

Иларий, епископ Пиктавийский мученик Иоанн Васильевич Попов

Труды по патрологии. Святые отцы II-IV вв.¹

Аннотация

Аннотация

В собрание выдающегося патролога, мученика Ивана Попова вошли следующие работы: «Идея обожения в восточнохристианской Церкви», «Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского», «Мистическое оправдание аскетизма в творениях преподобного Макария Египетского», «Василий Великий, архиепископ Кесарийский, вселенский отец и учитель церкви», «Григорий Богослов», «Григорий Нисский», «Святой Амфилохий, епископ Иконийский», «Дионисий Александрийский (Великий)», «Дионисий Ареопагит», «Святой Иоанн Златоуст и его враги», «Тертуллиан», «Святой Иларий, епископ Пиктавийский».

Иларий Пиктавийский, или Иларий (Гиларий) из Пуатье (315–367) [лат] – выдающийся западный теолог, учитель Церкви. И.П. родился в Городе Пиктавия (Галлия), в богатой аристократической семье и получил обширное классическое (включая знание греческого языка) образование. Крещение принял в достаточно зрелом возрасте и вскоре был избран на кафедру Пиктавии; полагают, что к христианству И.П. пришел под влиянием чтения Священного Писания. И.П. был активным полемистом против ариан; за твердость в отстаивании Православной веры И.П. называли «Афанасием Запада». Как защитник Православия, И.П. претерпел гонения и был выслан в Малую Азию. Четырехлетнее пребывание на Востоке позволило И.П. более тесно познакомиться с трудами греческих православных писателей и укрепило И.П. в противостоянии арианам. Во время ссылки И.П. написал свой главный богословский трактат «О Троице», а также острое обличительное послание императору, придерживающемуся арианских взглядов. Возвращению И.П. в Галлию способствовали два обстоятельства – во-первых, жители

Пиктавии не приняли арианского епископа, во-вторых, вожди арианской партии посчитали опасным пребывание И.П. вблизи столицы и императора. Благодаря деятельности И.П. арианство утратило свои позиции в Галлии. И.П. положил начало латинской тринитарной терминологии. Известен также как поэт-гимнограф.

Иларий, епископ Пиктавийский

Источники биографии Илария

Сохранилось древнее Житие св. Илария – *Vita S. Hilarii a Fortunato Scripta*. Оно состоит из двух книг. В первой излагается биография святого, во второй повествуется о чудесах, которые совершались при его гробе в VI веке. Та и другая книги предваряются особыми предисловиями автора. Не подлежит сомнению, что автором второй книги был Ванций Фортунат, известный западный писатель и поэт VI в., проводивший большую часть своей жизни в странствованиях и окончивший ее в сане епископа Пиктавийского. О составлении им книги, посвященной описанию чудес, совершавшихся у гробницы св. Илария, упоминает Григорий Турский² его современник. Этому свидетельству соответствует и содержание книги, так как в ней описываются события VI в., как, например, исцеление еп. Бордоского Прабиана, умершего в 568 г., и его ежегодное путешествие в Пуатье для молитвы у мощей исцелителя. Но и первая книга – собственно биография Илария – своими литературными особенностями указывает на того же автора. Кроме имени Фортуна в посвящении к ней, она не отличается от второй по своему языку, стилю, писательским приемам. Кроме того, из самого повествования о жизни Илария ясно, что автор книги жил значительно позднее описываемых событий, представлял их себе неясно и вплетал в рассказ много легендарного. Таким образом, Житие Илария относится к VI в. и, составленное двумя веками позднее событий, не может быть признано вполне подлинным источником для жизнеописания Пиктавийского епископа. Тем не менее нельзя относиться к этому источнику и с полным пренебрежением, так как в основе первой книги могла лежать более древняя – устная или записанная – церковная традиция, лишь литературно обработанная Веланцием Фортунатом сообразно вкусам своего времени.

Вторую группу источников биографии Илария составляют упоминания о нем, извлекаемые из сочинений блаж. Иеронима, блаж. Августина, Викентия Лиринского, Факунда Гермиянского,

Кассиодора и других более поздних латинских писателей, собранные в предисловии к изданию творений Илария в Патрологии Миня (Vol. IX, Ser. lat., coi. 203–208).

Наконец, важнейшим источником служат сами сочинения Илария, в которых автобиографический элемент занимает не последнее место.

Биография Илария

По происхождению галл, Иларий родился в Аквитании, в городе Пиктавии, современном Пуатье (Hieronym. Praef. in lib. II Comment. ad Galatos), и принадлежал к одной из самых богатых и знатных галльских фамилий. Год его рождения неизвестен, но из его слов во 2-й книге к Констанцию, написанной в 359–360 гг., в которой он говорит, что предпочел бы состариться в звании мирянина, чем носить сан епископа, чувствуя за собой какую-нибудь вину, заключают, что в это время он не считал еще себя старым; время его рождения относят ко второму десятилетию IV века. Южные провинции Галлии, к которым относится Аквитания, в это время были уже совершенно романизированы, говорили на латинском языке, который Иларий называет «нашей латынью» (*latinas nostra, eloquium nostrum*. In PS. 65, 12, 3), и по своим школам и средствам образования ничем не отличались от итальянских провинций. При имеющихся в настоящее время данных трудно восстановить ход первоначального развития Илария, и прежде всего не ясна история его религиозного просвещения. В начале своего главного труда *De Trinitate* 1, 1 – 15, он описывает процесс религиозных исканий, завершившийся признанием истинности христианского понятия о Боге, как будто лично пережитый им. Из этих строк можно заключить, что он перешел к исповеданию христианской веры от язычества. Но есть основания признать в этом личном изложении просто литературный прием для более живого изображения пути, который, по мнению автора, наилучшим образом приводит мысль человеческую к признанию христианского учения. По крайней мере, в других его сочинениях нет ни малейшего намека на его первоначальные блуждания вне христианства. Не говорят о его первоначальном язычестве и современные ему писатели. Житие же Фортуната определенно утверждает, что Иларий родился в христианской семье и с самой колыбели был напоен мудростью Христа, так что уже в то время можно было предвидеть, что в его лице Бог заранее уготовляет защитника истины против заблуждений еретиков (Fortunat. Vita, I, 3).

Как сын богатых родителей, он должен был получить хорошее общее образование, и это подтверждается некоторыми данными. Блаж. Иероним причисляет его к образованнейшим церковным писателям своего времени (Praet. in lib. VIII, Comment. in Esaiam). Блаж. Августин, объясняя повествование книги Исход о присвоении евреями золотых и серебряных сосудов в смысле заимствования ими египетской мудрости, использованной потом для построения скинии Божией, сравнивает с ними Киприана, Лактанция, Викторина и Илария, которые, получив образование от язычников, принесли его на служение Богу (August. De doctr. christ. II, 40). Сочинения Илария подтверждают эти отзывы. Хотя на Западе в IV в. уже не было распространено знание греческого языка, однако Иларий обладал им в некоторой степени еще до своей ссылки на Восток. В этом убеждают его обращения к греческому тексту Св. Писания не только в позднейших экзегетических трудах, но и в комментариях на Евангелие Матфея, составленных ранее ссылки (In Matth. XVI, 4; XXVI, 5). Но еврейского языка он не знал, и все справки с еврейским текстом Писания, как сам он говорит, взяты им из вторых рук (In Psalm. CXLII, 1). Несомненно, он не чужд был знакомства с греческой философией, но знания эти не были глубоки и мало влияли на его воззрения. Его сочинения всецело проникнуты библейским духом и духом церковной традиции и не обнаруживают следов философского образования. За исключением нескольких положений, которые могли быть навеяны Цицероном (In Psalm. LXI, 2; LXII, 3, not. g. LXV, 10), в его сочинениях незаметно отражения древней философии. По-видимому, Иларий, подобно Иерониму, получил не столько философское, сколько литературное образование. Иероним превозносит его главным образом за его красноречие (Hieron. Epist. XVIII. Ad Paulinum; ep. CXLI ad Marcellam; praef. in lib. II, comment. ad Galatos) и утверждает, что в своем сочинении De Trinitate он подражал Квинтилиану и стилем, и количеством книг (Hieronym. Epist. LXXXIII ad Magnum). На это же указывают и его стихотворные опыты – его гимны.

