

Вестник ПСТГУ.
Серия I: Богословие. Философия.
Религиоведение.
2019. Вып. 85. С. 31–51
DOI:

Фокин Алексей Русланович
д-р филос. наук,
вед. науч. сотрудник
Института философии РАН
Российская Федерация, 109240,
г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1
al-fokin@yandex.ru
ORCID: 0000-0002-2554-005X

КРИТИКА И АПОЛОГИЯ УЧЕНИЯ О «ПОДОБОСУЩИИ» В ЛАТИНСКОЙ ПАТРИСТИКЕ IV в.: МАРИЙ ВИКТОРИН *VERSUS* ИЛАРИЙ ПИКТАВИЙСКИЙ

А. Р. Фокин

Аннотация: Статья посвящена исследованию различных точек зрения на учение о «подобосущии» Отца и Сына в латинской патристике IV в. Отмечается неоднозначная реакция западных никейцев на данное учение, выдвинутое в 358 г. лидером омиусиан Василием Анкирским. Анализируется примирительная позиция, занятая по отношению к омиусианам и их учению свт. Иларию Пиктавийским в его трактате «О соборах». Рассматривается вопрос о знакомстве свт. Илария с омиусианами, а также обстоятельства написания, цель и структура трактата «О соборах». Показывается, что свт. Иларию сводит понятие подобия к подобию по сущности или природе и отождествляет такое подобие с равенством природы, которое предполагает единство сущности и помогает избежать модализма. Подобие Отца и Сына в каких-то других аспектах (свойства, силы, действия, слава) всегда рассматривается пиктавийским святителем как недостаточное и вторичное по отношению к подобию или равенству по природе. Так, св. Иларию, стремясь проложить мост между западными никейцами и омиусианами, предложил использовать омиусианскую терминологию наряду с омиусианской и в дополнение к ней, в частности путем введения понятия «неразличное подобие» Отца и Сына по сущности, которое тождественно Их единосущию. Совершенно противоположную позицию по отношению к подобосущию занимал Марий Викторин. Рассматривается вопрос о степени знакомства Викторина с богословием омиусиан, а также обстоятельства написания первой книги его трактата «Против Ария». Демонстрируется, как Викторин, используя аристотелевскую логику, доказал, что понятие подобия по сущности логически противоречиво; с его помощью невозможно выразить идею совершенного равенства и единства Отца и Сына, равно как и обосновать отличие Сына от творений. Отмечается, что примирительная позиция по отношению к омиусианам, занятая свт. Иларию Пиктавийским, не была принята Церковью, в то время как позиция Мария Викторина, совпавшая с позицией свт. Афанасия Великого, со временем возобладала.

Ключевые слова: христианство, богословие, арианские споры, триадология, сущность, качество, равенство, единство, тождество, подобие, Иларию Пиктавийский, Марий Викторин.

Введение.

Возникновение омиусианства и неоднозначная реакция на него со стороны западных никейцев

Как считается, учение о том, что Сын «подобосущен» (ὁμοούσιος) Богу Отцу, т. е. «подобен Ему по сущности» (ὁμοιος κατ' οὐσίαν), впервые было открыто провозглашено в апреле 358 г. на соборе в Анкире¹. По всей вероятности, «автором» этого учения был видный восточный богослов и церковный деятель — Василий, епископ Анкирский (ум. ок. 363–365 гг.), который для противостояния все возрастающему влиянию партии омиев вместе с епископом Георгием Лаодикийским образовал новую церковную партию, в науку получившую название «омиусиан»². Хотя омиусиане отвергали учение Ария и крайних ариан (аномеев) о тварности Сына и о Его «неподобии» (ἀνόμοιον) Богу Отцу, они также не принимали и никейский термин ὁμοούσιος («единосущный», который, согласно общепринятой точке зрения, был осужден на Антиохийском соборе 268/269 г. против Павла Самосатского), видя в нем опасность слияния Лиц Отца и Сына и возрождения савеллианства. Вместо него они и предложили использовать термин ὁμοιούσιος («подобосущный»), еще не имевший отрицательных коннотаций и выражавший мысль о полном подобии Отца и Сына по сущности³. Кроме того, летом того же 358 г. на соборе в Сирмии под давлением омиусиан была принята так называемая третья Сирмийская формула, в которой

¹ См.: Спасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Тринитарный вопрос. Сергиев Посад, 1914. С. 365–366; Simonetti M. La crisi ariana nel IV secolo. Roma, 1975. P. 233; Hanson R. P. C. Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy, 318–381. Edinburgh, 1988. P. 349; Ayres L. Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth Century Trinitarian Theology. N. Y., 2004. P. 150–151. Если верить сообщению Филосторгия, термин ὁμοιούσιος впервые был использован еще во времена Никейского собора арианами Евсевием Никомедийским и Феогнидом Никейским, заменившими с его помощью термин ὁμοούσιος в принятом на соборе Символе веры (см.: Philost. Hist. eccl. I 9). По сообщению того же историка, другой арианин, Астерий Софист, в том же смысле использовал выражение κατ' οὐσίαν ὁμοιον (Ibid. IV 4). Кроме того, как сообщают св. Иларий Пиктавийский (Hilar. De Synod. 10–11) и св. Афанасий Великий (Athanas. De Synod. 28), вторая Сирмийская формула 357 г. налагала запрет на использование не только термина ὁμοούσιος, но и ὁμοιούσιος, что означает, что данный термин был уже в ходу. Вероятно, это было первым упоминанием термина ὁμοιούσιος (хотя и в отрицательном смысле) в соборных документах.

² См.: Eriph. Adv. haer. 73.1–23; Sozom. Hist. eccl. IV 13; Hilar. De Synod. 12. См. также: Попов И. В. Святой Иларий, епископ Пиктавийский // Он же. Труды по патрологии. Сергиев Посад, 2004. Т. 1. С. 427–428; Henne P. Introduction à Hilaire de Poitiers. P., 2006. P. 69–70. Подробнее об истории омиусианской партии и ее богословии см.: Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 1–4. М., 1994². С. 74–80; Спасский А. А. Указ. соч. С. 370–404; Simonetti M. Op. cit. P. 239–249, 259–267; Hanson R. P. C. Op. cit. P. 349–380; Ayres L. Op. cit. P. 149–153; Фокин А. Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014. С. 258–259.

³ См.: Eriph. Adv. haer. 73. 1, 11; Hilar. De Synod. 81. См. также: Bethune-Baker J. F. The Meaning of Homoousios in the Constantinopolitan Creed. Cambridge, 1901. P. 30; Gummerus J. Die homoüsianische Partei bis zum Tode des Konstantius. Leipzig, 1900. S. 86; Steenson J. N. Basil of Ancyra on the Meaning of Homoousios // Arianism: Historical and Theological Assessment / ed. by R. C. Gregg. Cambridge, 1985. P. 267.

Сын прямо назывался «подобным Отцу по сущности и во всем» (*κατ' οὐσίαν καὶ κατὰ πάντα ὅμοιον*) и осуждалось учение аномеев, учивших тому, что Сын ни в чем не подобен Отцу⁴.

На христианском Западе учение о подобосущии вызвало неоднозначную реакцию. С одной стороны, его с воодушевлением воспринял святитель Иларий Пиктавийский, который лично познакомился с лидерами омиусиан во время ссылки на Восток и впоследствии оказывал им всяческую поддержку⁵. С другой стороны, многие «строгие» западные никейцы, такие как Потамий Лиссабонский, Луцифер Каралитанский и его последователи, были настроены непримиримо и отвергали все новые вероучительные формулы, кроме Никейского Символа, содержавшего учение о единосущии. Кроме того, учение о подобосущии на Западе встретилось с серьезной философской критикой, выдвинутой в 358–359 гг. знаменитым ритором и философом Марием Викторином, незадолго до этого (ок. 355/356 г.) обратившимся в христианство⁶. Хотя его критика не получила широкого распространения среди западных никейцев по причине малоизвестности его трудов, по своей сути она оказалась гораздо более эффективной, чем апология учения о подобосущии, предложенная св. Иларием Пиктавийским, в результате чего данное учение так и не нашло себе сторонников на Западе и вскоре было предано забвению. В нашей статье мы попытаемся разобраться с аргументацией за и против учения о подобосущии, выдвинутой двумя этими латинскими богословами, соотнося ее с более широким философско-богословским контекстом.

Свт. Иларий Пиктавийский его положительное отношение к учению о подобосущии

Хотя в научной литературе вопрос о степени влияния богословия омиусиан (в частности Василия Анкирского) на тринитарную доктрину свт. Илария остается предметом дискуссий⁷, несомненно, что свт. Иларий хорошо знал учение

⁴ См.: Sozom. Hist. eccl. IV 14–15; Philost. Hist. eccl. IV 8–9; Theodoret. Hist. eccl. II 25.

