „Логосъ истощилъ Себя изъ образа Божія,—изъ того, по чему былъ равенъ Богу, и однако пребывалъ (exstaret), не почитая для Себя хищеніемъ *быти равенъ Богу* (Фил. 2, 6), такъ же, какъ и будучи въ образѣ Божіемъ, и равнымъ Богу“ ⁴⁾. Истощаніе Логоса не есть и ограниченіе Его божественныхъ совершенствъ—вездѣсущія, всемогущества и т. п. Пребывая въ образѣ раба, Логосъ не заключилъ Себя въ какія либо пространственныя границы, но силою Своего божества обнималъ Собою и все пространство земли и неба ⁵⁾. Равнымъ образомъ, Логосъ и въ человѣческомъ образѣ, несмотря на истощаніе Своей божественной природы, пользовался всею ея силою и могуществомъ, какъ самъ заявилъ: *яже Отецъ творитъ, сія и Сынъ такожде творитъ* (Іоан. 5, 19), ⁶⁾. Наконецъ, истощаніе Логоса не было и умаленіемъ Его славы. Хотя по окончаніи спасительнаго подвига Христу „дается (additur) слава, но не какъ Богу, ибо эта слава и не прекращалась, чтобы еѣ быть

¹⁾ 9, 14. Decedere ex Deo in hominem nisi se ex Dei forma Deus evacuans non potuit. ib. 12, 6 n. Porro haurienda fuit natura coelestis, ut exinanius se ex Dei forma in formam servi hominisque decideret. In ps. 68, 4.

²⁾ De Trin. 11, 14 n.

³⁾ Evacuatio formae non est abolitio naturae, quia qui se evacuat, non caret sese. 9, 14 n. Verbum caro factum non amiserat manere quod Verbum est. 10, 15. Damnum ad detrimentum sui evacuatio formae Dei nescit. Ps. 143, 7 n.

⁴⁾ De Trin. 8, 45. Deo proprium fuit esse aliud quam manebat, nec tamen non esse, quod manserat. ib. 9, 4 n.

⁵⁾ Initiatu conditaeque carne non se ex infinitatis suae virtute intra regionem definiti corporis coarctavit. Spiritus virtute ac Verbi Dei potestate in forma servi manens, ab omni intra extraque coeli mundique circulo coeli ac mundi dominus non afuit. 10, 16 n.

⁶⁾ Neque cum natus sit non potuit omnipotentiae suae in nativitate naturam. 9, 47. Ne ipsum quidem se omnipotentiae virtute fraudavit, dicens omnia quaecumque facit Pater, eadem et Filius facit similiter. 9, 74 n.

дарованной (*neque decesserat, ut adderetur*)“¹⁾. Но ртой одной отрицательной характеристикой у Иларія не исчерпывается понятіе объ истощаніи Логоса. Съ положительной стороны, оно характеризуется, прежде всего, какъ дѣйствительное уничтоженіе природы Логоса. „Сущій въ образѣ Божіемъ,—пишетъ Иларій,—воспріялъ образъ раба, не измѣнившись, но уничтожая Себя и скрывая Себя въ Себѣ, и истощивъ въ Себѣ Свое могущество (*se ipsum exinaniens et intra se latens et intra suam vacuefactus potestatem*), поскольку умѣряетъ (*temperat*) Себя даже до образа зрака человѣческаго, дабы немощь воспринятой низости (=человѣческой природы) могла вынести всемогущую и неизмѣримую природу. Умѣряетъ (*moderaretur*) же Себя неописанная Сила настолько, насколько нужно было, чтобы она была послушлива потерпѣть соединившуюся съ нею плоть“¹⁾. Уже изъ приведенной сейчасъ тирады Иларія можно видѣть, что истощаніе Логоса, выразившееся въ „умѣреніи“ Имъ Своего могущества, Иларій отличаетъ отъ самого акта Его воплощенія, какъ первый или предварительный моментъ въ истощаніи Логоса отъ второго-заключительнаго. Это же различіе довольно опредѣленно выступаетъ и въ слѣдующихъ словахъ Иларія: „Образъ Божій истощаетъ Себя изъ того, чѣмъ былъ (*quod erat*), въ то (состояніе), въ какомъ не былъ, т. е. въ (состояніе, обуславливающее) возможность родиться (*ut nasci posset*) въ душу и тѣло“²⁾. Имѣя въ виду это двойственное истощаніе Логоса, Иларій, далѣе, характеризуетъ состояніе воплотившагося Сына Божія, какъ „временную новизну“ въ Его природѣ, обуславливающую даже относительное неравенство ея съ Отцемъ. „Истошая Себя изъ образа Божія, Логось, родившись, воспріялъ образъ раба, но природа (=ипостась) Отца, съ которою у Него было единство по природѣ, не чувствовала (*non senserat*) этого воспріятія плоти: и находясь во временной новизнѣ (*novitas temporalis*) состоянія, Логось, хотя пребывалъ въ силѣ (божественной) природы,

1) 9, 48 n. Непосредственное продолженіе этой тирады заключаетъ въ себѣ характерное для Иларія ограниченіе мысли объ истощаніи Логоса: *Quod autem se ipsum intra se vacuefaciens continuit, detrimentum non attulit potestati, cum intra hanc exinanientis se humilitatem, virtute tamen omnis exinanitae intra se usus sit potestatis.*

2) Ps. 53, 8 n. Cfr. Ps. 68, 4 n. (см. выше прим. 1 на стр. 128-й).

однако черезъ воспріятіе челоуѣка утратилъ (amiserat) единство съ образомъ (forma) Божиимъ, — образомъ природы Божіей“¹⁾. Нѣсколько выше сейчасъ приведенныхъ словъ, Иларій „новизну“ природы воплотившагося Логоса опредѣленіе называетъ „измѣненіемъ облика“²⁾, а въ другомъ мѣстѣ это временное нарушеніе единства Логоса съ Отцемъ характеризуетъ, какъ умаленіе Логоса въ божественной славѣ. Христосъ, по Иларію, предъ страданіями молилъ Отца о прославленіи Его славою, какую Онъ имѣлъ до сложенія міра, ибо „единство Его славы съ Отцемъ исчезло (excesserat), въ силу Его послушанія по домо-строительству: т. е. (Логосъ молилъ), чтобы Онъ черезъ прославленіе опять былъ въ той природѣ (rursus esset in ea natura), съ которою Онъ былъ соединенъ по тайнѣ божественнаго рожденія,—дабы Онъ былъ прославленъ у самого Отца,—дабы было у Него то, что Онъ имѣлъ прежде, и чтобы воспріятіе рабскаго образа не отчуждало отъ Него природы образа Божія (formae Dei naturam)“³⁾. Эту же мысль Иларій выражаетъ, когда изъясняетъ слова псалмопѣвца: *всѣ ложже мое обратися въ болѣзнь мою* (Пс. 40, 4) въ томъ смыслѣ, что Сынъ Божій, принявъ образъ раба, „отступилъ отъ ложа Своего вѣчнаго блаженства“⁴⁾. Въ смыслѣ этого временнаго умаленія божественной славы Логоса Иларій обычно объясняетъ и тѣ библейскія (мессіанскія) мѣста, гдѣ говорится о томленіи праведниковъ на землѣ, и ихъ стремленіи къ небесному отечеству. Такъ, слова пророка: *кто дастъ мнѣ криль яко голубинь* и т. д., въ приложеніи ко Христу, означаютъ, что Онъ „стремится возвратиться въ Свою духовную природу“⁵⁾. Отсюда Иларій различаетъ три момента въ

1) De Trin. 9, 38 n. Cfr. 9, 51: nos unigenitum Deum in forma Dei manentem in natura Dei mansisse profiteamur, neque unitatem formae servilis in naturam divinae unitatis statim refundimus. Erat naturae proprietatis; sed Dei forma jam non erat, quia per ejus exinanitionem servi erat forma suscepta.

2) Naturae sibi novitatem homo Christus natus intulerat, non virtutis naturaeque damno, sed habitus demutatione, 9, 38 n. Demutatio habitus et assumptio naturae naturam manentis divinitatis non peremit, quia unus atque idem Christus sit, et demutans habitum et assumens. 9, 14 n.

3) 9, 39 n.

4) Ps. 131, 7 n.

5) Ps. 54, 7 n.

жизни Логоса: во-первыхъ, Его существованіе у Отца до воплощенія, или Его бытіе только въ божественномъ образѣ,— въ полномъ равенствѣ съ Отцемъ; во-вторыхъ, существованіе Логоса въ уничиженномъ видѣ или въ богочеловѣческомъ образѣ, и въ третьихъ, наконецъ, возвращеніе Логоса опять въ первоначальное единство Своего образа и въ прежнее равенство съ Богомъ Отцемъ. ¹⁾ Выражая эту мысль о своеобразномъ отпаденіи Логоса отъ полноты Своего божественнаго бытія, Иларій разсматриваетъ это состояніе Логоса, какъ нѣкотораго рода модификацію самой Его субстанции ²⁾.

Сужденія патрологовъ о смыслѣ этихъ видимо противорѣчивыхъ или по крайней мѣрѣ спутанныхъ утверженій Иларія—различны почти до противоположности. По Томазіусу, истощаніе Логоса Иларій полагаетъ въ томъ, что Сынъ Божій въ силу свободнаго акта самоотреченія такъ глубоко скрылъ въ Себѣ безконечную полноту Своей силы и славы, что явился въ образѣ раба,—въ томъ, что Логосъ самъ опредѣлилъ Себя къ состоянію, сообразному законамъ конечнаго человѣческаго бытія ³⁾. Въ этомъ добровольномъ подчиненіи Логоса законамъ высшей природы представляется примѣръ исключенія изъ общихъ законовъ эволюціи (*profectus*) низшихъ формъ жизни въ высшія ⁴⁾. Кенотическія тенденціи Иларія подчеркиваются также и Дорнеромъ. Дорнеръ различаетъ въ понятіи Иларія объ истощаніи Ло-

¹⁾ *Confiteri.. Iesum Christum hominem quidem in tempore, Deum vero semper et ante hominem et post hominem, utrumque vero, Deum scilicet atque hominem tunc tantum, cum in homine fuit. Erat enim in forma Dei et formam hominis accepit et rursus in gloria Dei Patris est, forma videlicet servili in gloriam ejus cujus in forma ante manebat proficiente. Ps. 138, 19 n. Dispensationis novitas offensioem intulerat; et unitas, ut perfecta antea fuerat, nulla esse nunc poterat, nisi glorificata apud se fuisset carnis assumptio. 9, 35 n. Cfr. 9, 6; 9, 44 n.*

²⁾ *Substantia ei (Christo) non sit, infixio in limo profundi Non uique substantia ei non erat quae assumpta habebatur, sed quae se ipsam inaniens hauserat. Ps. 68, 4 n.*

³⁾ *Tomasius. Op. cit. 2, 175 s.*

⁴⁾ *Ib. 2, 182 s.* Отсюду Томазіусъ въ цитованномъ выше у насъ мѣстѣ изъ *de Trin.* 9, 45 n. (прим. 1-е на стр. 129-й) читаетъ *вм. exinanitae—exinanite* и самой тирадѣ придаетъ такой смыслъ, что хотя Логосъ по божеству оставался и неограниченнымъ, но, подчинившись законамъ человѣческаго бытія, ограничилъ (*continuit*) Себя, пользуясь Своей божественной силой, какъ *suspendente Macht. ib. 176, 181 s.*

госа два момента: во-первыхъ, самоограниченіе божественной природы Сына при воплощеніи, и во-вторыхъ, воспріятіе человѣческой природы Логосомъ въ Свою ипостась. Смысль перваго момента, по Иларію, Дорнеръ опредѣляетъ въ томъ, что Логосъ на время вочеловѣченія отрывается отъ Своего божественнаго образа, и принимаетъ образъ человѣческой, такъ что хотя Божество остается господствующей силой во Христѣ, однако на первый планъ (*Vordergrund*) для непосредственнаго наблюденія все таки выступаетъ Его человѣческая природа ¹⁾. Что касается втораго момента въ уничтоженіи Логоса, то Дорнеръ усматриваетъ въ ученіи Иларія о немъ цѣлостную философски-продуманную теорію о постепенномъ законѣрномъ возвышеніи Логоса—богочеловѣка изъ „несоотвѣтствія Своей идеѣ“ въ состояніе ея полного осуществленія. Въ основѣ этой теоріи у Иларія, по взгляду Дорнера, лежитъ строгое понятіе объ единствѣ богочеловѣческой личности Христа. „Иларій, какъ Аполлинарій, мыслить единство божеской и человѣческой сторонъ во Христѣ столь внутреннимъ, что, по нему, должно говорить: *totus hominis filius totus est Dei Filius*, и наоборотъ, т. е. эта личность (Христосъ) есть всецѣло (*ganz*) человѣкъ, или совершенный человѣкъ, къ полнотѣ (*Vollendung*) котораго отнесется также и то, что онъ—Богъ. И обратно: эта личность есть всецѣло Богъ, т. е. также человѣческая природа Его не есть только владѣніе или жилище Логоса, но моментъ самого Божества, безъ каковаго момента самъ Логосъ не былъ бы мыслимъ исчерпывающимъ образомъ“ ²⁾. Исходя

¹⁾ Op. cit. 1046, 1048 ss. Образъ Божій, отъ котораго Логосъ отрекся при воплощеніи, Дорнеръ понимаетъ, какъ *die volle im Antlitz ausgeprägte Wirklichkeit oder Persönlichkeit, durch welche Geist für andere erscheint*. Отсюда, Дорнеръ, дѣлая между прочимъ ссылку на цитованное уже у насъ мѣсто Ps. 68, 4 (прим. 2-е на стр. 131-й), утверждаетъ, что Логосъ, по Иларію, *verzichtet auf sein Antlitz, seine Substantia* (Hypostase?), *damit während der irdischen Erniedrigung die forma servilis sein Antlitz sein könnte*. ib. 1046 s.

²⁾ Op. cit. 1069 s. Въ обоснованіе своего взгляда Дорнеръ ссылается на слѣдующія изреченія Иларія: *Et cum ipse ille filius hominis ipse sit, qui et Filius Dei, quia totus hominis filius totus Dei Filius sit, quam ridicule, praeter Dei Filium, qui Verbum caro factum est, alium nescio quem tamquam prophetam Verbo Dei animatum praedicabimus, cum Dominus Iesus Christus et hominis filius et Dei Filius sit*, 10, 22 n. Non

изъ такого взгляда на истощаніе Логоса у Иларія, какъ на своего рода сліяніе Божественной природы съ человѣческой. Дорнеръ утверждаетъ, что Иларій никоимъ образомъ не хочетъ мыслить идею богочеловѣчества реализованной сразу адекватнымъ образомъ, но—въ продолжительномъ процессѣ: и эта черта простирается не только на человѣческую, но и на божественную сторону Логоса, которая подверглась истощанію и такимъ образомъ вступила въ неравенство съ самою собою,—чтобы возвратиться въ это равенство уже въ единствѣ съ человѣческой природой.. Все въ каждомъ моментѣ жизни Спасителя—обще для всей Его личности, лишь для каждой ея стороны различнымъ образомъ. Все лицо Богочеловѣка въ земномъ уничиженіи представляется въ несоотвѣтствіи съ самимъ собою. *Non conveniebat utriusque formaе concursus* (9, 14). Отсюда понятно, почему моментъ возвращенія Логоса въ божественную славу,—моментъ полной реализаціи идеи богочеловѣчества, у Иларія представляется какъ третье рожденіе Логоса ¹⁾.

Противоположный взглядъ на ученіе Иларія объ истощаніи Логоса высказываетъ Виртмюллеръ ²⁾.

По его мнѣнію, взглядъ Томазіуса на истощаніи образа Божія, какъ самоограниченіе божественной природы Логоса, противорѣчитъ ученію Иларія о полномъ проявленіи во Христѣ всѣхъ свойствъ божественной природы ³⁾. По взгляду Виртмюллера „истощаніе Логоса, поскольку оно предполагается, какъ причина принятія Логосомъ зрака раба, по Иларію, заключается въ довременномъ свободномъ изволеніи Сына Божія принять *formam servi in habitu servi*,—какое изволеніе и было осуществлено въ вочеловѣченіи Логоса и Его жизни до воскресенія“ ⁴⁾. Будучи реализовано въ вопло-

partitur (ecclesiae fides) Christum Jesum, ut Jesus non ipse sit Christus, nec filium hominis discernit a Filio Dei, ne Filius Dei forte non filius hominis intelligatur.. Totum ei Deus Verbum est, totum ei homo Christus est: retinens hoc in sacramento confessionis unum, nec Christum aliud credere quam Iesum, nec Iesum aliud praedicare, quam Christum. 10, 52 n.

¹⁾ Op. cit. 1059—1974 ss.

²⁾ *Wirthmüller. Die Lehre d. hl. Hilarius v. Poitiers über die Selbstentäußerung Christi, vertheidiget gegen die Entstellungen neueren protestantischer Theologen. Regensburg. 1865.*

³⁾ Op. cit. 26—30 ss.

⁴⁾ Ib. 31—32 ss.

щеніи, уничтоженіе Господа тѣмъ не менѣе нисколько не простиралось на Его божественную природу, которая „ничего не потеряла въ Своей безконечной силѣ отъ того, что была носима слабою человѣческой природой или имѣла жилище въ человѣческой плоти“ ¹⁾).

Отсюда, „временная новизна“ въ состояніи Логоса хотя означаетъ новое состояніе всей личности Христа, но лишь въ томъ смыслѣ, что божественное Лице вслѣдствіе Своей связи съ человѣческой природой, сдѣлалось новымъ, не теряя черезъ это Своего равенства съ Логосомъ. Поэтому взглядъ Томазіуса и Дорнера на жизнь воплотившагося Логоса, ставшаго будто бы „неравнымъ“ Себѣ, какъ на процессъ возвращенія Его самого въ прежнюю славу, не имѣетъ прочныхъ основаній въ сочиненіяхъ Иларія. Цитованныя Дорнеромъ мѣста, свидѣтельствующія будто бы объ „аполлинаріанскомъ“ сліяніи у Иларія божескаго и человѣческаго моментовъ во Христѣ, по Виртмюллеру, выражаютъ лишь ту общую у православныхъ богослововъ никейской эпохи мысль, что ипостась во Христѣ—одна, несмотря на двойственность Его естества,—а прославленіе Христа, о которомъ часто говоритъ Иларій, относится исключительно къ человѣческой сторонѣ Его лица ²⁾).

Сопоставляя отмѣченныя два направленія въ пониманіи взглядовъ Иларія на истощаніе Логоса, мы находимъ, что и въ томъ и другомъ заключается своя доля односторонности. Эта односторонность у Виртмюллера состоитъ въ томъ, что данное имъ опредѣленіе истощанія Логоса, „какъ причины“ Его воплощенія, лишь въ смыслѣ этического акта Логоса,—Его соизволенія явиться на землѣ,—не только нигдѣ прямо не выражено у Иларія, но дисгармонируетъ и съ общимъ смысломъ терминовъ: *evacuatio*, *exinanitio*, которые и по буквальному словопроизводству и по дѣйствительному своему значенію у Иларія, характеризуютъ реальныя или, т. е., онтологическія, а не этическія отношенія сущностей. Въ пользу этого своеобразнаго реально-онтологическаго смысла *evacuacionis formae Dei*, какъ „причины“, или, точнѣе, предварительнаго условія (*prius'a*) боговоплощенія, говоритъ

¹⁾ Ib. 32—36 ss.

²⁾ Ib. 42—49 ss.

уже непосредственный характеръ цитованныхъ нами изреченій Иларія по данному вопросу ¹⁾).

Если отмѣченная односторонность Виртмюллера,—обуславливающаяся, кажется, недостаточнымъ вниманіемъ его къ терминологической сторонѣ сочиненій Иларія, и въ частности къ различнымъ оттѣнкамъ термина: *forma* у Иларія,—отличается болѣе формальнымъ, чѣмъ реальнымъ характеромъ, лишь не вполне справедливо упрощаетъ экзегетическую проблему о точномъ смыслѣ взглядовъ Иларія на *evacuatio formae Dei*, но не искажаетъ по существу дѣйствительнаго значенія христологическихъ воззрѣній Иларія, то нельзя этого сказать относительно комментаріевъ Томазіуса и Дорнера, которые слишкомъ утрируютъ кенотическія идеи Иларія, и даютъ имъ неправильное освѣщеніе ²⁾).

Соглашаясь съ Дорнеромъ, что ученіе Иларія объ истощаніе Логоса представляетъ собою цѣлостное раскрытіе мысли о своеобразномъ отпаденіи Логоса отъ Своего изначальнаго образа бытія,—о вступленіи Его въ извѣстное „несоотвѣтствіе Своей идеѣ“, мы однако не можемъ признать, что Иларій мыслить это истощаніе Логоса настолько существеннымъ, что терминъ Иларія: „образъ“ Божій, изъ котораго (образа) уничтожилъ Себя Логосъ, нужно понимать въ смыслѣ коррелята самой сущности Логоса,—въ смыслѣ „полной, впечатлѣнной въ обликъ реальности или личности“. Правда, взглядъ Дорнера повидимому имѣетъ несомнѣнныя основанія въ терминологіи самого Иларія, который прямо заявляетъ, что „быть въ образѣ Божіемъ не иное что значить, какъ пребывать въ природѣ божества“ ³⁾. Но относительно этого терминологическаго основанія воззрѣній Дорнера нужно за-

1) См. прим. 1-е на стр. 128-й.

2) *Bruse* (The humiliation of Christ in its physical, ethical and official aspects. Edinburgh. 1889) заявляетъ: *Thomasius* without good ground claims Hilary as a supporter of kenosis in his own sense (167 p.). По замѣчанію *Benzow*'а (Die Lehre v. d. Kenose. Lpz. 1903), „открытый Томазіусомъ кенотизмъ Иларія основывается больше на частичныхъ изреченіяхъ его, чѣмъ на его общемъ воззрѣніи“ (8 s.). Скептически относится къ кенотизму Иларія и Гарнакъ, отмѣчающій, что Иларій всюду намѣренно ослабляетъ свои кенотическіе тезисы оговорками, что неизмѣняемая божественная природа никогда не терпитъ ущерба. *Lehrbuch. d. Dogmengeschichte.* 2, 301 s.

3) *De trin.* 12, b. Cfr. 8, 44 n. 8, 47 n. 10, 22 n. C. Const. 19 n. etc.

мѣтитъ, что терминологія Иларія, при всеї наглядности его онтологическихъ понятій, страдаетъ, какъ мы уже имѣли случай говорить въ другомъ мѣстѣ, почти сплошной двусмысленностію ¹⁾. Несомнѣнно, что терминъ *forma* у Иларія нерѣдко употребляется въ смыслѣ коррелята самой природы (сущности) вещи (ипостаси), но въ другихъ мѣстахъ Иларій строго различаетъ понятія: *forma* и *natura*, какъ не вполне покрывающія одно другое. Комментируя, напр., слова апостола о Христѣ, какъ образѣ Бога невидимаго“ (Колос. 1, 15, и дал.), Иларій разъясняетъ, что Христось, по контексту апостольской рѣчи, „есть образъ не формы только, а самой природы“ Божества, доказательствомъ которой является творческая сила этого Образа Божія, выразившаяся въ твореніи ангельскаго міра, о чемъ апостоль говоритъ непосредственно въ своей дальнѣйшей рѣчи. Такимъ образомъ, понятіе *forma* здѣсь у Иларія прямо противопологается понятію *natura* (субстанція). Изъ дальнѣйшихъ словъ Иларія видно, что подъ терминомъ *forma* онъ въ данномъ случаѣ разумѣетъ просто качественность (*ποιότητες*) вещи, саму по себѣ,—и въ частности—свойство невидимости, безтѣлесности: „поскольку Сынъ есть Образъ невидимаго Бога, Онъ является таковымъ не (только) по свойству невидимости, но въ Немъ въ виду силы Его природы (*обнаружившейся въ твореніи ангеловъ*), должно признавать (и самую) сущность Божества“ ²⁾. При-

¹⁾ Ср. наше цит. сочиненіе. 277—293 стр.

²⁾ *Intellecta naturae virtus naturam intellectae virtutis ostenderet, per quod apostolus hanc imaginem Dei invisibilis esse ait: Colos. 1, 15 etc... Per horum igitur operum virtutem imago Dei est. Nam utique invisibilium Conditor non est in ea naturae necessitate, ut invisibilis Dei imago visibilis sit, ac ne formae potius, quam naturae imago esse intelligetur; idcirco invisibilis Dei imago est, natura in eo Dei per naturae suae virtutem intelligenda, non invisibili qualitate.* 8, 48 п. Хотя Иларій здѣсь говоритъ не о *forma*, а *imago Dei*, но, по его же заявленію, *forma* et *vultus* et *facies* et *imago* non differunt. Ps. 68. 25 п. Что касается ссылки Дорнера на Ps, 68, 4 п., гдѣ Иларій называетъ истощившую себя сущность Логоса не только *forma Dei*, но *substantia*, то несомнѣнно, что и въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло не съ прямымъ, а относительнымъ значеніемъ этого термина у Иларія, ибо непосредственно за цитованными словами (прим. 2-е на стр. 131-й) слѣдуетъ: *nullo autem modo se caruit, qui se ipsum exinanivit, evacuans;*—тѣмъ болѣе, что терминъ *substantia* здѣсь приведенъ въ комментарий на слова псалма: *нѣсть во мнѣ постоянства (substantia)*.

мѣняя это значеніе термина форма у Иларія (въ смыслѣ одного изъ предикатовъ Логоса, относящихся къ божественной природѣ, но не исчерпывающихъ самой ея сущности) къ его ученію о домостроительномъ истощаніи Логоса изъ образа Божія, мы можемъ частіе опредѣлить, что подъ терминомъ: *forma Dei* Иларій въ своей христологіи разумѣетъ то свойство Логоса, по которому Онъ, какъ Богъ, обладаетъ соответствующимъ Его духовной природѣ обликомъ, сіяніемъ славы, изъ какового облика Логосъ, дабы ипостасно соединиться съ человѣческой природой, долженъ былъ реально уничтожить Себя,—въ извѣстномъ смыслѣ отречься отъ него, скрыть лучи Своей божественной природы въ дебелой человѣческой плоти ¹⁾: Это реальное „измѣненіе облика (*demutatio habitus*)“ Логоса, какъ первый моментъ Его истощанія, или *pius* Его воплощенія и есть то умаленіе славы, о выполненіи котораго Христосъ молилъ Отца, стремясь „возвратиться въ Свою духовную природу“,—и то нарушение „единства съ образомъ Божиимъ“, которое чувствовалъ Логосъ на землѣ, несмотря на Свое не прекращающееся участіе въ субстанціальномъ единствѣ съ Отцемъ ²⁾.