По обычаю того времени, Иларий крестился уже взрослым и, по-видимому, незадолго до своего избрания во епископа. Но будучи еще мирянином, он обращал на себя внимание строгостью христианской жизни.

Всецело подчинив себя церковной дисциплине, он предавался изучению Св. Писания и всеми силами старался распространять христианское просвещение в народе, одних посвящая в учение о Святой Троице, других возбуждая обетованием Царства Небесного. Проникнутый строго церковным настроением, он тщательно сторонился от всякого общения с иудеями и еретиками, так что не только избегал совместной трапезы с ними, но даже при случайной встрече не отвечал на их приветствия (*Vita Hilarii*, I, 3). Впоследствии эта молодая и горячая исключительность ослабела, быть может, под влиянием возраста или положения. По крайней мере в ссылке, как увидим ниже, Иларий не чуждался общества и бесед с представителями различных восточных партий, иногда очень далеких от Церкви, хотя и не имел с ними общения в таинствах (*Liber contr. Const.* 2). Иларий был женат и имел от этого брака дочь Абру. О его жене ничего неизвестно, но из того, что в письме к дочери из ссылки, советуя ей отказаться от брака ради духовного брака со Христом, он предлагает ей обратиться за разъяснением всего непонятного для нее в письме к матери, можно заключить о полном единомыслии супругов. Строго церковное настроение, чистота жизни и забота о религиозном просвещении других, естественно, побуждали церковную общину, к которой он принадлежал, видеть в нем будущего епископа. И, действительно, по смерти Пиктавийского епископа Максенция он был избран его преемником по единодушному желанию народа. Год его посвящения во епископа неизвестен, но из того влияния, которым он пользовался в 355 году, можно заключить, что он был к этому времени уже не один год епископом. Жена Илария в это время была еще жива. Хотя в IV веке нередко были случаи избрания на епископские кафедры женатых людей, но было уже правилом требовать от них воздержания от брачного общения с женой после посвящения. Блаж. Иероним утверждает, что при всем своем

нерасположении к принципам воздержания Иовиниан не может отрицать, что не может быть епископом тот, кто, будучи епископом, рождает детей, и что уличенный в этом считается не мужем и осуждается как прелюбодей (Hieron. Contr. Iovinian, L. I). О том же свидетельствует Амвросий (De officiis, I, 50, 257. Epist. 63 ad Vercell. 62), папа Сириций (Epist. ad Himerium Tarraconens., 7), Иннокентий I (Epist. ad Vietricium, 10). Вероятно, и Иларий, при своем строгом отношении к церковной дисциплине, следовал этому правилу, тем более что он имел очень высокое понятие о достоинстве, обязанностях и служении епископа, которое побуждало его все время держаться на высоте занимаемого положения. Из слов ап. Павла (Тит. 1, 9) он выводит заключение, что епископ должен отличаться святостью жизни и ученостью. Он должен отличаться ученостью, потому что обязан учить паству, и чистотою жизни, чтобы иметь авторитет. Поэтому для хорошего и полезного священника недостаточно или только безукоризненно вести себя, или только со знанием проповедовать, так как и «безукоризненный себе только одному приносит пользу, если не обладает ученостью, и ученый не обладает авторитетом в наставлениях, если не безукоризнен». Апостол установил, чтобы «совершенный князь Церкви отличался совершенными благами высших добродетелей, чтобы и жизнь его украшалась ученостью и учение жизнью» (De Trinit. VIII, 1). Исходя из этого понятия о епископе, Иларий всегда считал своей главной обязанностью учить вере не только свою паству, но и всю Церковь (De Trinit. VI, 2).

Ссылка на Восток и знакомство с представителями различных догматических партий должны были оказать то или другое влияние на догматическое воззрение Илария. Поэтому важно теперь же привести его слова, в которых он характеризует свои взгляды до знакомства с Востоком. Оказывается, что 30 лет спустя после Никейского Собора ученый и выдающийся епископ Галлии ничего не слышал ни об этом Соборе, ни о термине *ομοούσιος*, из-за которого велась такая ожесточенная церковная борьба в восточной половине империи. «Будучи давно возрожден и некоторое время состоя

уже епископом, я, – пишет Иларий, – никогда до своей ссылки (*numquam nisi exulatus*) не слышал о никейской вере, но евангельские и апостольские Писания внушили мне разумение единосущия и подобосущия... Свидетель – Бог неба и земли, что я, хотя не слышал ни о том, ни о другом, однако всегда разумел то и другое, именно, что подобосущный нужно понимать чрез единосущный» (*Liber de Synodis* 91). Из этих слов видно, что богословские воззрения Илария сложились, по его собственному сознанию, под влиянием Евангелия и Апостола. Но не меньшее впечатление произвел на него Апостольский символ и крещение в три Божественных Лица. Веру, полученную в крещении, он считает совершенно определенной и ощущает себя от начала верным ей и ею напоенным. В этой вере он возродился и ей остается преданным до конца. «Сие, – говорит он, – я так усвоил, так уверовал и так твердо содержу в своей вере, что и не могу и не хочу веровать иначе» (*De Trinit.* VII, 20. Ср. in *Matth. Epist.* 3–4. *De Trinit.* VI, 21). Поэтому веру, воспринятую в крещальном символе, он признает достаточной и совершенно совпадающей с Никейским символом. Если кто боится подписать Никейский символ, – говорит он, – «тот пусть сохранит первую и единственную евангельскую веру, исповеданную и понятую в крещении» (*L. II, ad Const.* 7). Достаточно исповедовать Отца и Сына и Святого Духа, понимая эти Имена в том смысле, в каком они были преподаны в крещении, не перетолковывая их и не беря их в метафорическом смысле (*ibid.* 4). Веры, воспринятой в крещении, было бы вполне достаточно, и не нужно было бы составлять и подписывать новых исповеданий, если бы ей не угрожала опасность перетолкования (*Lib. de Synod.* 63). Но сообщение Символа сопровождалось катехизацией, истолкованием его. Недаром Иларий говорит об «исповеданной и понятой вере» крещения. И в этой катехизации сказывалась более всего местная церковная традиция и общий дух вероучения данной Церкви. Кроме этих влияний, Иларий, без сомнения, подчинялся воздействию со стороны западной церковной литературы. Таким образом, мы приходим к тому убеждению, что догматические воззрения Илария до его

знакомства с Востоком носили на себе следы исключительно западных влияний и были проникнуты духом западного вероучения.

Проникнутый сознанием своего долга учить паству, Иларий по возведении на епископский престол обратился к ней с беседами, посвященными истолкованию Евангелия Матфея, которые потом были собраны им и изданы в виде связного комментария на первое Евангелие.