⁵ Известно, что св. Иларий в сентябре 359 г. присутствовал на соборе в Селевкии Исаврийской, где преобладали омиусиане (см.: Sulp. Sev. Chron. II 42; Hilar. Contr. Const. 12). Как предполагают, он был приглашен туда лично Василием Анкирским, который надеялся найти в лице св. Илария поддержку для своей партии на соборе (см.: Coustant P. Vita sancti Hilarii Pictaviensis episcopi ex ipsius scriptis ac veterum monumentis concinnata // Opera. Paris, 1693 = PL. 9. Col. 151–152). После собора св. Иларий вместе с лидерами омиусиан — Василием Анкирским, Евстафием Севастийским, Сильваном Тирским и Элевсием Кизическим — отправился в Константинополь ко двору императора Констанция (Hilar. Contr. Const. 15). Там же он был свидетелем их фиаско и торжества партии омиев (см.: Hilar. Fragm. hist. X–XI; Contr. Const. 15; Sulp. Sev. Chron. II 45. См. также: Попов И. В. Указ. соч. С. 430–439; Henne P. Op. cit. P. 94–98; Фокин А. Р. Иларий Пиктавийский // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. XXII. С. 81–83).

⁶ См.: Фокин А. Р. Христианский платонизм Мария Викторина. М., 2007. С. 51–53.

⁷ Тезис о влиянии богословия омиусиан на мысль св. Илария был выдвинут еще в начале XX в. финским исследователем Я. Гуммерусом (см.: Gummerus J. Op. cit. S. 108–115, 170–171) и впоследствии получил широкое признание. Однако в середине XX в. Пьер Смюльдерс выдвинул аргументы против этого тезиса (см.: Smulders P. La doctrina trinitaria de S. Hilaire de Poitiers. Roma, 1944. P. 235–249), исходя из того, что основные положения тринитарного богословия св. Илария сложились еще до его встречи с омиусианами и не претерпели сколь-нибудь значи-

о подобосущии и относился к нему вполне положительно⁸. Это хорошо видно на примере его трактата «О соборах» (*De Synodis*)⁹, написанного св. Иларием в конце 358 — начале 359 г., во время его ссылки на Восток¹⁰.

Трактат условно можно разделить на две части. В первой части (гл. 1–65) св. Иларий пытается донести до западных епископов точку зрения их восточных коллег. Здесь он рассматривает различные вероучительные формулы, принятые на восточных соборах 341–358 гг., сопровождая их своими комментариями. Примечательно, что пиктавийский святитель разбирает те же самые восточные вероучительные формулы — Антиохийского собора 341 г., Сердикского собора 343 г., Сирмийских соборов 351 и 357 гг., — которые упоминаются в послании омиусианского собора, составленном, по-видимому, самим Василием Анкирским¹¹, что может свидетельствовать об усвоении им богословской стратегии омиусиан, заключавшейся в принятии определенной традиции вероучительных документов¹². Не менее примечательно, что св. Иларий, подобно Василию Анкирскому, открыто осуждает в качестве арианской лишь вторую Сирмийскую формулу (которую он называет «Сирмийским богохульством», *apud Sirmium blasphemia*)¹³, поскольку в ней запрещается использовать термин «сущность» (*substantia*) и его производные, в том числе «единосущие» и «подобосущие», что

тельной трансформации *после* встречи с ними. Более того, ученый не исключал возможности и обратного влияния св. Илария на омиусиан (*Ibid.* P. 249–250). Наш отечественный патролог И. В. Попов в монографии о св. Иларии, написанной, видимо, в 1920-е гг., также высказывался в том смысле, что св. Иларий еще до знакомства с омиусианами в трактате «О Троице» истолковывал единосущие Отца и Сына в смысле Их полного подобия по сущности (см.: Попов И. В. Указ. соч. С. 621, 634). Однако, как убедительно показал в своем исследовании Карл Бекуит, эту точку зрения следует пересмотреть, поскольку заключительные книги (с 7 по 12) трактата «О Троице», где встречается омиусианская терминология, были написаны св. Иларием не ранее 358–360 гг., т. е. уже после его знакомства с богословием омиусиан, в частности с посланием Василия Анкирского (см.: Beckwith C. *Hilary of Poitiers on the Trinity. From De Fide to De Trinitate.* Oxford, N. Y., 2008. P. 71–74). Тезис о непосредственном влиянии богословия омиусиан на тринитарную доктрину св. Илария получил дальнейшее развитие в работах Марка Уидмана (см.: Weedman M. *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers.* Leiden, Boston, 2007. P. 93–115; *Idem.* *Hilary and the Homoiousians: using new categories to map the Trinitarian controversy* // *Church History* 76 (2007). P. 491–510. P. 491–510), который привел новые аргументы в пользу того, что «Иларий адаптировал многие из богословских и полемических категорий Василия и мог использовать эти категории для формирования своей поздней мысли» (Weedman M. *Hilary and the Homoiousians.* P. 510). Апологию «проомиусианской» позиции св. Илария можно найти и в новейшем исследовании Я. Абогадо (*Abogado J. Hilary of Poitiers on Conciliating the Homouseans and the Homoeouseans: An Inquiry on the Fourth-Century Trinitarian Controversy.* Bern, 2016).

⁸ Известно, что пиктавийский святитель с большим уважением относился к омиусианам и их лидерам — Василию Анкирскому, Евстафию Севастийскому и Элевсию Кизическому, которых он называл «святейшими мужами» (*sanctissimi viri*, *Hilar. De Synod.* 90).

⁹ Текст: PL. 10. Col. 479–546. Критического издания этого трактата до сих пор не существует.

¹⁰ Weedman M. *Hilary and the Homoiousians.* P. 492.

¹¹ См.: *Epiph. Adv. haer.* 73.2.

¹² См.: Weedman M. *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers.* P. 99; *Idem.* *Hilary and the Homoiousians.* P. 504.

¹³ *Hilar. De Synod.* 10. Cp. *apud Sirmium haeresim.* *Ibid.* 27.

для него было равнозначно отрицанию Божества Сына и признанию Его тварью¹⁴. В своих комментариях пиктавийский святитель стремится показать, как можно совместить с догматическими взглядами его западных коллег принимаемые омиусианами веручительные формулы¹⁵.

Во второй части трактата (гл. 66–92) св. Иларий сначала объясняет своим западным коллегам, как, по его мнению, следует правильно понимать никейское учение о единосущии, чтобы избежать его неправильной интерпретации в смысле савеллианского отождествления Лиц Отца и Сына (гл. 66–76). Конец трактата (гл. 77–92) адресован восточным епископам, прежде всего омиусианам, которых пиктавийский святитель стремится убедить в том, что учение о единосущии при его правильном понимании отнюдь не противоречит их понятию о подобии по сущности, но вполне с ним совместимо; причем сам термин «подобосущный» также нуждается в правильном и благочестивом понимании (*fideli ac pia intelligentia*), как и термин «единосущный» (гл. 77). Здесь же, в гл. 81–89, св. Иларий разбирает возражения омиусиан против учения о единосущии, изложенные в их послании к третьему Сирмийскому собору 358 г. (*Epistola de homousii et de homoeusii expositione*)¹⁶, и предлагает свои объяснения спорных пунктов, а также свою «проникейскую» интерпретацию понятия «подобие по сущности». Рассмотрим далее, в каком смысле св. Иларий понимал термин *ὁμοούσιος* и каким образом, по его мнению, этот термин можно согласовать с никейским учением о единосущии.

Анализ аргументации св. Илария в защиту подобосущия в трактате «О соборах». Первая часть трактата

Уже в первой части трактата «О соборах», где пиктавийский святитель анализирует текст анафематизмов Анкирского собора 358 г., он указывает на тесную связь между разделявшимся как омиусианами, так и омиусианами учением о Сыне как совершенном Образе Бога Отца и учением о Его подобии Отцу по сущности¹⁷. В своем комментарии к первому анафематизму, в котором осуждалось савеллианское отождествление (*idem esse*) Сына как Образа Бога с Самим Богом, св. Иларий замечает, что никакой образ не может быть тождествен тому, чей он образ, но лишь являет его в себе, будучи его «отображенным и неразличным подобием» (*imaginata et indiscreta similitudo*). И если Сын есть такой «неразличный Образ» (*species indifferens*) Бога Отца, то необходимо, чтобы Он также имел в Себе «вид, природу и сущность Виновника» (*speciem et naturam et essentiam auctoris*)¹⁸. Таким образом, по мысли пиктавийского святителя, поня-

¹⁴ De Synod. 10.

¹⁵ См.: De Synod. 63–65.