Будучи реальнымъ, это истощаніе Логоса изъ Своего славнаго облика не было, однако, измѣненіемъ самой Его сущности, поскольку это истощаніе было, по взгляду Иларія, лишь своеобразнымъ внутреннимъ сжатіемъ божественной

¹⁾ Что это понятіе о славѣ, какъ своеобразномъ внѣшнемъ обликѣ Логоса не является необычнымъ для Иларія, косвенное подтвержденіе этого мы находимъ въ общемъ характерѣ воззрѣній Иларія на будущее прославленіе праведниковъ, которое онъ мыслитъ какъ уподобленіе ихъ Божеству т. е. измѣненіе въ свѣтообразную, славную, духовную природу. Не говоримъ уже о томъ, что съ ученіемъ о лучезарномъ свѣтѣ, какъ атрибутѣ божественной сущности, мы нерѣдко встрѣчаемся въ церковной какъ литургической, такъ и богословской мистико-аскетической письменности.

²⁾ См. стр. 129—130. Нелишне замѣтить, что терминъ *habitus* еще у Тертуліана встрѣчается какъ разъ въ смыслѣ внѣшняго облика сущности. Мы имѣемъ въ виду то мѣсто изъ *De resurg. carn.* 55 с. (*Migne* s. I. 2, 876 с.) гдѣ Тертуліанъ пишетъ, что человѣкъ, будучи по субстанціи тождествененъ себѣ (*substantia quidem ipse est*), въ здѣшней жизни многократно измѣняется въ наружности (*habitu*), въ здоровьѣ, въ возрастѣ, въ общественномъ положеніи и т. п., но при всемъ томъ остается человѣкомъ (*nes quisquam amittat hominis*), не переставая быть себѣ тождественнымъ (*ut cesset idem esse*).

славы Логоса, сокрытіемъ ея въ человѣческой плоти (сfr. *intra se latens; se ipsum intra se vacuefaciens*), такъ что въ сущности т. е. *implicite* этотъ славный обликъ былъ присущъ Логосу и въ вочеловѣченіи,—и самый актъ истощанія славы Логоса, разсматриваемый съ точки зрѣнія стоической онтологіи (каковой онтологіи держится и самъ Иларій), относится къ категоріи т. н. *σχέσεις*, т. е. такимъ модификаціямъ (*relationes*) вещи, которыя нисколько не нарушаетъ внутренняго ея строя (*status*) или самой ея природы ¹⁾. Въ полномъ соотвѣтствіи съ изложеннымъ сейчасъ понятіемъ о смыслѣ истощанія Логоса изъ образа Божія стоитъ и замѣчаніе Иларія, что прославленіе человѣческой природы Логоса было въ извѣстномъ смыслѣ возвращеніемъ Его самого въ равенство съ Самимъ Собой: разъ воспріятіе Логосомъ человѣческой природы необходимо произошло при извѣстномъ отреченіи Его отъ Своего славнаго облика, то и наоборотъ, прославленіе человѣческой плоти Христа, когда она ассимилировалась съ божествомъ, естественно является своего рода третьимъ „рожденіемъ“ Логоса ²⁾.

Не соглашаясь съ Дорнеромъ относительно термина: *forma* въ христологіи Иларія, мы не можемъ признать правильнымъ и взглядъ Дорнера на характеръ соединенія во Христѣ божеской и человѣческой сущностей. Несомнѣнно, что Иларій въ своихъ сочиненіяхъ нерѣдко и съ нарочитою силою подчеркивалъ понятіе объ единствѣ богочеловѣческой личности Спасителя, поскольку установить это понятіе было необходимо для православнаго богослова въ полемикѣ съ аріанами, которые, передергивая церковное ученіе о двухъ естествахъ во Христѣ, утверждали, будто никейскіе богословы учатъ о „двухъ Сынахъ“, т. е. о двухъ раздѣльныхъ личностяхъ—Богъ и человѣкъ,—лишь какъ бы механически объединенныхъ въ единомъ ихъ носителѣ—Христѣ. Но можно ли утверждать, что для достиженія этой полемиче-

¹⁾ Сн. предыдущ. прим. Ср. наше цит. сочиненіе 2—10; 12—23 стр.

²⁾ Представленное сейчасъ нами истолкованіе ученія Иларія объ истощаніи Логоса, какъ своеобразномъ сокрытіи Его славы въ человѣческомъ обликѣ, въ патристической литературѣ высказано еще Фёрстеромъ, но безъ достаточной выдержанности (op. cit. 659—60 ss.), и Бальцеромъ, но безъ надлежащей полноты и обоснованія въ раскрытіи этого ученія (op. cit. 10 s.).

ской задачи Иларіи слѣдоваль по пути Аполлинарія, т. е. настолько сливаль божескую и человѣческую природы во Христѣ, что божество Логоса являлось лишь простымъ моментомъ въ структурѣ самой человѣческой личности Христа, и что, поэтому, истощивши себя до столь тѣснаго соединенія съ человѣческой природой, оно, по ученію Иларія, подчинило себя и законмѣрному возрастанію въ строгомъ соотвѣтствіи съ развитіемъ послѣдней, пока Логосъ не достигъ Своего „третьяго рожденія“, войдя въ Свою изначальную славу уже съ человѣческой природой? Мы отвѣчаемъ на поставленный вопросъ отрицательно. Противъ этой кенотической концепціи Дорнера и Томазіуса говоритъ уже тотъ, отмѣченный у Виртмюллера, фактъ, что Иларій всюду заботливо оговаривается, что Логосъ и въ состояніи истощанія пользовался всей полнотой Своей божественной силы, не будучи, слѣдовательно, стѣсняемъ законами лишь постепеннаго развитія воспринятой Имъ ограниченной человѣческой природы. Еще большимъ возраженіемъ противъ отмѣченной теоріи Томазіуса и Дорнера является тотъ, также отмѣченный у Виртмюллера, фактъ, что самъ Иларій воспринятіе Логосомъ человѣческой природы выразительно называетъ лишь „внѣшнимъ прираженіемъ“ къ природѣ Логоса, а не „внутренней Его собственностію“, видимо подчеркивая этимъ замѣчаніемъ, что это воспріятіе не наложило на самого Логоса никакихъ узъ, въ видѣ опредѣленныхъ законовъ прогрессивнаго развитія ¹⁾). Но наиболѣе убѣдительно доказательство несостоятельности воззрѣній Дорнера и Томазіуса, по нашему мнѣнію, представляетъ характеристика у Иларія собственно человѣческой природы Христа въ ея отношеніи къ божественной сторонѣ Спасителя. Эта характеристика, какъ мы увидимъ ниже, даетъ ясныя указанія, что „западный Аванасій“ не только былъ чуждъ мысли объ истощаніи Логоса въ смыслѣ подчиненія Его собственной природы законмѣрному развитію, въ связи съ преуспѣяніемъ Его человѣчества,—но наоборотъ, божественную природу Логоса

1) *Quod assumptum est, non proprietatis interior sit, sed exterior accessio.* Ps. 68, 25 n. Иларій вообще рѣшительно возстаеъ противъ мысли о какомъ либо прогрессирующемъ развитіи божественной сущности Логоса. *Neque assumptio nostra Deo profectus est, sed contumeliae suae voluntas nostra profectio est.* De Trin. 9, 4 n.

мыслилъ настолько цѣлостнымъ и самодовлѣющимъ моментомъ въ личности Спасителя, что въ характеристикѣ жизненнаго взаимоотношенія между божеской и человѣческой природами во Христѣ, отдавалъ ему почти исключительное значеніе, рассматривая (въ духѣ Иринея) человѣческую природу Логоса, лишь какъ пассивный самъ по себѣ органъ или орудіе для домостроительныхъ цѣлей. Какъ христологъ, Иларій, поэтому, не только не является какимъ либо оригинальнымъ мыслителемъ-новаторомъ, предтечей позднѣйшаго протестантскаго кенотическаго богословія,—но даже—слишкомъ консервативнымъ богословомъ, стоящимъ на почвѣ еще до-оригеновской богословской традиціи,—чуждымъ идеи о закономѣрномъ (религіозномъ) развитіи даже собственно человѣческой природы Христа,—той идеи, которая, съ легкой руки Оригена, была глубоко усвоена восточными богословами, и въ частности съ успѣхомъ была выдвинута въ полемикѣ съ аріанами Аванасіемъ Александрійскимъ ¹⁾.

Рассматриваемое въ историко-догматической перспективѣ, ученіе Иларія объ истоцаніи Логоса, какъ именно Логоса, вообще представляетъ собою не что иное, какъ лишь болѣе подробное раскрытіе понятій (и въ частности понятія о безусловной неизмѣняемости Логоса по существу), которыя *implicite* были высказаны уже въ раннѣйшей церковной литературѣ,—у Иринея, Тертулліана, Новаціана, и въ особенности у Оригена. Въ характеризуемомъ пунктѣ христологія Иларія въ особенности напоминаетъ именно ученіе Оригена, что Логосъ, хотя и „вселился въ малѣйшую форму человѣческаго тѣла“, однако не заключился въ него всецѣло, не утратилъ Своего вездѣсущія,—хотя своимъ воплощеніемъ и „уничжилъ Себя въ Своемъ равенствѣ Отцу“, содѣлавшись „отпечатлѣннымъ образомъ сущности Его, дабы мы имѣли возможность видѣть славу чуднаго свѣта, присущую величію божества“,—однако, „какъ однородный Сынъ Божій, во всѣхъ отношеніяхъ пребылъ несокрушимъ и неизмѣненъ“ ²⁾.

¹⁾ Ср. „Богословскій Вѣстникъ“ 1909, июль-авг. 393 стр.

²⁾ См. тамъ-же 382 стр. Отмѣченное сходство мыслей Иларія съ Оригеномъ впрочемъ едва ли можетъ быть рассматриваемо, какъ непосредственный результатъ знакомства Иларія съ сочиненіями Оригена, а должно быть трактуемо, какъ естественное идейное совпаденіе александрійскаго катехета и западнаго богослова, поскольку и

Обращаясь къ характеристикѣ ученія Иларія о человѣческой природѣ Христа, мы должны отмѣтить два его пункта, подвергавшіеся критическому обсужденію въ патристической литературѣ: 1) вопросъ о происхожденіи Христа отъ Дѣвы Маріи и 2) вопросъ о характерѣ психофизическихъ переживаній человѣческой природы Спасителя.

Что Христосъ былъ истиннымъ, совершеннымъ человѣкомъ, состоящимъ изъ души и тѣла,—этотъ догматическій тезисъ въ вѣкъ Иларія въ западномъ богословіи былъ настолько опредѣленно раскрытъ, что для западнаго христора 4-го вѣка почти не представлялось возможности уклониться въ этомъ пунктѣ отъ общецерковной ортодоксіи. И въ сочиненіяхъ Иларія мы, дѣйствительно, находимъ многочисленныя и разнообразныя выраженія этой истины, обосновываемой у Иларія опредѣленными указаніями на рожденіе Спасителя отъ Дѣвы Маріи, которая послужила этому акту всѣмъ, что свойственно ея полу ¹⁾. Но тѣмъ болѣе странными отсюда представляются высказываемыя иногда Иларіемъ сужденія, что „не Марія дала начало (originem) тѣлу“ Христа ²⁾,—что самъ Логосъ—„начало Своей плоти“, которая, посему, есть „небесная“, „собственная“ плоть Его. „Самъ

тотъ и другой въ данномъ пунктѣ являлись выразителями чисто церковнаго, искони присущаго и востоку и западу христорологическаго вѣросознанія. Черты отмѣченной христорологии Иларія отчасти выступаютъ уже въ его комментаріи на еванг. отъ Маттея (Cfr. 9, 7 п. 11, 9 п.),—произведеніи, которое Иларій написалъ еще до своего знакомства съ сочиненіями Оригена (Ср. наше цит. сочин. XXIII—XXVI стр.).

¹⁾ Perfectus homo natus est, ut sicut per naturam constitutum nobis a Deo originis nostrae principe, corporis atque animae homo nascitur, ita Iesus Christus, per virtutem suam carnis atque animae homo ac Deus esset, habens in se totum verumque quod homo est. De Trin. 10, 19 п. Corpus illud corporis veritas est, ut generatur ex virgine. ib. 10, 35; 11, 6 п. Maria ad incrementa partumque corporis omne, quod sexus sui naturale contulerit. 10, 16 п. Quae officio usa materno sexus sui in conceptu et partu hominis exsecuta est. 10, 17 п. Какъ Сынъ Дѣвы Маріи, Христосъ является потомкомъ не только благочестиваго племени Авраама и Іуды, но—черезъ Руѡъ—и нечестиваго Моавы (in Ps. 59, 11 п.),—словомъ, носителемъ всего человѣчества, универсальной человѣческой природы. Universitatis nostrae in se continet ex carnis assumptione naturam. De Trin. 11, 16 п. Отсюда sacramentum fraternitatis in carne est. ib. 11, 15 п. 11, 20 п.

²⁾ Ib. 10, 16 п.

Господь,—пишетъ Иларій,—открывая тайнство Своего рожденія, сказалъ: *Азъ есмь хлѣбъ животный, иже сшедый съ небесе; аще кто съѣсть отъ хлѣба сего, живъ будетъ во вѣки* (Іоан. 6, 51), называя Себя хлѣбомъ, ибо Онъ самъ—начало Своего тѣла. Но дабы не подумали, что сила и природа (самого) Логоса обратилась въ плотъ, Онъ опять сказалъ, что хлѣбомъ является Его плотъ,—дабы изъ наименованія Его хлѣбомъ, сшедшимъ съ небесъ, знали, что плотъ Его произошла не отъ человѣческаго зачатія, поскольку плотъ Его—плотъ небесная. И подлинно, назвавъ Себя хлѣбомъ, Онъ исповѣдалъ именно воспріятіе Своего тѣла черезъ Логоса“¹⁾. Еще рѣшительнѣе звучать отзывы Иларія о происхожденіи души Христа. „Какъ черезъ Себя самого (per se) Логосъ воспринялъ Себѣ тѣло, такъ изъ Себя самого (ex se) воспринялъ Себѣ душу... Ибо если Дѣва зачала плотъ не иначе, какъ отъ Бога, то тѣмъ болѣе необходимо, чтобы душа (Его) тѣла имѣла начало не отъинуду, какъ отъ Бога“²⁾.

Представленныя замѣчанія Иларія еще Эразма Роттердамскаго, а впослѣдствіи Баура наводили на мысль, что Логосъ, по Иларію, „и душу и тѣло сотворилъ изъ Себя самого“, а не изъ субстанціи св. Дѣвы, такъ что послѣдняя является матерію Господа лишь по функціямъ рожденія и питанія во утробѣ совнѣ воспринятаго человѣческаго сѣмени, имѣвшаго своимъ источникомъ сущность или творческую силу самого Логоса³⁾.

Чтобы правильно понять смыслъ приведенныхъ замѣчаній Иларія, необходимо принять во вниманіе общій характеръ его антропологическихъ воззрѣній, имѣющихъ корни еще въ иринеевской традиціи. Уже Ириней, характеризуя происхожденіе человѣка, съ полной опредѣленностію указываетъ на непосредственность божественнаго участія въ этомъ актѣ. Отмѣчая, что тѣло человѣка „взято Богомъ отъ земли“⁴⁾, Ириней въ особенности подчеркиваетъ, что душа человѣка

¹⁾ De Trin. 10, 17—18 n. In Matth. 2, 3 n.

²⁾ De Trin. 10, 22 n.

³⁾ Cfr. *Coetan.* Praefatio generalis 74 n. (*Migne* s. I. 91, 41 c.). *Baur.* Die christliche Lehre v. d. Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes. Tübingen. 1832. I, 686 s.

⁴⁾ Contra haer. 3, 22, 1. *Migne* 7, 956 c. P. n. 356.

есть „дуновение“ (afflatus, *πνοή*) самого Бога, и потому по природѣ—безсмертна ¹⁾. И эту непосредственность участія Божія въ созданіи человѣка Иринеѣ распространяетъ на всѣхъ вообще людей, выступая, видимо, сторонникомъ т. н. креационистической теоріи происхожденія людей и по душѣ и по тѣлу ²⁾. Отсюда, хотя Иринеѣ опредѣленно не высказываетъ мысли о происхожденіи души и тѣла Христа творческою силою самого Логоса, но эта мысль является естественнымъ выводомъ изъ отмѣченныхъ сейчасъ его общихъ антропологическихъ взглядовъ, тѣмъ болѣе, что Иринеѣ заботливо старается установить возможно полный параллелизмъ между ветхимъ Адамомъ и родоначальникомъ новаго человѣчества—Христомъ (т. н. рекапитулятивная теорія), какъ вообще въ ихъ жизнедѣятельности, такъ и въ частности, въ условіяхъ самого ихъ происхожденія. „Какъ мы состоимъ изъ тѣла, взятаго изъ земли, и изъ души, получающей духъ отъ Бога,—симъ и сдѣлалось Слово Божіе, возстановля въ Себѣ самомъ созданіе Свое“ ³⁾. Какъ Адамъ созданъ „изъ земли невоздѣланной и еще дѣвственной“, такъ и Христосъ происходитъ отъ Маріи, „которая была еще дѣвою“ ⁴⁾.

Иларіѣ, который, какъ мы увидимъ еще ниже, вообще унаслѣдовалъ христологическія понятія Иринея, не отступилъ отъ великаго галльскаго богослова и въ данномъ пунктѣ, лишь развивши опредѣленнѣе его креационистическія воззрѣнія и съ особенной рѣшительностію примѣнивъ

1) 5, 12, 2. *M.* 7, 1152 с. *P.* п. 606 стр.

2) „Какъ каждый изъ насъ получаетъ свое тѣло черезъ искусство Божіе (*per artem Dei*), такъ получаетъ и свою душу“. 2, 33, 5. *M.* 7, 933 с. *P.* п. 264 стр. Въ этомъ пунктѣ Иринеѣ значительно расходится съ традукционистомъ Тертуллианомъ: *in concubitu communi scimus et animam et carnem fungi. Unico impetu utriusque. desumpatur semen totius hominis, habens ex corporali substantia humorem, ex animali calorem. De anima* 26 с. *Migne* 2, 695—6 сс.

3) 3, 22, 1. *Migne* 7, 956 с. *P.* п. 357.

4) 3, 21, 10. Что Иринеѣ, несмотря на свое ученіе о непосредственномъ происхожденіи человѣка, а тѣмъ болѣе Христа, отъ Бога, былъ далекъ отъ мысли о с. Дѣвѣ, лишь какъ пассивной носительницѣ совнѣ воспринятаго существа, — это видно изъ слѣдующихъ его словъ: „если Логосъ ничего не принялъ отъ Маріи, то никогда не вкушалъ бы происходящихъ отъ земли яствъ“ и т. д. 3, 22, 2.

ихъ къ вопросу о воплощеніи Логоса. Отмѣчая особенное преимущество человѣка предъ всѣми тварями въ томъ, что онъ созданъ „руками Божиими“¹⁾,—высказывая мимоходомъ мысль, что и наши не только души, но и тѣла, творятся Логосомъ²⁾, Иларій о рожденіи самого Христа, въ виду его особенной исключительности, имѣлъ полное право сказать, что Логосъ *per se* создалъ Свое тѣло,—что рожденіе Христа было болѣе „твореніе“, чѣмъ „рожденіе“³⁾. Равнымъ образомъ, Иларій не высказывалъ ничего, рѣзко расходящагося со своими общими антропологическими взглядами и тогда, когда утверждалъ, что душа Христа сотворена Логосомъ не просто *per se*, а *ex se*⁴⁾,—поскольку, по взгляду Иларія, душа есть по преимуществу (всецѣло—*omnis*) произведеніе Божіе⁵⁾. Рѣшительность тона, съ какимъ Иларій

1) *Honorem conditionis suae propheta intelligens specialem originis suae in hoc significare voluit dignitatem, primum dicens: manus tuae fecerunt me. Ps. 118, 10, 3 n.*

2) *Quotidie Christus operatur: et, ut arbitror, animarum initia, configurationes corporum, profectus et incrementum viventium opus ejus ostendunt. Ps. 91, 4 n.*

3) *Apostolus videtur unius ex uno nativitatem id est Domini ex virgine sine passionum humanarum conceptum praedicaturus, non extra rationem „factum de muliere“ locutus esse... Factus esse ex virgine disceretur, qui natus magis esse non ambigebatur. De Trin. 12, 50.*

4) Терминологія: *per Verbum* и *ex virgine* (въ отношеніи къ тѣлу Христа) и *ex Verbo* (по отношенію къ Его душѣ) у Иларія выдерживается съ достаточной устойчивостію.

5) *De Trin. 10, 20: anima omnis opus Dei est, carnis vero generatio semper ex carne est. Cfr. ib. 10, 22: anima utique nunquam ab homine dignitatum originibus praebetur. Какъ субстанція, отличная отъ тѣла, находящаяся по своему происхожденію въ болѣеи зависимости отъ Бога, душа Адама, по Иларію, произошла „задолго“ до сотворенія тѣла, и уже потомъ, особымъ божественнымъ актомъ, какъ образъ Божій, была соединена съ тѣломъ. Non cum ad imaginem Dei hominem fecit, tunc et corpus effecit. Genesis docet longe postea, quam ad imaginem Dei homo erat factus pulverem sumptum commoveretur. Ps. 129, 5 n. Triplex cognoscitur hominis facti praeformatique perfectio: cum et fit in imaginem Dei, et formatur ex terra, et inspiratione spiritus in viventem animam commoveretur. Ps. 118, 10. 8 n. Далее утверждаетъ, что эта оригинальная антропология Иларія сложилась именно подъ влияніемъ его христологическихъ умозрѣній,—что „она имѣетъ для него значеніе, какъ типъ того, что на болѣе высокой ступени повторилось при вочеловѣченіи Логоса“. Какъ при характеристикѣ происхожденія ветхаго Адама, Иларій первоначально и духовную и матеріальную*

подчеркиваетъ участіе самого Логоса въ происхожденіи чело-
вѣческой природы Христа, наконецъ, отчасти обусловли-
вается и спеціальнымъ полемическимъ интересомъ, поскольку
аріане изъ православнаго ученія о полномъ вочеловѣченіи
Слова (не только съ плотію, но и съ челоуѣческой душою),
дѣлали выводъ о происхожденіи Христа изъ грѣховной
природы Адама, и о полномъ отсутствіи въ этомъ актѣ
божественнаго элемента ¹⁾.

А. Орловъ.

(Окончаніе слѣдуетъ).

сторону его природы „фиксируетъ an sich“, и съ возможной рѣзко-
стію противопоставляетъ другъ другу, чтобы, затѣмъ, съ большей си-
лою соединить ихъ въ понятіи объ единомъ челоуѣческомъ существѣ,—
такъ же точно Иларій поступаетъ и въ вопросѣ о челоуѣческой и бо-
жественной природѣ новаго Адама (Op. сіс. 1040 s.). Не находя воз-
можнымъ раздѣлять съ Дорнеромъ отвѣтственности за изложенный
взглядъ, поскольку въ сочиненіяхъ Иларія мы не находимъ прямыхъ
указаній на такую именно зависимость его антропологіи отъ христо-
логіи, мы, съ своей стороны, склоняемся къ мысли, что характеризо-
ванное выше ученіе Иларія о трехъ моментахъ въ твореніи челоуѣка
является просто своеобразнымъ отголоскомъ оригенистической антро-
пологіи, очищенной отъ ея специфическихъ въ духѣ неоплатонизма
идей,—поскольку это ученіе мы встрѣчаемъ лишь въ „Трактатахъ
Иларія на псалмы“,—произведеніи, написанномъ подъ значительнымъ
вліяніемъ Оригена (Ср. наше цит. сочин. LV стр.).

¹⁾ *Milti confirmandae haereseos suae arte ita aures imperitorum soleant
illudere, ut quia et corpus et anima Adae in peccato fuit, carnem quo-
que Adae atque animam Dominus et Virgine acceperit, neque hominem
totum ex Spiritu Sancto Virgo conceperit.* De Trin. 10, 20 n. Развивая,
такимъ образомъ, собственно принеевскіи креационистическіи взглядъ
на происхожденіи души Христа, Иларій въ сущности пришелъ къ
тому же апологетическому результату, какъ и Оригенъ, со своей нео-
платонической антропологіей,—именно, что душа Христа хотя по ро-
ду одинакова съ прочими челоуѣческими душами, но не будучи соб-
ственно „сѣменемъ Давида“—отличается отъ нихъ безгрѣшностію. Ср.
Богосл. Вѣсти, 1909 г. іюль—авг. 380 стр. 4 прим.

Къ характеристикѣ христологіи Иларія Пиктавійскаго.

(Окончаніе).

Гораздо болѣе недоумѣній представляетъ ученіе Иларія о характерѣ психо-физическихъ отправленияхъ человѣческой природы Христа,—ученіе, которое уже въ средніе вѣка являлось предметомъ критическихъ возраженій и обсужденій, не потерявшихъ своего значенія до нашего времени. Съ формальной стороны, христологія Иларія въ данномъ пунктѣ видимо стоитъ выше всякихъ подозрѣній. Установивши понятіе объ онтологической подлинности человѣческой природы Христа, Иларій вполне опредѣленно высказываетъ мысль и о функциональной истинности плоти Христовой, какъ именно плоти человѣческой ¹⁾. Присматриваясь, однако, къ частнѣйшей характеристикѣ у Иларія тѣхъ или другихъ моментовъ человѣческой жизни Спасителя, мы находимъ, что Иларій вноситъ въ эту характеристику много необычнаго, сверхъчеловѣческаго элемента, который видимо идетъ вразрѣзъ съ тезисомъ Иларія о подлинно человѣческой природѣ Христа. Иларій вообще отрицаетъ объективную необходимость психо-физическихъ потребностей и функций Спасителя. „Когда Господь,—пишетъ онъ,—представляется піющимъ или вкушающимъ или скорбящимъ, это не значить, что тогда Господь жаждалъ, или алкалъ, или плакалъ, но было воспринято Имъ лишь обычное (*consuetudo*) нашему тѣлу, дабы показать истинность плоти (*ad demonstrandam corporis*

¹⁾ *Omnium nostrum corpus assumpsit et unicuique nostrum assumpti corporis conditione factus est proximus. In Matth. 19, 5 n. Verbum caro factum Deus est in nostri corporis veritate. De Trin. 11, 16 n. Nostri corporis caro. 1, 11 n. Ps. 51, 3 n. In Matth. 2, 5 n.*

veritatem), чтобы такимъ образомъ, черезъ выполнение обыкновеннаго тѣлу, было принесено удовлетвореніе обычному нашей природы (*ita ut naturae nostrae consuetudine consuetudini sit corporis satisfactum*). Или когда (Господь) принималъ питье и пищу, Онъ отдавалъ дань (*tribuit*) не необходимости, но обычному тѣла¹⁾. Въ другомъ мѣстѣ Иларій называетъ удовлетвореніе Христомъ тѣлесныхъ потребностей лишь „приспособленіемъ“ (*accommodans*) къ формамъ человѣческой жизни²⁾.