Но его мирная деятельность в пределах своего диоцеза была скоро прервана арианскими волнениями, перекинувшимися с Востока и положившими конец мирной церковной жизни на Западе. После победы над Магненцием и его смерти имп. Констанций соединил под своей властью Восток и Запад. Вместе с этим и на Запад распространилась его тираническая и вероломная политика, покровительствующая арианству. Едва Магненций сошел со сцены (10 или 11 августа 353 г.), как уже через месяц, находясь в Амлоте, Констанций созвал собор в этом городе и принудил епископов осудить Афанасия. Павлин, еп. Трирский, отказавшийся присоединиться к этому решению, был низложен и по царскому повелению сослан во Фригию.

Два года спустя с тою же целью был созван Собор Медиоланский (355 г.). Главными исполнителями воли императора были епископы Сатурнин Арелатский, Урзакий и Валент. Папские легаты отказались принять участие в осуждении отсутствующего Афанасия и были сосланы. Их участь разделили видные представители западного епископата: Дионисий Миланский, Евсевий Верчелльский и Люцифер Калабрийский, сосланные на Восток. Иларий не принимал участия в этих соборах. Иначе при непреклонности своих убеждений и при своем темпераменте он не мог бы воздержаться от протеста и тогда же подвергся бы карам. Но он не остался безучастным зрителем происходящего. Сильнейшим побуждением для этого была измена Православию со стороны главы Галльской Церкви – митрополита Сатурнина, ставшего орудием придворной арианской партии в распространении арианства на Западе. Как подчиненный митрополиту епископ,

Иларий должен был выяснить свое отношение к нему и к арианству, проводником которого тот сделался. Ввиду этого в конце лета или начале осени 355 г. Иларий издал, вероятно, в форме письма к галльским епископам акт, который сам он называет декретом и в котором он заявил, что прерывает общение с главными виновниками распространения арианства – Сатурнином, Урзаким и Валентом, и призывал других епископов последовать его примеру. Этот акт был послан им и исповедникам, сосланным на Восток, – Дионисию, Евсевию и Люциферу, от которых он и получил одобрение. Все галльские епископы присоединились к нему. Это показывает, каким большим личным влиянием обладал он уже в это время в Галлии, занимая ничем не выдающуюся кафедру среди своих собратий. С этого момента он становится главою антиарианской оппозиции на Западе и остается им до конца своей жизни.

В 355 г. варвары вторглись в Галлию и подвергли ее опустошению. Император, зная возбудимость галлов, опасался за внутреннее спокойствие этой провинции и за верность ее империи. Иларий воспользовался этим обстоятельством, как поводом для личного обращения к Констанцию. Это обращение под заглавием «*Liber ad Constantium Augustum. Lib. I*» сохранилось, хотя в испорченном виде, до нашего времени. Из него видно, что Иларий ставил для себя целью открыть глаза императора на религиозные насилия, чинимые над православными, и побудить его к уважению церковной свободы. Он уверял императора, что его опасения, вызванные нашептыванием дурных и неблагонамеренных людей, не имеют под собою никакой почвы, потому что в провинции не только нет никакого заговора, но даже и значительного ропота, все спокойно и тихо (*Ad Const. Lib. I, 3*). Но положение Церкви весьма тяжело вследствие вмешательства гражданской власти в дело религии и гонений, которым подвергаются православные, не желающие принять богохульства ариан и подчиняться поставленным ими епископам. Ввиду этого он просит императора: 1) сделать распоряжение, чтобы местные гражданские власти не вмешивались в дела клириков; 2) дозволить народу следовать за теми епископами, которых сам

он признает православными; 3) возратить из ссылки епископов, несправедливо сосланных за отказ подписать осуждение Афанасия (с. 2–5).

Авторитет, которым пользовался Иларий среди галльского епископата, и его обращение к императору, от которого можно было ожидать положительных результатов, гибельных для арианской партии, державшейся на Западе исключительно благодаря поддержке гражданской власти, побудили ее вожаков приступить к решительным действиям против Илария, как инициатора и вдохновителя антиарианского движения. Весною 356 г. Сатурнин Арелатский при участии неизменных Урзакия и Валента (их троих Иларий всегда называет виновниками своего изгнания – *Contr. Const.* 2; *Lib. de Synod.* 2; *Contr. Aux. cret.*, 7; все трое поименно отлучены Иларием) созвал небольшой собор в Битерре (современный Битьер). В нем принимали участие и некоторые из галльских епископов, единомысленных с Иларием (*Lib. de Synod.* 2). Председателем был, по всей вероятности, Сатурнин, как митрополит Галлии, от лица которого собор и мог быть созванным. На собор был вызван Иларий, и от него потребовали осуждения Афанасия, Но он внес предложение обсудить сначала, насколько правильно учение ариан, обещая показать, что оно противно Евангелию и содержит в себе хулу на Христа. Но главари собора, боясь общественного мнения, тем решительнее отказывали ему в этом, чем настойчивее он от них этого требовал. Среди этих споров он все же успел высказаться, хотя спешно, беспорядочно и спутанно (*Op. Hist.*, *Fr.* I, 5). От осуждения же Афанасия он решительно отказался, ссылаясь на постановление Сардикийского Собора. Ничего не достигнув посредством собора, его инициаторы, по обыкновению, обратились к поддержке гражданской власти. После каких-то выступлений пред Юлианом, недавно объявленным цезарем, оскорбительных для его личности, они отправили послов с ложным доносом на Илария к Констанцию. В чем его обвинили, определено неизвестно, но, во всяком случае, в таком преступлении, которое «недостойно не только святости епископа, но и верности мирянина» (*Ad Const.*, *lib.* II, 3). Можно догадываться, что, пользуясь тяжелым положением

Галлии и подозрительностью императора, они внушили ему мысль, что Иларий пользуется своим авторитетом в Галлии для возбуждения восстания. Клевета имела успех, и Иларий был сослан на Восток. Местом его ссылки была Фригия, как об этом согласно свидетельствуют Иероним, Сульпиций Север и Фортунат, но изгнанник не был стеснен в передвижении. За время своей ссылки он побывал во многих городах римских провинций и мог сообщить галльским епископам, что сам наблюдал в десяти азийских провинциях. А галльские епископы оправдывали свое молчание отдаленностью его ссылки и неизвестностью его местопребывания (Lib. de Synod. 1,2). Епископат Галлии, так решительно присоединившийся к выступлению Илария против Сатурнина, Урзакия и Валента, остался верен ему и после его удаления на Восток. Кафедра Илария оставалась незамещенной все время его изгнания, и он сносился с паствой чрез своих пресвитеров. Наоборот, с Сатурнином галльский епископат не вступил в общение до его окончательного осуждения после Ариминского Собора в том же Битерре за ересь и другие позорные преступления.

Ссылка не поколебала ни убеждений, ни решительности Илария. Он и в ссылке решил не отступать от исповедания истинного учения о Христе, не считался с обидами и притеснениями, которые должна была повлечь за собою его твердость (Contr. Const. 2; De Trinit. X, 4). Этот же дух мужества и сопротивления он поддерживал и в своих товарищах по изгнанию. Так, по свидетельству Сульпиция Севера, Тулузский епископ Радиан, сосланный вместе с ним во Фригию, не отличавшийся твердостью характера, только благодаря поддержке Илария сохранил себя незапятнанным никакими соглашениями с арианами и, таким образом, разделил с ним славу исповедничества. Но Иларий не только остался верен своему исповеданию, но поставил своею целью использовать свою ссылку для укрепления Кафолической Церкви и борьбы с арианством.