¹⁶ De Synod. 81. Свт. Афанасий Великий приписывает авторство этого послания Василию Анкирскому (см.: Athanas. De Synod. 41).

¹⁷ См.: Weedman M. The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers. P. 99–100.

¹⁸ Hilar. De Synod. 13. О термине *auctor* («виновник») см.: Фокин А. Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. С. 297. Следует отметить, что представление св. Илария о Сыне как «неразличном Образе» или «неразличном подобии» Бога Отца весьма сходно с учением свт. Афанасия Великого, который нередко также называет Сына «нераз-

тие о Сыне как совершенном Образе Бога Отца, принимавшееся равным образом как омоусианами, так и омиусианами, необходимо влечет за собой признание не только существования между Ними совершенного подобия (*similitudo*), но и единства Их сущности и природы. Эта тема подхватывается св. Иларием далее в комментарии к третьему анафематизму, в котором утверждается, что Сын «подобен Богу» (*Dei similem*), будучи «Сыном по сущности» (*essentia Filium*) и «Образом Бога невидимого, понимаемым согласно сущности» (*imago et juxta essentiam intelligitur*):

[Этим] подтверждается неразличная и лишенная неподобия природа (*indiscreta indissimilisque natura*) [Сына]. В самом деле, поскольку Он есть Единородный Сын Божий и Образ Бога невидимого, необходимо, чтобы Он был подобной сущности [с Отцом] по виду и природе (*per speciem atque naturam similis essentiae*). Ведь каким образом между Сыном и Отцом может различаться природа неразличного рода (*natura generis indifferentis*), если тем, что свойственно Отцу, получивший самостоятельное существование Сын (*subsistens Filius*) обладает согласно рожденной в Себе природе — я имею в виду славою, силой, могуществом, невидимостью и сущностью? Так Он мыслится равным образом во всех этих совершенствах Божества и, будучи Сыном, не является меньшим [Отца]. И Отец, будучи Отцом, не превосходит [Его], поскольку Сын сообразен Отцу по виду и не отличен от Него по роду (*nec dissimilis in genere*), ведь [существующее между Ними] подобие (*similitudo*) не допускает различия сущности (*diversitatem substantiae*) Сына, рожденного из сущности Отца, так что Сын как Образ невидимого Бога охватывает в Себе все, свойственное Отчему Божеству, каковое и сколь великое оно по форме (*forma*). И это поистине означает быть Сыном, то есть иметь истину Отчего образа благодаря совершенному подобию отображенной в Себе природы (*coimaginatae in se naturae perfecta similitudine*)¹⁹.

Таким образом, из этого рассуждения св. Илария можно сделать вывод, что для него понятие о Сыне как совершенном Образе Бога Отца, а также о Его природном рождении от Отца подразумевает Их полное и совершенное подобие не только по каким-либо отдельным Божественным свойствам, силам или способностям, но и по сущности (*essentia*) и общей родовой природе (*natura, genus indifferentis*), которые он фактически отождествляет с субстанцией²⁰.

личным Образом» Отца (*εἰκὸν ἀπαράλλακτος*) и выводит отсюда представление о единстве сущности Отца и Сына (см., например: Athanas. *Contra gent.* 41; 46; *Contra Arrian.* I 26; II 33 и др.; см. также: Фокин А. Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. С. 248—250 (Афанасий), 305—306 (Иларий)). Однако св. Афанасий, в отличие от св. Илария, не считал возможным на этом основании заменять понятие единосущия понятием подобосущия (см.: Athanas. *De Synod.* 38.2).

¹⁹ *De Synod.* 15.

²⁰ Ср.: *De Synod.* 12: *Dici autem essentia, et natura, et genus, et substantia uniuscujusque rei poterit.* Как поясняет в данном месте св. Иларий, *essentia* в собственном смысле (*proprie*) означает вечное существование (*semper est*), что, очевидно, характерно для одного лишь Бога. В свою очередь *substantia* означает существование чего-то (в том числе и Бога) в себе самом (*subsistat in sese*); а то, что «существует в самом себе (*subsistit*), без сомнения, [неизменно] пребывает в роде, природе или субстанции» (*in genere vel natura vel substantia*) (*Ibid.*). Подробнее об этих

Далее, пиктавийский святитель полностью соглашается с четвертым анафематизмом, где впервые встречается само выражение «подобие по сущности» (*similitudo essentiae*) и где на основании тождества в Боге сущности и жизни (*vita = substantia*) прямо утверждается, что Сын, Которому Бог Отец также дал иметь жизнь в Самом Себе (ср. Ин. 5:26), «подобен Отцу по сущности» (*similem juxta essentiam*). Свою позицию св. Иларий подтверждает тем, что «совершенное рождение» (*perfecta nativitas*) Сына от Отца как Жизни, порожденной от Жизни, и Сущности, рожденной от Сущности, обеспечивает Ему «неразличие природы» с Отцом (*indiscreta natura, indissimilis natura*), поскольку нет никакого различия по природе между сущностью рожденной и порождающей²¹. Отсюда пиктавийский святитель выводит следующее заключение:

То, что рождается от сущности, как Жизнь от Жизни, является подобным этому по сущности (*simile sui secundum essentiam*), так что сущность Рождающегося и Рождающего не допускает никакого различия или неподобия (*nullam diversitatem ac dissimilitudinem*)²².

Из этих рассуждений св. Илария мы можем заключить, что для него именно акт *природного рождения* Сына от Отца обеспечивает Ему совершенное и ни в чем не различное подобие с Отцом по сущности²³; кроме того, это совершенное подобие есть *подобие именно по сущности*, а не только по каким-либо свойствам, силам или действиям. Действительно, в своем комментарии к 6-му анафематизму пиктавийский святитель соглашается с анафемой тем, кто допускает подобие между Отцом и Сыном лишь по действию (*solam secundum efficaciam similitudinem*), и поясняет, что подобие по силе или действию (*similitudo virtutis*)²⁴ может быть только у тех, у кого есть подобие по сущности или природе (*naturae similitudo, essentiae similitudo*), поскольку «необходимо, чтобы подобие по силе следовало за подобием по сущности»²⁵. Хотя в подтверждение своей точки зрения св. Иларий, вслед за омиусианами, ссылается на Евангелие от Иоанна (см. Ин 5. 19), как представляется, в данном случае мы имеем дело с квазифилософским аргументом, исходящем из приоритета сущности как основной категории над всеми остальными десятью аристотелевскими категориями²⁶.

В гл. 27 св. Иларий суммирует позицию «восточных» (т. е. омиусиан) в следующих тезисах. Во-первых, Сын есть совершенный Образ Отца, но не в том смысле, что из-за «особенности неразличного Образа» (*sub indifferentis imaginis proprietate*) уничтожается Сам Сын, до неразличимости сливаясь с Отцом, а в

терминах см.: Smulders P. Op. cit. P. 281–285; Попов И. В. Указ. соч. С. 481. Фокин А. Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. С. 317–321.

²¹ De Synod. 16. См. также: Weedman M. The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers. P. 105–106; Idem. Hilary and the Homoiousians. P. 506–508.

²² De Synod. 16.

²³ Ср.: De Synod. 20: *nativitas perfecta non habeat dissidentem originalis substantiae diversitatem*.

²⁴ По всей вероятности, св. Иларий в данном трактате отождествляет или, по крайней мере, сильно сближает понятия *virtus* («сила») и *efficacia* («деятельность»): оба они служат у него для передачи греч. ἐνέργεια. Ср.: De Synod. 20: *virtuti atque efficaciae suae similem*.

²⁵ De Synod. 19.

²⁶ См.: Aristot. Categ. 5.2a11–19, 2b 15–20, 3a 6–10, 3b 10–25 и др.

том, что Сын есть Образ Отца «благодаря истинному подобию» (*per similitudinis veritatem*), так что Он «не отличается различием сущности от сущности Отца, Чей Он есть Образ». Во-вторых, между Отцом, как имеющем в Себе жизнь, и Сыном, как получившим от Отца иметь жизнь в Себе, «нет никакой разницы в сущности (*nihil differens in substantia*)», ведь жизнь у Них и есть сама сущность. В-третьих, из этого следует, что Сын как рожденный не есть тварь, но Его «сущность неотлична от природы Отца» (*a natura Patris indiscreta substantia*). В-четвертых, так же как между Отцом и Сыном нет никакого различия в силе (*indifferens virtus*), точно так же Их сущность не испытывает никакого различия внутри самой себя; так что рождение Сына не приносит никакого различия в Божественную природу. В-пятых, хотя в Отце и Сыне есть «подобие природы» (*similitudo naturae*), которое предполагает отсутствие различий между Ними по природе, однако само «свойство подобия» (*proprietas similitudinis*), т. е. Их подобие друг другу, делает невозможным слияние воедино Их Лиц и личных имен (*personalium nominum unionem*), так что не возникает никакого «единого самосущего» (*subsistens unus*)²⁷, который назывался бы и Отцом, и Сыном; на что указывает, в частности, и различие между посылающим Отцом и посланным Сыном; при этом Их сущность ни в чем не различается²⁸. Таким образом, св. Иларий приходит к выводу, что принимавшиеся омиусианами восточные вероучительные формулы, в том числе и тезис о «неразличном подобии» Отца и Сына по сущности или природе, вполне совместимы с никейским учением об Их единосущии.