Эта тенденція Иларія мыслить личность Христа стоящей выше какихъ-либо естественныхъ человѣческихъ потребностей и функций въ особенности ясно сказывается у Иларія, когда ему приходилось касаться наиболѣе важныхъ евангельскихъ фактовъ проявленія во Христѣ борьбы и подвиговъ естественно человѣческаго духа, какъ на примѣръ искушеніе Господа въ пустыни,—скорбь Христа въ саду Геосиманскомъ—и, наконецъ, крестныя страданія Христа на Голгоѣ. Комментарій Иларія къ этимъ евангельскимъ событіямъ, нерѣдко очень остроумный, показываетъ, какія усилія Иларій употребляетъ, чтобы не истолковать этихъ событій въ смыслѣ естественныхъ подвиговъ и немощей Спасителя, а напротивъ подчеркнуть въ нихъ исключительный сверхчеловѣческій характеръ. Въ частности въ комментаріи на евангельское повѣствованіе объ искушеніи Христа въ пустыни Иларій всецѣло идетъ по стопамъ Иринея (и поэтому, въ противоположность Оригену), рассматривая это событіе не какъ назидательный для насъ примѣръ борьбы „искушаемаго по всяческимъ, по подобію“ Человѣка, а какъ побѣдоносную борьбу всеильнаго Логоса въ человѣческой плоти съ врагомъ человѣческаго спасенія діаволомъ. Прежде всего, останавливая свое вниманіе на словахъ Евангелиста, что Иисусъ былъ ведомъ „Духомъ“ (*ab Spiritu*) въ пустыню (*Mc. 4, 1*), Иларій замѣчаетъ, что этими словами „обозначается свобода Св. Духа (*libertas Spiritus Sancti*), уже предоставляющаго Своего человѣка (*hominem suum offerentis*) діаволу, и дающаго поводъ къ искушенію и взятію (*assumendi*), какового повода искушитель не имѣлъ бы, если бы онъ не былъ данъ“³⁾. Прежде Своего искушенія, Господь постился 40 дней и на-

1) De Trin. 10, 24 n. Ps. 53, 6, 7, 14 nn.

2) Ps. 68, 1 n.

3) In Matth. 3, 1.

конецъ взалкалъ. Въ этомъ актѣ Иларій опять видитъ не борьбу Богочеловѣка съ естественными немощами человѣческой природы, но отмѣчаетъ активное участіе въ этомъ подвигѣ самого Логоса. „Не пищи взалкалъ Господь, но спасенія (людей): ибо Онъ взалкалъ послѣ 40 дней, а не въ теченіе 40 дней, такъ какъ и Моисей и Илія не алкали въ точно такое же время поста. Итакъ, когда Господь взалкалъ, въ этомъ выразилось не слѣдствіе воздержанія (non inediae subrepsit operatio), но та Сила, которая была нечувствительна (non mota) къ 40-дневному посту, предоставила человѣка его природѣ.—Ибо диаволь долженъ былъ потерпѣть поражение не отъ Бога, но отъ плоти,—каковую онъ не осмѣлился бы искушать, если бы не позналъ въ ней черезъ немощь алканія—природы, свойственной человѣку“¹⁾. Желая узнать истинную природу Искушаемаго, диаволь и предлагаетъ Ему обратить камни въ хлѣбъ, чтобы такимъ образомъ, съ одной стороны, убѣдиться и въ божественномъ могуществѣ Христа, а съ другой, испытать и степень Его человѣческаго воздержанія. „Но Господь, алкая болѣе спасенія людей, чѣмъ пищи, сказалъ: не о хлѣбѣ единомъ живъ будетъ человѣкъ (Мѣ. 4, 4), ибо, будучи самъ не только человѣкомъ, но и Богомъ, хотя воздерживался даже до дня искушенія отъ человѣческой пищи, однако питался Духомъ Божіимъ (Dei tamen spiritu alebatur)“²⁾.

Еще съ большею яркостью отмѣченная тенденція Иларія устранить мысль о какихъ-либо естественныхъ немощахъ Христа, а подчеркнуть Его образъ, какъ выше стоящаго человѣческихъ немощей воплотившагося Логоса, выступаетъ въ комментаріи Иларія къ геесиманскимъ страданіямъ Спасителя. Комментируя слова Спасителя: прискорбна есть душа моя до (usque) смерти, на которыя между прочимъ опирались аріане въ доказательство несовершенства божественной природы самого Логоса, Иларій прежде всего задается вопросомъ, „что значить быть прискорбнымъ до смерти. Ибо не одно и то же быть скорбнымъ по причинѣ (propter) смерти, и—до (usque) смерти: гдѣ скорбь по причинѣ смерти, тамъ смерть является причиною (causa) скорби, а гдѣ

¹⁾ Ib. 3, 2.

²⁾ In Matth. 3, 3.

скорбь *до смерти*, тамъ смерть представляется не причиною, но окончаніемъ (finis) скорби. Итакъ Онъ былъ при-скорбенъ не по причинѣ, а *до смерти*, и нужно изслѣдовать, откуда (unde)—Его печаль. Прискорбенъ Онъ не отъ свойственнаго человѣку незнанія и неопредѣленности времени смерти, но прискорбенъ до смерти¹⁾. Обращаясь къ контексту рѣчи, Иларій находитъ, что причиною досмертной скорби Спасителя была Его забота о Своихъ ученикахъ, поскольку непосредственно предшествовавшимъ цитованнымъ словамъ Христа событіемъ было Его предостереженіе апостоламъ, что всѣ они соблазятся о Немъ,—и увѣреніе ап. Петра въ своей преданности Христу. „Но Господь, по божественной природѣ, зная, что должно произойти (non ignarus gerendorum)“, предсказалъ Петру объ его троекратномъ отреченіи.—Непосредственно же слѣдующими словами Христа послѣ Его замѣчанія: *прискорбна есть душа Моя...* были слова Его молитвы къ Богу Отцу: *Отче, аще возможно есть, да ми помидеть отъ Мене чаша сія*. Что эта молитва Христа вытекала не изъ боязни предстоящихъ страданій, а именно изъ страха за апостоловъ,—показываетъ дальнѣйшее повѣствованіе Евангелиста,—что Христосъ послѣ этой молитвы подошелъ къ ученикамъ, и, найдя ихъ спящими, сказалъ: *„бдите и молитесь, да не ввидите въ напасть. Духъ бодръ, плоть же немощна“* (Мѡ. 26, 40—41). „Ужели еще темна (in obscuro) причина Его скорби и молитвы о минованіи чаши? Ибо Онъ по тому повелѣваетъ имъ бодрствовать и молиться, дабы они не впали въ искушеніе, такъ какъ духъ бодръ, а плоть немощна. Ибо тѣ, кто обѣщали по твердости своей вѣры не соблазниться, соблазняются по немощи плоти. Итакъ, Онъ не за Себя скорбитъ и не о Себѣ молить, но о тѣхъ, которыхъ убѣждаетъ молиться и бодрствовать, дабы не постигла (ne incumbat) ихъ чаша страданій,—молить, чтобы она миновала Его, т. е., чтобы она не оставалась въ нихъ (ne in his scilicet maneat). Поэтому Онъ и молился, чтобы она миновала *аще возможно есть*, ибо хотя нѣтъ ничего невозможнаго для Бога, какъ Онъ самъ говоритъ: *Отче, вся возможна Тебѣ*, (Марк. 14, 36), однако человѣку, съ одной стороны невозможно не быть побѣждаемымъ отъ страха стра-

¹⁾ De Trin. 10, 36. In Matth. 31, 5.

даній, а съ другой и вѣра не можетъ быть познана, лишь только черезъ испытаніе“ ¹⁾. „Ужели Христу возможно было не страдать,—пишетъ Иларій въ другомъ мѣстѣ,—или ужели Онъ самъ не хотѣлъ страдать? Что же значить: *Отче, аще возможно есть?* и что значить: *не якоже Азъ хочу, но якоже Ты?* Итакъ у Него страхъ былъ всецѣло (*totus*) за тѣхъ, которые имѣли пострадать (впослѣдствіи). Но такъ какъ Ему невозможно было страдать за тѣхъ, которые будутъ страдать послѣ (*post*) Него, то Онъ и говоритъ: пусть перейдетъ отъ Меня (*transeat me*) чаша сія, т. е. пусть она пьется ими такъ же, какъ Мной, (именно) безъ отпаденія отъ надежды (*dissidentia spei*), безъ чувства боли, безъ страха смерти... Онъ не о томъ просить, чтобы они не страдали, говоря: *не якоже Азъ хочу*,—но (просить Отца), чтобы, какъ это угодно Отцу, отъ Него (*ex se*)—Христа, перешла на апостоловъ сила испить чашу (*firmitudo bibendi calicis*), ибо по волѣ Отца, диаволь долженъ былъ быть побѣжденъ не столько (*non tam*) черезъ Христа, сколько черезъ Его учениковъ“ ²⁾. „Итакъ, у Господа была скорбь *до смерти*: ибо въ смерти (Его) вѣра апостоловъ должна была утвердиться сотрясеніемъ земли, затменіемъ солнца, раздраніемъ завѣсы, распаденіемъ камней, воскресеніемъ мертвыхъ,—вѣра, которую поколебали и ужасъ ночной стражи, и посмѣяніе (надъ Христомъ) въ бичеваніи, ударахъ, оплеваніяхъ, терновомъ вѣнцѣ и т. п. Поэтому, Господь, зная, что все это послѣдуетъ за Его страданіемъ, и былъ прискорбенъ до смерти“ ³⁾. Но что значать слова Господа, обращенныя къ апостоламъ: „*спите (dormite jam) и почивайте*“ (*ib. 45*)? Разъясненіе этихъ словъ Христа, по Иларію, мы находимъ у евангелиста Луки. Еще на тайной вечери Христосъ сказалъ Петру, что сатана хочетъ разсѣять апостоловъ, какъ пшеницу, но что Онъ молился, дабы не оскудѣла вѣра Петра. Какъ бы въ отвѣтъ на эту молитву Христа и былъ посланъ Ему ангель Господень въ Геосиманіи и укрѣплялъ Его. Этотъ Ангель, по толкованію Иларія, былъ посланъ, по молитвѣ Христа, для сохраненія апостоловъ (*ad tuitionem apostolorum*), и черезъ его явленіе Господь

¹⁾ De Trin. 10, 38.

²⁾ In Matth. 31, 7—8.

³⁾ De Trin. 10, 39. In Matth. 31, 4, 7.

былъ укрѣпленъ, такъ что уже не скорбѣлъ объ ученикахъ, но безъ скорби сказалъ имъ: „спите и почивайте“¹⁾. Что касается замѣчанія евангелиста Луки о кровавомъ потѣ, капавшемъ съ лица Господа, то Иларій, съ одной стороны высказываетъ подозрѣнiе относительно подлинности этихъ словъ Евангелiя, отсутствующихъ „въ большинствѣ греческихъ и латинскихъ кодексовъ“²⁾, а съ другой стороны, замѣчаетъ, что эти слова во всякомъ случаѣ не могутъ служить доказательствомъ въ пользу арианскаго ученiя о страданiи самого Логоса въ Геосиманiи,—ибо Логосъ, какъ творецъ ангеловъ, не нуждался (non eguisse) въ укрѣпленiи отъ Своего творенiя,—и что, поэтому укрѣпленiе Христа ангеломъ было по причинѣ (propter) насъ, за которыхъ Онъ и скорбѣлъ. Пролитiе же кроваваго пота, какъ явленiе само по себѣ противоестественное (contra naturam) представляется доказательствомъ не немощи Христа, но напротивъ Его могущества (potestas): пролитiемъ кроваваго пота Христосъ хотѣлъ обличить будущую ересь докетовъ, которые имѣли учить о прозрачности (phantasma) тѣла Христова³⁾. Рѣшительное доказательство своего мнѣнiя, что Христосъ въ Геосиманiи скорбѣлъ и молился не за Себя, а за апостоловъ, Иларiй видитъ въ первосвященнической молитвѣ Спасителя: *Отче Святый, соблюди ихъ во имя Твое. Егда бѣхъ съ ними въ мiръ, Азъ соблюдахъ ихъ во имя Твое: ихъ же далъ еси Мнѣ, сохранихъ* (Иоан. 17, 11—12). „Итакъ не о Себѣ была эта молитва Его, но объ апостолахъ,... не для Того посылается ангель,—Кто могъ, если-бы пожелалъ, низвести съ неба двѣнадцать легионовъ. Онъ молился за апостоловъ, которыхъ самъ охранялъ, пребывая съ ними. Нынѣ же, готовясь къ таинству смерти, Онъ просилъ у Отца стража для нихъ: отсюда по-

1) De Trin. 10, 40. Въ комментарiи на ев. Матвѣя Иларiй впрочемъ даетъ троекратному посѣщенiю Христомъ спящихъ учениковъ въ Геосиманiи и другое объясненiе: 1-е Его посѣщенiе символически указывало на 1-е явленiе воскресшаго Господа апостоламъ, когда Онъ пришелъ въ страхъ и ужасъ; 2-е посѣщенiе—указываетъ на исполненiе апостоламъ Св. Духа, а 3-е—на 2-е славное пришествiе Христа, когда ученики (Его) должны будутъ окончательно войти въ „покой“.

Его. In. Math. 31, 11.

2) De Trin. 10, 41.

3) De Trin. 10, 41.

нятно (non ambigua) и явленіе посланнаго ангела, если только это—подлинный фактъ (si tamen ita est)¹⁾.

Подобная же тенденція—какъ можно дальше отстранить мысль о какомъ-либо личномъ малодушіи или страданіи Богочеловѣка проникаетъ и объясненіе Иларіемъ крестныхъ мученій Христа. Вопреки мнѣнію еретиковъ, которые предсмертный вопль Христа: „*Боже Мой, Боже Мой, вскую Мя оставилъ еси.* (Мѳ. 27, 46) принимали за доказательство немощи Его существа²⁾, Иларій показываетъ, что Христось не могъ ни бояться смерти, ни переживать такихъ тяжелыхъ мученій. „Какъ могъ бояться смерти Тотъ, кто, отгоняя отъ апостоловъ всякій страхъ смерти, убѣждалъ ихъ къ славѣ мученичества, говоря: *Иже не приметъ креста своего и възльдетъ Мене грядетъ, нѣсть Мене достоинъ* (Мѳ. 10, 38). Если умереть за него—жизнь, то ужели можно допустить, что самъ Онъ страдалъ въ таинствѣ смерти, — Онъ, Который изливаетъ жизнь умирающимъ за Него? Ужели смерть могла внушить ужасъ предъ тѣлеснымъ страданіемъ Тому, Кто убѣждалъ не бояться убивающихъ тѣло (Мѳ. 10, 28)? Затѣмъ, какой смертной муки могъ бояться Тотъ, Кто умиралъ по Своему свободному всемогуществу (potestatis suae libertate)? Ибо для человѣческаго рода смерть приходитъ, какъ вѣшняя сила (vis exterior), т. е. какъ поражающая наше тѣло сила лихорадки, воспаленія, разрушенія,—или сама природа тѣла нашего, побѣжденная старостію, уступаетъ смерти. Но единородный Богъ, имѣющій власть положить душу Свою, чтобы *наки пріяти ю* (Іоан. 10 18), хотя *преклонивъ главу испусти духъ*, но,—дабы совершить въ Себѣ таинство смерти, такъ какъ вкусивъ желчи, засвидѣтельствовалъ, что совершилъ весь подвигъ (opus) человѣческихъ страданій. Если человѣческая природа обладаетъ такимъ преимуществомъ (relictum jus), что сама по себѣ (per se), испуская духъ, упокояется въ смерти,—что душа не утомленною выходитъ, по разрушеніи тѣла,—что духъ человѣка по разрушеніи или прободеніи тѣлесныхъ членовъ, вырывается и возлетаетъ, какъ-бы насильственно содержащийся въ своемъ обиталищѣ“, то тѣмъ болѣе не испытывалъ смертной муки Тотъ, Который „умеръ

¹⁾ De Trin. 10, 42.

²⁾ De Trin. 10, 9, 49.

Своею силою (ex se) и Самъ предалъ духъ Свой (per se)¹⁾. Но, можетъ быть, Христось хотя умеръ и Своею силою, однако Онъ страшился самого акта смерти (hoc ipsum, quod moriturus esset, timuerit)? „Но пусть они (еретики) разъяснятъ, въ какомъ отношеніи они мыслятъ смерть страшною для Христа, по духу или по тѣлу, Если—по тѣлу, то ужели они не знаютъ, что, такъ какъ Святой не увидитъ истлѣнія (Пс. 15, 10), Христось въ теченіе трехъ дней могъ воздвигнуть храмъ тѣла Своего? Если же смерть была страшна Ему по духу, то ужели Христось могъ бояться преисподней, тогда какъ Лазарь веселился на лонѣ Авраама?²⁾ „Но, можетъ быть, Онъ страшился мученій тѣла отъ висѣнія на крестѣ, тяжелыхъ цѣпей, ужасныхъ ранъ отъ вбитыхъ гвоздей“³⁾. Но „ужели была немощь въ тѣлѣ Того, при одномъ движеніи (occursum) Котораго упали ницъ воины, пришедшіе взять Его? „О какой ты говоришь (credis) господствовавшей немощи (dominatam infirmitatem) въ тѣлѣ Того, природа котораго имѣла такую силу?“⁴⁾. Христось испѣлилъ урѣзанное ухо Малха: „если такова была сила въ тѣлѣ Христа, то на какомъ основаніи (qua fide), спрашиваю, ты защищаешь, что былъ немощенъ по природѣ (naturaliter) Тотъ, Кому было естественно (naturale) господствовать надъ всякими человѣческими немощами?“⁵⁾. „Но, я знаю, что ты будешь защищать свое нечестіе этимъ воплемъ Господа: *Боже Мой, Боже Мой, вскую Мя оставилъ еси* (Марк. 14, 34). Можетъ быть, ты думаешь, что послѣ крестнаго позора (contumeliam) помощь Отца оставила Его,—и отсюда—воплъ (querela) Его покинутой (desolatae) немощи. Если тебѣ, такимъ образомъ, униженіе и немощь и крестъ Христа представляются (поводомъ къ) поношенію Христа, то не нужно было тебѣ забывать этого реченія: *отсель узрите Сына человеческого сядуща одесную силы и грядуща на облакахъ небесныхъ*“ (Мѡ. 26, 64)⁶⁾. Крестъ не былъ поношеніемъ для Христа, но „восхожденіемъ (собств. consessus) къ Богу, и возвращеніемъ въ цар-

1) De Trin. 10, 11.

2) De Trin. 10, 12.

3) Ib. 10, 13.

4) De Trin. 10, 27.

5) Ib. 10, 28.

6) De Trin. 10, 31.

ство“ ¹⁾. „Не объемлетъ тѣлесный страхъ Того, Кто проникаетъ даже преисподнюю... Кто, нисходя въ адъ, не отсутствуетъ и въ раю (равно какъ и Сынъ Человѣческій, проповѣдая на землѣ, пребываетъ и на небѣ), общая раѣ Своему мученику (разбойнику)“ ²⁾.

Соотвѣтственно изложенному воззрѣнію на характеръ крестныхъ страданій Христа, Иларій выражаетъ склонность изъяснять всѣ предсмертныя *humiles voces* Христа не въ психологическомъ, такъ сказать, смыслѣ, а въ догматическомъ. Не признавая въ строгомъ смыслѣ—личныхъ (*naturalis*) страданій Богочеловѣка, которая для Него были даже „радостію“ (*delicin*) ³⁾, Иларій, замѣчаетъ, что Христосъ, взывая на крестѣ къ Богу Отцу, съ одной стороны, „показывалъ душевное волненіе того челоуѣка, котораго носилъ“, удостоверяя этимъ самымъ „истинность“ Своего челоуѣчества ⁴⁾, а съ другой стороны, этимъ самымъ воздавалъ „честь величію Отца, въ силу Своего сыновняго почтенія“ ⁵⁾.

Уже изъ представленныхъ сейчасъ замѣчаній Иларія о характерѣ искушеній и страданій Христа въ пустынѣ, въ Геосиманіи и на Голгоетѣ, можно заключать, что Иларій, подобно Иринею,—въ характеристикѣ тѣхъ или другихъ жизненныхъ проявленій богочеловѣческой природы Христа понятіе о собственно челоуѣческой душѣ Спасителя подмѣнялъ понятіемъ о самомъ Логосѣ—и такимъ образомъ сознательно или безсознательно приходилъ къ своеобразному докетизму. Но эта тенденція Иларія—заслонять понятіе о собственно челоуѣческихъ психофизическихъ функціяхъ Спасителя понятіемъ о Немъ, какъ всесильномъ Духѣ (Логосѣ), еще яснѣе выступаетъ въ той, такъ сказать, психологической аргументаціи, какую Иларій доказываетъ, что Хри-

¹⁾ Ib. 10, 33.

²⁾ Ib. 10, 34.

³⁾ *Domino passio ista deliciae sunt. Ps. 138, 26.* Выражая подобную же мысль Иларій замѣчаетъ, что отъ удара тростію *capiti* Христа, *ut opinor, injuria non grandis.* In *Matth.* 33, 3.

⁴⁾ *In ipso quoque tempore passionis et flevit et ad Deum in tribulatione clamaverit, non ob naturalem quasi passionis metum, sed affectum hominis, quem gereret ostendens: ut per hanc orationem et filius Dei ad quem oraret, et ipse non simulatus homo, sed verus posset intelligi.*

⁵⁾ *Ps. 141, 1.*

стость, какъ Богочеловѣкъ былъ по природѣ чуждъ какихъ-либо психо-физическихъ потребностей и страданій. Раскрывающа эту мысль, Иларій опредѣленно ставитъ вопросъ, откуда вообще у человѣка происходятъ тѣ или другія ощущенія психо-физическихъ страданій, и отвѣчаетъ, что источникомъ ихъ является душа человѣка, поскольку тѣло его само по себѣ — безчувственно. Сознательная жизнь одушевленнаго тѣла обуславливается его общеніемъ съ душою, разлитую въ тѣлѣ, и самая боль тѣла отъ наносимыхъ раздраженій обуславливается смѣшеніемъ души съ тѣломъ ¹⁾. Но и душѣ самой по себѣ болевья ощущенія являются чѣмъ то чуждымъ, неестественнымъ. Въ условіяхъ райской жизни, до грѣхопаденія, человѣкъ, по Иларію, находился въ состояніи полного „блаженства“, которое характеризуется, какъ своего рода совершенная невозмутимость духа, безстрастіе ²⁾. Отсюда, истинною причиною психо-физическихъ страданій человѣка яв-

¹⁾ Изъясняя псаломъ—плачъ „на рѣкахъ вавилонскихъ“ въ символично-антропологическомъ смыслѣ, Иларій пишетъ: *Sion illa aeternae beatitudinis sedes est. Babylonis vocabulum interpetationem habet confusionis: quisquis ergo in crimine primi parentis Adae exsulem se factum illius Sion recordabitur, in qua sine cupiditate, sine dolore, sine metu, sine crimine vita est, et traditum se saeculo confusionis hujus tamquam Babylo, traditum corpori quod vitiorum et appetitionum et cupiditatum perturbatione confusum est. Ps. 136, 5. Bonitas perfecta est, quae indemutabilis naturae virtute consistens, nescit aliquando aliud esse quam fuerit, nes potest non id esse quod semper est. Humani vero motus ipsa plerumque mutatione diversi sunt, et terrena legis imperfecta natura fit alia, ex alio instinctu se perturbante demutans: et ad id nos diversarum affectionum motus impellit, dum contumelia irascimur, dum damno movemur, dum ira accendimur, dum metu perturbamur, dum amore infectimur, dum odio impellimur, dum gaudio efferimur, dum dolore stimulamur, dum judicio dissidemus, dum aetate mutatur. Ps. 52, 11 n.*

²⁾ *Per transfusae in corpus animae consortium sensus animati corporis vivat, et ipsum ad illatorum dolorem corpus anima corpori permixta vivificet 10, 44 n.* Нагляднымъ доказательствомъ всецѣлой зависимости тѣла отъ души, по Иларію, служатъ факты, что человѣкъ, съ одной стороны, не сознаетъ болевыхъ ощущеній въ парализованныхъ частяхъ своего тѣла, поскольку въ этихъ частяхъ именно поп манет animae permixtio,—а съ другой стороны, и вообще не чувствуетъ боли въ операціяхъ подъ извѣстнымъ наркозомъ, поскольку въ этомъ случаѣ medicato potu consopitur vigor animae... *Afferit itaque dolorem per animae infirmis admixtionem in infirmum sensum suum corpus animatum. De Trin. 10, 14 n.*

ляется грѣхъ, повредившій его природу. Доказательство того, что именно грѣховная извращенность природы человѣка является ближайшимъ источникомъ нашихъ психо-физическихъ страданій, Иларіи усматриваетъ въ томъ фактѣ, что когда человѣкъ возвышается надъ своей грѣховной природой, когда душа бываетъ объята „блаженнымъ жаромъ своей небесной вѣры и надежды“, тогда и тѣло человѣка презираетъ и не чувствуетъ той боли, которую причиняютъ ему тѣ или другія виѣшнія раздраженія ¹⁾. Таковъ примѣръ трехъ отроковъ въ вавилонской печи ²⁾. Не подвергаясь дѣйствию огня, тѣла отроковъ представляются уже противоестественными (*contra naturam*) съ человѣческой эмпирической точки зрѣнія, и, одушевляемая вѣрою въ Бога, силою Духа, они являются уже отчасти преобразенными въ тѣла духовныя, небесныя, сверхъестественныя ³⁾. Подобнымъ же образомъ Данииль, одушевляемый пророческимъ духомъ, не убоялся рва львовъ, Апостолы съ радостію страдали за Христа, мученики съ пѣніемъ гимновъ преклоняли головы подъ мечъ и шли на костры ⁴⁾. „Вѣра, уничтоживши въ ихъ тѣлахъ естественную немощь, такъ измѣнила самыя тѣла ихъ, дѣлая ихъ нечувствительными къ страданіямъ (*non sentiendi doloris*), что и тѣло чувствовало лишь то, чѣмъ возбуждалась душа; такъ что когда духъ, стремящійся къ славѣ, презиралъ страданія, этихъ страданій не ощущало и тѣло при посредствѣ растительной души (*anima vegetante non sentiat*)“ ⁵⁾.