Прежде всего, он отдался изучению восточного христианства в его литературе и церковной жизни.

Самой крупной богословской величиной на Востоке был в то время Ориген, неисчерпаемый источник христианской учености и вдохновения. И Иларий живо интересовался его произведениями и изучал их. Об этом свидетельствует блаж. Иероним. Но Иларий не вполне владел греческим языком и встречал нередко затруднения при чтении Оригена. В этих случаях он обращался к помощи пресвитера Илиодора, с которым находился в близких дружественных отношениях (Hieronym. Ep. 34 ad Marcell.). Чтением Оригена были навеяны составленные Иларием в это время комментарии на книгу Иова, которые, по свидетельству Иеронима, и были в сущности переводом комментариев Оригена на эту книгу (Hieronym. De viris ill., 100). Выбор этой книги для перевода понятен: Иларий надеялся найти в ней подкрепление для своих нравственных сил среди неудобств и лишений ссылки.

Не менее внимания уделял Иларий изучению церковной жизни на Востоке, ознакомлению с учением и богословскими мнениями различных партий и их взаимоотношением. Вероятно, для того, чтобы открыть себе более свободный доступ ко всем им, он избегал всяких вызывающих выступлений против них. О себе он говорил, что во время ссылки не позволял себе ни порицания властей, ни писаний и разговоров, достойных нечестия тех, которые тогда носили личину Церкви, а потом оказались синагогой антихриста³. В отношении Илария к еретикам мы не видим теперь той нетерпимости и исключительности, с которой он относился к ним, когда был моложе и выделялся как ревностный мирянин. Он не только уже обменивается с ними добрыми пожеланиями при взаимных приветствиях, не только не избегает бесед с ними, но он не осуждает и тех, кто принимает участие в молитве с ними, лишь бы при этом не допускалось общение в таинствах. Таким отношением, несогласным с канонами Соборов: Лаодик. 3, Анкир. 2 и 10, Антиох. 1, IV Карф. 70, 72, 73, запрещающими совместную молитву с еретиками и схизматиками, он надеялся подготовить им возвращение ко Христу от антихриста чрез покаяние⁴.

Впечатления Илария, вынесенные им от наблюдения за церковной жизнью Востока, были самые тяжелые. Арианская ересь разлилась по Церквам почти всех провинций Римской империи. Вид благочестия, который она на себя принимает, давность, с которой она обладает умами, сила общественного мнения, стоящая на ее стороне, многочисленность ее сторонников, выдаваемая за признак истины, – все это составляет ее силу и делает борьбу с нею очень трудной (Fr. VI, 1). Тем более, что ариане проявляют гораздо больше энергии в распространении своего заблуждения, чем православные в защите истины (ib., VIII, 3). Ему казалось, что, за исключением Елевсия Кизического и немногих его единомышленников, большая часть десяти азийских провинций, в пределах которых он находился, поистине не знает Бога (De Synodis 63). Однако среди этого, как казалось, всеобщего отступления Востока от евангельской истины Иларий рассмотрел течение, в котором нашел по существу православный образ мыслей и которое подало ему надежду на возможность соединения Востока и Запада для победы и торжества никейской веры над арианством.

Будучи в ссылке, Иларий не ограничился изучением Востока, его богословской литературы и церковной жизни. Напротив, это изучение имело свою практическую цель – служение истине православного учения о Сыне Божиим, которое стало целью его жизни.

Прежде всего, он решил разрушить план тех, которые изгоняют пастырей, проповедующих истинное учение, надеясь вместе с ними изгнать и истину, удалить проповеди ее от слуха народа. «Но, – говорит он, – напрасно они на это надеются: слово Божие, изгоняемое с такими целями, не может быть связано и удержано» (De Synod. 8). С этой целью он отдал досуги ссылки составлению большого сочинения о Троице, которое должно было заменить его личную проповедь никейской веры тем, от кого его удалили (De Trinit. X, 4). С этой же целью он писал многочисленные письма на Запад к галльским епископам. Но к своему огорчению он долго не получал от них ответа. Такое молчание своих единомышленников внушило ему

тревожные чувства и опасения за целостность веры на родине. Он полагал, что совесть совсем не позволяет отвечать на его письма тем, кто сначала шел вместе с ним, а потом изменил истине. Под влиянием этой догадки, после многократных письменных обращений к галльским епископам, он прекратил свои попытки войти с ними в переписку и вменил умы их в «язычников и мытарей» (De Synod.).

Между тем, произошло событие, послужившее началом нового периода в истории антинекийской реакции на Востоке и повлекшее распадение ее на разнородные элементы, из которых они слагались. Это было издание так называемой второй Сирмийской формулы в 357 г., подписанной Осией Кордубским и Потамием. Формула эта отворяла широкую дверь для арианства. Во главу угла она ставила идею единства Бога, чтобы можно было отрицать Божество Сына, запрещала употребление терминов $\acute{\omicron}\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ и $\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, чтобы можно было говорить о создании Сына из ничего и утверждать, что Отец честью, достоинством, величием больше Сына. На консервативные круги Востока, далекие от арианства и не принимавшие никейской веры только из-за $\acute{\omicron}\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ 'а и подозрения ее в савеллианстве, открытое выступление ариан на Сирмийском Соборе произвело возбуждающее действие и вызвало в них желание отгородиться от ариан, с которыми вместе они до этого времени шли в своей оппозиции Никейскому Собору. В это время, в 358 г., он (Иларий) был утешен получением давно ожидаемых писем от епископов Галлии и Британии. Из этих писем, к своей великой радости, он узнал, что его подозрения и опасения насчет «чистоты совести» его галльских единомышленников не имели оснований. Епископы писали ему, что они до сих пор не вступили в общение с своим митрополитом Сатурнином Арелатским и что они отвергли Сирмийскую формулу в особом акте, ими подписанном (De Synod. 2). Вместе с этим они сообщали об угрозах Сатурнина, о насилии властей и всякого рода притеснениях, которым подвергаются защитники никейской веры (ibid. 3). При помощи этих насилий власти старались вынудить у них восстановление общения с Сатурнином и

принятие Сирмийской формулы. В особенности пострадала Тулузская Церковь (Contr. Const. 11). Догадываются, что этими насилиями старались подавить противодействие клира при попытке провести арианина на Тулузскую кафедру, освободившуюся вследствие смерти во Фригии ее епископа Радиана, разделявшего ссылку Илария. Наконец, в своем письме галльские епископы просили Илария осведомить их о том, что происходит в церковных делах на Востоке и каково его собственное мнение о происходящем. Получив эти письма, Иларий постарался подвергнуть их самой широкой огласке.