Аргументация св. Илария во второй части трактата «О соборах»

Далее в своем трактате пиктавийский святитель, с одной стороны, стремится устранить бытовавшее среди омиусиан неверное понимание термина «единосущный», а с другой — предложить такую интерпретацию термина «подобосущный», которая была бы приемлема для западных никейцев.

Что касается возражений омиусиан против учения о единосущии, то, согласно св. Иларию, они сводились к трем следующим пунктам²⁹. Во-первых, омиусиане полагали, что утверждение о том, что Отец и Сын «единосущны» (*unius essentiae*), предполагает существование некой «предшествующей сущности» как чего-то третьего³⁰ наряду с Отцом и Сыном, чему Отец и Сын были бы причастны и что Они разделяли бы между Собой. На это св. Иларий замечает, что такое понимание сущности свойственно языческим мыслителям; но оно совершенно чуждо ее церковному пониманию. Во-вторых, омиусиане указывали, что термин «единосущный» был ранее осужден на Антиохийском соборе против Павла Самосатского, поскольку с помощью этого термина тот выражал мысль о том, что Отец и Сын — это «один-единственный и тот же самый» (*solitarium atque*

²⁷ Т. е. одной ипостаси.

²⁸ De Synod. 27.

²⁹ De Synod. 81. См. также их подробный анализ: Попов И. В. Указ. соч. С. 638–640; Weedman M. The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers. P. 113–114.

³⁰ Cp. De Synod. 82: *tertiam substantiam, quae et Patri et Filio communis sit.*

unicum). Однако и этот смысл отвергается Церковью, поскольку в нем стираются «личные особенности» (*personarum proprietates*) каждого из Них³¹. По мнению св. Илария, никакой верующий, возрожденный в крещении с исповеданием Отца и Сына, не будет думать, что Христос есть одновременно и Отец и Сын³². Кроме того, термин, когда-то отвергнутый 80 епископами, впоследствии ради опровержения ереси Ария был вновь одобрен 318 епископами, которым вполне можно доверять³³. Наконец, третье и последнее возражение омиусиан заключалось в том, что термин «единосущный» не встречается в Свящ. Писании. На это пиктавийский святитель справедливо указывает, во-первых, что термин «подобосущный» также там не встречается и даже является еще более новым, чем термин «единосущный»³⁴; а во-вторых, что новизна не должна никого смущать, поскольку с помощью этого термина отцы Никейского собора опровергли нечестивое учение Ария о Сыне, ведь отрицание того, что Сын есть Бог, рожденный «из сущности Бога Отца» (*ex substantia Dei patris Deus filius natus*), равнозначно признанию Его одним из творений, созданных из ничего (*ex nihilo*)³⁵.

Таким образом, св. Иларий утверждает мысль о том, что единосущие Отца и Сына, то есть единство Их по сущности, несмотря на все опасения, не противоречит истинному учению Церкви: это единство сущности происходит от природного рождения Сына от Отца (*ex naturae genitae proprietate*), что не предполагает ни материальное «выделение» (*ex portione*) Его сущности из сущности Отца, ни Их «единение» вплоть до полного слияния (*ex unione*), ни Их общую «причастность» какой-то третьей сущности (*ex communione*)³⁶.

Что же касается подобия по сущности, то, как замечает пиктавийский святитель, может показаться, что термин «подобие» (*similitudo*) имеет в себе меньше «природного свойства» (*parum proprietatis*)³⁷, чем термин «единство» (*unitas*)³⁸. Однако, по его мнению, именно подобие помогает выразить идею единства, а точнее, равенства (*aequalitas*) между вещами. В подтверждение своей точки зрения он приводит следующее рассуждение:

Я спрашиваю, каким иным образом я могу уравнивать одно с другим, если не посредством подобия (*per similitudinem coaequare*)? Что же, разве быть подобными (*esse similes*) — это не одно и то же, что и быть равными (*aequales*)? В самом деле, если я называю [двух] одним (*unum*), то здесь имеется подозрение в [их нумерическом] единстве (*unicum suspicionem*). А если я назову [одного] подобным (*similem*) [другому], он будет иметь сравнение с тем, кто с ним неразличен (*indifferentis comparationem*). Итак, я спрашиваю, какое место занимает равный (*aequalis*) между подобным и одним [по числу] (*inter similem et unum*)? Я также вопрошаю, имеет ли в данном случае место

³¹ De Synod. 81.

³² De Synod. 82.

³³ De Synod. 86.

³⁴ De Synod. 81.

³⁵ De Synod. 83.

³⁶ De Synod. 71.

³⁷ Ср.: De Synod. 71: *per naturae proprietatem*.

³⁸ De Synod. 72.

скорее подобие [между двумя], чем единичность (*solitudinis*)? Ведь равенство (*aequalitas*) не бывает между неподобными (*in dissimilibus*), а подобие (*similitudo*) не бывает внутри одного [по числу] (*intra unum*). И чем же различаются подобные и равные, чтобы от одного отличался равный [ему другой]? Итак, равные не являются неподобными. Ибо чем еще иным могут быть подобные (*similes*), как не равными (*aequales*), ведь в неподобных не может быть равенства (*in dissimilibus non sit aequalitas*)³⁹.

Как видим, в этом вполне философском рассуждении речь идет о соотношении таких понятий, как единство, равенство и подобие, которые могли быть известны св. Иларию из школьной философской традиции, восходящей к Аристотелю⁴⁰. Очевидно, что из различных видов единства⁴¹ св. Иларий использует в своих рассуждениях о Боге два — единство *по числу* и единство *по сущности*. При этом он отрицает возможность приписывать Отцу и Сыну нумерическое, т. е. численное, единство или тождество, что делало бы Их одним (*unio, solitudo*) в савелливанском смысле, но предлагает понимать Их единство в смысле *общей родовой сущности или природы* (*genus, natura*). Именно в отношении этой общей сущности или природы (которую св. Иларий понимает духовно, а не материально), и можно говорить о единстве Отца и Сына, что мы и имеем в случае никейского учения о единосущии. Что касается понятия подобия, то, как мы видели, св. Иларий не ограничивает его одними лишь свойствами или способностями Бога, такими как сила, действие, слава и т. п., но прямо относит его к самой сущности Отца и Сына. Более того, для придания большей убедительности своей аргументации в защиту подобия по сущности пиктавийский святитель также использует понятие *равенства* (*aequalitas*), которое он практически не отличает от подобия, что помогает ему избежать понятия о нумерическом единстве или тождестве Отца и Сына в савеллианском смысле. Действительно, в 73-й главе трактата «О соборах» мы читаем:

Когда мы утверждаем, что Сын подобен Отцу во всем (*similem in omnibus*), то не утверждаем ничего иного, кроме того, что Он равен (*aequalem*) [Отцу]. Ведь подобие (*similitudo*) имеет значение совершенного равенства (*perfectae aequalitatis*)⁴².

Для подтверждения своей точки зрения св. Иларий приводит два места из Свящ. Писания. В первом говорится, что Адам родил Сифа *по образу своему и по подобию своему* (ср. Быт 5. 3). Как поясняет пиктавийский святитель, в данном случае речь идет о том, что между Адамом и его сыном существует «подобие по

³⁹ De Synod. 72.

⁴⁰ См., например: Aristot. Metaph. V 6, 9, 15, где речь идет об этих понятиях. Подробнее мы рассмотрим этот вопрос ниже, в связи с Марием Викторином.

⁴¹ Ср.: Aristot. Metaph. V 6.1016b 31–35, где упоминаются четыре вида единства: единство по числу (*κατ' ἀριθμόν ἐστιν ἓν*), по виду (*κατ' εἶδος*), по роду (*κατὰ γένος*) и по аналогии (*κατ' ἀναλογία*).

⁴² Hilar. De Synod. 73. Ср. также: De Synod. 67: *Aequalitatem dico, id est indifferentiam similitudinis, ut similitudo habeatur aequalitas*. Ср. также с суждением И. В. Попова: «Иларий часто говорит о *similitudo Patris et Filii*, которое, будучи подобием природы, достигает степени равенства, *aequalitas*» (Попов И. В. Указ. соч. С. 547).