¹⁾ Anima ubi caelestis spei ac fidei suae beato calore, terrenae in corpore suo originis despexit exordium, sui quoque sensus ac spiritus corpus efficitur in dolore. ut pati se desinat sentire quod patitur... ipsa terrena corpora timere ac dolere interdum nesciunt; quod et doleri necesse est et timeri. 10, 44 n.

²⁾ Vincti pueri in medio ignis sunt: ignem non timent, dum scandunt, flammam non sentiunt, dum orant, uri non possunt, dum in igni sunt. Naturam suam in his et corpora et ignis amittit, nam neque illa uruntur, neque ille urit, et tamen in ceteris in natura sua est et ignis et corpus, nam circumstantes ardent, et poenae ministeria in poena sunt. 10, 44 n.

³⁾ Per spiritum fidei terrena corpora, id est, secundum elementa causarum communium initiata, neque uri potuerunt, nec timere: quae ergo per fidem Dei in homine contra naturam sunt, ea in Deo secundum virtutem spiritus ad naturae originem inchoata non sunt naturaliter aestimanda. 10, 45 n.

⁴⁾ Ib. 10, 46 n.

⁵⁾ Ibidem.

Нелишне замѣтить, что представленныя разсужденія Иларія о тѣсной зависимости нашихъ психо-физическихъ страданій отъ духовно-нравственной качественности нашей природы являются лишь варіаціей идеи, высказанныхъ уже Иринеємъ, который, характеризуя свойства идеальнаго (нормальнаго) т. е. духовнаго человѣка, между прочимъ выразительно утверждаетъ, что „въ тѣхъ, которые вѣрують въ пришествіе Сына Божія и черезъ вѣру насаждаютъ въ сердцахъ своихъ Духа Его“, плоть „поглощается крѣпостію Духа, и таковой (человѣкъ)—уже не плотской, но духовный, вслѣдствія причастія Духа. Такъ мученики даютъ свое свидѣтельство и презирають смерть не по немощи плоти, но по бодрости Духа. Ибо когда поглощена немощь плоти, она являетъ Духъ могучимъ“¹⁾.

Примѣняя отмѣченный принципъ взаимоотношенія между „духовной“ высотой человѣка и его психо-физической чувствительностію къ вопросу объ естественно-человѣческихъ переживаніяхъ Спасителя, Иларій находитъ, что въ самой природѣ Христа не было основаній для какихъ либо естественно-необходимыхъ потребностей и страданій. Во-первыхъ, человѣческая плоть Христа, будучи сверхъестественнаго происхожденія, была совершенно чужда грѣховной поврежденности, — источника нашей болевой чувствительности. „Не имѣеть никакого отношенія человѣческой трепеть къ той природѣ, которая выше человѣка, и тѣло, получившее начало (inchoatum) не отъ земныхъ элементовъ (должно быть мыслимо) внѣ бѣдствій (mala) земнаго тѣла, поскольку начало Сыну человѣческому далъ Св. Духъ, черезъ таинство зачатія. Безъ сомнѣнія, Сила Вышняго сообщила силу тѣлу, которое Дѣва родила по зачатію отъ Духа“²⁾. Будучи зачата хотя изъ субстанціи обыкновеннаго „грубаго“ человѣческаго тѣла, плоть Христа, однако, въ силу своего происхожденія непосредственно отъ Логоса, у Иларія представляется какъ бы переварившеюся отъ соприкосновенія съ силою Логоса

¹⁾ Contra haer. 5, 9, 2. *Migne* s. g. 7, 1145 c. P. n. 598.

²⁾ De Trin. 10, 44 n. A vitiis humani corporis liber, ut. nostra in eo per virtutem profectae se ex originis vitia non inessent: dum homo natus, non vitiis humanae conceptionis est natus. 10, 25 n. Corpus illud. extra corporis nostri infirmitatem est, quod spiritalis conceptionis sumsit exordium. 10, 35 n.

въ небесный хлѣбъ вѣчной жизни, или въ небесную плотъ,— и поэтому, конечно, уже нечувствительною къ боли и страданіямъ ¹⁾. Въ этомъ именно смыслѣ плотъ Христа, по Иларію, и у Апостола называется лишь подобіемъ плоти грѣха, и самъ Христосъ, по Апостолу, *обрѣтесе якоже человекъ*, т. е. какъ бы (ut) человекъ, а не такъ именно какъ (tamquam) человекъ“, въ эмпирическомъ значеніи этого понятія ²⁾. Въ этомъ же смыслѣ и черезъ пророка Мессіа говоритъ о Себѣ: *чуждѣ бѣхъ братіямъ Моимъ* (Ис. 68, 8—10) ³⁾. Будучи сверхъестественно-зачатою, „небесною“ плотію, плотъ Христа, по самой своей природѣ является не только чуждой естественныхъ немощей и страданій, но и обладающею божественными, чудесными свойствами. „Конечно, плотъ Господа,—пишетъ Иларій,—имѣла бы природу нашей боли, если бы къ природѣ нашей плоти относилось—утишать волны, и ходить поверхъ бурныхъ водъ, проникать даже черезъ твердыя тѣла. Но если это было свойственно природѣ лишь плоти Христовой—своею силою, своею душою ходить по морю, стоять на водѣ, проникать черезъ зданія, то зачѣмъ мы судимъ о плоти, зачатой отъ Духа, по аналогіи съ природой человѣческаго тѣла?“ ⁴⁾. Какъ „небесное“ тѣло, плотъ Христа открывается въ своей подлинной славѣ апостоламъ на Фаворѣ,—прикосновеніе къ ней исцѣляетъ болѣзни, ея плюювеніе возвращаетъ слѣпорожденному зрѣніе ⁵⁾. Но естественная безстрастность плоти Христа становится для насъ еще убѣдительнѣе, если мы, во-вторыхъ, обратимъ вниманіе, что носителемъ ея былъ не кто иной какъ

1) Sanctus hic ex Iuda et ex Moab originem sumens, decocta tamquam per ollam carnis cruditate, in speciem cibi significatur aeterni, cum caro ejus vere cibus vitae sit. Ps. 59, 11 n. Caro illa id est panis ille de caelis est et homo ille de Deo est. De Trin. X, 23 n.

2) Non fuit habitus ille tamquam hominis, sed ut hominis: neque caro illa caro peccati, sed similitudo carnis peccati; dum et habitus carnis in natiuitatis est veritate, et similitudo carnis peccati a vitiis humanae passionis aliena est. 10, 25 n.

3) Sit alienus a fratribus suis, a vitiis scilicet eorum, qui sibi secundum carnem consanguinei habebantur, alienus. Ps. 68, 10 n.

4) De Trin. 10, 23 n.

5) Naturae propriae ac suae corpus illud est, quod in caelestem gloriam confirmatur in monte, quod attactu suo fugat febres, quod de sputo suo format oculos. ib.

самъ Логосъ, источникъ силы и безстрастія для праведниковъ. Если „духъ вѣры“ въ Логоса преображалъ немощныя тѣла праведниковъ въ тѣла нечувствительныя къ боли, то конечно „собственная“ плоть Логоса должна была быть выше всякаго страданія и всякой немощи ¹⁾. Такъ какъ именно Логосъ „воспринялъ человѣка, по подобію нашего человѣка, не отступая отъ Своего божества“, то „таковой человѣкъ, хотя и удары принималъ, и раны получалъ, и побоямъ подвергался, и на крестъ возносился (*suspensio elevaret*), однако воспринималъ лишь натискъ (*impetum*) страданій, но не воспринималъ боли (*dolorem*) страданій. Какъ какое нибудь копьё, пронзая воду или поражая огонь, или нанося ударъ воздуху, хотя конечно наносить всѣ эти соотвѣтственныя причинѣ раздраженія, когда пронзаетъ, поражаетъ, наноситъ ударъ (*omnes quidem has passiones naturae suae infert, ut foret, ut compugnat, ut vulneret*), но нанесенное раздраженіе этимъ (стихіямъ) не удерживаетъ своей природы (*sed naturam suam in haec passio illata non retinet*), поскольку не свойственно природѣ воды быть пронзенной, или огню быть поражаемымъ или воздуху чувствовать удары, хотя природѣ копья свойственно и ранить и поражать и пронзать. Конечно, Господь Іисусъ Христосъ страдалъ, когда пронзался, возносился на крестъ, распинался, умиралъ, но страданіе, устремляясь на тѣло Господа, хотя и было страданіемъ, однако не проявляло природы страданія (*nec tamen naturam passionis exeruit*), поскольку, съ одной стороны, страданіе неистовствовало своими мучительными свойствами (*proenali ministerio desaevit*), а съ другой стороны, воспринимала (*excepit*) силу (*vim*) неистовствующаго мученія Сила плоти (*Virtus corporis*)“ ²⁾. Что подъ „Силою плоти“ въ цитованномъ мѣстѣ, равно какъ и однородныхъ съ нимъ изреченійхъ, Иларій разумѣетъ Логоса, и, такимъ образомъ, именно Логоса признаетъ собственно

¹⁾ Si in hominibus naturalia sunt per animae ad gloriam ardentis calorem, ut passiones suas nesciant et vulnera ignorent, et mortes non intelligant: Dominus vero gloriae lesus Christus, cujus et fimbria virtus est, cujus et sputus et sermo natura corporis est, dum et mancus jam non mancus manum jubetur extendere, et caecus natus nativitatis vitia non sentit, et truncus aure non truncus est, in ea infirmitate compuncti ac dolentis corporis deputabitur, in qua gloriosos ac beatos viros fidei suae spiritus non relinquit. 10, 46.

²⁾ De Trin. 10, 23 n.

активною силою въ богочеловѣческой жизни Христа,—по аналогіи съ значеніемъ души въ тѣлѣ, особенно души, объятной силою Духа,—это едва ли нуждается еще въ парочитомъ выясненіи ¹⁾.

Представленныя сейчасъ сужденія Иларія объ естественной безстрастности плоти Христовой уже у богослововъ ранняго средневѣковья вызывали обвиненія въ докетическомъ характерѣ хринологіи Иларія,—обвиненія не утратившія своей силы до нашего времени. Еще въ 5 вѣкѣ Клавдіанъ Мамертъ († 474) отмѣтилъ соблазнительность ученія Иларія, будто „Христось въ страданіяхъ не терпѣлъ никакой боли“, и указывалъ, что прямымъ выводомъ изъ этого утвержденія Иларія о неистинности страданій Спасителя является мысль, что „неистинно и наше искупленіе. ²⁾ Послеъ Мамерта это обвиненіе противъ Иларія поддерживалось Беренгаріемъ, Эразмомъ Роттердамскимъ, Скульптетомъ ³⁾ и другими, — за-

¹⁾ Въ другихъ мѣстахъ *Virtus corporis* Христа Иларій опредѣленнѣе называетъ *Virtus naturae Ego* (Ps. 54, 6) или *Virtus aeterna* (Ps 161, 8) и др. Cfr. *Coustan*. Praef. gener. 151 n. Что сверхъестественныя свойства самой плоти Христовой Иларій понималъ не въ смыслѣ какой либо ея магической силы, а ставилъ ихъ въ зависимость отъ живого и дѣйствительнаго присутствія въ ней именно Логоса, это видно изъ того, что въ Ps. 55, 5 n. Иларій акты хожденія Христа по водамъ, чудотворенія, приписываетъ непосредственно божественной силѣ Христа, а на плоть Его смотритъ, какъ на оболочку, не препятствовавшую Ему въ проявленіи этой силы: *factus caro Deus etiam in assumptione carnis Deus esse permansit, utens virtutis suae sub consortio nostri corporis potestate. Non enim carne est degravatus, ne super undas ambularet, neque non ut usque ad fimbrias vestis virtus divinae potestatis exiret etc.*

²⁾ *Claud. Mamert. De statu animae* 2 lib. 9 c. На востокѣ мы не видимъ никакихъ слѣдовъ богословской полемики относительно хринологическихъ воззрѣній Иларія, хотя въ 6 в. во время афтартодокетскихъ движеній, представители афтартодокетизма могли бы съ видимымъ успѣхомъ использовать въ свою пользу авторитетъ „западнаго Аѳанасія“. Но очевидно въ эту эпоху творенія Иларія на востокѣ не пользовались широкою извѣстностію: *Кутанъ*, въ интересахъ котораго было бы опровергнуть этотъ тезисъ (Praef. gener. 156 n.), изъ греческихъ извѣстій объ Иларіи послѣ халкидонскаго собора, указываетъ лишь на бѣглое упоминаніе объ Иларіи у Фотія, при чемъ знаменитый пиктавійскій епископъ названъ уродливымъ именемъ: *Gabalitarum episcopus*. (*Coust. ib.* 4 n.).

³⁾ Cfr. *Coustan*. Praefatio generalis. 99—100 cc.

тѣмъ въ половинѣ 19 в. оно было довольно подробно развито Фердинандомъ Бауромъ ¹⁾ и наконецъ уже въ недавнее время—Бальтцеромъ, Брюсомъ ²⁾ и въ особенности Раушеномъ, который подвергнувъ историческому обзору существующія въ патрологической литературѣ сужденія о христологии Иларія, всецѣло примыкаетъ къ обвинителямъ Иларія въ докетизмъ и раскрываетъ это обвиненіе и съ наибольшей разносторонностью и наибольшей рѣшительностью ³⁾. Отмѣчая установленное самимъ Иларіемъ различіе между страданіями въ объективномъ смыслѣ (*impetus passionis* = причина болевого раздраженія) и страданіями въ субъективномъ смыслѣ (*dolor passionis* = самія болевая ощущенія), Раушенъ утверждаетъ, что по Иларію, Христосъ подвергался лишь перваго рода страданіямъ, будучи совершенно (не только по божеству, но и по человѣчеству) чуждъ собственно страданію, какъ болевому чувству. ⁴⁾ Уничженіе Логоса, по Иларію, — разсуждаетъ Раушенъ, состояло уже въ томъ, что Логосъ свободнымъ актомъ соизволенія подвергалъ Свою плоть этого рода „объективнымъ страданіямъ“, такъ какъ плоти Христа по ея естественному достоинству, какъ плоти Логоса, было свойственно быть свободной „отъ всякихъ немощей и отъ всякаго болевого воздѣйствія какихъ либо враждебныхъ элементовъ“. ⁵⁾ Но можетъ быть уничтоженіе Логоса, по Иларію, простиралось и до того, что онъ свободнымъ актомъ Своей всемогущей воли попускалъ Своей плоти переживать и страданія въ субъективномъ смыслѣ,—какъ и увѣряютъ нѣкоторые патрологи? Раушенъ рѣшительно отвергаетъ такой способъ истолкованія взглядовъ Иларія,—и въ дока-

1) *Christus litt zwar als Mensch, allein ein Leiden, welchem jede Empfindung des Schmerzes fehlt, wie das Leiden Christi nach der Vorstellung des Hilarius gedacht werden muss ist ein blosses Scheinleiden, und Hilarius selbst war ja consequent genug, diesen Dokerismus auch auf die übrigen Zustände des menschlichen Daseyns Christi auszudehnen. Baur. Op. cit. 687—688 ss.*

2) *Baltzer. Op. cit. 31 s. Bruce* называетъ ученіе Иларія о безстрастности Христа strange doketic view. *Op. cit. 239.*

3) *Rauschen. Die Lehre d. hl. Hilarius v. Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi. (Theologische Quartalschrift. 1904. 424—439 ss.).*

4) 431 s.

5) 435—36 ss.

зательство своей мысли прежде всего приводит *argumentum a silentio*, поскольку Иларій хотя „часто и выразительно подчеркиваетъ свободу плоти Христовой отъ нашихъ немощей, тѣлесныхъ потребностей и страданій, но ни разу въ эти столь многочисленныя разсужденія не включилъ, что Христосъ изъ любви къ намъ и ради нашего спасенія добровольно выступилъ изъ Своей природы и далъ Своимъ врагамъ силу причинять Ему боли“ ¹⁾. Что касается положительныхъ доказательствъ совершенной безстрастности Христа у Иларія, то Раушенъ во 1-хъ, обращаетъ вниманіе, съ какою рѣшительностью Иларій отрицаетъ наличность во Христѣ *peccata et vitia humani corporis*, къ каковымъ *vitia* онъ относитъ и наши тѣлесныя потребности и страданія (*De trin* X, 25 и 35) такъ что даже въ Ps. 53, 12 Иларій хотя заявляетъ, что Христосъ добровольно подчинилъ Себя страданіямъ, но тщательно оговариваетъ только „объективный“ ихъ характеръ ²⁾. Въ пользу этого „объективнаго“ лишь значенія страданій Христа у Иларія, по Раушену, говоритъ, во 2-хъ, „искусственное и совершенно невѣроятное“ изъясненіе Иларіемъ словъ Спасителя: „прискорбна есть душа Моя до смерти“ (*De Trin.* X, 27—39),—и въ 3-хъ, наконецъ чисто-докетическое толкованіе Иларіемъ извѣстныхъ словъ пророка Исаи: Сей грѣхи наши носить и т. д.,—въ томъ смыслѣ, что Христосъ хотя и не чувствовалъ боли, но объ Немъ нужно только думать (*man von ihm nur meinte*) что Онъ страдалъ, и что Христосъ лишь видимою внѣшностью располагалъ къ такому мнѣнію ³⁾. Правда, въ Комментаріи Иларія на ев. Матѳея, и самъ Раушенъ находитъ указаніе на подлинный, „субъективный“ характеръ страданій пло-

1) 433. s.

2) *Passus ergo est Deus, quia se subiecit voluntarius passioni; sed suscipiens naturales ingruentium in se passionum, quibus dolorem patientibus necesse est eas inferri, virtutes, ipse tamen a naturae suae virtute non excidit, ut doleret.*

3) Приводя это пророчество Исаи въ такомъ переводѣ: *Hic peccata nostra portat et pro nobis dolet et nos existimavimus eum in doloribus esse et in plaga et in vexatione.*—Иларій комментируетъ его такъ: *Et pro nobis dolet, non et doloris nostri dolet sensu, quia et habitu ut homo repertus habens in se doloris corpus, non habens naturam dolendi, ... hinc itaque aestimatus est in doloribus, ... opinionem nobis naturalis sibi in passione doloris invexit.* *Rauschen.* 434 s.

ти Христовой, именно въ замѣчаніи Иларія, что божественная „Сила, не будучи затронута 40-дневнымъ постомъ (Спасителя) предоставила человѣка его (собственной) природѣ (3, 2)“. „Но,—замѣчаетъ Раушенъ,—Комментарій на Маттея, какъ извѣстно, представляетъ собою самое раннее произведеніе Иларія, и написанъ имъ прежде его вмѣшательства въ борьбу съ аріанами. Позднѣе Иларій далъ акакію и жаждѣ Господа совершенно иное истолкованіе (De Trin X, 24): здѣсь онъ говоритъ о *sacramentum fletus, sitis atque esuritionis* у Христа, каковое таинство нужно уразумѣть, и каковое онъ изъясняетъ въ томъ смыслѣ, что Христосъ *flets non sibi fleret, ut sitiens sitim non potaturus depelleret et esuriens non se cibo escac alicuius expleret* ¹⁾. „Впрочемъ—опять оговаривается Раушенъ,—отзвукъ этого способа истолкованія мы находимъ уже въ поименованномъ мѣстѣ in Matth, въ замѣчаніи: *Non cibum etiam hominum esuriit, sed salutem* ²⁾.

Несмотря на кажущуюся убѣдительность представленныхъ соображеній Раушена, мы не можемъ признать его взглядъ на смыслъ докетическихъ утверженій Иларія правильнымъ. Несомнѣнно, что хринологія Иларія нечужда извѣстнаго рода докетическихъ тенденцій, но—чтобы Иларій признавалъ только „объективный“ характеръ страданій Христа, т. е. въ сущности совершенно отрицалъ ихъ психо-физическую подлинность,—это является уже т. с. а priori невѣроятнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, этого рода докетизмъ на западѣ былъ давно и блестяще опровергнутъ уже въ богословскихъ тру-

¹⁾ Ib. 435 s.

²⁾ Ib. Съ изложеннымъ взглядомъ Раушена въ общемъ совпадаютъ и взгляды Брюса и Бальтцера, также отрицающихъ возможность смягченнаго истолкованія докетическихъ воззрѣній Иларія, и доказывающихъ тщетность этого рода попытокъ почти тѣми же аргументами, что и Раушенъ, лишь въ менѣ развитомъ видѣ. (*Bruce. Op. cit. 241—242 pp.*

Baltzer. Op. cit. 31 s.) *Бальтцеръ* утверждаетъ, что Христосъ по Иларію, *passus est im objectiven Sinne. Dieses körperliche Leiden war aber zugleich ein subjectives, insofern es von Christus freiwillig übernommen und ertragen wurde..* *Zahlreichen Aussprüche sowie die durch Vergleich und Beispiel gegebenen Erläuterungen lassen unseres Erachtens keinen Zweifel über die Anschauung des Kirchenvaters: dass Christus bei seinem Leiden von jeder körperlichen Schmerzempfindung freigeblieben sei* (30—32 ss.).

дахъ Иринея и Тертулліана, несомнѣнно близко знакомыхъ Иларію. Уже Иринея писалъ, что „если Христось не истинно сдѣлался человѣкомъ“, то „и неистинно искупилъ насъ Своею кровію“¹⁾, „если Сынъ не истинно пострадалъ,.. Онъ оказывается обманывающимъ насъ, увѣщевая терпѣть удары и подставлять другую щеку, тогда какъ Самъ Онъ не терпѣлъ этого дѣйствительно“²⁾. Еще рѣшительнѣе антидокетическія воззрѣнія раскрыты Тертулліаномъ, который въ своей полемикѣ противъ докетовъ, неоднократно и подробно оспаривалъ понятіе о плоти Христа, какъ какой-то „небесной плоти“, и признавая полную безгрѣшность ея, въ то же время рѣшительно настаивалъ на полной истинности ея естественныхъ немощей, и въ особенности на ея способности къ повошенію и страданію³⁾.

Правда, Раушенъ утверждаетъ, что строго-докетическое воззрѣніе на естественно-человѣческія потребности и страданія Христа проведено у Иларія лишь въ позднѣйшихъ противо-аріанскихъ его сочиненіяхъ, но оно отсутствуетъ въ его раннѣйшемъ Комментаріи на Матѳея. Однако, тщательно сопоставляя христологическія воззрѣнія Иларія, какъ они выражены въ этомъ его раннѣйшемъ и позднѣйшихъ произведеніяхъ, мы не находимъ между ними существеннаго различія. Уже самъ Раушенъ долженъ былъ констатировать черты „искусственнаго“ истолкованія Иларіемъ евангельскихъ фактовъ уничиженія Христа и въ Комментаріи Иларія на Матѳея. Кромѣ сдѣланной у Раушена ссылки на in Matth. 3, 2,

1) Contra haer. 5, 21, M. 7, 1124 P. n. 579.

2) 3, 18. 6. M. 7, 936, P. n. 367.

3) Quid dicis coelestem carnem, quam unde coelestem intelligas, non habes? Quid terrenam negas, quam unde terrenam agnoscas, habes? Esuriit sub diabolo, sitiit sub Samaritide, lacrymatus est super Lazarum, trepidavit ad mortem. Caro enim, inquit, infirma. Sanguinem sudit postremo. Haec sunt, opinor, signa coelestia. Sed quomodo, inquam, contemni et pati posset, sicut et dixi, si quid in illa carne de coelesti generositate rediasset? Ex hoc ergo convincimus nihil in illo de coelis fuisse, propterea ut contemni et pati posset. De carne Christi. IX, 9 c. *Migne* II, 772—773. Defendimus autem, non carnem peccati evacuatam esse in Christo, sed peccatum carnis; non materiam, sed naturam; nec substantiam, sed culpam: secundum apostoli auctoritatem dicentis (Rom., VIII, 3): Evacuavit peccatum in carne. Nam et alibi (ibid.): in similitudine, inquit, carnis peccati fuisse Christum. Non quod similitudinem carnis acceperit, quasi imaginem corporis, et non veritatem. Ib. 16 c. M. II, 780.

эта „искусственность“ экзегетическихъ замѣчаній Иларія выступаетъ и въ вопросѣ о предсмертныхъ страданіяхъ Спасителя въ саду Геосиманскомъ и на Голгоѣѣ ¹⁾. И эти „докетическія“ утвержденія Иларія въ Комментаріи на Маттея уживаются на ряду съ его же замѣчаніемъ, что Сила (Логоса) въ тѣ или другіе моменты земной жизни Христа представляла Своего „человѣка его (собственной) природѣ“. Отсюда можно сдѣлать заключеніе, что разъ извѣстнаго рода или т. с. относительный докетизмъ составляетъ вообще основную черту христологическихъ воззрѣній Иларія, то нельзя ли предположить, что въ позднѣйшихъ противо-аріанскихъ сочиненіяхъ Иларія эта черта, не измѣняя своего существа, получила лишь особенно яркую форму, въ зависимости отъ ихъ специальныхъ полемическихъ задачъ,—что отсутствіе (=argumentum a silentio у Раушена) въ de Trin. оговорокъ, въ родѣ in Matth 3, 2, объясняется, лишь просто, такъ сказать, методологическими интересами Иларія? Дѣйствительно, рассматривая инкриминируемыя у Раушена изреченія Иларія изъ de Trinitate и изъ „Трактатовъ на псалмы“ при свѣтѣ специальныхъ полемическихъ задачъ этихъ произведеній, мы находимъ, что эти изреченія сообщаютъ докетическимъ взглядамъ Иларія лишь формальную, кажущуюся рѣзкость, а по существу не содержатъ въ себѣ ничего, что рѣшительно расходилось бы съ тогдашней общецерковной традиціей.

Ближайшимъ интересомъ, который выступаетъ въ экзегетико-христологическихъ экскурсахъ Иларія въ его трактатахъ de Trinitate и super Psalmos, является стремленіе—установить мысль о совершенной непрічастности Христа страданію по божеству, поскольку аріане, какъ мы знаемъ, всѣ евангельскія, такъ называемыя „уничижительныя“ реченія относили непосредственно къ ипостаси Логоса и отсюда дѣлали выводъ объ Его субстанціальномъ несовершенствѣ и природномъ неравенствѣ съ „безстрастнымъ“ Богомъ Отцомъ ²⁾. Противъ этого рода аргументаціи еретиковъ, „обра-

¹⁾ In Matth 31, 7 n. Иларіи дасть геосиманской скорби Христа толкованіе ничѣмъ существенно не отличающееся отъ de Trin. X, 36.. Ср. стр. 231—235. Относительно предсмертныхъ мученій Христа Иларіи въ in Matth 33, 3 n. дѣлаетъ замѣчаніе совершенно въ духѣ de Trinitate. X, 10..