Узнали ли восточные об осуждении Сирмийской формулы на Западе по слухам или же из сообщений Илария, но только это выступление очень ободрило их и побудило с своей стороны решительно высказаться против Сирмийской формулы. Незадолго до Пасхи 358 г. в Анкире собрались епископы для освящения церкви. Они привлекли к этому и других и составили Собор, на котором впервые оформилась омиусианская партия во главе с Василием Анкирским, Елевсием Кизическим, Георгием Лаодикийским и получило ясное выражение учение этой партии, направленное против аномеев и омиев. По существу вполне православное, оно, однако, отвергало термин *ὁμοούσιος* как осужденный на Соборе против Павла Самосатского и содержащий в себе опасность савеллианства. Вместо этого оно вводило термин *ὁμοιούσιος*. Выступление омиусианской группы внушало Иларию надежду, во-первых, на то, что вокруг нее объединятся все здоровые элементы Востока, а во-вторых, на то, что при известной уступчивости с той и другой стороны возможно восстановление единения между нею и западными никейцами. В целях примирения и единения Востока и Запада императором проектировался двойкой собор: в Анкире для восточных епископов и в Аримине для западных, на который были приглашены и епископы Галлии. Но в то время, как император старался достигнуть этого единения путем общих формул, которые всякий мог толковать и понимать согласно собственным убеждениям и взглядам, Иларий надеялся, пользуясь предстоящими Соборами, достигнуть прочной унии между омиусианами Востока и никейцами Запада,

рассчитывая на то, что в этом направлении будут действовать омиусиане на восточном Соборе и западные в Аримине. С этой целью он поспешил исполнить просьбу галльских епископов о сообщении им сведений, касающихся положения дел на Востоке, и ответил на их письмо обширным посланием, которое известно под заглавием «*Liber de Synodis seu de fide Orientalium*» (конец 358 или начало 359 г.). Задача послания состояла в том, чтобы рассеять взаимные подозрения восточных и западных и проложить путь к восстановлению общения между ними. Поэтому сочинение было предназначено для чтения как восточных, так и западных. О восточных он говорит в тоне уважения, называя их *sanctissimi viri*, сообщает западным об их выступлении против второй Сирмийской формулы и приводит определение Анкирского Собора с подробным собственным комментарием к нему, в котором доказывает полное согласие этого вероопределения с православным учением о Сыне Божиим. Затем переходит к истории омиусиан, показывая, что и в прошлом они держались православного учения, но обстоятельствами времени и места были вынуждены несколько раз составлять вероопределения, чтобы противодействовать возникающим на Востоке ересям. Он приводит и самые эти вероопределения (Антиохийское 341 г., Филиппопольское 347 г., 1-е Сирмийское против Фотина 351 г.) с благожелательным комментарием к ним. В заключение он призывает западных оставить свою подозрительность, не придавать исключительного значения слову *ὁμοούσιος* и оценивать вероопределения восточных по существу, так как слово *ὁμοούσιος* допускает и неправильное понимание. С другой стороны, он приглашает восточных не чуждаться термина *ὁμοούσιος*, который в его правильном понимании не только не исключает их термина *ὁμοιούσιος*, но служит его естественным предположением и пояснением. Если же в этом термине есть нечто неясное, то ему можно дать по совместному обсуждению и согласию правильное истолкование (§ 90).

Но роль посредника – неблагодарная, и Иларий, зная предубеждение западных против восточных, выступил в ней не с легким сердцем. Излагая веру восточных, он просит читателей

не обвинять его, если в приводимых вероопределениях они усмотрят что-нибудь неправильное, так как он не автор их, а только докладчик, беспристрастно передающий их содержание. Он боится, что его послания не дочитают до конца, и в двух местах просит читателей не составлять себе окончательного мнения по обсуждаемому вопросу о соединении Востока и Запада, не дочитав книги до конца (с. 7, 32). Опасения Илария оправдались: его примирительное обращение к галльским епископам подверглось резким нападкам со стороны известного фанатика Люцифера Калабрийского, против которых Иларий написал краткие объяснения.

Сносясь таким образом с галльскими епископами по церковным делам, Иларий вел переписку и со своей семьей – женою и дочерью. Из этой переписки до нас дошло только одно письмо к дочери Абре, очень характерное для его религиозного настроения. Оно было вызвано сообщением с родины, может быть, от жены, о богатом и прекрасном юноше из знатной фамилии, искавшем руки Абры, о сватовстве которого упоминает Фортунат (*Vita I*, 6). Но Иларий желал для своей дочери другого Жениха, дающего Своей возлюбленной нетленную вечность. Чтобы побудить ее отказаться от сделанного предложения и предпочесть плотскому браку этот духовный брак, он пишет ей аллегорическое изображение плодов девства. Во время своих странствований в чужом краю он услышал о прекрасном юноше, обладавшем прекрасной одеждой и драгоценной жемчужиной. Желая получить эту одежду и жемчужину для своей любимой дочери, он отправляется его разыскивать и после многих трудов и лишений находит его и излагает ему свою просьбу. Юноша принимает эту просьбу благосклонно и приказывает показать ему одежду и жемчужину. По своей тонкости, белизне и блеску одежда эта не сравнима ни с чем земным. Одежда эта не изъедается молью, не изнашивается, не разрывается. А ослепительный блеск жемчужины превосходит своей красотой небо, свет, море, всю землю. Сила же этой жемчужины такова, что кто ее носит, тот не болеет, не стареет и не умирает. Увидя это, любящий отец еще усерднее просит этой одежды и жемчужины для дочери. Его

слезы трогают юношу, и тот обещает исполнить его желание, но говорит, что дочь его должна заслужить этот дар и стать его достойной. Одежду эту не может получить та, которая одевается в цветные шелковые и вышитые золотом одежды. А свойства жемчужины таковы, что никто не может обладать ею, если не откажется от украшений другими драгоценностями. Описав все это, Иларий просит дочь ради этой одежды и жемчужины отказаться от пышных шелковых и златотканых одежд и довольствоваться простою шерстяною одеждой естественных цветов и безыскусственными тканями, а также отказаться от драгоценных украшений, которые носят на шее и пальцах. Так как такая простота одежды требовалась от девственниц, посвятивших себя Богу, то совет отказаться от пышных одежд и украшений был равносителен приглашению отказаться от брака и посвятить себя девству.

Вместе с этим письмом Иларий послал дочери составленные им утренний и вечерний гимны. Так как дочь была еще очень молода, то он советует ей обратиться к матери, если в письме и гимнах для нее будет что-нибудь непонятно. Но он хорошо понимал, что девство есть дело свободного решения, что его можно рекомендовать, но нельзя навязывать, а потому просит дочь, «ни с кем не советуясь», написать ему, как сама она сумеет, согласна ли она принять поставленные условия, чтобы приобрести небесное одеяние и жемчужину нетления (с. 7).

Едва западные успели получить послание Илария «De Synodis», как предлагавшийся двойной Собор был действительно созван с тем только различием, что вместо Анкиры местом для восточного Собора была назначена Селевкия (359 г.). Иларий был вызван на этот Собор, как догадываются, по настоянию Василия Анкирского, который в то время пользовался большим влиянием на дела и на Соборе надеялся найти в лице Илария сильную поддержку для своей партии (*Vita Hilarii ex ipsius scriptis*, 56. Mign. P. L. IX, col. 151–152).

По свидетельству Сульпиция Севера, Иларий был принят в число членов Собора после того, как он изложил никейскую

веру с пояснениями, исключаящими подозрения восточных в савеллианском смысле учения об единосущии. На Соборе Иларий вел себя очень сдержанно и, по-видимому, не обнаруживал слишком резко, какой из борющихся партий Собора принадлежат все его симпатии. Из дальнейшего будет видно, что представители абсолютного меньшинства – аномеи, учение которых Иларий называет «невыразимым богохульством», вели с ним интимные разговоры и посвящали его в затаенный смысл некоторых выражений их формулы, а значит, не считали его слишком отрицательно настроенным по отношению к ним. Такая сдержанность и замкнутость объясняется желанием Илария, оставаясь в «тени», лучше ознакомиться с учением и образом действий различных партий.