природе» (*similitudo naturae*), или «природное подобие» (*similitudo naturalis*), а не подобие по каким-то внешним привходящим признакам; и именно это подобие, по его мнению, «уравнивает (*coaequat*) сами вещи посредством подобия неразличной сущности (*per similitudinem non indifferentis essentiae*), так что всякий сын в соответствии с природным рождением равен отцу (*aequalitas patris*), ибо он есть его природное подобие (*similitudo naturae*)»⁴³. Этот тезис подтверждается другой библейской цитатой, на этот раз из Евангелия от Иоанна, где говорится, что Христос *Отцом Своим называл Бога, делая Себя равным Богу* (*лат. aequalem se faciens Deo*, см. Ин 5. 18). Таким образом, «быть подобным по природе» — это то же самое, что и «быть равным», то есть обладать той же самой природой:

Подобие, есть [обладание природным] свойством (*proprietas*), а [обладание природным] свойством означает равенство (*aequalitas*), равенство же не предполагает никакого различия. А те, кто ничем не отличаются, суть едины (*unum*), но не слиянием лица (*unione personae*), а равенством природы (*aequalitate naturae*)⁴⁴.

Как верно отметил М. Уидман, св. Иларий пользуется понятием равенства вместо понятия тождества, чтобы избежать модализма, в чем, несомненно, сказывается влияние на него со стороны омиусиан⁴⁵. В 76-й главе св. Иларий подводит своеобразный итог своим рассуждениям о подобосущии. Он поясняет, что подобие по природе (*similitudo naturae*) при его правильном понимании не противоречит Никейской вере в единосущие Отца и Сына. В самом деле, признавая, что Сын подобен (*similis*) Отцу, мы не лишаем Его «свойства природы Отца» (*proprietas paternae naturae*), поскольку речь идет о подобии, точнее равенстве по природе:

Подобие есть ничто, если оно не [происходит] из равенства по природе (*ex aequalitate naturae*), а равенства по природе не может быть, если оно не одно, причем одно — не единством лица, а [единством] рода (*non personae unitate, sed generis*). Такова благочестивая вера, таково благоговейное понимание, таково спасительное рассуждение — не отрицать единую сущность (*unam substantiam*) Отца и Сына по причине того, что Он подобен [Отцу], и провозглашать Его подобным по причине того, что Они суть одно⁴⁶.

Наконец, свою мысль о совместимости подобосущия и единосущия пиктавийский святитель подтверждает с помощью анализа понятия подобия и исключения из него всех случайных и внешних признаков. Он замечает, что во многих случаях, наблюдая сходство или подобие среди вещей, мы можем ошибочно принять одни вещи за другие. Так, видя блестящую пряжку, можно принять ее за настоящее золото, поскольку по виду она ему подобна. Или, видя стакан молока, можно принять овечьё молоко за коровье по причине их внешнего сходства.

⁴³ De Synod. 73.

⁴⁴ De Synod. 74.

⁴⁵ Weedman M. The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers. P. 112; Idem. Hilary and the Homoiousians. P. 509.

⁴⁶ De Synod. 76.

Но овечьё молоко в собственном смысле может быть подобным только овечьёму же молоку. Ибо, по мнению св. Илария, «истинное подобие» (*similitudo vera*) заключается «в истине природы» (*in veritate naturae*), а истина природы в двух вещах предполагает их единосущие друг другу (*homousion*). Ведь «подобие по сущности» (*secundum essentiam similitudo*) наблюдается только тогда, когда металл в блестящей пряжке не просто сходен с золотом, но в действительности есть настоящее золото, или когда один стакан молока, сходный по цвету с другим, не отличается от него и по вкусу. Ведь золоту не может быть подобно ничего, кроме золота, а молоку — кроме молока особого рода. Итак, следует избегать тех подобий, которые происходят не из единства природы вещей (*ex unitate naturae*), а лишь на основании их внешних сходств⁴⁷. Другими словами, согласно пиктавийскому святителю, истинное подобие может быть только между теми вещами, которые обладают одной и той же сущностью или природой, то есть между единосущными вещами.

Таким образом, мы выяснили, что в трактате «О соборах» свт. Иларий Пиктавийский, для того чтобы обосновать возможность совмещения учения о подобосущии Отца и Сына с учением об Их единосущии, сводит понятие подобия исключительно к подобию *по сущности или природе* (*secundum essentiam similitudo, similitudo naturae*) и фактически отождествляет такое подобие с *равенством природы* (*aequalitas naturae*), которое, в свою очередь, предполагает *единство сущности* (*una substantia, homousion*), что он и стремился доказать⁴⁸. Если же он говорит о подобию Отца и Сына в каких-то других аспектах (свойства, силы, действия, слава), то они всегда рассматриваются им как вторичные по отношению к подобию = равенству природы. Таким образом, несмотря на риск подвергнуться критике со стороны строгих никейцев, св. Иларий проложил мост между ними и омиусианами, предложив использовать омиусианскую терминологию наряду с омиусианской и в дополнение к ней. Как свидетельствует сам пиктавийский святитель, еще задолго до своего знакомства с Никейским Символом веры и омиусианским богословием он самостоятельно пришел к осознанию такого *единства сущности* Отца и Сына, которое в его понимании было равнозначно Их *совершенному подобию по сущности*:

⁴⁷ De Synod. 89.

⁴⁸ Следует отметить, что помимо трактата «О соборах» св. Иларий в других своих сочинениях (прежде всего в 7–9 книгах трактата «О Троице») нередко использует тринитарную терминологию, близкую к терминологии омиусиан (*similitudo substantiae, naturalis similitudo, indissimilis natura, indifferens substantia* и т. п.), которая у него вполне сочетается с Никейским учением о единой сущности (*una substantia, unitas substantiae*). См., например: De Trinit. VII 8; 11; 15; 26; 37–39; VIII 10; IX 69; ср. также: Tract. in Ps. 131.22; 144.3. Однако в данной статье нам нет необходимости подробно разбирать все эти случаи, во-первых, потому, что они являются лишь небольшим дополнением к тому, что св. Иларий обстоятельно изложил в трактате «О соборах»; а во-вторых, как было упомянуто выше, последние книги трактата «О Троице» были написаны им уже после знакомства с богословием омиусиан. Подробнее об «омиусианских местах» в сочинениях св. Илария см.: Попов И. В. Указ. соч. С. 547; Фокин А. Р. Иларий Пиктавийский. С. 94–95; Он же. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. С. 306, 320.

Итак, я не знаю и не понимаю подобосущие (*homoeusion*) иначе, чем исключительно на основании исповедания подобия по сущности (*ab similibus essentialibus confessione*). Призываю в свидетели Бога неба и земли, что, еще не слыша ни о том, ни о другом, я всегда мыслил и то, и другое: что подобосущие следует понимать посредством единосущия (*per homousion homoeusion oporteret intelligi*), то есть ничто не может быть подобно самому себе по природе (*simile sibi secundum naturam*), если не происходит от той же самой природы (*ex eadem natura*). Я давно уже был возрожден крещением и некоторое время провел в епископстве, и никогда не слышал о Никейской вере прежде, чем был отправлен в ссылку, но для меня [правильное] понимание и единосущия, и подобосущия (*homousii et homoeusii intelligentiam*) внушили Евангелия и Апостолы⁴⁹.

Как мы упомянули в начале статьи, с такой позицией были согласны далеко не все западные никейцы. Так, известно, что трактат св. Илария «О соборах» сразу после его опубликования был подвергнут резкой критике епископом Луцифером Каралитанским, на возражения со стороны которого пиктавийский святитель был вынужден написать краткие апологетические объяснения (*Apologetica responsa*) к своему трактату⁵⁰. Западный историк Сульпиций Север прямо причислял омиусиан к арианам, извратившим никейскую веру в единосущие «добавлением одной буквы» (*unius litterae adjectione*); по его мнению, вводя понятие подобия (*similitudinem*), ариане тем самым устранили единство (*unitatem*), поскольку подобие весьма далеко отстоит от единства, так же как, например, изображение человеческого тела только подобно человеку, но не есть истинный человек⁵¹. Однако гораздо раньше учение о подобосущии подверглось детальной критике со стороны еще одного латинского «проникейского» богослова — Мария Викторина, аргументы которого имеют преимущественно философский характер и потому редко принимались во внимание учеными. Рассмотрим их подробнее.

Марий Викторин и его критика учения о подобосущии

В отличие от св. Илария, Марий Викторин был знаком с омиусианами и их учением лишь заочно. Как было установлено⁵², он познакомился с основными

⁴⁹ De Synod. 91.