²⁾ Volunt enim plerique eorum non in natura eum impassibilis Dei fuisse; ut qui timuit et doluit, non fuerit in ea potestatis securitate quae non

щавшихъ домостроительное воспріятіе (Логосомъ) плоти въ уничиженіе (Его) божества, и изъ таинства нашего спасенія извлекавшихъ поводъ (causas) къ нечестію“, ¹⁾ Иларій и вынужденъ былъ въ своихъ богословскихъ трактатахъ выяснять истину безстрастія Христа, какъ Сына Божія, и относительно этихъ доказательствъ Иларія нужно замѣтить, что несмотря на видимую ординарность раскрываемой въ нихъ мысли, они — очень нерѣдки въ сочиненіяхъ „западнаго Аванасія“ ¹⁾, а видимая ихъ ординарность—способна иногда даже запутывать патрологовъ, располагая видѣть за ихъ буквой болѣе оригинальный смыслъ. Таково, напр., мѣсто Ps. 53, 12, на которое Раушенъ указываетъ, какъ на особенно яркое выраженіе докетизма Иларія. ²⁾ Богословская значи-

timet, vel in ea Spiritus incorruptione quae non dolet, sed inferioris a Deo patre naturae, et humanae passionis trepidaverit metu, et ad corporalis poenae congemuerit atrocitatem. De Trin X, 9, Cf. I, 31—32.

¹⁾ Яркіе слѣды такой именно полемиической постановки христологическихъ экскурсовъ Иларія мы видимъ уже въ его Комментаріи на Матѳея. Приступая къ извѣстному уже намъ объясненію смысла геосиманскихъ страданій Спасителя, Иларій отмѣчаетъ ученіе арианъ (qui asserunt non de aeternitate prolatum Dei filium), будто cadere propter se (I Chr) moestitudo in Deum potuerit, eumque futurae passionis metus fregerit: quia dixerit: *tristis est anima mea usque ad mortem*. In Matth, 31, 2—3 p.

²⁾ Что цитованное мѣсто заключаетъ въ себѣ именно ординарную мысль о безстрастіи Христа, какъ Бога, это видно изъ контекста рѣчи: Quod autem et in crucem actum unigenitum Dei filium, et morte damnatum eum, qui nativitate, quae sibi ex aeterno patre est naturalis, aeternus sit, frequenter, imo semper praedicamus, non ex naturae necessitate potius, quam ex sacramento humanae salutis passioni fuisse subditum et voluisse se magis passioni subjici, quam coactum. Et quamquam passio illa non fuerit conditionis et generis, quia indemutabilem Dei naturam nulla vis injuriosae perturbationis offenderet: tamen suscepta voluntarie est, officio quidem ipsa satisfactura poenali non tamen poenae sensu laesura patientem: non quod illa laedendi non habuerit pro ipsa passionis qualitate naturam; sed quod dolorem divinitatis natura non sentit. Passus ergo est Deus etc. Ср. прим. 2-е на стр. 245-й. Подобнаго рода экзегетическій дальтонизмъ мы можемъ отмѣтить у *Дорнера*, *Гагенбаха* и *Бальтцера*, несмотря на отчетливо выраженную у послѣдняго мысль о необходимости различать у Иларія безстрастность Христа по божеству и безстрастность—по человѣчеству (Op. cit. 26—27 ss). Такъ слова Иларія изъ de syn 49 n: pati potuit, et passibile esse non potuit: quia passibilitas naturae infirmis significatio est: passio autem est eorum quae sint illata perpressio, Бальтцеръ относитъ къ характеристикѣ человѣческой природы

мость отмѣченныхъ изреченій Иларія заключается лишь въ томъ, что въ нихъ „западный Аванасій“ опредѣленно высказываетъ мысль объ извѣстномъ участіи самого Бога (Логоса) въ земныхъ страданіяхъ Спасителя,—мысль которая по своей нѣсколько темной фразеологій, можетъ быть и дала поводъ къ указанному сейчасъ экзегетическому дальтонизму Раушена и Бальгера. Утверждая, что *Verbum, quod caro factum est, se passioni subdidit, .. non pati potuit et passibile esse non potuit* и т. п., Иларій хочеть установить понятіе о личности самого Логоса, какъ собственно субъекта (агента) нашего спасенія, поскольку домостроительныя страданія Христа, хотя реально не приражались къ „безстрастной“ сущности Логоса, но тѣмъ не менѣе усвоились Имъ, такъ какъ пріемникомъ страданій была Его „собственная“ плоть, или, точнѣе, вся Его человѣческая природа (душа и тѣло), ипостасно соединенная съ Нимъ,—въ силу чего страданія Христа и имѣли значеніе сатисфакціонной жертвы за наше спасеніе ¹⁾.

Христа у Иларія (30—315), тогда какъ весь вообще абзацъ *De Syn. 49 n.*, посвященный раскрытію сирійскаго анаематизма: *si quis unicum Filium Dei crucifixum audiens, dealilem ejus corruptionem vel passibilitatem aut demutationem vel deminutionem vel interfectionem substituisse dicat, anathema sit*, содержитъ въ себѣ лишь ту мысль, что *Verbum, licet caro factum sit, non tamen.. potuit a se demutabilis esse patiando. Dörner, 1055 s. Hagenbach. Lehrbuch. d. Dogmengeschichte. Lpz. 1867, 223 s.* Изъ другихъ изреченій Иларія подобнаго рода отмѣтимъ *Ps. 141, 8: Quia licet se passioni daret, non tamen Virtus aeterna dolorem passionis exciperet. Ps. 138, 3: Et ne quid in impassibilem atque indemutabilem divinitatem infirmitatis incidere existimaretur, adjecit: „Et nos putabamus eum in doloribus esse“.* *Suscepit ergo infirmitates, quia homo nascitur; et putatur dolere, quia patitur: caret vero doloribus ipse, quia Deus est.*

¹⁾ *Ps. 53, 12.* Ср. прим. 2-е на стр. 249-й. Нелишне замѣтить, что вопросъ объ участіи собственно Логоса въ страданіяхъ составлялъ проблему и для арианскаго богословія. Отрица на личность человѣческой души во Христѣ, полагая вмѣсто нея ипостась самого Логоса, ариане тѣмъ не менѣе, повидимому, колебались категорически утверждать страстность Логоса, оговариваясь, что Логосъ лишь „сострадалъ“ плоти, а собственно „страдала“ эта послѣдняя, какъ непосредственная пріемница страданій. Но искусственность и бесплодность такого разграниченія понятій „страдать“ и „сострадать“ въ арианской доктринѣ была хорошо отмѣчена православными полемистами. *Non video,—писалъ Фебадій Аренскій,—cur maluerit compassibilem dicere, quam libere passibilem confiteri. Quasi vero aliud sit compati, quam pati. Porro autem si impassibilis Deus, utique et incompassibilis. Contra arian. 19 c. Migne 20, 27 c.*

Всматриваясь внимательно уже въ представленную сейчасъ характеристику у Иларія „страданій“ самого Логоса, можно замѣтить, какіе сотеріологическіе моменты (условія satisfactionis) предносятся Иларію въ понятіи о домостроенныхъ страданіяхъ Логоса: во-первыхъ, моментъ ихъ извѣстной реальности (cfr. pati potuit), и во-вторыхъ, моментъ отсутствія въ нихъ какой-либо природной необходимости, несвободы страждущаго Лица,—страданій ради Себя, а не ради другихъ (cfr. voluntarie, non ex naturae necessitate potius, quam ex sacramento humanae salutis). „Таинство“ спасенія людей есть исключительно дѣло любви и всемогущества Божія,—свободный подвигъ „самоистощанія“ Логоса,—такова основная сотеріологическая концепція Иларія, которую онъ мѣстами съ возвышеннымъ религіознымъ паэосомъ противопоставляетъ сухой и узкой доктринѣ арианъ, съ ея центральнымъ понятіемъ о деміургѣ,—твари, своими страданіями только, такъ сказать, по необходимости отработывающемъ свой собственный авансъ, полученный отъ Бога лишь по „предвѣдѣнію“ его будущихъ заслугъ ¹⁾).

Но эта самая тенденція—отстоять понятіе о безусловной свободѣ Христа въ Его страданіяхъ, какъ именно въ моральномъ подвигѣ, при видимой ихъ естественности или физической необходимости, побуждаетъ Иларія, распространить въ извѣстномъ смыслѣ понятіе о безстрастности и на человѣческую природу Спасителя ²⁾). Исходя изъ понятія

¹⁾ Nostri causa haec omnia Iesus Christus manens, et corporis nostri homo natus, secundum consuetudinem naturae nostrae locutus est. Haec autem jam ante conditionem mundi sacramenta sunt caelestium mysteriorum constituta, ut unigenitus Deus homo nasci vellet, mansuro in aeternum in Deo homine: ut Deus pati vellet, ne passionibus humanae infirmitatis diabolus desaeuens, legem in nobis peccati Deo infirmitatem nostram assumente retineret: ut Deus mori vellet, ne qua insolens potestas adversus Deum esset. De Trin 9, 7 n. 3, 22 n.

²⁾ Что Иларіи, побуждаемый отмѣченнымъ сотеріологическимъ интересомъ, отчетливо различалъ въ постановкѣ вопроса о безстрастности Христа—Его безстрастіе по божеству и безстрастность по человѣчеству, это можно видѣть, напр., изъ слѣдующей его тирады: Verbum caro factum. non potuit nisi in naturae suae origine permanere quod Verbum est; ita tamen, ut quia habitavit in nobis, non caro illa Verbum est, sed Verbi caro habitantis in nobis: quae cum ita sint, tamen videamus an peractus universus ille passionis ordo infirmitatem in Domino corporalis doloris permittat intelligi. 10, 26 c.

о личности Христа, какъ именно воплотившаго Логоса, который по Своему свободному соизволенію воспринялъ плоть лишь какъ удобнѣйшее орудіе для побѣды надъ врагомъ человѣческаго спасенія, Иларій и на самую человѣческую природу (плоть) Христа смотритъ именно какъ на покорное Логосу орудіе, не связывающее свободы Спасителя, не придающее Его спасительному дѣлу характера какой-бы то ни было личной (физической или моральной) необходимости для самого Христа. Въ противоположность арианскому позитивному („плотскому“, по выраженію Аѳанасія) воззрѣнію на Христа, какъ на лично „преуспѣвающаго“ въ земныхъ страданіяхъ Человѣкобога (ср. *ἕθρος ἀνθρώπος* у Павла Самогатскаго), своимъ нравственнымъ подвигомъ являющаго намъ лишь примѣръ для жизненнаго подражанія, православные никейскіе богословы, къ генераціи которыхъ принадлежалъ Иларій, видѣли въ лицѣ Спасителя прежде всего и больше всего именно Богочеловѣка,—Источникъ обоженія для людей,—въ самой личности Котораго, независимо отъ ея дѣятельности или земного подвига, ужевполнѣ реализованъ идеаль этого обоженія, а поэтому съ особенной настойчивостью подчеркивали, такъ сказать, необычный, сверхъ-человѣчскій характеръ страданій Христа, какъ страданій свободныхъ, исключительно ради нашего спасенія, поскольку и человѣческая сторона во Христвѣ, „по причинѣ соприсущаго Слова“, по природѣ была безгрѣшна, непорочна, и поэтому сама по себѣ не имѣла никакой нужды въ „преуспѣяніи“ черезъ испытаніе въ горнилѣ земныхъ страданій. Эту мысль въ полемикѣ съ арианами особенно ярко выразилъ Аѳанасій Великій. „Мы,—обращается Аѳанасій къ арианамъ,—спрашиваемъ васъ такъ: Иисусъ Христосъ есть ли такой человѣкъ, какъ и всѣ прочіе человѣки, или Богъ, носящій на Себѣ плоть? Если и Онъ обыкновенный человѣкъ, подобный другимъ людямъ, то и пусть преуспѣваетъ такъ же, какъ человѣкъ. Это, конечно, мудрованіе самосатскаго, котораго и вы въ сущности держитесь, по имени же только отрицаетесь ради людской молвы. А если Онъ Богъ, носящій на Себѣ плоть (какъ и дѣйствительно).. то какое преуспѣяніе имѣлъ Тотъ, кто равенъ Богу“? ¹⁾ По Аѳанасію,

¹⁾ Ог. 3, 51, с. М. 26, 429 с. Р. п. 2, 432.

сущность спасительнаго боговоплощенія и состоитъ въ томъ, что „Слово, пріавъ тѣло, обожило паче и то, во что облеклось“ ¹⁾. Подобнымъ же образомъ въ этой мысли о ненужности земныхъ страданій для самого Христа, какъ по природѣ безгрѣшнаго Богочеловѣка, видитъ основной сотеріологическій интересъ и Иларій Пиктавійскій. „Если въ Его страданіи—необходимость (necessitas est), то оно—не даръ (donum) твоего спасенія; если на крестѣ—скорбь Прободаемаго, то не пригвожденіе рукописанія (decreti), изрекающаго тебѣ смерть; если въ смерти—сила смерти, то не торжество (exultat) силы Божіей надъ плотію. Приписывай (Христу) немощь, если тамъ (на Голгоѣ, находишь) и необходимость природы, и насиліе смерти, и (непроизвольное) раздѣленіе (души отъ тѣла) и безславіе. Если же въ тайнѣ проповѣдуется противоположное сему, то, какое, спрашиваемъ, безуміе, отвергнуши апостольское вѣрученіе ²⁾, извращать смыслъ религіи, и все то, что (выражаетъ собою) и изволеніе (Страждущаго), и таинство, и могущество, и твердость, и торжество, приводитъ въ поношеніе немощной природы“? ³⁾. Отсюда, чрезъ всю христологию Иларія красною нитью проходитъ мысль о строгомъ единствѣ богочеловѣческой личности Спасителя, достигаемаго исключительно тѣмъ, что собственно носителемъ ея, или ея Силою (virtus, natura) является именно Логосъ, который, будучи совершеннымъ Богомъ, хотя и воспріялъ всецѣлую человѣческую природу, но именно лишь воспріялъ, такъ что она хотя и является, съ одной стороны, какъ тварная субстанція, внѣшнюю сущностью по отношенію къ Его божеству, но, съ другой стороны, не является внѣшнею въ томъ смыслѣ, что не можетъ противиться Его божественной и всесовершенной природѣ ⁴⁾.

¹⁾ Ог. 1, 42 п. М. 26, 100 с. Р. п. 2, 231.

²⁾ Контекстъ рѣчи показываетъ, что Иларій имѣетъ въ виду Колос. 2, 13—14: *даровавъ намъ вся прегрѣшенія: истребивъ еже на насъ рукописаніе ученьми, еже бы сопротивно намъ, и то взять отъ среды, пригвоздивъ е на крестъ: совлекъ начала и власти, изведе въ позоръ дерзновеніемъ, изблличивъ (triumphans) ихъ въ себѣ.*

³⁾ De Trin. 10, 45 п.

⁴⁾ Assumptio corporis non naturam Virtutis inclusit: sed ad redemptionem suam, fragilitatem corporis Virtus assumpsit. In Matth. 9, 7 n. Non ideo non Dei Filius, quia et hominis est filius. Non enim cum divinitatis decessione fit humilitatis accessio: nec per consortium infirmitatis

Обращаясь теперь къ анализу тѣхъ наиболѣе интересныхъ и въ историко-догматическомъ и экзегетическомъ отношеніи изреченій Иларія, гдѣ онъ трактуетъ объ участи человѣческой природы Христа въ Его домостроительныхъ страданіяхъ, мы предварительно поставимъ общій вопросъ: въ какомъ взаимоотношеніи моменты реальности и свободы страданій Христа могутъ быть, такъ сказать, а priori мыслимы

contumeliam Virtus excepit; quippe cum infirmitatis honore sit donata Virtutis. Ps. 2, 25 n. Cfr. 143, 7 n. De Trin. 10, 16 n. Quod assumptum est, non proprietas interior sit, sed exterior accessio. Ps. 68, 25 n. Ignoratio diei atque horae objicitur unigenito Deo: ut Deus ex Deo natus non sit in ea naturae perfectione qua Deus est, cum nesciendi necessitate dominante, jam vis aliqua exterior eo potior fit, quae tamquam adversum se imbecillum in ignorantiae eum infirmitate detineat. De Trin. 9, 58. Устанавливаемое такимъ образомъ понятіе объ единствѣ богочеловѣческой личности Спасителя Иларій смѣло противопоставляетъ всѣмъ еретическимъ формамъ его конструирования. Если по данному вопросу еретическія жеученія deducuntur in vitium, ut aut Deus Verbum anima corporis per demutationem naturae se infirmantis exstiterit, et Verbum Deus esse defecerit: aut rursus per exteriorem nudamque naturam hominem illum sola vita animae moventis animatum, in quo Verbum Dei, id est, quaedam quasi potestas extensae vocis habitaverit, to inter has impias infirmasque sententias, Ecclesiae fides apostolicis imbuta doctrinis... scit dispensationem, sed nescit divisionem... Non absumit filium Dei in filium hominis. Neque tripertita Christum fide scindit, cujus de super texta vestis inscissa est: ut Iesum non Christum et in Verbum et in animam et in corpus incidat, neque rursus Deum Verbum et in animam et in corpus absumat. Totum ei Deus Verbum est, totum ei homo Christus est: retinens hoc in sacramento confessionis suae unum, nec Christum aliud credere quam Iesum, nec Iesum aliud praedicare quam Christum. De Trin. 10, 51, 52 nn. Если подъ ересью, утверждающей „измѣненіе“ Логоса въ принятіи плоти, т. е. обращеніе Его въ страждущую природу, Иларій разумѣетъ арианство, то подъ ересью, приписывающею Христу nudam naturam hominis, лишь вышнимъ образомъ, какъ въ пророкахъ, просвѣщенную присутствіемъ Логоса, онъ разумѣетъ доктрины евѣонитовъ и Павла Самосатскаго. Названіе tripertita fides являлось очень опредѣлительнымъ эпитетомъ по отношенію къ нимъ, поскольку, не признавая иностаснаго единенія между Логосомъ и человѣческой природой, эти доктрины признавали раздѣльность и самостоятельность функций и силы Логоса во Христѣ, съ одной стороны, и его человѣческой души и тѣла, съ другой. Нѣтъ надобности пояснять, что терминъ tripertita fides не имѣлъ applicatіи къ арианству, ибо ариане именно вмѣсто человѣческой души во Христѣ ставили Логоса.

въ ученіи Иларія, въ виду извѣстныхъ намъ его полемико-сотеріологическихъ интересовъ? Понятіе о личной свободѣ Христа въ отношеніи къ страданіямъ, какъ условіи ихъ спасительности, необходимо-ли требуетъ, чтобы реальность ихъ была понимаема только въ „объективномъ“ (по терминологіи Раушена) смыслѣ? Конечно, нѣтъ. Личная свобода страждущаго Христа (а слѣдовательно и сотеріологическій интересъ Иларія) остаются неприкосновенными, если мы допустимъ, что Христось, хотя переживалъ человѣческія страданія въ ихъ подлинномъ психологическомъ („субъективномъ“) значеніи, но эти страданія въ противоположность нашимъ произвольнымъ страданіямъ, свободно допускались самимъ Логосомъ, всякій разъ особымъ актомъ Его личнаго соизволенія. За такое именно пониманіе ученія Иларія о природной безстрастности плоти Христовой и высказывается Дорнеръ,—а за нимъ Виртмюллеръ, Фёрстеръ и др. „Христось, по Иларію,—пишетъ Дорнеръ,—также и по плоти обладаетъ естественнымъ безсмертіемъ, безболѣзненностью, и свободой отъ (физическихъ) потребностей,—хотя не въ томъ смыслѣ, что Христось и не могъ умереть, страдать, голодать и т. п. Съ другой стороны, мы вовсе невѣрно поняли бы мысль Иларія, если бы признали, что Христось, въ силу Своего богосыновства и единенія Своей человѣческой природы съ божествомъ обладалъ лишь силою во всякій моментъ, когда только хотѣлъ, и по плоти быть выше всякаго страданія и всякой потребности. Въ такомъ случаѣ, Его человѣческая природа сама по себѣ мыслилась бы подлежащей (физическимъ) потребностямъ, смертной и т. д... И свободу отъ этихъ страстныхъ состояній она могла бы имѣть лишь всегда въ силу особаго волевого акта Христа. Но наоборотъ, черезъ воплощеніе человѣческая природа собственно Христа уже настолько возвысилась надъ всею этой страстностью, что никакіе натиски враждебныхъ ей силъ не затрогивали ея, или не могли доставить ей дѣйствительнаго страданія, такъ что Христось лишь особымъ волевымъ актомъ открывалъ Себя ихъ дѣйствію и добровольно отдалъ Себя на страданіе. Всѣмъ этимъ ученіемъ (о безстрастности плоти Христовой) Иларій стремится къ тому, чтобы всякаго рода немощи и несовершенства во Христѣ никогда и нигдѣ не истолковать, какъ физическую норму и необходимость, — но всякое страданіе

Христа трактовать, какъ актъ (That), и при томъ этического характера¹⁾.

Внимательный анализъ относящихся къ интересующему насъ вопросу сужденій Иларія, по нашему мнѣнiю, вполне оправдываетъ этотъ взглядъ Дорнера, безъ достаточныхъ основанiй отвергаемый Бальтцеромъ, Брюсомъ и Раушеномъ. Прежде всего въ инкриминируемыхъ у Раушена сужденiяхъ о докетическомъ характерѣ страданiй Спасителя (De Trin. X),—Иларiй имѣетъ ли въ виду безотносительную, такъ сказать, онтологическую, характеристику плоти Христовой, или же—ея характеристику въ отношенiи къ божественной природѣ Христа,—ея, если можно такъ выразиться, относительную роль въ общей жизни богочеловѣческаго организма Христа? Мы даемъ утвердительный отвѣтъ на послѣднiй изъ этихъ двухъ вопросовъ. Когда Иларiй имѣетъ въ виду безотносительную характеристику плоти Христовой,—онъ рѣшительно признаетъ ея полную „истинность“, говоритъ объ ея естественныхъ „немощахъ“, объ ея функцияхъ, отличныхъ отъ божественныхъ дѣйствiй,—въ частности понятiе о реальности крестныхъ страданiй Христа ставитъ въ параллель съ реальностью Его плотскаго рожденiя²⁾. Любопытно, что и въ началѣ того отдѣла 10-й книги „о Троицѣ“, гдѣ излагаются особенно соблазнительные докетическiе взгляды „западнаго Аванасiя“, Иларiй заботливо нѣсколько разъ выражаетъ мысль о полной истинности и цѣлостности, какъ божеской, такъ и человѣческой природѣ во Христѣ, и только лишь послѣ такого рода вступленiя переходитъ къ характеристикѣ ихъ жизненнаго взаимоотношенiя (quomodo) въ страданiяхъ Христа, какъ единой богочеловѣческой личности,—

1) *Dorner*. Op. cit. 1052—54 s. *Wirthmüller*. Op. cit. 66 s. *Förster*. 662 s. *Beck* Die Lehre d. hl. Hilar. v. Poitiers über die Leidenfähigkeit d. Leibes Christi. Amberg 1903. 95 s. (= *Rauschen* 426 s.), *Bardenheuer*. Patrologie. 1901, 361 s. *Schwane* Dogmengeschichte. 2 B. 1895. 271 s. *Hagenbach*. Op. cit. 222 s. *Hurter*. Theologiae dogmaticae compendium 2 t. Parisiis. 1880. 347 p

2) *Suscipit ergo infirmitates, quia homo nascitur*. Ps. 138, 3. *Expleantur ea omnia in passione, quae de partu Virginis coepta sunt*. 3, 16 n. *In partu et passione et morte naturae nostrae res peregrit, res tamen ipsas omnes virtute naturae suae gessit, dum sibi ipse origo nascendi est, dum pati vult, quod eum pati non licet, dum moritur, qui vivit*. 9, 7 n. Ср. прим. 1-е на стр. 229-й.

объединенной именно ипостасію (*natura*) Логоса, который лишь воспріялъ (*assumptio ex dispensatione*) образъ человѣческой ¹⁾.