На первом же заседании Собора 27 сентября 359 г. определилось соотношение трех партий, из которых состоял Собор. Самую многочисленную составляли омиусиане, насчитывавшие в своей среде 105 человек. Иларий нашел, что из них некоторые на словах обнаруживали по известным пунктам благочестивое мнение, исповедуя, что Сын из Бога, т. е. из субстанции Бога, и что Он всегда существовал⁵. В этом замечании Илария слышится его некоторое недоверие и к однородности партии, поскольку благочестивое мнение приписывается только некоторым, и к искренности тех ее членов, которые более всего приближались к никейской вере, поскольку говорится об их благочестивых словах. Незначительную численно группу составляли египетские епископы, твердо державшиеся никейской веры и ὁμοούσιος?, исключением был только Георгий Александрийский, солидарный с группой аномеев. Группа последних состояла из 19 человек. Они не стеснялись высказывать самые крайние мнения: отрицали возможность рождения Сына от Бога и признавали Его сотворенным из ничего, а потому отвергали не только единосущие, но и подобие по существу. На Соборе публично были прочтены выдержки из проповеди Евдоксия Антиохийского, в которых выяснялось, что Отец не всегда был Отцом, потому что не было Сына, что если Он – Отец, то нужно допустить у Него существование жены и все подробности

семейственного рождения, что между Отцом и Сыном связь по имени, а не по природе, что чем больше Сын стремится познать Отца, тем недоступнее становится для Него Отец. Эти слова возбудили всеобщее негодование и привели в уныние Илария (Contr. Const. 13).

После первого заседания Собор распался на партии, не желавшие соединиться вместе. Три дня спустя омиусианские епископы собрались одной своей группой в церкви и при закрытых дверях прочли антиохийскую формулу 341 г., одобрили ее и утвердили своими подписями. На этом частном собрании Иларий, вероятно, не присутствовал. Быть может, он не присутствовал и на общем собрании, которое состоялось в этот же день под давлением комита Леоны. К этому дню аномейская группа, считаясь с тем негодованием, которое было вызвано на первом заседании чтением выдержек из проповеди Евдоксия, изготовила новое вероизложение, в котором отвергала и $\acute{\alpha}\mu\acute{o}\iota\acute{o}\varsigma$ и $\acute{\alpha}\nu\acute{o}\mu\iota\acute{o}\varsigma$, и представила эту формулу Собору через комита Леону. Тем, кто с нею ознакомился, формула показалась не согласной с учением аномеев. К этому дню относится интересный разговор Илария с одним из представителей этой группы, имени которого он не называет. «Я, – рассказывает Иларий, – как будто совершенно неосведомленный в происшедшем, спросил одного из представителей аномейской группы, который вступил со мною в беседу, быть может, в свою очередь, выведывая мои убеждения: что собственно эта группа хочет выразить, когда, отрицая единосущие и подобосущие, осуждает и неподобие. Тогда он мне ответил: «Христос не подобен Богу, но подобен Отцу». Это объяснение показалось мне еще темнее. Когда я снова спросил своего собеседника о его смысле, он мне ответил так: «Я утверждаю, что Христа можно мыслить неподобным Богу и подобным Отцу, поскольку Отец восхотел создать такую тварь, которая была бы подобна Ему по направлению воли. Христос подобен Отцу в том смысле, что Он есть Сын более волн, нежели Божества, и не подобен Он Богу в том смысле, что Он не Бог и рожден не от Бога, т. е. не из субстанции Бога». «Слыша эти слова, – прибавляет Иларий, – я

оцепенел и не поверил» (Contr. Const. 14). Но на следующем заседании Собора, когда Акакий прочел вероопределение аномеев и при одобрении всей группы разъяснил смысл осуждения неподобия, он убедился, что его собеседник развивал перед ним не свои личные взгляды, а мнение всей партии. На следующий день омиусиане осудили аномеев, в их числе Георгия Александрийского, Акакия, Евдоксия, Урания и др. Осужденные отправились к императору и, принятые им с честью, различными происками укрепили свое положение. Со своей стороны торжествующая партия избрала десять делегатов для личного доклада императору о сделанных на Соборе постановлениях. Среди этих делегатов выдающееся положение занимали Василий Анкирский, Евстафий Севастийский, Сильван Тирский и Елевсий Кизический. Вместе с ними отправился в Константинополь и Иларий.

Доклад омиусианских епископов о «богохульстве» аномеев возмутил императора, и это очень их ободрило, как предвестие полного торжества. Но это впечатление было ошибочно, потому что у Констанция был свой план объединения всех партий при помощи такой общей формулы, которая, будучи совершенно бесцветной, каждой партией могла быть понимаема по-своему. Поэтому ему были несимпатичны все крайности, всякая настойчивая определенность, и он с равным негодованием относился как к никейцам, так и к аномеям. Он создал придворную партию омиев и всеми средствами государственного воздействия давал ей перевес. И после Селевкийского Собора, осудив аномеев, он не отступил от своего плана. Представители всех партий, разошедшихся на Селевкийском Соборе, были вызваны в Константинополь для состязания в присутствии императора, и руководящая роль на этом состязании оказалась в руках омиев во главе с Акакием. Под давлением императора аномеи вынуждены были сделать важные уступки, чтобы примкнуть к омиям. Чтобы свести принципиальность своей доктрины к личности, они осудили ее родоначальника и автора Аэция и этим создали видимость отречения и от самой доктрины. Кроме того, Евдоксий Антиохийский по настоянию омиусиан отрекся от лица своей

партии от ее главного лозунга – «неподобный», как не содержащегося в Св. Писании. Но, добившись этого, омиусиане поставили себя в очень неловкое положение, так как логическая последовательность вынуждала и их по тем же основаниям отказаться от своего лозунга – ὁμοιούσιος, чего от них и потребовали. Но они отказались пойти на эту уступку, равносильную отречению от всей доктрины, и этим навлекли на себя гнев Констанция, как главные виновники церковного мира. Это, однако, не смутило вождей омиусианской партии. Если Селевкийский Собор завершился в Константинополе торжеством омийской партии, которой, таким образом, подчинялся весь Восток, то было еще неизвестно, что скажет по этому вопросу доселе непреклонный в исповедании никейской веры Запад. В Аримине заседал Собор, на котором должна была высказаться западная половина империи. И вопрос об унии партий не мог быть решен окончательно в Константинополе, пока оставались неизвестными определения Ариминского Собора. Всегдашняя верность Запада никейской вере, осуждение второй Сирмийской формулы западными епископами, надежды, возлагаемые на Запад Иларием, которыми, без сомнения, он делился с представителями партии большинства на Селевкийском Соборе, – все это ободряло омиусиан, возбуждало в них надежду на поддержку западных уполномоченных Ариминского Собора и заставляло с нетерпением ожидать их прибытия в Константинополь. Между тем, в Аримине произошло нечто неожиданное как для омиусиан, так и для самого Илария. Вследствие правительственного давления, обманов и вероломства главарей правительственной партии Урзакия и Валента, весь Запад во главе с известным борцом против арианства Осией Кордубским на Ариминском Соборе капитулировал перед арианством, подписав омийскую формулу, выработанную в Нике Фракийской. Для представления результатов Собора императору в Константинополь прибыла делегация его, в составе которой находились Урзакий, Валент, Магдоний, Мегазий, Гайй, Иустин, Октат, Марциал, Сатурнин Арелакий и др. Можно себе представить разочарование и возмущение