⁵⁰ К сожалению, текст самих возражений Луцифера не сохранился. Их единственное издание см.: PL. 10. Col. 545–548; рус. пер. см.: Попов И. В. Указ. соч. С. 642–643. Как представляется, большая часть возражений Луцифера касалась именно понятия подобосущия, которое, как он считал, было недостаточным для выражения идеи полного равенства и единства сущности (*unitatem substantiae*) Отца и Сына (см.: *Apologetica responsa* III, VII–IX, XI–XII, а также: Попов И. В. Указ. соч. С. 644–646).

⁵¹ Sulp. Sever. Chron. XL // PL. 10. Col. 151D. Из восточных никейцев подобную критику учения омиусиан мы встречаем у свт. Афанасия Великого (*De Synod.* 41 и 53) и свт. Епифания Кипрского (*Adv. haer.* 73). Если первый хотя и критиковал их точку зрения, но относился к ним с уважением, то последний считал их «скрытыми арианам» или «полуарианам».

⁵² См.: Hadot P. Introduction // Marius Victorinus. *Traité théologique sur la Trinité. Sources Chrétiennes*. Vol. 68. Paris, 1960. P. 33–38; Idem. *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*. Vol. 1–2. P., 1971. Vol. 1. P. 266–271.

вероучительными документами омиусиан, рассмотренными и утвержденными на третьем Сирмийском соборе летом 358 г., когда в конце того же года их привез в Рим папа Либерий, вероятно лично принимавший участие в заседаниях собора⁵³. В число этих документов входили уже упомянутые вероучительные формулы Антиохийского собора (341), Сирмийского собора (351), послание и анафематизмы Анкирского собора (358), а также послание Василия Анкирского «О единосущии и подобосущии», о котором св. Иларий также упоминал в своем трактате «О соборах»⁵⁴. Ознакомившись с этими документами, равно как и с некоторыми другими арианскими сочинениями (посланиями Ария и Евсевия Никомедийского), Викторин решил написать их опровержение и в конце 358 или начале 359 г.⁵⁵ закончил первую часть первой книги своего большого трактата «Против Ария» (*Adversus Arium*)⁵⁶. Полемику с омиусианами мы встречаем в главах 20–23 и особенно в главах 28–32, где Викторин последовательно опровергает тезисы из послания Василия Анкирского о подобосущии, видя в них измену Никейскому учению о единосущии⁵⁷. Рассмотрим его аргументы подробнее.

Прежде всего, Викторин отмечает, что учение о том, что Сын не единосущен Отцу (*ὁμοούσιος*), а лишь подобосущен Ему (*ὁμοιούσιος*), главным «защитником» которого (*patrone dogmatis*) был Василий Анкирский, является новшеством, появившимся недавно (*nunc expergefatum, nunc inventum*). В самом деле, если бы оно существовало давно и было достаточным для выражения правой веры, то отцы Никейского собора, боровшиеся с арианской ересью, не стали бы вводить вместо него другой термин — «единосущный». Если же они использовали именно этот последний термин, значит, термин «подобосущный» они либо вовсе не знали и не могли его обсуждать, потому что он возник недавно, либо сочли его недостаточно точным, «изгнав» его «истинным познанием и здравым суждением» (*cognitionis et veritatis sententia*)⁵⁸. Кроме того, Викторин сомневается, что Василий Анкирский и его последователи с помощью термина «подобосущный» смогли победить ариан своего времени, в частности Урсакия и Валента; скорее те были обличены и побеждены потому, что отрицали единосущие, а не потому, что признали подобосущие⁵⁹.

Далее Викторин отвечает на уже известное нам возражение Василия против единосущия, состоящее в том, что оно будто бы предполагает существование некой предшествующей сущности (*substantiam praeexistere*), от которой произошли Отец и Сын⁶⁰. Ответ Викторина заключается в том, что Сам Бог Отец и есть

⁵³ См.: Sozom. Hist. Eccl. IV 13–15.

⁵⁴ Nilag. De Synod. 81. Это послание Викторин цитирует семь раз в первой книге своего трактата «Против Ария»; см.: Victorin. Adv. Ar. I 28.11; 28.12–15; 28.32–35; 29.2; 29.7–10; 30.5–6; 32.2. См. также: Hadot. Introduction. P. 36; Idem. 1971. Marius Victorinus. Vol. 1. P. 266–268.

⁵⁵ Hadot. Introduction. P. 35.

⁵⁶ Текст: SC. Vol. 68. P. 188–332; CSEL 83.1. P. 54–141.

⁵⁷ В главе 23 Викторин прямо ставит омиусиан в один ряд с другими еретиками — фотинианами и арианами: «Нечестивы (*impij*) также и те, кто говорят, что Сын подобосущен (*ὁμοιούσιος*) Отцу» (Adv. Ar. I 23.6–7).

⁵⁸ Adv. Ar. I 28.9–22.

⁵⁹ Adv. Ar. I 28.40–42.

⁶⁰ Adv. Ar. I 29.7–10.

первая Сущность (substantia) и Причина всякой сущности (substantiae causa). Он существует прежде всех сущих, которые от Него происходят. Именно от Него как Сущности «произошел Единосущный (ὁμοούσιος) Сын, [пребывающий] в Нем и с Ним (in ipso et cum ipso), ведь Сын есть Его Форма (forma), Образ (imago) и Очертание (character), без которых Бог не мыслится»⁶¹.

Другими словами, нет никакой опасности в том, чтобы считать Сына единосущным Отцу, поскольку единосущие существует только между Ними Обоими, а не между Ними и какой-то третьей существующей прежде Них сущностью, которой на самом деле вовсе не существует, поскольку выше Бога нет и не может быть ничего. Более того, Викторин обращает против Василия его же собственный аргумент:

Они [Отец и Сын] единосущны (ὁμοούσια). Итак, что же хочет сказать тот, кто утверждает, будто должна предсуществовать [некая] сущность, если признать единосущие (ὁμοούσιον)? Что же? Если признать подобосущие (ὁμοιούσιον), разве нет необходимости точно так же думать, что должна предсуществовать [некая] сущность, от которой эти Двое становятся подобными по сущности (substantia similia)? Так что, согласно твоему рассуждению, и ты сталкиваешься с той же трудностью, которой опасешься в случае с единосущием (ὁμοουσίῳ). Или только тебе позволено понимать подобосущие (ὁμοιούσιον) в том смысле, что Отец дает сущность Сыну? И разве это не наше [собственное] рассуждение — что единосущие (ὁμοούσιον) заключается в том, что Отец есть причина того, что у Сына есть сущность (substantia)?⁶²

Таким образом, по мнению Викторина, происхождение Сына от сущности Отца означает, что Они не подобосущны, а единосущны, причем единосущны в отношении друг друга, а не какой-то третьей предшествовавшей Им сущности. Далее Викторин указывает на то, что понятие подобия (similitudo) само по себе совершенно недостаточно, для того чтобы обосновать то положение, что Сын обладает одним и тем же Божеством, что и Отец. Он замечает, что понятие подобия предполагает, что несколько предметов подобны друг другу в каком-то определенном отношении (ad aliquid), которое их объединяет⁶³. Так, Сын подобен Отцу достоинством и подобающими Богу именами. При этом и Отец подобен Сыну в том же отношении. И вообще из понятия подобия неясно, кто кому подобен: Сын Отцу или Отец Сыну, так как подобие предполагает наличие у Них общего качества или отношения к чему-то третьему, что делает Их подобными⁶⁴.

Далее Викторин замечает, что если признать, что Сын лишь подобен Отцу, то это будет означать, что Сын — иной Бог, лишь подобный Богу Отцу. Однако пророк Исаия говорит от лица Бога Отца: *Прежде Меня не было иного Бога и после*

⁶¹ Adv. Ar. I 29.10–18.

⁶² Adv. Ar. I 29.25–33. Ср. также: Adv. Ar. I 23.27–28.

⁶³ Ср.: Aristot. Metaphys. V 15. 1021b 6–8: ἔτι καθ' ὅσα τὰ ἔχοντα λέγεται πρὸς τι, οἷον ἰσότης ὅτι τὸ ἴσον καὶ ὁμοιότης ὅτι τὸ ὅμοιον.

⁶⁴ Adv. Ar. I 29.34–37.

Меня не будет подобного (similis)⁶⁵. Если на основании этого предположить, что Сын—Слово (Λόγος) был прежде Бога, то Он Сам станет Нерожденным и Началом Бога Отца, что нелепо. Если же Он был после Бога Отца, то Он не подобен (οὐχ ὅμοιος) Богу и не есть истинный Бог. Наконец, если утверждать, что Сын существует одновременно с Отцом и лишь подобен Ему, это значит, что Он — иной Бог, поскольку «подобный Бог — это иной Бог» (similis alius Deus)⁶⁶.