Основною темою дальнѣйшихъ богословскихъ разсужденій Иларія является такимъ образомъ на вопросъ—были ли эмпирически истинны страданія Христа, а вопросъ, какое значеніе они имѣли въ общемъ строѣ богочеловѣческой жизни Спасителя,—въ какомъ отношеніи человѣческіе Его „аффекты“ стояли къ Его божественной и абсолютной природѣ. Имѣя въ виду, что вопросъ этотъ литературными противниками Иларія разрѣшался или совершеннымъ отрицаніемъ безстрастности Логоса, отрицаніемъ Его истиннаго божества (ариане), или признаніемъ чисто-человѣческаго „немошного“ характера за Его психо-физическими аффектами (самосатяне) „западный Аѳанасій“ въ своихъ разсужденіяхъ выясняетъ и безстрастность Христа по божеству (противъ арианъ) и сверхъестественный характеръ и человѣческой (безгрѣшной) природы, не исключаящій истинности ея функцій, но отличный отъ нашихъ аффектовъ и по интенсивности и по внутреннему смыслу, — располагая мѣстами свои доказательства въ такомъ порядкѣ, который не дѣлаетъ чести логическому мышленію пиктавійскаго богослова. Полемическая, а потому односторонняя постановка ученія Иларія о психо-физическихъ аффектахъ и страданіяхъ Спасителя сказывается уже въ первомъ (23 п.) абзацѣ характеризуемыхъ его разсужденій, въ которомъ онъ, стремясь показать (противъ евіонитовъ и самосатянъ) единство богочеловѣческой жизни Христа, — зависимость человѣческихъ аффектовъ Христа отъ

1) *In forma enim servi est, qui et in forma Dei est. Et cum hoc naturae, illud vero dispensationis sit; in ejusdem tamen ess. veritatis proprietate, quod utrumque est: ut tam verus sit in Dei forma, quam verus in servi... Itaque cum Jesus Christus et natus, et passus, et mortuus, et sepultus sit, et resurrexit. Non potest in his sacramentorum diversitatibus ita ab se dividius esse, ne Christus sit: cum non alius Christus, quam qui in forma Dei erat, formam servi acceperit; neque alius, quam qui natus est, mortuus sit; neque alius, quam qui est mortuus, resurrexerit; neque alius, quam qui resurrexit, sit in caelis; in caelis autem non alius sit quam qui descendit ante de caelis. Homo itaque Iesus Christus unigenitus Deus, per carnem et Verbum ut hominis filius ita et Dei Filius, hominem verum secundum similitudinem nostri hominis, non deficiens à se Deo, sumsit: in quo quamvis aut ictus incideret, etc. См. стр. 242.*

ипостаси Логоса (*virtus, natura*), все свое вниманіе обращаетъ на моментъ торжества (преобладанія) божественной Силы, воспринимавшей натискъ страданій, надъ естественной немощью и страстностью человѣческой природы Спасителя,—прибѣгая съ этой цѣлю, конечно къ рискованнымъ метафорамъ воды, огня, воздуха, пронзаемаго копіемъ ¹⁾. Въ слѣдующемъ (24 п.) абзацѣ на первомъ планѣ выступаетъ опять эта же самая идея о тѣхъ или другихъ актахъ жизни Спасителя, какъ проявленійхъ единой и цѣлостной богочеловѣческой личности, собственно человѣческія дѣйствія которой стоятъ въ строгомъ подчиненіи ея божественной сущности. „Можетъ быть,—пишетъ Иларій,—у Кого были аффекты (*affectio*) плача, жажды и алканія,—Тому необходимо была присуща природа и прочихъ человѣческихъ страстей. Но кто не разумѣетъ таинства плача, жажданія и алканія, пусть знаетъ, что Плачущій и животворить, и не (столько) плачетъ о смерти Лазаря, какъ радуется. (Пусть знаетъ), что Жаждущій источаетъ изъ Себя рѣки воды живой, и что не изнываетъ (=изсыхаетъ, *agere*) отъ жажды Могущій напоить жаждущихъ, (пусть знаетъ), что Алчущій осуждаетъ дерево, не доставившее Ему, алчущему, плодовъ своихъ,—и что не побѣждается (*vinci*) неяденіемъ та Природа, которая повелѣніемъ—засохнуть измѣняетъ природу зеленѣющаго (дерева)“. Изъ приведенныхъ словъ Иларія видно, что онъ не отрицаетъ эмпирической реальности человѣческихъ „аффектовъ“ Христа, но возражаетъ противъ ихъ квалификаціи, какъ „страстей“, т. е. такихъ моментовъ въ богочеловѣческой жизни, которые обнаруживаютъ очевидный перевѣсъ земной, человѣческой природы Христа надъ Его божественной сущностью (ср. *agere siti, vinci inedia*). Оговариваясь, что „устремляющееся на плоть Господа страданіе (*passio*), хотя было страданіемъ (*neq non fuit passio*), но однако не проявляло природы страданія (*neq tamen naturam passionis exsernit*)“ ²⁾, Иларій такимъ образомъ, хочетъ лишь выразить ту же самую мысль, какую нѣкогда оттѣнялъ Оригенъ, обращая вниманіе читателя на слова евангелиста что Христосъ въ саду Геосиманскомъ не „скорбѣлъ“, а лишь „началъ

¹⁾ См. стр. 242.

²⁾ 10, 23 п.

скорбѣть и тужить“, т. е. обнаружилъ лишь естественные аффекты человѣческой природы, но не былъ въ состояніи бурнаго, уже выражающаго не нормальный складъ внутренней жизни, состояніи духа ¹⁾. Что Иларій и въ *de Trinitate* не отрицалъ эмпирической реальности (не только въ „объективномъ“, но и „субъективномъ“ смыслѣ) и физическихъ страданій (боли) Христа,—это видно изъ его дальнѣйшихъ словъ въ 24-мъ абзацѣ X-й книги. „Если, кромѣ плача, жажды и алканія, воспринятая (Логосомъ) плоть, т. е. всецѣлый (*totus*) человѣкъ, была открыта (*permissa*) и для природы страданій (*passionum naturis*), то, однако, не такъ, чтобы она разрушалась отъ ударовъ (*conficeretur injuriis*), подобно тому какъ и плача, Онъ (Христосъ) не о Себѣ плакалъ, и жаждая, безъ питья (*non potaturus*) утолялъ жажду, и, алкая, наполнялъ Себя не пищей какого либо яства“ ²⁾. Если послѣдняя половина этой тирады Иларія почти буквально напоминаетъ изреченіе его въ Комментаріи на Матѳея, что Христосъ (въ пустынѣ) „питался Духомъ Божиимъ“, и алкалъ болѣе спасенія людей, чѣмъ „пищи“ ³⁾, то замѣчаніе Иларія о страданіяхъ плоти Христа „по поущенію (*permissa*)“, конечно, Логоса, намъ думается, съ нѣкоторымъ правомъ можно поставить въ параллель съ замѣчаніемъ Иларія въ цитованномъ мѣстѣ его Комментарія, что „Сила (Логоса), не чувствительная къ 40-дневному посту, предоставила человѣка его природѣ“, анти-докетическій характеръ какового замѣчанія признаетъ самъ Раушенъ. Въ такомъ же духѣ у Иларія ведется въ 10-й книгѣ „о Троицѣ“ и дальнѣйшее раскрытіе вопроса о страданіяхъ Христа. Послѣ довольно подробнаго выясненія понятія о безгрѣшности сверхъестественно-зачатой плоти Христовой, какъ условіи безстрастности (равнаго, спокойнаго теченія) ея функцій, при ихъ эмпирической истинности ⁴⁾,—Иларій снова возвращается къ характе-

¹⁾ Ср. „Богословскій Вѣстникъ“ июль-авг. 1909 г. стр. 386.

²⁾ 10, 24 п.

³⁾ In Matth. 3, 3. См. стр. 231.

⁴⁾ Ita homo Christus Iesus et in veritate nativitatis est, dum homo est, et non est in peccati proprietate, dum Christus est: quia et qui homo est, non potest non homo esse, quod natus est, et qui Christus est, non potuit amisisse quod Christus est. Atque ita dum homo Christus Iesus est, habet, et nativitatem hominis, qui homo est; nec est in vitiosa hominis infirmitate, qui Christus est. 10, 23 п.

ристикъ страданій Христа, не отрицая ихъ подлинности, а лишь заботливо исключая изъ нихъ моментъ „порочной чело-вѣческой немощи“ (*vitiosa hominis infirmitate*),— моментъ страха, малодушія Страждущаго, поскольку этотъ моментъ свидѣтельствовалъ бы о „господствѣ“ въ богочеловѣческой личности Христа земной, чело-вѣческой природы надъ небесной, божественной. „Тебѣ, еретикъ, кажется, что Господь славы переживалъ страхъ предъ страданіями? Но уже Петръ, по невѣдѣнію впавшій въ такое заблужденіе, оказался въ очахъ Христа и сатаной и соблазномъ. Но тотъ, кто имѣлъ откровеніе не отъ плоти и крови, но отъ Отца *ipse est na небесахъ*, изъ любви ко Христу похулившіи таинство страданій, былъ утвержденъ въ вѣрѣ столь рѣзкимъ приговоромъ. А ты почему хочешь отсѣчь (христіанское) упованіе, отрицая божество Христа (*Christum Deum negando*), и приписывая Ему страхъ предъ страданіями? Ужели боялся Тотъ, Кто добровольно предалъ Себя воинамъ, пришедшимъ взять (Его)?“¹⁾ Съ еще большей рѣзкостью понятіе о полной, повидимому, безстрастности Христа выражено въ дальнѣйшихъ словахъ Иларія, гдѣ онъ отрицаетъ не только „господственное (*dominata*)“²⁾ значеніе страданій въ жизни Христа, но, напоминая читателю фактъ чудеснаго исцѣленія рукою Христа урѣзаннаго уха Малха въ Геосиманіи, спрашиваетъ: „ужели сія рука, возстановившая ухо, чувствовала боль отъ гвоздя, и, остановившая боль отъ раны у другого, сама страдала отъ раны (*sentit sibi vulnus*)?“³⁾ Но что и этими словами Иларій безусловно не отрицаетъ психологической („субъективной“) реальности страданій Христа, объ этомъ можно заключать изъ дальнѣйшей его тирады: „если такова была сила въ плоти Христовой, то на какомъ, спрашиваю, основаніи ты защищаешь, что по природѣ былъ немощенъ (*naturaliter infirmus*) Тотъ, Кому было естественно (*naturale*) господствовать надъ всякими чело-вѣческими немощами?“⁴⁾ Логическимъ выводомъ изъ этой тирады Иларія является мысль, что, подчеркивая въ ней понятія *naturaliter, naturale*, Иларій не отрицаетъ, а скорѣе, если угодно, *implicite* утверждаетъ (по за-

¹⁾ 10, 27 п.

²⁾ 10, 27 п. Ср. стр. 236.

³⁾ 10, 28 п.

⁴⁾ См. стр.

кону противоположенія) немощность Христа ex dispensatione ¹⁾. Подобнымъ же образомъ, и въ „эпилогъ“ характеризуемаго отдѣла 10-ой книги de Trinitate Иларій устанавливаетъ лишь понятіе объ „естественной“ безстрастности плоти Христовой, въ противоположность естественно-необходимымъ страданіямъ нашей „порочной плоти“, не предрѣшая безусловно вопроса о возможности и дѣйствительности страданій Христа, какъ сверхъестественныхъ актовъ Его домостроительнаго истощанія ²⁾. Съ указанной точки зрѣнія не заключаютъ въ себѣ ничего безусловно соблазнительнаго и разсужденія Иларія въ de Trin. 10, 47,—выставляемья Раушеномъ, какъ особенно яркое доказательство докетизма Иларія. Въ полномъ видѣ эти разсужденія—таковы. Приведя пророческія слова Исаи 53, 4—5, Иларій пишетъ: „Итакъ, заблуждается мнѣніе чело-вѣческое (humanae aestimationis opinio), полагающее будто Онъ (Христосъ) имѣлъ боль въ (Своемъ) страданія. Ибо нося

¹⁾ О противоположеніи у Иларія понятій ex natura u ex dispensatione см. стр.

Ср. 10, 66: qui cum ex dispensatione homo esset, maneret tamen ex natura Deus; eundem ex infirmitate crucifixum ait, qui ex virtute Dei viveret: ut cum infirmitas esset ex forma servi, et natura maneret ex Dei forma, et qui cum esset in forma Dei, assumisset formam servi, non ambiguum esset, in quo sacramento et passus esset, et viveret: cum in eodem esset et infirmitas ad passionem et ad vitam Dei virtus; non alius ac divisus a se esset qui et pateretur et viveret. Изъ представленнаго противоположенія понятій у Иларія ex natura u ex dispensatione (ex forma servi) Кутанъ заключаетъ, что въ цитованномъ сейчасъ X, 28 п. Иларій словами: qua rogo, fide, naturaliter infirmus fuisse defenditur, хочетъ выразить лишь ту мысль, что natura Христа, или Его божество—чуждо немощи, а infirmus sit tantum ut homo. Отсюда Кутанъ оказывается вынужденнымъ предшествоющія слова Иларія: producens haec argum manus clavum dolet? объяснить въ томъ смыслѣ, что здѣсь figurale manus sumitur pro Verbo, cuius est manus, quasi diceretur; An ex manu laesa dolet, qui eadem manu excisam aures resuere potuit r (nota f ad 1955 p. въ бенедиктинскомъ изданіи Иларія). Но искусственность такого толкованія—очевидна. Что Иларіи признаетъ „естественно“ (naturaliter) безстрастною и плоть (человѣческую природу) Христа, въ силу ея соединенія съ Логосомъ, это не подлежитъ никакому сомнѣнію. (Ср. напримѣръ, 10, 35 п. въ дальнѣйшемъ нашемъ примѣчаніи) Единственное, на что уполномочиваетъ насъ анализъ приведенной тирады—это именно признать, что здѣсь Иларій по крайней мѣрѣ не исключаетъ безусловно мысли о возможности и дѣйствительности „субъективныхъ“ страданій Христа ex dispensatione.

²⁾ Collatis igitur dictorum atque gestorum virtutibus, demonstrari non

грѣхи наши, т. е. воспринявъ плоть грѣха нашего, Самъ Онъ однако не согрѣшалъ. Онъ посланъ былъ въ подобіи плоти грѣховной; конечно, носилъ въ плоти грѣхи,—но грѣхи наши. И страдалъ за насъ, но (нельзя думать), что и нашей боли чувствомъ страдалъ: такъ какъ, *образомъ обрѣтесе якоже человекъ*, хотя и имѣлъ на Себѣ плоть страданія, но не имѣлъ природы страданія, ибо и образъ (Его) былъ (лишь) якоже человекъ, и зачатіе не человѣческое, поскольку родился Онъ по зачатію отъ Св. Духа. Отсюда, такимъ образомъ, Его считаютъ сущимъ и *въ скорби и язвѣ и въ озлобленіи*. Ибо Онъ воспріялъ образъ раба: и родившись человекомъ отъ Дѣвы, далъ намъ основаніе думать, что боль Его въ страданіи—боль по природѣ (*opinione nobis naturalis sibi in passione doloris invexit*). Онъ *язвенъ бысть, но за грѣхи наши*. Ибо хотя Онъ былъ язвленъ, но Его язва—не язва Его неправды: и то, что Онъ страдалъ, страдалъ не ради Себя (*non sibi patitur*)⁴. Изъ приведенныхъ словъ Иларія видно, что утверждаемый имъ мнимо докетическій характеръ страданій Спасителя имѣетъ лишь тотъ смыслъ, что несмотря на ихъ видимую (съ объективной человѣческой точки зрѣнія) тождественность съ нашими естественно необходимыми (при наличности извѣстныхъ физическихъ воздѣйствій) страданіями, они рѣзко отличаются отъ нашихъ страданій тѣмъ, что являются собственно противоестественными для природы самого страждущаго Лица; они лишь, т. с., со стороны, своей видимой внѣшностью „давали поводъ думать, что боль Его въ страданіяхъ—боль по природѣ“ (а не ex dispensatione), поскольку люди, видѣвшіе страданія Христа, не знали, что Онъ родился сверхъестественнымъ образомъ, и что, поэтому, плоть Его—лишь „подобіе грѣховной человѣческой плоти“¹⁾. Съ другой стороны, страданія Христа—противоположны нашимъ страданіямъ и

ambiguum est, in natura ejus corporis infirmitatem naturae corporeae non fuisse, cui in virtute naturae fuerit omnem corporum depellere infirmitatem; et passionem illam, licet illata corpori sit, non tamen naturam dolendi corpori intulisse: quia quamvis forma corporis nostri esset in Domino, non tamen in vitiosae infirmitatis nostrae esset corpore. 10. 35 n.

¹⁾ Отсюда, намъ представляется болѣе выразительнымъ сохранившееся въ нѣкоторыхъ манускриптахъ такое чтеніе словъ изъ 10, 47: *fallitur ergo humanae aestimationis opinio, putans hinc (вмѣсто hunc) dolere, quod patitur*, поскольку при такой именно фразеологіи вполне ясно выступаетъ мысль, что „людское мнѣніе“ относительно страданій

въ томъ отношеніи, что Его страданія были страданіями за чужіе грѣхи, и въ этомъ смыслѣ опять таки были страданіями „не по природѣ“, а „по домостроительству“, какъ (—читаемъ въ непосредственно-дальнѣйшихъ строкахъ у Иларія) и „апостолъ свидѣтельствуеть смыслъ сего домостроительства (causam dispensationis istius), говоря: *молимъ по Христу, примиритесь съ Богомъ: невѣдѣвшаго бо грѣха по нисѣ грѣхъ сотвори* (2 Кор. 5, 20)¹⁾. Но что эти страданія Христа „по домостроительству“ Иларій мыслилъ подлинными („субъективными“) страданіями, отличными отъ нашихъ страданій лишь тѣмъ, что ближайшей причиной ихъ т. с. реальности являлась всемогущая „сила Логоса, воспринимавшая“ эти страданія,—объ этомъ можно заключить изъ начальныхъ словъ 47-го абзаца 10-й книги „о Троицѣ“, въ которыхъ Иларій устанавливаетъ строгій параллелизмъ между плотскимъ рожденіемъ Логоса и между Его плотскими страданіями: какъ рожденіе Христа было одновременно и реально (истинно) и сверхъестественно, такъ и страданія Его были и реальны (подлинны) и сверхъестественны, поскольку дѣйствующей Силой и въ томъ и въ другомъ актахъ былъ самъ всемогущій Логосъ²⁾.

Насколько глубоко мысль Иларія была занята вопросомъ объ единствѣ богочеловѣческой личности и жизни воплощеннаго Христа заблуждалось въ томъ пунктѣ, что причиною (hinc) ихъ полагало просто наличность обыкновенныхъ условій и признаковъ мученія (quod patitur), тогда какъ на самомъ дѣлѣ дѣйствительною ихъ причиною была домостроительная воля и сила самого Логоса.

1) 10, 47 п.

2) Passus igitur unigenitus Deus est omnes incurrentes in se passionum nostrarum infirmitates, sed passus virtute naturae suae, ut et virtute naturae suae natus est; neque enim cum natus sit, non tenuit omnipotentiae suae in nativitate naturam. Nam cum natus sit lege hominum, non tamen hominum lege conceptus est: habens in se et constitutionem humanae conditionis in partu, et ipse extra constitutionem humanae conditionis in origine. Secundum quod ita ex infirmitate corporis nostri passus in corpore est, ut passiones corporis nostri corporis sui virtute susciperet. Резюмируя изслѣдованный нами отдѣлъ христологическихъ сужденій Иларія въ 10-й книгѣ de Trinitate, мы находимъ, что къ нему особенно имѣютъ приложеніе отмѣченныя еще Фомой Аквинскимъ основныя черты мнимо-докетическихъ взглядовъ Иларія: Solutio Magistri constituit in hoc, quod simpliciter noluit (s. Hilarius) removere a Christo dolorem, sed tria quae sunt circa dolorem: 1) dominium doloris..., 2) meritum doloris..., 3) necessitatem doloris... Et secundum hoc

вшагося Логоса, это видно изъ разсужденіи Иларія въ de Trinitate 10, 54 и дал., гдѣ „западный Аѳанасій“ нарочито ставитъ передъ сознаниемъ читателя видимую противорѣчивость божескаго и человѣческаго элементовъ въ однихъ и тѣхъ же актахъ жизни Спасителя,—противорѣчивость, примиреніе которой, по Иларію, возможно лишь черезъ признаніе, что и божескія и человѣческія функціи Спасителя являются дѣйствіями единого Лица—Логоса, при воплощеніи, не утратившаго Своей изначальной сущности, а лишь облекшагося или воспринявшаго человѣческую природу. Этотъ отдѣлъ христологіи Иларія, представляя собою органическое развитіе уже извѣстныхъ намъ ея принциповъ, заключаетъ въ себѣ новыя доказательства, что Иларій, вопреки мнѣнію Раушена, не отрицалъ истинности („субъективности“) тѣхъ или другихъ психо-физическихъ функцій Спасителя, а лишь подчинялъ ихъ волѣ Логоса, какъ единого субъекта (носителя) богочеловѣческой жизни. А тотъ фактъ, что этого рода христологическія разсужденія Иларія имѣли полемическое отношеніе съ одной стороны къ „раздѣляющимъ Христа на три части, на Слово душу и тѣло“, а съ другой стороны, къ „обращающимъ всецѣлаго Христа Бога—Слова только въ обыкновеннаго человѣка“¹⁾, объясняетъ, почему Иларій и въ этомъ отдѣлѣ не раскрываетъ понятія объ истинномъ („субъективномъ“) характерѣ человѣческихъ функцій Спасителя съ желательной Раушену опредѣленностію, поскольку сами литературные противники Иларія мыслили человѣческую сторону во Христѣ слишкомъ по-человѣчески, и не нуждались въ убѣжденіяхъ относительно ея психо-физической истинности. Какъ на яркій фактъ одновременнаго цѣлостнаго выраженія всей богочеловѣческой личности Спасителя, Иларій, прежде всего, указываетъ на „тайнство“ плача Христа объ Іерусалимѣ, избившемъ пророковъ и обреченномъ на разрушеніе (Лук. 19, 41). „Откуда эта немощь (букв. *hæc vitia*) въ душѣ Христа, что горечь скорби вызываетъ плачъ въ плоти Его? Затѣмъ, что такое, что плакало въ Немъ? Богъ-ли Слово или душа Его тѣла? Ибо хотя функція (*offi-*

solvuntur tria difficilia, quae in verbis ejus videntur esse (Thom. Aquin. In 3 sent. dist. 15). Cfr. Pohle. Lehrbuch d. Dogmatik. 2 B. Paderborn. 1903. 37 s.

¹⁾ 10, 61 n.

сіиш) слезъ происходитъ въ тѣлѣ, однако въ слезахъ изливается, при посредствѣ тѣла, какая-нибудь скорбь духа. Какая же у Него была причина слезъ“? Если мы допустимъ, что Христосъ плакалъ только по Своей человѣческой природѣ, что „плакала (Его) душа, будучи въ скорби“ объ Іерусалимѣ и его судьбѣ, какъ вообще „оплакиваются бѣдствія человѣческихъ кровопролитій“, то мы наталкиваемся на затрудненіе—истолковать слова Христа, произнесенныя Имъ при этомъ плачѣ: *Іерусалиме, Іерусалимъ, избивый пророки и каменіемъ побиваяй посланныя къ тебѣ, коль краты восхотѣлъ собрати чада твоя, якоже собираетъ кокошь птенцы своя подъ крыль, — и не восхотѣте* (Мѡ. 23, 37). Ибо „развѣ душа (Христа) посылала пророковъ? Ужели она столь краты хотѣла собравши птенцовъ своихъ, осѣнять ихъ крылами своими“? Но какъ „Богу—Слову несвойственна скорбь и Духу—слезы“, такъ „и душа не могла дѣлать чего либо прежде своего соединенія съ тѣломъ. И однако истинность плача (*vere flesse*) Іисуса Христа — несомнѣнна“ ¹⁾. Подобное же „таинство плача“ Иларій отмѣчаетъ и при воскрешеніи Христомъ Лазаря. „Прежде всего, спрашиваю, что было предметомъ оплакиванія въ Лазарѣ“? Такимъ предметомъ не могла быть самая смерть друга Христова, ибо, по слову самого Господа, болѣзнь Лазаря была *не къ смерти, но къ славѣ Божіи, да прославится Сынъ Божій ея ради* (Іоан. 11, 5). Причиною плача, затѣмъ, не было и отсутствіе Христа при одрѣ умирающаго Лазаря, „ибо Онъ самъ ясно сказалъ: *Лазарь умре, и радуясь всѣ ради, да встрете, яко не бѣхъ тамо* (Іоан. 5, 15). „Такимъ образомъ, нѣтъ никакой нужды въ плачѣ, и однако плачъ былъ“. Затѣмъ, „кому, спрашиваю, нужно приписывать плачъ сей? Богу или душѣ или тѣлу? Но тѣло само по себѣ не имѣетъ слезъ, каковыя оно источаетъ (силою) души, переживающей скорбь. Еще менѣе (допустимо), чтобы плакалъ Богъ, долженствовавшій прославиться въ Лазарѣ“. Остается, слѣдовательно признать, что дѣйствующимъ агентомъ въ этомъ эпизодѣ около гроба Лазаря была человѣческая душа Христа. Но это заключеніе дисгармонизируетъ съ дальнѣйшимъ ходомъ повѣствованія евангелиста, поскольку „несвойственно душѣ вызывать Лазаря изъ гроба, и (немыслимо), чтобы по повелѣнію и по силѣ души, связанной съ

¹⁾ 10, 35 п.

тѣломъ, возвращалась въ свое мертвое тѣло душа, уже разлученная съ нимъ“. Такимъ образомъ, теченіе богочеловѣческой жизни Христа въ данномъ случаѣ представляется намъ въ своей видимой противорѣчивости: „скорбитъ, долженствующій прославиться, плачетъ, имѣющей оживотворить. Не подобаетъ плакать имѣющему оживотворить, и скорбѣть долженствующему прославиться: и однако оживотворить Тотъ, кто и плакалъ и скорбѣлъ“ ¹⁾. Не менѣе затруднительными для пониманія богочеловѣческой жизни Христа представляются Иларію и слѣдующія слова Спасителя: *сего ради Мя Отець любитъ, яко Азъ душу Мою полагаю, да паки прииму ю. Никтоже возметъ ю отъ Мене, но Азъ полагаю ю о Себѣ; область имаю положити ю, и область имаю паки прияти ю. Сію заповѣдь пріяхъ отъ Отца Моего* (Іоан. 10, 17—18). „Душу Свою полагаетъ о Себѣ: и я спрашиваю, кто полагаетъ? О Христѣ мы не сомнѣваемся, что Онъ—Богъ Слово, и о Сынѣ человѣческомъ также знаемъ, что Онъ состоитъ изъ души и тѣла... Итакъ, спрашиваю, чья эта душа,—плоти или Бога? Если плоти, то какую власть (надъ нею) можетъ имѣть тѣло, само одушевляемое къ жизни движеніемъ души“? ²⁾ Но эта душа, конечно, и не душа Логоса, ибо Богъ вообще не имѣетъ ни души, ни тѣла,—каковыя если и приписываются Ему въ словѣ Божіемъ, то лишь въ метафорическомъ значеніи ³⁾. Въ приведенныхъ словахъ Христа мы, такимъ образомъ, наблюдаемъ повидимому странное смѣшеніе понятій: Логосъ называетъ Своею душу, собственно не принадлежащую къ Его сущности, подобно тому, какъ Христосъ называлъ Своимъ и тѣло, въ которое облекся, хотя въ то же время и отличалъ Себя отъ него, напр., противопоставляя понятія: Я и Мое въ словахъ: *возліявши сія миро сіе на тѣло Мое на погребеніе Мя сотвори* (Мѡ. 26, 12) ⁴⁾. Но наиболѣе наглядный примѣръ органическаго единства богочеловѣческой жизни мы, по Иларію, видимъ въ лицѣ страждущаго Христа на крестѣ. „Вы, нынѣ или разсѣкающіе

¹⁾ 10, 56 п.

²⁾ 10, 57 п.

³⁾ 10, 58 п.

⁴⁾ Quod in corpus suum missum est, ad sepeliendum eum factum est; et non idem est, se esse, suumque esse, et non unum est ad sepeliendum se fieri et ungi suum corpus: neque corpus suum esse, seque sepeliri 10, 59 п.