Илария и омиусиан, когда они узнали о принятии омиийской формулы Западом и когда увидели, что легаты западного Собора находятся в общении с арианами и не вступают в общение с ними. Такой оборот дела представлялся им настолько невероятным, что они сначала объяснили его себе недоразумением и неосведомленностью западных и решили открыть им глаза на действительное соотношение сил на Востоке. Вожди омиусианской партии во главе с Сильваном Тирским обратились к делегатам Ариминского Собора с посланием, в котором сообщали им, что ариане, с которыми они вступили в общение, осуждены на Селевкийском Соборе более, чем ста епископами, что и в Константинополе они отреклись только от Аэция, но не от своей богохульной доктрины, и просили их не дать торжества ереси в пределах Церкви своим общением с нечестивыми. Прилагая при этом документы, изобличающие сущность учения аномеев, авторы послания просили ариминских делегатов как можно скорее сообщить обо всем происходящем на Запад. Но это обращение осталось безрезультатным: западные епископы не пошли по тому пути, который был им указан, а продолжали поддерживать общение с арианами (Op. Hist., Fr. X, 1). Без сомнения, и Иларий с своей стороны употребил все средства, чтобы побудить западных епископов, покинув ариан, войти в общение с омиусианами, столь твердо отстаивающими православное учение, и тем поддержать их в происходящей борьбе. Но и его настояния не имели успеха. Убедившись из поведения ариминских делегатов, что от них нельзя ожидать сообщений на Запад о происходящем в истинном освещении, омиусиане прибегли к посредничеству Илария. Они обратились к Иларию с просьбой переслать на Запад копию своего послания к ариминским легатам с приложением документов, которыми имелось в виду отклонить их от общения с аномеями, и послание к галльским епископам, в котором просили их порвать общение с ариминскими легатами, изменившими православию и вступившими в союз с арианами. Иларий не только исполнил эту просьбу и направил все эти документы на Запад, но и от себя присоединил воззвание к галльским епископам, в котором всецело

поддерживал омиусиан. Он рекомендовал их как стойких защитников употребления в вероопределений термина *οὐσία* и сообщал, что некоторые из них пострадали за это и были отправлены в ссылку. С своей стороны он заявлял, что порвал общение с западными делегатами – Авксентием, Урзием, Валентом, Гаием, Мегазием и Иустином и что никогда не будет иметь общения с теми, кто разделяет их заблуждения. Содержание послания Илария на Запад выясняется из определения Парижского Собора, состоявшегося по поводу этого послания (Op. Hist., Fr. XI, 1).

Когда происходили эти события, Иларий не понимал еще двоедущия и вероломства церковной политики Констанция, который, не выступая лично, предпочитал действовать чрез епископов, которых ему удавалось сделать своим орудием путем угроз или ласки. Ему казалось, что император, плохо разбирающийся в богословских вопросах, обманут придворными епископами-арианами, которые так часто прибегали ко лжи и обманам, и что, раскрыв ему глаза на происходящее и выяснив пред ним истинное учение о Сыне Божиим, можно приобрести в его лице защитника никейской веры. Сделать попытку в этом направлении он взял на себя. Для её выполнения ему необходима была личная аудиенция у императора, и он обратился к нему с просьбою о ней. Текст этого обращения сохранился под именем Второй книги к Констанцию. Оно написано в почтительном тоне с соблюдением принятых форм придворного этикета (*piissime imperator* (Ad Const. L. II. 1), *optime et piissime imperator* (ibid. 4), *piissime imperator... cum sis bonus et religiosus* (ibid. 1), Просьба об аудиенции мотивируется личным делом. Проситель – епископ, находящийся в ссылке, но состоящий в общении со всеми Церквами и епископами Галлии и чрез пресвитеров с своей собственной паствой. Он сослан не за какую-либо вину, а по проискам партии, приславшей чрез ложных уполномоченных Собора ложный донос на него императору. У него имеются неопровержимые доказательства своей невинности: свидетельство цезаря Юлиана и письма самого императора, из которых ясна ложность сделанного доноса. В настоящее время

в столице находится сам исполнитель или виновник всего этого – Сатурнин. В присутствии последнего он готов доказать, что император им обманут, а цезарь Юлиан оскорблен. Если же на этой очной ставке обнаружится в деятельности просителя что-нибудь недостойное не только святости епископа, но и верности мирянина, то он не только не будет просить о том, чтобы по снисхождению было оставлено священство, но остаток дней до старости проведет на положении кающегося мирянина. При этом он всецело отдается на усмотрение императора, обещая говорить столько и таким образом, сколько и каким образом ему будет разрешено (Ad. Const., L. II. с. 1–2).

Но тотчас же он открывает и главную цель просимой аудиенции. Его тревожит опасность, в которой находится мир, и сознание ответственности за молчание, забота о надежде, жизни, бессмертии не столько его собственных, сколько императора и всех людей. Поэтому Иларий просит императора, который желал слышать от епископов изложение веры, но не слышал его, услышать изъяснение веры от него (ib., с. 3–4). Епископы пишут бесчисленные вероопределения, потому что не хотят следовать той вере, которую приняли в крещении, которую клялись хранить (ib., с. 4–7). «Удивляясь блаженной и благочестивой воле императора», не желающей знать никакой другой веры, кроме содержащейся в Писании, он просит Констанция выслушать в присутствии Собора, препирающегося о вере, то небольшое из евангельских писаний, что он, изгнанник и священник Иисуса Христа, имеет сказать словами Господа... Если император желает найти веру, то пусть выслушает ее не из новых бумажонок (chartulas), а из Божественных книг (ib., с. 8). Конечно, нет ни одного еретика, который не притворялся бы, что произносит богохульные речи по Писаниям, но все они приводят Писания без смысла Писания, ибо Писания состоят не в чтении, а в понимании. «Выслушай, прошу, – так заканчивает Иларий свою просьбу об аудиенции, – что написано о Христе, чтобы этим не проповедовалось то, что не написано. Приклони ухо твое к тому, что я намерен сказать от книг Св. Писания, воздвигни к Богу веру твою. Выслушай, что споспешествует вере, единству, вечности. Я буду говорить с уважением к твоему

царству и вере только то, что полезно для примирения Востока и Запада, пред общественным сознанием, пред несогласным Собором, пред знаменитым спором» (ib., с. 10). К этому он прилагает и конспект того, что намерен подробно развить в своей речи. «Не что-либо соблазнительное или не содержащееся в Евангелии буду защищать, но Единого Истинного Бога и «Его же послал Иисуса Христа» (Ин. 17, 3), проповедовать Единого Бога Отца, из Которого все, и Единого Господа Иисуса Христа, чрез Которого все (1Кор. 8, 6), рожденного из Бога, прежде времен вечных (2Тим. 1, 9), Бога Слова, Который в начале был у Бога (Ин. 1, 1), Который есть образ Бога невидимого (Кол. 1, 15), в Котором обитает вся полнота Божества телесно (Кол. 2, 9), Который, будучи во образе Божием, уничижил Себя ради нашего спасения, принял образ раба по зачатию от Духа Святого от Девы Марии, послушлив был даже до смерти, смерти же крестной (Флп. 2, 6–8), и после Воскресения, сидя на небесах (Еф. 1, 20), придет Судией живых и мертвых (Деян. 10, 42) и царем веков вечных. Ибо Он есть Единородный Бог (Ин. 1, 18) и Бог истинный и Бог великий и выше всего Бог (Рим. 9, 5), и всяк язык исповесть, яко Господь Иисус Христос в славу Бога Отца (Флп. 2, 11)» (ib., с. 11). Во всех омийских формулах, проводимых под давлением императора, отвергались термины οὐσία, ὁμοούσιος, ὁμοιούσιος, как не библейские, и в самом вероизложении подчеркивалось, что они должны быть понимаемы по Писаниям. Иларию казалось, что император введен в заблуждение этими словами, под которыми скрывалось совсем не библейское учение, он верил в искренность желания императора выяснить для себя учение Писания и надеялся раскрыть пред ним обман, выяснив действительный смысл изречений Христа о Себе и апостолов о Нем.