Наконец, Викторин приводит свой главный довод против учения о подобности. Он заключается в том, что подобными вещи могут быть только по *качеству*, но не по *сущности*; а в отношении сущности следует использовать понятие *единства* или *тождества*, но никак не подобия:

Ты говоришь, что [Сын подобен] не только по силе, по достоинству, по Божественности, но и по сущности (substantia). Но что значит — быть подобным по сущности (esse substantia simile)? То, что произошло из этой сущности, насколько оно есть сама эта сущность, оно тождественно ей (idem), а не подобно (simile). В самом деле, подобным делаются благодаря качеству (qualitate). И это подобие есть подобие по цвету, виду, характеру, силе, форме (similitudo colore, habitu, affectione, virtute, forma). А Иисус, то есть Слово (Λόγος), есть Образ Божий, а не подобие⁶⁷.

В другом месте Викторин раскрывает этот аргумент несколько подробнее:

Сущность в силу того, что она есть сущность (secundum quod substantia est), не есть другая, чтобы могла быть подобна другой. Ведь она одна и та же в Двух, и не подобная, но та же самая (non est similis, sed ipsa). Если же это будет [какая-то] другая [сущность], то она будет называться подобной не потому, что она есть сущность, а согласно некоему качеству (secundum quandam qualitatem). Следовательно, невозможно и нелогично, чтобы нечто было подобосущным (ὁμοιοῦσιος). Кроме того, это подобие, которое заключается в инаковости, будет или в той же самой сущности, разделенной на две части, или в другой. Ведь насколько нечто способно быть неподобным, настолько оно способно также быть подобным. А сущность, насколько она есть сущность, не способна быть подобной или неподобной. И лишь насколько она способна воспринять качество (receptibilis est qualitatis), она называется подобной или неподобной, в то время как сама сущность остается в своей потенции или существовании либо одной и той же (eadem), либо иной (diversa). Итак, что же? Неужели та сущность Бога или Слова (substantia vel Dei vel τοῦ λόγου) способна воспринять неподобие, чтобы она могла называться также подобной? Но если это невозможно, значит, она и не подобна. Следовательно, она не подобосущна (non ὁμοιοῦσιον)⁶⁸.

⁶⁵ Ср.: Ис. 43:10; 46:9.

⁶⁶ Adv. Ar. I 29.38—30.5.

⁶⁷ Adv. Ar. I 30.5—11.

⁶⁸ Adv. Ar. I 23.7—22. См. также: Adv. Ar. I 20.52—54; 22.2—5. Другие аргументы против подобия по сущности, исходящие из невозможности мыслить это подобие у существ ни одного и того, ни иного рода см.: Adv. Ar. I 23.22—40.

Данный аргумент, очевидно, основан на учении Аристотеля о категориях, в частности о категории качества. В самом деле, в главе о качестве Стагирит указывает:

О подобном и неподобном (ὁμοία δὲ καὶ ἀνόμοια) говорится только в отношении качеств (κατὰ μόνας τὰς ποιότητας). В самом деле, одно подобно другому лишь настолько, насколько оно есть нечто качественно определенное (καθ' ὃ ποιόν), поэтому особенностью качества (ἴδιον ἂν εἴη ποιότητος) будет то, что о подобном и неподобном говорится лишь в отношении его⁶⁹.

Кроме того, в пятой книге «Метафизики» Аристотель приводит определения понятий тождества, равенства и подобия (τὸ ἴσον καὶ ὁμοίον καὶ ταῦτό) в тесной связи с первыми тремя категориями — сущностью, качеством и количеством, из которых подобие относится исключительно к качеству, а тождество — к сущности⁷⁰:

Тождественны (ταῦτά) те вещи, у которых одна сущность (μία ἡ οὐσία); подобны (ὁμοία) те, у которых одно качество (ἡ ποιότης μία); а равны (ἴσα) те, у которых одно количество (τὸ ποσὸν ἓν)⁷¹.

Викторин, хорошо знакомый с наследием Аристотеля⁷², безусловно знал эти классические дистинкции⁷³, а также логическое требование ограничивать понятие подобия сферой качества. Именно поэтому для него утверждение о подобии по сущности выглядело логическим абсурдом, в то время как св. Иларий Пиктавийский, плохо знавший классическую философию⁷⁴, ничуть этим не смущался и даже, наоборот, как мы видели, понимал подобие в собственном смысле как подобие или равенство именно по сущности. В результате Викторин, исходя из требований логики, считает учение омиусиан о подобии Сына Отцу по сущности совершенно несостоятельным и настаивает на необходимости принятия Никейского учения об Их единосущии, означающем не только единство, но и тождество сущности Отца и Сына.

Примечательно, что точно такой же аргумент против омиусиан, который использовал Викторин, мы встречаем у другого защитника Никейского собора —

⁶⁹ Aristot. Categ. 11 a 15–19.

⁷⁰ См.: Aristot. Categ. 4.1 b 25–30; 5.2 a 1–6.4 b 35; 8.8 b 25–11 a 37.

⁷¹ Aristot. Metaph. V 15.1021 a 11–12. Ср. также: V 9.1018 a 15–19. Следует также отметить, что Аристотель сближает и во многих случаях отождествляет понятия тождества и единства. Согласно Стагириту, тождество есть «некоторое единство» (ἡ ταυτότης ἐνότης τίς ἐστίν) либо нескольких вещей, множественных по числу (например, нескольких видов одного рода или нескольких предметов из одной материи), либо одной и той же вещи, когда о ней говорят как о множестве, например «это тождественно себе самому» (αὐτὸ αὐτῷ ταῦτόν, Aristot. Metaph. V 9.1018 a 5–9).

⁷² Он профессионально занимался переводом и комментированием логических трактатов Аристотеля; см.: Фокин А. Р. Христианский платонизм Мария Викторина. С. 56–57, 70.

⁷³ В полемике с омиусианами Викторин также использует понятие равенства (aequalitas), которое существует между Отцом и Сыном в отношении некоего «количественного» измерения Божественной сущности (см.: Adv. Ar. I 21.39–22.10).

⁷⁴ См.: Фокин А. Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. С. 296–297.

свт. Афанасия Великого. Действительно, в послании «О соборах», написанном, вероятно, осенью 359 г., после завершения соборов в Аримине и Селевкии или вскоре после этого⁷⁵, т. е. практически одновременно с первой книгой трактата Викторина «Против Ария», александрийский святитель, критикуя точку зрения омиусиан, разъясняет неправильность отнесения термина «подобие» к сущности, поскольку общепринятое употребление этого термина ограничивает его сферой качеств, а потому, если в отношении Бога и творений можно говорить о подобии по сущности в смысле причастия творений к определенным качествам, присущим Божественной сущности, то в отношении Отца и Сына следует говорить только об Их единосущности, но никак не о подобосущности⁷⁶.

Сходным образом Марий Викторин также допускает возможность быть подобным Богу только для творений, в частности для человека, в то время как Сын Божий является не подобным, а равным Богу Отцу:

Согласно этому Христос существует как *равный Богу* (ср.: Флп 2. 6). Ведь апостол не сказал: *подобный Богу*, что означает не сущность, но нечто иное, существующее в сущности как акциденция согласно подобию (*in substantia alterum quid ad similitudinem iuxta accidens*). Так, например, человек [существует] по подобию с Богом, поскольку одна есть сущность Бога, а другая — человека, из-за чего нельзя сказать, что человек равен Богу. Итак, если Христос — это Форма Божия (*forma Dei*, Флп 2. 6), а форма — это сущность, — ведь одно и то же — форма и образ (*forma et imago*), — а Форма и Образ Бога — это Слово (*λόγος*) и Слово (*λόγος*) всегда *было у Бога*, значит, Слово (*λόγος*) единосущно (*ὁμοούσιον*) Богу, у Которого Слово (*λόγος*) *было в начале* и всегда⁷⁷.

Хотя с точки зрения хронологии маловероятно, что Викторин был знаком с посланием свт. Афанасия «О соборах», когда писал первую книгу своего трактата «Против Ария», однако сходство в аргументации против учения о подобосущности между ним и свт. Афанасием вполне очевидно⁷⁸. Используя аристотелевскую логику, Викторин успешно продемонстрировал, что понятие подобия по сущности логически противоречиво; с его помощью невозможно выразить идею совершенного равенства и единства Отца и Сына, равно как и обосновать отличие Сына от творений.

Таким образом, как мы постарались показать, примирительная позиция по отношению к омиусианам, занятая свт. Иларием Пиктавийским и во многом объяснимая его плохим знанием классической философской традиции, не нашла себе сторонников ни на Западе, ни на Востоке и в конце концов была отвер-

⁷⁵ См.: Quasten J. *Patrology*. Westminster (MD.), 1986. Vol. 3. P. 62.