Христа на Слово, душу и тѣло, или всего Христа Бога-Слова обращающіе въ простаго человѣка, сбѣясните намъ (эту) великую благочестія тайну, которая явилась во плоти: какой духъ Христось предалъ, и кто предалъ свой духъ въ руки Отца, и кто жаловался на свое оставленіе Богомъ? Ибо жалоба является слабостію умирающаго покинутаго (человѣка), обѣщаніе же рая есть выраженіе царской власти живого Бога. Врученіе (*commendatio*) духа есть исшествіе умирающаго. Итакъ, спрашиваю, кто умираетъ? Безъ сомнѣнія, тотъ, кто передаетъ духъ. Далѣе, кто передаетъ духъ? Тотъ, кто вручилъ Свой духъ Отцу. Но если одинъ и тотъ же и вручившій и предавшій духъ при смерти, то я спрошу, тѣло-ли вручило душу, или Богъ вручилъ душу тѣла? Ибо несомнѣнно, что духомъ часто называется душа,—и какъ разъ въ данномъ случаѣ, (когда сказано), что Іисусъ, умирая, предалъ духъ. Итакъ, кто нибудь выскажетъ такой взглядъ, что душа была вручена тѣломъ, живая отъ долженствующаго разрушаться (*dissolvendo*), вѣчная отъ подлежащаго тлѣнію, пребывающая отъ долженствующаго воскреснуть. Но нельзя сомнѣваться, что вручившій духъ Отцу былъ тотъ же, который въ этотъ самый день былъ въ раю съ разбойникомъ: и я спрашиваю, пребывавшій во гробѣ, не былъ-ли въ раю? и пребывающій въ раю, не жаловался-ли на оставленіе Богомъ?“¹⁾ Единственное разрѣшеніе всѣхъ этихъ кажущихся несообразностей или ключъ къ разумнѣю божественнаго таинства (*divini sacramenti intelligentia*) Иларіи видить въ признаніи недѣлимости (*indivisus*) личности Богочеловѣка. „Ибо одинъ и тотъ же есть Господь Іисусъ Христось, Слово, ставшее плотію, обозначающее Себя черезъ все это (*per haec universa*): Онъ есть человѣкъ, поскольку говоритъ объ оставленіи (Богомъ) до смерти; будучи же человѣкомъ, Онъ, какъ Богъ, царствуетъ въ раю; Онъ, какъ Сынъ Божій, вручаетъ Свой духъ Отцу, вручивши же духъ Отцу, Онъ, какъ Сынъ человѣческій, передается смерти“²⁾.

Въ качествѣ явленія однороднаго (аналогичнаго) психо-физическимъ страданіямъ Спасителя Иларіи между прочимъ указываетъ на засвидѣтельствованный въ евангеліи фактъ.

¹⁾ De Trin. 10, 61.

²⁾ De Trin. 10, 62.

невѣдѣнія Христомъ дня и часа Своего второго прише- ствія ¹⁾. Комментарій Иларія къ этому евангельскому факту, любопытный и самъ по себѣ для характеристики богослов- скихъ воззрѣній „западнаго Аѳанасія“, вмѣстѣ съ тѣмъ способствуетъ къ уясненію и преимущественно интересую- щаго насъ въ настоящее время вопроса о взглядахъ Иларія на жизненно-психологическое, т. е., отношеніе естественно-человѣческой ограниченности Христа къ Его божественной абсолютной жизни. Основная полемическая тенденція Ила- рія, которая проникаетъ его разсужденія по этому вопросу,— та же самая, какую мы прослѣдили въ его комментаріи къ геѳсиманскимъ и голгоѣскимъ страданіямъ Спасителя: именно отстоять понятіе о Логосѣ, какъ носитель божечеловѣческой жизни Христа,—о Логосѣ, который лишь облекся въ чело- вѣческую природу, но не утратилъ въ Своемъ воплощеніи ни одного изъ Своихъ божественныхъ предикатовъ—въ противовѣсъ ученію арианъ, разсматривавшихъ челоѣческую природу, какъ сущность, соединеніе съ которой ограничило или измѣнило домірное совершенство Логоса, и, такимъ об- разомъ, усвоившихъ челоѣческой природѣ преобладающее значеніе надъ Его изначальной сущностью ²⁾. Что Логосъ об- ладаетъ абсолютнымъ вѣдѣніемъ, и, поэтому, знаетъ о днѣ и часѣ кончины міра, это, по Иларію, является самоочевиднымъ выводомъ изъ понятія о Немъ, какъ истинномъ и единосущномъ Сынѣ Бога Отца ³⁾. И свидѣтельства апо- стола, что въ Христѣ заключаются всѣ сокровища премуд- рости и вѣдѣнія (Колос. 2, 3),—что день суда—есть „день Господень“ (1 Сол. 5, 2), когда явится именно Христосъ,

¹⁾ Sicuti neque cum secundum hominem aut flet, aut dormit, aut tristis est, Deus obnoxius esse aut lacrymis, aut timori, aut somno est confiten- dus; sed salva Unigeniti in se veritate, secundum carnis infirmitatem fle- tum, somnum, inedia, sitim, lassitudinem, metum, pari necesse est se- cundum hominem natura, diei atque horae professus esse intelligatur inscientiam. De Trin. 9, 75 n.

²⁾ 9, 58 n. См. стр. 253 прим. 4-е.

³⁾ Si igitur proprius filio Pater est, in ea necesse est Filium manere proprietate, qua Pater est. Manere autem quomodo existimabitur, si extra praescientiae naturam sit, et aliquid nativitati ejus et auctore defuerit? 9, 61 n. Подробности объ этой онтологической аргументаціи Иларія въ защиту всевѣдѣнія Сына см. въ нашемъ сочиненіи: „Тринитарныя воззрѣнія Иларія Пиктавійскаго. 1908“. 350—356 стр.

жизнь наша (Кол. 3, 4), не оставляютъ въ этомъ отношеніи никакого сомнѣнія: „Христосъ придетъ, и самъ не знаетъ о днѣ Своемъ?.. Если люди заранѣе знаютъ, что они опредѣляютъ сдѣлать, насколько это отъ нихъ зависитъ,.. то ужели единородный Богъ не знаетъ того, что (опредѣлено) въ Немъ и (произойдетъ) черезъ Него?“¹⁾ Но что же въ такомъ случаѣ означаютъ слова Спасителя: *о дни же томъ и часъ никтоже вѣсть, ни ангели на небесахъ, ни Сынъ, токмо Отецъ* (Марк. 13, 22). Аѳанасій Александрійскій, слѣдуя Оригену, какъ мы знаемъ, изъяснялъ эти слова Христа указаніемъ на ограниченность Его человѣческой природы, еще не препобѣжденной (до воскресенія) силой Его божественной сущности: другими словами, признавая вѣдѣніе кончины міра Сыномъ по божеству, допускалъ невѣдѣніе Имъ этого срока по человѣческой природѣ, которая хотя въ своемъ „преспѣваніи“ развивалась „непогрѣшительнымъ“ процессомъ, но въ началѣ и въ продолженіе этого процесса не была вполне совершеннымъ отображеніемъ жизни Логоса, и, такимъ образомъ, въ своемъ реальномъ житетеченіи въ извѣстномъ смыслѣ дисгармонировала съ Его божественной жизнію²⁾. Иларій, поставившій своею главной задачей въ полемикѣ съ современными ересями—выяснить понятіе о строгомъ единствѣ богочеловѣческой жизни Спасителя, рѣшаетъ отмѣченную экзегетическую проблему другимъ путемъ: признавая, что Христосъ (и по божеству и по человѣчеству) знаетъ о днѣ и часѣ будущаго суда, Иларій указываетъ, что какъ въ обсуждаемомъ случаѣ, такъ „во всѣхъ (библейскихъ мѣстахъ), гдѣ Богъ говоритъ о Своемъ незнаніи, ...пезнаніе обозначаетъ не неспособность незнанія, но или извѣстный срокъ умолчанія (*tempus non loquendi*) или—домостроительнаго невмѣшательства (*dispensatio non agendi*)“³⁾. Такъ, когда Господь говорилъ Аврааму: *воплъ содомскій и гоморрскій умножися ко Мнѣ, и грѣхи ихъ велицы зѣло. Сошедъ збо узрю, аще по воплю ихъ грядущему ко Мнѣ совершаются, аще же ни, да разумію* (Быт. 18, 20—21), то ясно, что это „разумѣніе Богомъ означаетъ не перемѣну въ вѣдѣніи (*ignorantiae demutatio*), а ис-

¹⁾ 9, 59, 62 нн.

²⁾ Ср. Богосл. Вѣстникъ. 1909, іюль-авг. 393 стр., прим. 3-е.

³⁾ 9, 63 п.

полненіе времени (суда надъ Содомомъ)¹⁾. Подобнымъ образомъ, когда Христосъ въ Евангеліи „иногда, какъ бы не знающій, вопрошаетъ женщину о прикосновеніи къ (Его) одеждѣ, апостоловъ объ ихъ препирательствѣ, плачущихъ— о гробѣ Лазаря, то Его незнаніе не должно понимать въ смыслѣ незнанія, а въ смыслѣ—умолчанія. Ибо недопустимо, чтобы Тотъ, кто отсутствуя, зналъ о смерти и погребеніи Лазаря, не зналъ о мѣстѣ его. погребенія; и—разумѣющій помышленія не зналъ о вѣрѣ женщины, и *не требующій, да кто Его вопрошаетъ* (Іоан. 16, 30), не зналъ препирательства апостоловъ. Но Тотъ, Кто *възътъ вся* (ib), иногда по домостроительству говорилъ, что не знаетъ того, о чемъ (на самомъ дѣлѣ) не не зналъ“²⁾. Въ смыслѣ этого домостроительнаго умолчанія Христосъ объявилъ и о Своемъ невѣдѣніи дня суда, завѣщая апостоламъ: *сега ради и вы будите готови, яко вонъже часъ не мните, Сынъ Человѣческой придетъ* (Мѣ. 24, 44)³⁾. Но утверждая безусловное совершенство Христа по вѣдѣнію, Иларій тѣмъ самымъ не отвергалъ-ли понятія объ истинно-человѣческой природѣ Спасителя? Нѣтъ,—поскольку понятіе о „домостроительномъ“ снисхожденіи или усмотрѣніи Логоса и въ данномъ пунктѣ, какъ и въ вопросѣ о физическихъ страданіяхъ Христа, является въ доктринѣ Иларія, если можно такъ выразиться, тѣмъ предохранительнымъ клапаномъ, посредствомъ котораго ослабляется видимо слишкомъ докетическій характеръ ея христологическихъ тезисовъ. Въ самомъ дѣлѣ когда Христосъ Самъ, „по природѣ (per naturam) вѣдая все“, по „домостроительной“ цѣли объявлялъ Себя невѣдущимъ (именно) лишь ради того (idcirco tantum), дабы знаніе о (днѣ суда) пребывало скрытымъ (отъ людей)⁴⁾,—что иное обозначалъ этотъ актъ Христа, какъ не Его добровольное, „сверхъестественное“ снисхожденіе или „приспособленіе“ къ условіямъ человѣческой жизни,—сверхъестественное препобѣжденіе нормъ Своей природы, въ нѣкоторомъ смыслѣ аналогичное препобѣжденію имъ Своей природной (и по человѣчеству) безстрастности въ тѣхъ или другихъ актахъ Своихъ домостроительныхъ страданій? „Въ

1) ibidem.

2) 9, 63 п.

3) 9, 66 п.

4) 9, 67 п.

этихъ случаяхъ (незнанія ex dispensatione)—пишетъ Иларій, — Христосъ приспособлялся къ истинности (veritati accommodans) плотскаго рожденія во всемъ, въ чемъ выражается немощь нашей природы, не такъ, чтобы сущій Богомъ сдѣлался немощенъ по природѣ, но, родившись человѣкомъ, Богъ воспринялъ человѣческія немощи; воспринялъ же такъ, что неизмѣняемая природа не обратилась въ немощную природу, но — въ неизмѣняемой природѣ произошло таинство воспріятія, поскольку сдѣлался человѣкомъ, кто былъ Богомъ, и сдѣлавшись человѣкомъ, не пересталъ быть Богомъ“ ¹⁾.

До сихъ поръ, подвергая критическому разбору взглядъ Раушена на характеръ ученія Иларія о психо-физическихъ немощахъ и страданіяхъ Спасителя, мы намѣренно ограничивались данными лишь изъ трактата Иларія „о Троицѣ“, минуя другое анти-аріанское произведеніе Иларія „трактаты на псалмы:“ мы имѣли въ виду высказанное еще Вильгельмомъ Парижскимъ и Петавіемъ мнѣніе, будто изложенные Иларіемъ взгляды по интересующему насъ вопросу въ этомъ послѣднемъ произведеніи представляютъ собою уже сознательное отступленіе и поправку „западнаго Аванасія „къ воззрѣніямъ, проведеннымъ имъ въ трактатѣ „о Троицѣ“ ²⁾. Но ни внѣшнія историческія свидѣтельства объ Иларіи, ни анализъ христологическаго содержанія его „трактатовъ на псалмы“ не даютъ намъ достаточныхъ основаній о какомъ предполагать либо существенномъ поворотѣ въ догматической мысли Иларія, происшедшемъ на протяженіи какихъ-нибудь 2—3 лѣтъ, отдѣляющихъ трактаты на псалмы отъ трактата „о Троицѣ“ ³⁾. Все различіе между отмѣченными произведеніями Иларія въ ихъ христологическихъ отдѣлахъ, по нашему мнѣнію,

¹⁾ 9, 66 n.

²⁾ *Const. Praefatio gener.* 108 n. *Pohle. Op. cit.* 36 s.

³⁾ Ср. наше цит. сочин. XXXVIII—LVII стр. Тѣ основныя мотивы и элементы христологии Иларія, какіе мы отмѣтили въ *de Trinitate*, имѣются въ комментаріяхъ Иларія на псалмы. И въ этомъ послѣднемъ произведеніи авторъ наставляетъ на понятіи о человѣческой природѣ Христа, какъ „небесномъ хлѣбѣ“, т. е. по существу безстрастной природѣ (Ps. 59, n. Ср. прим. 1-е на стр. 241-й). И въ этихъ комментаріяхъ авторъ заботливо отклоняетъ мысль о какомъ либо естественно-необходимомъ характерѣ немощей Спасителя и для этой цѣли иногда прибѣгаетъ опять таки къ искусственному символическому

вполнѣ объясняется фформальными методологическими ихъ особенностями. Если въ первомъ изъ отмѣченныхъ трактатовъ Иларіи даетъ вопросу о психо-физическихъ немощахъ Христа исключительно полемическую постановку, и при томъ даже по преимуществу противъ „разсѣкающихъ Христа на Слово, душу, и тѣло“, то въ комментаріяхъ на псалмы Иларіи, хотя часто имѣетъ въ виду современныя христологическія ереси, однако вступаетъ въ полемику съ ними лишь вскользь, — а главное вниманіе при комментированіи мессіанскихъ мѣстъ изъ псалмовъ сосредоточиваетъ на вѣясненіи ихъ непосредственной фразеологій и контекста. Отсюда, этотъ комментарий хотя отличается сравнительной бѣгlostію и даже случайностію христологическихъ замѣчаній автора, но опъ имѣетъ въ историко-догматическомъ отношеніи то значеніе, что порою даетъ Иларію возможность взглянуть на христологическую проблему съ бѣльшей разносторонностію и, такимъ образомъ, пополнить и пояснить (но не измѣнить) взгляды, высказанные въ de Trinitate въ специально-полемическихъ интересахъ. Наиболѣе характернымъ и важнымъ для уясненія интересующаго насъ вопроса является комментарий Иларія на слова 139-го псалма: *изми мя, Господи, отъ чловѣка лукава... сохрани мя изъ руки грѣшници... Господи, Господи, сило спасенія моего, остылъ еси надъ главою моею въ день брани* (1, 4, 8 ст.). Относя эти слова къ лицу Мессіи, Иларіи по ихъ поводу устанавливаетъ такой опредѣленный взглядъ на взаимоотношеніе между божественнымъ сознаніемъ Христа и Его чловѣческой немощью, который проливаетъ свѣтъ и на темныя, одностороннія расужденія Ила-

толкованію смысла Его психо-физическихъ аффектовъ. Христосъ, по Иларію, напр. *cum Lazarum excitaturus lacrymat, infidelitatem humani generis lugebat.. Quod autem non Lazarum, cujus et morte laetatur, quem et ex mortuis excitaturus erat, fleverit, omnis ipse Evangelii sermo declarat. Sed cum resurrectionis fidem nullam futuram, in ipso resurrectionis opere flevisset; fletus ejus in parabolam profecit, ut et tum documentum amoris sui in Lazarum flendo dictus sit praebuisse: et a plerisque hodie, quia fleverit, arguatur infirmus. Ps. 68, 12 n.* Впрочемъ мнѣніе Вильгельма Парижскаго и Петавія настолько очевидно настоятельно, что и Раушенъ не пользуется имъ въ своей аргументаціи. И мы, имѣя въ виду взглядъ Петавія, выдѣляемъ христологію Иларія по его трактатамъ на псалмы лишь въ интересахъ бѣльшей отчетливости въ характеристикѣ его доктрины.

рія на эту тему въ 10-й книгѣ „о Троицѣ“. Отмѣчая видимое противорѣчіе (*sibi tam diversa*) между воплемъ (*ex metu oratio*) Христа о спасеніи отъ руки грѣшници, и вмѣстѣ съ тѣмъ Его увѣренною хвалою Богу за побѣду въ день брани (*gratulatio ex securitate*), Иларіи примиряетъ его такою ссылкой на двойственность естествъ во Христѣ: „Христосъ, нося (*gerens*) и божескую и человѣческую природу, имѣлъ и аффектъ страха по человѣческой немощи, и увѣренность въ безопасности по божественному сознанию (*ex conscientia divinitatis*). Сознаетъ же, что въ день той славной брани, когда уничтожить смерть, побѣдить діавола, пригвоздить на Своемъ крестѣ всѣ враждебныя силы, Онъ пойдетъ подъ осѣненіемъ и покровительствомъ (Отца). Ибо ранѣе отъ имени Бога Отца сказано о Немъ: *съ Нимъ есмь въ скорби* (Пс. 90, 15), *рука Моя заступитъ Его, и мѣщца Моя укрѣпитъ Его, ничтоже успеетъ врагъ на Него и сынъ беззаконія не приложитъ озлобити Его* (Пс. 88, 23—24). Что успѣлъ врагъ, вдохновивъ Іуду къ предательству? Ибо тѣло (Христа), хотя было попущено (*permissum*) къ страданію но смерть, будучи попущена (*permissa sibi*), не возгосподствовала (*dominata*) надъ Нимъ: ибо Святой не видѣлъ истлѣнія. И сынъ беззаконія что приложилъ къ озлобленію Его? Плоть Его не только перешла отъ смерти въ жизнь, но даже и природа тлѣнія (*natura corruptionis*) измѣнилась въ славу божества“¹⁾. Изъ приведенной тирады видно, что жизненное взаимоотношеніе между божественной и человѣческой природами Спасителя Иларіи мыслилъ въ формѣ т. е. двухъ параллельныхъ, гармонически-согласованныхъ процессовъ.—Что Иларіи не отрицалъ подлиннаго значенія за страданіями Христа—это видно изъ его словъ, что они были „попущены“ для плоти Христа, какъ реально была попущена для нея и самая смерть. Но эти страданія, при всей ихъ истинности, тѣмъ не менѣе не вносили разстройства въ душевную жизнь Христа: источникомъ, откуда Онъ почерпалъ силы къ мужественному, даже торжествующему перенесенію Своихъ мукъ, было Его божественное сознаніе ихъ спасительнаго значенія, ихъ конечной побѣды. Такой же взглядъ на взаимоотношеніе во Христѣ божеской и человѣческой природѣ Иларіи прово-

¹⁾ Ps. 139, 11 n.

дить и въ Ps. 141, 1 п. Изъясняя въ мессіанскомъ смыслѣ этотъ псаломъ, надписываемый: intellectus David cum esset in spelunca oratio, Иларій пишетъ: „Господь нашъ, Сынъ Божій, часто былъ въ бѣгствѣ, часто—въ утомленіи, часто—въ молитвѣ, а во время самаго страданія и плакалъ, и къ Богу въ смятеніи взывалъ, (этимъ самымъ) показуя не естественный (non naturalis) какъ бы страхъ предъ страданіями, — но аффектъ человѣка, котораго носилъ: такъ и черезъ эту молитву Онъ можетъ быть познаваемъ и какъ Сынъ Бога, къ которому молился, и какъ подлинный (non simulatus), истинный человѣкъ“. Утверждая такимъ образомъ, на фактахъ проявленія во Христѣ различныхъ человѣческихъ немощей понятіе о Немъ, какъ „подлинномъ и истинномъ“ человѣкѣ, Иларій указываетъ, между прочимъ, и на фактъ молитвы Спасителя къ Богу, но и въ этой молитвѣ, какъ и въ другихъ актахъ земного уничиженія Христа, хочетъ видѣть такое выраженіе человѣческой потребности Христа, которое не только не обозначало собою угнетеннаго (vitiosa infirmitas) состоянія души Спасителя, но, напротивъ, показывало торжество божественной природы Христа надъ человѣческой ограниченностію, — природы, сообщавшей и человѣческой молитвѣ (аффекту) Спасителя необычный, дерзновенный, сверхчеловѣческой тонъ. Въ дальнѣйшемъ комментаріи къ этой „молитвѣ—псалму“ Иларій подробно и выясняетъ, что такія черты этой молитвы, какъ *Ты позналъ еси стопы Моя,.. погибе бѣгство отъ Мене,.. Мене ждуть праведницы, дондеже воздаси Мнѣ* и т. п. „являются внутренно противорѣчивыми, если понимать ихъ въ отношеніи къ человѣку (Давиду)“, но онѣ вполне понятны въ устахъ Спасителя, поскольку „въ нихъ (выражается) не признаніе Его немощи, но исповѣданіе Отчей силы“ ¹⁾. Такое же воззрѣніе на характеръ богочеловѣческой жизни Христа Иларій проводитъ и въ Ps. 138, 25—

¹⁾ Ps. 141, 3, 6 nn. Cfr. Ps. 138, 3: ne per hoc, quod tamquam homo loquitur, decessisse et paternae divinitatis gloria videretur. Cfr. Ps. 53, 6 n. Христость, пишетъ Иларій въ Ps. 54, 2 n.,—assumens carnis nostri fragilitatem et manens suus atque noster, ita agit, orat, profitetur, expectat omnia illa, quae nostra sunt, ut in his admisceat etiam illa, quae sua sunt. Ita ex nobis atque ex infirmitate nostra humani sermonis consuetudine usuque loquens, ut ex se atque ex Virtute sua quae Deo sunt propria et digna loqueretur.

26 п.,—примѣнительно къ спеціальному вопросу о крестныхъ страданіяхъ Спасителя. Изъясняя мессіанскія слова псалмопѣвца: *еда тьма попереть Мя, и ноць просвѣщеніе въ сладости Моей* (Пс. 138, 11), Иларій, въ духѣ 10-й книги de Trinitate, первую половину этого стиха изъясняетъ, какъ доказательство несостоятельности еретическаго мнѣнія будто Христось страшился смерти. „Не сказалъ (Давидъ отъ лица Мессіи): тьма попереть Мя, но—*еда тьма попереть Мя?* Добавленіемъ: *еда Онъ осмѣялъ заблуждавшееся относительно Него людское мнѣніе, будто Онъ страшился ада.* Ибо никто, будучи увѣренъ (certus) въ побѣдѣ, не является въ тоже время (idem rursum) неуувѣреннымъ, побѣдитъ-ли... *И ноць просвѣщеніе въ сладости Моей.* Ибо, какимъ образомъ тьма попереть Того, для кого смерть будетъ просвѣщеніемъ въ сладости? Для Господа, такимъ образомъ, страданія эти—сладость, поскольку Онъ сокрушаетъ врата мѣдныя, разрушаетъ верей желѣзныя,.. искушаетъ того, кого создалъ по образу Своему, возвращаетъ ему сладость рая. Въ этихъ утѣхахъ и сладости страданія ноць для Него—просвѣщеніе; просвѣщеніе же—потому, *яко тьма не помрачится отъ Тебе* (12 ст.). Черезъ единство природы и подобіе неизмѣняемаго божества въ Сынѣ (пребываетъ) Отець: и, самыми дѣлами свидѣтельствуя, что Отець—въ Немъ, Христось съ увѣренностію говоритъ: *не помрачится отъ Тебе*, ибо мы помнимъ, что сказано въ псалмахъ отъ лица Бога—Отца: *съ Нимъ есмь въ скорби* (Пс. 90, 15). И самъ Господь въ евангелии, когда бесѣдовалъ о смятеніи апостоловъ, говоритъ: *се грядетъ часъ, и нынѣ прииде, да разидетъ кійждо во своя, и Мене единого оставите: и нѣсмь единъ, яко Отець со Мною есмь* (Іоан. 16, 32)“. Нѣтъ надобности подробно выяснять, что основная мысль, какую проводитъ Иларій въ цитованныхъ словахъ,—та же самая, какую онъ проводилъ и въ de Trinitate,—именно, что крестныя страданія Христа при всей ихъ истинности, не были страданіями въ обычномъ, человѣческомъ смыслѣ, поскольку и во время этихъ страданій человѣческая природа Христа была неразрывно связана съ божественной абсолютной сущностію Логоса, ипостасное единеніе съ которымъ, просвѣщая человѣческую природу Христа относительно конечнаго смысла и торжества ея страданій, сообщало и самымъ ея страданіямъ характеръ „сладости“. Но если въ

трактатѣ „о Троицѣ“ Иларіи, полемизируя съ разсѣкающими Христа на Слово, душу и плоть, выразилъ это ученіе о сверхъ-человѣческихъ страданіяхъ Спасителя преимущественно, т. е., подъ угломъ единства богочеловѣческой личности Христа (въ духѣ Иринея), подчеркивая понятіе о сверхъ-естественной безстрастной природѣ плоти Христа, какъ „собственной“ плоти Логоса, то въ комментаріяхъ на псалмы, не имѣя особенной надобности въ такого рода полемикѣ, Иларіи, не измѣняя своимъ взглядомъ на плоть Христа (поскольку эти взгляды органически связаны съ его и антропологическими и сотериологическими принципами), тѣмъ не менѣе обыкновенно трактуетъ вопросъ о страданіяхъ Спасителя уже подъ угломъ раздѣльности Его человѣческихъ и божескихъ функций (въ духѣ Тертуллиана),—чаще всего противопоставляетъ немощность Христа по человечеству Его силѣ по божеству, и для доказательства той мысли, что Христосъ въ страданіяхъ былъ чуждъ малодушія (*vitiosa infirmitas*), чаще всего ссылается не на „безстрастность“ плоти Его саму по себѣ (какъ въ *de Trinitate*), а опредѣленнѣе отмѣчаетъ причину ея крѣпости—въ непрерывномъ общеніи съ силою Логоса ¹⁾. Кромѣ этого формаль-

¹⁾ Мѣста изъ „Трактатовъ на псалмы“, гдѣ Иларіи вскользь затронуется вопросъ о богочеловѣческомъ характерѣ немощей и страданій Спасителя—довольно многочисленны. Но анализъ ихъ не далъ бы намъ ничего по существу новаго въ сравненіи съ отмѣченными выше двумя-тремя образцами христологическихъ разсужденій Иларіи. Характерная по сравненію съ *de Trinitate* тенденція Иларіи въ Трактатахъ на псалмы—разграничивать божественныя и человѣческія функции Спасителя, выступающая и въ приведенныхъ образцахъ его христологическаго экзегезиса, иногда выдвигается имъ и какъ общее методологическое правило: *diligenter contuendum est, ut intelligamus quid divinitati ejus, quid homini sit aptandum. Ps 138, 20 n. Non confundenda autem persona divinitatis et corporis est. 138, 5 n.* Впрочемъ ср. и въ *de Trin.* 9, 5—6 п. Что Иларіи и въ Трактатахъ а псалмы не отрицалъ безусловно „субъективности“ (подлинности) страданій Христа, а лишь самую возможность ихъ обуславливалъ добровольными актами „души“ (*т. е. божественной*) силы“ Богочеловѣка, это особенно ясно выступаетъ въ слѣдующемъ замѣчаніи Иларіи: *Evacuans ergo se, quippe cui substantia non erat, non jam usque ad carnis, verum etiam usque ad mortis profunda descendit, et omnis in eum terror desaevit in nos tempestatis incubuit. Cum enim se, contra naturae coelestis terrenaecque diversitatem, in hunc limum potestatis suae virtute defixit; quia ea quae natura dissident, ad quandam connexionis suae soliditatem non generis*

наго различія между христологическими отдѣлами въ de Trinitate и super Psalmos (различія въ постановкѣ христологической проблемы, полемическихъ тенденцій автора и вытекающихъ отсюда пріемовъ аргументаціи), мы, повторяемъ, не находимъ въ христологическихъ разсужденіяхъ Иларія въ super psalmos ничего, подѣ тѣмъ не подписался бы Иларій—авторъ de Trinitate,—и наоборотъ.