⁷⁶ Athanas. *De Synod.* 53.2–5. Ср. также: *Ibid.* 41.3–5. Сходная мысль встречается и у свт. Василия Великого, который отказывается относить к Отцу и Сыну понятия подобия и неподобия на основании того, что они высказываются только относительно качества, а Бог превышает любое качество; см.: Basil. *Magn. Ep.* 8.3.

⁷⁷ Victorin. *Adv. Ar.* I 22.2–10.

⁷⁸ Насколько нам известно, в современной научной литературе данное сходство еще не было никем отмечено и проанализировано как с содержательной с точки зрения, так и с точки зрения философских источников.

гнута Церковью, в то время как позиция, занятая Марием Викторином, которая была основана не только на верности букве и духу Никейского собора, но и на аристотелевской логике и по своей сути совпадавшая с позицией свт. Афанасия Великого, со временем возобладала и вместе с термином «единосущный» была принята большинством как западных, так и восточных «проникейских» богословов.

Список литературы

- Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 1–4. СПб., 1917; М., 1994².
- Попов И. В. Святой Иларий, епископ Пиктавийский // Он же. Труды по патрологии. Сергиев Посад, 2004. Т. 1. С. 417–734.
- Спасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Тринитарный вопрос. Сергиев Посад, 1914.
- Фокин А. Р. Христианский платонизм Мария Викторина. М., 2007.
- Фокин А. Р. Иларий Пиктавийский // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. XXII. С. 77–103.
- Фокин А. Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014.
- Abogado J. Hilary of Poitiers on Conciliating the Homoiousians and the Homoeousians: An Inquiry on the Fourth-Century Trinitarian Controversy. Bern, 2016.
- Ayres L. Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth Century Trinitarian Theology. N. Y., 2004.
- Beckwith C. Hilary of Poitiers on the Trinity. From De Fide to De Trinitate. Oxford, N. Y., 2008.
- Bethune-Baker J. F. The Meaning of Homoousios in the Constantinopolitan Creed. Cambridge, 1901.
- Gummerus J. Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius. Leipzig, 1900.
- Hadot P. Introduction // Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité. Sources Chrétiennes. Vol. 68. P., 1960. P. 7–89.
- Hadot P. Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres. Vol. 1–2. P., 1971.
- Hanson R. P. C. Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy, 318–381. Edinburgh, 1988.
- Henne P. Introduction à Hilaire de Poitiers. P., 2006.
- Hilarius Pictaviensis. De Synodis // PL. 10. Col. 479–546.
- Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité // Sources Chrétiennes. Vol. 68. P., 1960.
- Meslin M. Les ariens d'Occident 335–430. P., 1967.
- Quasten J. Patrology. Westminster (MD.), 1986. Vol. 3.
- Simonetti M. La crisi ariana nel IV secolo. Roma, 1975.
- Smulders P. La doctrina trinitaria de S. Hilaire de Poitiers. Roma, 1944.
- Stenson J. N. Basil of Ancyra and the Course of Nicene Orthodoxy. (Diss.). University of Oxford, 1983.
- Stenson J. N. Basil of Ancyra on the Meaning of Homoousios // Arianism: Historical and Theological Assessment / R. C. Gregg, ed. Cambridge, 1985. P. 267–279.
- Weedman M. The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers. Leiden, Boston, 2007.
- Weedman M. Hilary and the Homoiousians: using new categories to map the Trinitarian controversy // Church History 76 (2007). P. 491–510.

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo
gumanitarnogo universiteta.
Seria I: Bogoslovie. Filosofii. Religiovedenie.
2019. Vol. 85. P. 31–51
DOI:

Alexey Fokin,
Doctor of Sciences in Philosophy,
Leading Research Fellow,
Institute of Philosophy
of the Russian Academy of Sciences,
Goncharnaya Str. 12/1, Moscow,
109240, Russian Federation
al-fokin@yandex.ru
ORCID: 0000-0002-2554-005X

CRITICISM AND APOLOGY OF THE DOCTRINE
OF “HOMOEOUSIA” IN LATIN PATRISTICS
OF THE 4TH CENTURY:
MARIUS VICTORINUS VS. HILARY OF POITIERS

A. FOKIN

Abstract: This article studies the doctrine of “homoeousia” (“similarity in substance”) of Father and Son in Latin patristics of the 4th century. It highlights a non-concordant reaction of Western Niceans to this doctrine, which was proposed in 358 by the leader of Homoeousians Basil of Ankyra. The article analyses the conciliatory position taken as to the Homoeousians and their doctrine by St. Hilary of Poitiers in his treatise *De synodis*. It is shown that St. Hilary introduces the concept of similarity to similarity by essence or nature and equals such similarity with the equality of the nature, which also presupposes the unity of essence and allows one to avoid modalism. The similarity of Father and Son in some other aspects (properties, powers, actions, glory) is always considered by St. Hilary as insufficient and secondary in relation to the similarity or equality by nature. Thus, trying to forge a link between Western Niceans and Homoeousians, St. Hilary suggested that the Homoeousian terminology should be used along with the Homousian or as its complement, particularly by introducing the concept of “dissimilar similarity” of Father and Son by essence, which is identical with their homoeousia. Completely different position as to the attitude to homoeousia was taken by Marius Victorinus. The article looks at the question of the degree of familiarity of Victorinus with theology of Homoeousians as well as at the circumstances around writing the first book of his treatise *Contra Arium*. It is shown that Victorinus uses Aristotle’s logic and proves that the concept of similarity by essence is logically contradictory, as with its help it is impossible to express the idea of perfect equality of Father and Son, nor it is possible to substantiate the dissimilarity of Son and created beings. The article makes the point that the conciliatory stand as to Homoeousians taken by St. Hilary was not accepted by the church, whereas the position of Marius Victorinus, which coincided with that of St. Athanasius the Great, came to be dominant.

Keywords: Christianity, theology, Arian dispute, triadology, essence, property, unity, identity, similarity, Hilary of Poitiers, Marius Victorinus.

References

- Ayres L. (2004) *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth Century Trinitarian Theology*. New York.
- Abogado J. (2016) *Hilary of Poitiers on Conciliating the Homouseans and the Homoeouseans: An Inquiry on the Fourth-Century Trinitarian Controversy*. Bern.
- Beckwith C. (2008) *Hilary of Poitiers on the Trinity. From De Fide to De Trinitate*. Oxford; New York.
- Bolotov V. (1994) *Lektsii po istorii Drevnei Tserkvi* [Lectures on History of the Ancient Church], vols 1–4. Moscow (in Russian).
- Fokin A. (2007) *Khristianskii platonizm Mariia Viktorina* [Christian Platonism of Marius Victorinus]. Moscow (in Russian).
- Fokin A. (2009) “Ilarii Piktaviiskii” [Hilary of Poitiers], in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopaedia], vol. 22. Moscow, pp. 77–103 (in Russian).
- Fokin A. (2014) *Formirovanie trinitarnoi doktriny v latinskoj patristike* [Development of Trinitary Doctrine in Latin Patristics]. Moscow (in Russian).
- Hadot P. (1960) “Introduction”, in: Marius Victorinus. *Traité théologique sur la Trinité. Sources Chrétiennes*, 68. Paris. Pp. 7–89.
- Hadot P. (1971) *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*. Vols 1–2. Paris.
- Hanson R. (1988) *Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy, 318–381*. Edinburgh.
- Henne P. (2006) *Introduction à Hilaire de Poitiers*. Paris.
- Marius Victorinus (1960). *Traité théologique sur la Trinité. Sources Chrétiennes*, vol. 68. Paris.
- Meslin M. (1967) *Les ariens d'Occident 335–430*. Paris.
- Popov I. (2004) “Sviatoi Ilarii, episkop Piktaviiskii” [St. Hilary, Bishop of Poitiers], in: I. Popov. *Trudy po patrologii* [Studies in Patrology], vol. 1. Sergiev Posad. 1. Pp. 417–734 (in Russian).
- Quasten J. (1986) *Patrology*. Vol. 3. Westminster.
- Simonetti M. (1975) *La crisi ariana nel IV secolo*. Roma.
- Smulders P. (1944) *La doctrina trinitaria de S. Hilaire de Poitiers*. Roma.
- Stenson J. (1985) “Basil of Ancyra on the Meaning of Homoousios”, in: R. Gregg (ed.) *Arianism: Historical and Theological Assessment*. Cambridge. Pp. 267–279.
- Weedman M. (2007) *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*. Leiden; Boston.
- Weedman M. (2007) “Hilary and the Homoiousians: using new categories to map the Trinitarian controversy”. *Church History*, 76, pp. 491–510.