Подводя итогъ разсмотрѣнному ученію Иларія о характерѣ человѣческихъ немощей и страданій Спасителя, мы приходимъ къ тому общему заключенію, что „западный Аѳанасій“, хотя, вопреки мнѣнію Раушена, и не отрицаетъ истинности психо-физическихъ аффектовъ Христа, но тѣмъ не менѣе не удѣляетъ надлежащаго вниманія собственно-человѣческой сторонѣ личности Спасителя, усвая ей лишь пассивное значеніе въ общемъ процессѣ богочеловѣческой жизни,—значеніе лишь органа (орудія) для домостроительныхъ дѣйствій Логоса ¹⁾,—словомъ впадаетъ въ тотъ, по выраженію Гарнака „наивный докетизмъ“ ²⁾, опредѣленныя черты котораго выступаютъ еще у Принея Ліонскаго, несмотря на его энергичную полемику съ подлиннымъ докетизмомъ ²⁾.

ipsius propinquitate conveniunt, sed potiore vi, tamquam confixa sociantur: tunc et pati coepit et mori posse. Ps. 68, 4 n.

1) Въ „Трактатахъ на псалмы“ это воззрѣніе Иларія характерно выражается въ сравненіи плоти Христовой съ „псалтирью (музыкальнымъ инструментомъ), черезъ которую возвѣщаль Свои откровенія Духъ Божій. *Ео organo prophetatum est, graece Psalterio, hebraice Nabella nuncupato, quod unum omnium musicorum organum rectissimum est, nihil in se vel perversum continens, vel obliquum, neque quod ex inferioribus locis in sonum concentus musici commovetur: sed in formam Dominici corporis constitutum organum, sine ullo inflexu deflexuve directum est; organum ex supernis commotum et impulsum et in cantionem supernae et coelestis institutionis animatum, non humili et terreno spiritu, ut caetera terrae organa, personum. Prologus in libr. Ps. 7 n.* Не менѣе характерно замѣчаніе Иларія въ de Trin. 10, 50 n., что, по мнѣнію еретиковъ, Христосъ жилъ animae suae motu naturaque.

2) *Harnack. Op. cit. 2, 390 s.* Замѣчаніе Гарнака, что Hilarius (De Trin. 10, 22) will von einer menschlicher Seele (у Христа) nichts wissen (ib.) справедливо лишь въ томъ смыслѣ, что Иларій не удѣляетъ ей активной роли въ цѣлостномъ процессѣ богочеловѣческой жизни, а не въ смыслѣ совершеннаго отрицанія ея наличности во Христѣ. По замѣчанію Förster'a, an der Klippe des Doketismus segelt Hilarius ziemlich hart vorüber, und seine Christologie hinterlässt zweifellos den Eindruck

Внутреннее сродство въ данномъ пунктѣ между этими знаменитыми галльскими богословами 2-го и 4-го вѣковъ—несомнѣнно: и тотъ и другой рѣзко отграничиваются отъ еретическаго докетизма ясно выраженнымъ понятіемъ объ онтологической подлинности и полномъ составѣ человѣческой природы Христа. И тотъ и другой, далѣе, особенно ярко высказываютъ „наивно-докетическіе“ тезисы подѣ влияніемъ полемическихъ интересовъ противъ еретиковъ, настолько рѣзко подчеркивавшихъ человѣческую сторону во Христѣ, что личность Спасителя у нихъ ниспадала на уровень „простога человѣка“, лишь пророка, озареннаго силою Логоса. И тотъ и другой, наконецъ, раскрывая „наивно-докетическое“ воззрѣніе на личность и жизнедѣятельность Христа, руководятся при этомъ однимъ и тѣмъ же сотериологическимъ интересомъ—видѣть въ лицѣ Христа живое и совершенное воплощеніе „духовнаго“ Человѣка, въ которомъ уже „поглощена немощь плоти“, у котораго плоть „черезъ причастіе Духа“ „восприняла качество Духа“, „сдѣлалась безсмертною и нетлѣнною“ ¹⁾. Но, находя себѣ объясненіе,

eines nicht überwundenen doketischen Zugs (Op. cit. 662 s.)—Этотъ отзывъ Фёрстера вполне раздѣляетъ *Bartenheuer* (361 s.). Даже католическій богословъ *Pohle* находитъ, что этотъ Schlussurtheil nicht zu hart lauten (Op. cit. 38 s.).

¹⁾ Contra haer. 5, 9, 2—3; 13, 3. М. 7, 1145, 1158 сс. Р. п. 598—9, 612 стр. Какъ носитель такого именно „духовнаго“ человѣчества, Христосъ, по Иринею, и есть тотъ идеаль (норма), „по образу и подобію“ котораго быть созданъ человѣкъ, но достигнуть котораго не могъ вслѣдствіе грѣхопаденія. „Хотя въ прежнія времена было сказано, что человѣкъ созданъ по образу Божію, но это не было показано (самымъ дѣломъ), ибо еще было невидимо Слово, по образу котораго созданъ человѣкъ.. Когда же Слово Божіе сдѣлалось плотію, Оно истинно показало образъ, само сдѣлавшись тѣмъ, что было Его образомъ“ (5, 16, 2). Въ лицѣ „духовнаго“ Адама-Христа, онъ получаетъ и образъ и подобіе Божіе, поскольку плотской человѣкъ „имѣетъ образъ Божій въ созданіи“, но „подобіе получаетъ“ лишь „черезъ Духа“ (5, 6, 1). Эти именно идеи Иринея воспроизводитъ Иларій, когда пишетъ, что во Христѣ *noster homo in id proficit, .. quod carnale ei est, in naturam Spiritus devoratur. Consummatur itaque homo imago Dei. Namque conformis effectus gloriae corporis Dei in imaginem Creatoris excedit, secundum dispositam primum hominis figuratiorem. Et post peccatum veteremque hominem, in agnitionem Dei novus homo factus constitutionis suae obtinet perfectionem, agnoscens Deum suum, et per id imago ejus: et per religionem proficiens ad aeternitatem*

и, если угодно, оправданіе въ иринеевской традиціи и въ полемическихъ задачахъ церковной злободневности 4-го вѣка, хринологія Иларія несомнѣнно погрѣшаетъ формальной односторонностію и рѣзкостью своихъ анти-аріанскихъ и анти-самосатскихъ утвержденій, которыя, будучи разсматриваемы въ непосредственной фразеологіи, внѣ связи съ болѣе или менѣе широкимъ контекстомъ рѣчи, звучать совершенно еретически ¹⁾.

et per aeternitatem Creatoris sui imago mansurus. De Trin. 11. 49 n. Мы видѣли, что Иларій, высказывая почти докетическія воззрѣнія на тѣ или другія формы богочеловѣческой жизни, тѣмъ не менѣе при этомъ настаиваетъ на истинномъ человѣчествѣ Спасителя, какъ будто не замѣчая противорѣчій, или по крайней мѣрѣ трудности примирить эти два порядка идей. Но эта черта хринологіи Иларія имѣетъ свои корни, по нашему мнѣнію, опять таки въ иринеевскомъ понятіи о „духовномъ“ человѣкѣ, какъ идеалѣ или нормѣ истиннаго „совершеннаго“ человѣка, взаимоотношеніе между супранатуральными „духовными“ и естественными элементами котораго Иринеи характеризовала такъ: „Духъ, поглощающій немощь плоти, получаетъ по наслѣдству въ свое достояніе плоть, и изъ обоихъ происходитъ живой человѣкъ, живой по причастію Духа, человѣкъ же по существу плоти“ (5, 9, 2; М. 7, 1145 с. Р, п. 598). Изъ детальныхъ чертъ зависимости хринологіи Иларія отъ Иринеи можно отмѣтить толкованіе Марк. 13, 32 въ смыслѣ домостроительнаго умолчанія Христа, а не дѣйствительнаго незнанія Имъ дня и часа суда. (2, 23, 6—8).

¹⁾ Какъ хринологъ-полемистъ Иларій напоминаетъ Діонисія Александрійскаго въ его богословской полемикѣ съ савелліанами. Вина Діонисія, какъ извѣстно, заключалась въ томъ, что онъ, полемизируя съ савелліанскимъ монархіанствомъ, слишкомъ односторонне развилъ излюбленныя субординаціонистическія идеи своего учителя Оригена, назвавъ Сына и тварію, и чуждымъ Отцу по сущности, и несовѣчнымъ Ему (*Athan. De sent. Dion. 4 n.* Ср. наше цит. сочин. 135 стр.). Но, высказывая такія „аріанскія“, мысли, Діонисій и не признавалъ себя и на самомъ дѣлѣ не былъ извратителемъ общецерковнаго ученія о Христѣ, какъ истинномъ Богѣ, и когда, въ отвѣтъ на обличенія Діонисія Римскаго, ему потребовалось выразить свою вѣру въ единосущное богосыновство Логоса, онъ ничуть не кривя совѣстью, и не отрекаясь отъ ранѣе высказанныхъ взглядовъ, исповѣдалъ это ученіе, поскольку оно являлось такимъ же необходимымъ моментомъ въ понятіи Діонисія о Логосѣ, какъ и ученіе объ ипостасной раздѣльности Сына отъ Отца, усвоенное имъ въ специально-оригенистической (ипостасная отдѣльность—производность—субординаціонистическое отличіе отъ Отца во всѣхъ отношеніяхъ) формѣ (Ср. наше цит. сочин. 134—141 стр.). Подобнымъ образомъ и Иларій, когда въ *de Trinitate* высказывалъ видимо соблазнительныя сужденія о „небесной“ плоти

Изъ этого общаго заключенія о характерѣ христологической доктрины Иларія слѣдуетъ выводъ и объ ея историко-догматическомъ положеніи въ ряду современныхъ ей христологическихъ системъ, отчасти уже намѣченный нами на предыдущихъ страницахъ нашего очерка. То обстоятельство, что христологія Иларія обнаруживаетъ значительный уклонъ въ сторону своеобразнаго монофизитства (—разумѣемъ отдаваемый ею рѣшительный перевѣсъ въ жизни Христа божественному моменту предъ человѣческимъ), само по себѣ не составляетъ еще характерной черты христологіи собственно Иларія. Этотъ уклонъ мы наблюдаемъ и у всѣхъ церковныхъ богослововъ никейской эпохи, поскольку онъ диктовался имъ отчасти полемическими (противъ „плотской“ догматики аріанъ) задачами современности, а главное—сотеиологическимъ идеаломъ „обоженія“,—имѣвшимъ неотразимое обаяніе надъ всѣми лучшими церковными умами того времени. Если мы обратимся къ христологіи восточнаго Аванасія, то и въ ней мы очень нерѣдко встрѣтимъ такіа выраженія о Богочеловѣкѣ, что „сущность Господа есть едиnorodная премудрость“,—что „Онъ лишь облекася“, „прикрылся плотію“,—лишь „попускалъ удобостраждущему тѣлу плакать и алкать“ и т. п. ¹⁾—словомъ найдемъ почти всѣ тѣ элементы „наивно-

Христовой, въ ущербъ ея дѣйствительно-человѣческой истинности, то въ этомъ случаѣ онъ являлся лишь слишкомъ одностороннимъ выразителемъ принциповъ христологической школы Иринея, а—не намѣреннымъ противникомъ общецерковнаго ученія о Христѣ, какъ истинномъ челоѣкѣ. Если бы эта односторонность была поставлена на видъ Иларію кѣмъ либо изъ его современниковъ, то онъ въ своемъ „обличеніи и защитѣ“, вѣроятно, аргументировалъ бы приблизительно такъ же, какъ Діонисій въ своемъ *“Ελεγχος και ἀπολογία”*. О Діонисіи впоследствии, какъ извѣстно, Василій Великій отзывался, какъ о неразумномъ садовникѣ, который, желая исправить покосившееся дерево, слишкомъ усердно перегнулъ его въ противоположную сторону, и отмѣчалъ, что своими неосторожными сужденіями о Логосѣ Діонисій первый посѣялъ на востокѣ сѣмена аномейскаго лжеученія. Примѣняя, *mutatis mutandis*, этотъ отзывъ Василія Великаго о Діонисіи къ Иларію, мы находимъ, что если первая половина его вполне приложима къ пиктавійскому богослову, то вторая—оказывается неприложимой лишь въ силу случайныхъ историческихъ условій—неизвѣстности сочиненій Иларія на востокѣ въ эпоху афтартодокетскихъ движеній.

¹⁾ *Athan.* Ог. 2, 47; 2, 8; 3, 55 п. *Migne* 26, 245, 205, 437 сс. Р. п. 2, 323, 271, 437, стр.

докетическаго“ возрѣнія, какіе отмѣтили у западнаго Аѳанасія“ 1). Оригинальность Иларія, какъ христолога, заключается въ совершенномъ отсутствіи у него мысли о какомъ либо законмѣрномъ развитіи человѣческой плоти Христовой,—объ ея постепенномъ просвѣтленіи черезъ причастіе къ божественной жизни Логоса,—той идеи, какую мы отмѣтили у Оригена и Аѳанасія Александрійскаго 2). Иларій въ своей христологіи стоитъ исключительно на почвѣ традиціоннаго западнаго (или, можетъ быть, частнѣе—галльскаго) богословія,—Иринея и Тертулліана, въ своей полемикѣ съ современными ересями лишь доводя принципы его до крайнихъ выводовъ. Правда, и у Иларія мы встрѣчаемъ такого рода выраженіе о Христѣ: „развивался по возрасту“ 3),—но это выраженіе, представляющее собою воспроизведеніе словъ Лк. имѣетъ въ виду лишь физическую, внѣшнюю сторону человѣческой природы Христа, и ничего не говоритъ, какъ

1) Ф. Бауръ, отмѣчая, что у Иларія zwar die Lehre von Einer Natur nicht ausdrücklich gelehrt wird, aber doch schon alle Voraussetzungen dieser Lehre angenommen sind (Op. cit. 681 s.), добавляетъ, что эта черта—свойственна вѣсьмъ вообще „церковнымъ богословамъ, къ классу которыхъ принадлежитъ Иларіи“, „solange das gottmenschliche Daseyn zwar als eine nothwendige Form der Existenz Gottes anerkannt ist, die menschliche Natur selbst aber, in welcher Gott als Mensch existiren soll, eine blosse Abstraction ist, gleichsam eine noch leere Form, die sich mit ihrem concreten Inhalt, einer wirklichen Menschheit, erst noch erfüllen muss. (691—3 ss) *Фёрстеръ* склоняется—видѣтъ въ „докетическихъ“ возрѣніяхъ Иларія orientalische Zug, der in der Alexandrinischen Schule zum Monophysitismus hinstrebt (665 s.). Но мы уже отмѣчали, что эти возрѣнія Иларія вполне удобно могутъ быть объяснены на почвѣ болѣе сроднаго Иларію принеевскаго богословія, тѣмъ болѣе, что элементы „докетизма“ Иларія имѣются уже въ комментаріи на Матѳея, написанномъ несомнѣнно до знакомства Иларія съ восточнымъ alexandrijskimъ богословіемъ. Правда, въ Трактатахъ на псалмы нѣкоторыя антропологическія сужденія Иларія носятъ на себѣ вліяніе alexandrijskoj школы. (Ср. Бог. Вѣст. сент. 145 стр.) но незамѣтно, чтобы они имѣли существенное значеніе въ ученіи Иларія о Лицѣ Богочеловѣка.

2) Ср. Богосл. Вѣстн. 1909, июль—авг. 387, 394 стр.

3) Deus ergo idcirco tibi Christus non est, quia qui erat, nascitur, quia qui indemutabilis est, crescit aetate, quia qui impassibilis patitur, quia vivens moritur. 5, 18 n. Cfr. 2, 25: Unigenitus Deus in corpusculi humani formam s. Virginis utero insertus accrevisit... humani partus lege profertur.. Vagitu infantiae auditur.. cunis est obvolutus.

Иларій представлялъ внутреннїй духовный ростъ Христа въ Его богочеловѣческой жизни. Повидимому, болѣе значенія имѣетъ тотъ фактъ, что Иларій очень опредѣленно говоритъ о трехъ моментахъ въ бытіи Логоса: пребываніе Его у Отца въ божественной славѣ до „истощенія“,—затѣмъ жизнь на землѣ въ „уничужденномъ“ богочеловѣческомъ образѣ, и наконецъ возвращеніе къ Отцу съ богоподобно прославленной человѣческой природой ¹⁾. Отсюда можно заключать, что Иларій всю земную жизнь Христа представлялъ, какъ цѣлостный процессъ развитія человѣческой природы Христа до идеала полного обоженія. Дорнеръ, какъ мы знаемъ, съ особенною настойчивостью подчеркиваетъ эту черту христологии Иларія, усматривая въ ней глубокую и плодотворную идею о богочеловѣчествѣ Христа, какъ первоначально данномъ лишь въ чисто природномъ (стихійномъ) соединеніи божества съ человѣчествомъ (при чемъ и то и другое оказались въ несовершенной формѣ, поскольку и божество „уничужило“ себя, и человѣчество еще не имѣло своей истинной формы по образу и по подобию Божію, почему и понадобилось именно „истощаніе“ Логоса),—и лишь въ концѣ земной жизни Христа выявившемся въ совершенной, „адекватной“ формѣ ²⁾. Всматриваясь, однако, въ частнѣйшую характеристику этого богочеловѣческаго „процесса“ у Иларія, мы не находимъ въ ней слѣдовъ очень важной для нашего вопроса черты—именно указаній на законѣрную постепенность этого процесса. Напротивъ, весь строй христологическихъ воззрѣній Иларія располагаетъ къ выводу, что Иларій былъ далекъ отъ мысли объ этой законѣрной постепенности, а мыслилъ богочеловѣчество Христа реализованнымъ сразу и вполне. Не говоря уже о томъ, что во всѣхъ моментахъ богочеловѣческой жизни Иларій одинаково равно мыслить Логоса активной силой, а плоти Христовой усваиваетъ значеніе лишь Его органа (орудія), одинаково покорно, безъ какой либо борьбы воспринимающаго Его домостроительныя страданія,—самая плоть Христова, по Иларію, представляется плотію обожествленной, „небесной“ уже въ

¹⁾ Ср. Бог. Вѣст. сент. стр. 130—131. Cfr. 9, 51: nos enim unigenitum Deum in forma Dei manentem in natura Dei mansisse profitemur, neque unitatem formae servilis in naturam divinae unitatis statim refundimus.

²⁾ Ср. Богосл. Вѣстникъ, сент. 132 стр.

самомъ актѣ своего богомужнаго зачатія, или своего соединенія съ Логосомъ. Отсюда, напр., преображеніе плоти Христа на Фаворѣ Иларій мыслятъ не какъ чудесный актъ, а какъ явленіе ея именно въ своемъ нормальномъ видѣ, тогда какъ, наоборотъ, обыкновенное, наблюдавшееся людьми состояніе ея было лишь сплошнымъ, въ извѣстномъ смыслѣ сверхъестественнымъ актомъ добровольнаго уничтоженія Логоса. Отсюда, далѣе, „прославленіе“ плоти Христовой послѣ воскресенія, съ точки зрѣнія Иларія, естественнѣе представлять не какъ завершительный актъ постепеннаго „процесса“ ея ассимиляціи съ божествомъ, какъ пытается изобразить Дорнеръ, а просто—прекращеніемъ этого домо-строительнаго „уничтоженія“ Логоса (—возвращеніемъ въ покой, по выраженію Иларія), поскольку цѣль этого уничтоженія была уже достигнута Логосомъ. Въ хринологіи Иларія мы вообще не находимъ слѣдовъ идеи о хотя бы относительномъ нравственно-свободномъ характерѣ развитія человѣческой природы Спасителя ¹⁾. Конечно, церковная хринологія, по самому существу своихъ принциповъ, допускаетъ этотъ „нравственно-свободный“ характеръ человѣческой природы Христа лишь въ формѣ „непогрѣшительнаго ея преспѣянія“ ²⁾,—въ формѣ „естественнаго хотѣнія“, безусловно покорнаго „божественной и всемогущей“ волѣ Спасителя (ср. опред. VI всел. собора),—но у Иларія мы не находимъ понятія и объ этомъ „преспѣяніи“, которое одно сохраняетъ за человѣческой природой Христа характеръ живой, активной сущности, безъ какового характера она низводится уже на ступень просто пассивной оболочки или орудія Логоса ³⁾. Какъ историко-догматическое явленіе, хри-

¹⁾ Самъ Дорнеръ вынужденъ сознаться, что въ хринологіи Иларія нѣтъ понятія о свободной человѣческой волѣ Христа, что она „не даетъ отвѣта на выдвинутый Аполлинаріемъ вопросъ: можно ли мыслить человѣческую душу Христа безъ свободы воли? И если—нельзя, то какимъ образомъ сохраняется единство Лица, при допущеніи наряду съ божественной Ипостасію свободно самоопредѣляющейся человѣческой воли“? *Op. cit.* 1070 s.

²⁾ *Athan. Or.* 3, 53 n. M. 26, 436 c. P. n. 2, 435.

³⁾ Отсутствие этой идеи, какъ мы видѣли, иногда заставляеть Иларія прибѣгать къ довольно искусственному толкованію евангельскихъ сказаній объ искушеніяхъ, страданіяхъ Христа, о невѣдѣніи дня кон-

стология Иларія, при всей возвышенности ея основного жизненнаго интереса, при всей яркости и теплотѣ проникающаго ея религіозно-моральнаго чувства, не охватываетъ христологической проблемы во всей глубинѣ и полнотѣ ея содержания. Иларіи въ своей христологии съ удивительной силой и яркостію выразилъ одинъ моментъ ея,—моментъ божественной стороны въ жизни Спасителя, или, по выраженію Дорнера, „правду монофизитства“¹⁾. Какъ выраженіе этой правды, въ высшей степени ярка и догматически-цѣнна мысль Иларія, что вся жизнь Христа была сплошнымъ, какъ бы слагающимся изъ безчисленнаго ряда отдѣльныхъ моментовъ, этическимъ актомъ „самоистощанія“ Логоса, добровольнаго воспріятія Имъ человѣческихъ немощей и страданій. Но эта мысль, проведенная съ исключительной односторонностію, проигрываетъ даже въ своей собственной цѣнности, въ виду упорнаго нежеланія Иларія допустить какое либо активное участіе въ этомъ домостроительномъ подвигѣ Логоса со стороны Его человѣческой природы,—допустить ея развитіе со всей психологической жизненностію ея хотя и безгрѣшныхъ, но все же естественно-немоощныхъ, чисто-человѣческихъ аффектовъ. Въ изображеніи Иларія евангельскій образъ Христа, пріискренивъ пріобщившагося плоти и крови, спострадавшаго нашимъ немощамъ, во дни плоти Своея съ воплемъ крѣпкимъ и со слезами возносившаго моленія къ Могущему спасти Его отъ смерти,—потускнѣлъ въ своей „исторической“ правдѣ²⁾. Развивши „монофизитскую правду“ съ односторонностію, немногими штрихами

чины міра и др. Относительно послѣдняго эпизода *Schwane*, впрочемъ, утверждаетъ, что предложенное Иларіемъ изъясненіе Марк. 13, 32 „безспорно вѣрно“ даннаго у Афанасія, поскольку болѣе согласуется съ понятіемъ о *communicatio idiomatum* во Христѣ. (Op. cit. 121—2 ss.). Но съ этимъ мнѣніемъ *Schwane* едва ли можно согласиться, поскольку во-первыхъ, замѣна у Иларія понятія *pescientia* понятіемъ *absconsa scientia* (9, 67) дисгармонизируетъ съ непосредственнымъ смысломъ отъ вѣта Христова (незнаніе Сыномъ дня суда приравнивается Христомъ къ незнанію его ангелами), а во-вторыхъ, понятіе о *communicatio idiomatum* не исключаетъ безусловно понятія о прогрессивномъ развитіи человѣческой природы Христа.

¹⁾ Cfr. op. cit. 1070 s.

²⁾ Cfr. *Pohle*. Op. cit. 37 s.

отдѣляющейся уже отъ односторонности заблужденія, Иларій такимъ образомъ, оставилъ почти безъ всякаго вниманія другой модусъ христологическаго вопроса, ту „правду“, которая легла въ послѣдствіи въ основу несторіанства, къ каковой правдѣ онъ не перебросилъ и никакого моста, не оставилъ въ наслѣдіе будущему никакой плодотворной идеи для раскрытія этого модуса. Въ этомъ отношеніи христологія „западнаго Аѳанасія“ далеко уступала христологіи Аѳанасія Александрійскаго, въ которой зерно этой правды имѣлось въ завѣщанной еще Оригеномъ мысли о челоуѣчествѣ Христа, какъ прогрессивно развивавшейся сущности,—зерно, которое и принесло въ эпоху напряженныхъ христологическихъ споровъ богатый плодъ въ христологіи православнаго кенотика — Кирилла Александрійскаго.

А. Орловъ.