Пока Иларию ожидал ответа на свою просьбу об аудиенции, в Константинополе путем угроз, обещаний, ласкательства, обманов и двоедушия готовилась уния Востока и Запада на основе ариминско-никской формулы. Пред Иларием все более прояснялась хитрая политика ариан, готовая завершиться их полным торжеством в Константинополе. Зная,

что многие из западных были введены в заблуждение в Аримине ложным сообщением, что объединение с Востоком невозможно без устранения небиблейских терминов *ὁμοούσιος* и *ὁμοιούσιος*, и не прозревали темного смысла согласительной формулы, Иларий берется за перо, чтобы разоблачить всё, имевшее место на соборах Селевкийском и Ариминском, и интриги заправил всего дела – Урзакия и Валента. Предназначая этот труд для западных читателей с целью побудить их отказаться от принятого в Аримине постановления, он пишет документальную историю арианства на Западе, начиная с Арелатского Собора. В предисловии к этому труду он говорит о его задаче следующими словами: «Представить на суд общественной совести тяжелое и сложное деяние, исполненное дьявольского коварства, ловко обделанное еретиками, принятое лживым и боязливым большинством, развивавшееся не в этих чужих местах, в которых оно теперь завершилось и в которых действуем мы, – деяние, давнее по времени, но представляющееся новым вследствие прикровенности, до сих пор не обращавшее на себя внимания, благодаря притворному замирению в делах, но в последнее время всплывшее наружу вследствие бессовестного лукавства в конец изолгавшихся людей» (Op. Hist., Fr. I, 4). Из введения видно, что Иларию известно участие в этом деле императора, но он не видит еще в нем главного виновника происшедшего, не прозревает еще во всей тонкости его хитрой политики, а потому намеренно не хочет касаться этого вопроса в своем сочинении (*Praeter motto autem licet potissima regi sit referenda reverentia (omne enim a Deo regnum est) non tamen aequanimiter iudicium ejus episcopalibus arbitriis admitti quia caesaris caisari, Deo autem reddenda quae Deo sunt. Taceo imperatoris sublata causae cognitione iudicium. Non queror extorqueri de absente sententiam*) и упоминает в приведенных словах только о вмешательстве Констанция в дело Афанасия (ib., Fr. I, 5).

Пока Иларий работал над своим сочинением против Урзакия и Валента, в Константинополе произошли решительные события, и дело, так хорошо рассчитанное и планомерно подготовлявшееся, было доведено до конца. Под давлением

императора в ночь под 1 января 360 г. в Константинополе была принята ариминско-никская омийская формула и подписана делегатами Селевкийского и Ариминского соборов. Омиусианские депутаты, на которых Иларий возлагал столько надежд, малодушно отказались от своего лозунга «подобный по существу» и приняли омийскую формулу. Тем не менее их вожди были отправлены в ссылку, а на их кафедры назначены арианские епископы. По свидетельству Фосторгия, удаляясь в ссылку, они взяли, однако, назад свои подписи и снова смогли проповедовать подобосущие (Philost. H. S. L. V, с. 1). Таким немногочисленным партиям как Селевкийского, так и Ариминского Соборов было дано торжество над огромным большинством того и другого Собора (*Pauci plurium dominati sunt. Contr. Const. 15*).

Одновременно с этим Иларий получил ответ и на свое ходатайство об аудиенции. Хотя в Константинополе он и не мог выступать официально, однако его частная деятельность, его влияние на омиусиан, усиливающее их противодействие, его сношения с западными, направленные к разрушению планов арианского правительства, не остались незамеченными для заправил всего дела. Вероятно, по их настояниям ему не только было отказано в аудиенции и публичном выяснении того, как следует мыслить о Сыне Божиим по Писаниям, но было приказано выехать обратно в Галлию, как «сеятелю раздора и возмутителю Востока» (Sulp. Sev. II, 45. M., XX, col. 155). Таким образом, ему дано было личное удовлетворение, но в том, что составляло главную цель ходатайства об аудиенции, отказано.

Из происшедшего Иларий убедился, что главным виновником торжества арианства, которое само по себе было бессильно по своей относительной малочисленности и противоречию с церковной традицией и Писанием, является император. Охваченный благородным негодованием, он решился разоблачить хитрую и лживую политику Констанция в резком памфлете, направленном против него, сказать в нем всё, от чего до сих пор он воздерживался. Под впечатлением происшедшего он составил сочинение «*Contra Constantiam imperatorem*». Оно обращено не к Констанцию, а к «братьям», т.

е. галльским епископам, и касается только насилий Констанция в церковных делах (Contr. Const. 11). Но по резкости выражений оно легко могло послужить основанием для привлечения автора к судебной ответственности по обвинению в оскорблении Величества со всеми вытекающими из него последствиями. Вероятно, потому в перечне сочинений Илария Иероним и прибавляет, что «Contr. Const.» было издано по смерти императора, но это не согласуется с датой сочинения, находящейся в нем самом. Иларий говорит, что пишет его на пятом году после изгнания Евсевия, Люцифера, Дионисия, последовавшего после Медиоланского Собора в 355 г., значит – в 360 г., за год до смерти Констанция. Быть может, оно было написано уже на пути в Галлию и издано на родине. «Время говорить, – так начинает Иларий свою книгу против Констанция, – потому что прошло время молчать. Да ожидается Христос, потому что обладает антихрист. Да вопиют пастыри, потому что бегут наемники. Положим души за овец, потому что вошли воры и свирепый лев ходит вокруг». «Станем пред судьями и властями за имя Христа, ибо блажен претерпевый до конца. Не убоимся того, кто может убить тело, а душу не может, а убоимся того, кто может и тело и душу погубить в геенне (Мф. 10, 28). Не будем заботиться о себе, ибо и волосы головы нашей сочтены» (ib., с. 30). «Умрем со Христом, чтобы со Христом царствовать» (Contr. Const. 1). Сказав далее о том, что в ссылке он, хотя и решился не отступать от истинного учения, однако пренебрегал случаями, которые позволяли надеяться на достойное примирение, не злословил властей и не писал против ариан так, как они того заслуживают, Иларий выражает уверенность, что и настоящее его выступление не будет объяснено чувством его личной обиды. Для того, чтобы теперь говорить, у него нет другой причины, кроме Христа, ради Которого до сих пор он считал себя обязанным молчать, а теперь считает себя обязанным не молчать (ib., с. 2–3). Как бы желал он свидетельствовать о Боге и Единородном Сыне Его во времена Нерона или Декия! «Ибо против совершенных врагов Твоих для меня была бы блаженной борьба, ибо не оставалось бы сомнения в том, что они – гонители, принуждающие к отречению

пытками, железом и огнем, и за свидетельство о Тебе нам не угрожало бы ничего кроме смерти. Но теперь мы боремся с гонителем ленивым против врага ласкающего, против Констанция антихриста, который не сечет спины, а поглаживает чрево, не лишает жизни, но одаряет к смерти, не бросает в тюрьмы для свободы, но воздает почести во дворце для порабощения, не подвергает истязаниям боли, но зажимает сердце, не отсекает мечом голову, но душу убивает золотом, не угрожает открыто огнем, но тайно возжигает геенну, не требует, чтобы избежать поражения, но льстит, чтобы обладать. Исповедует Христа, чтобы отрицать; заботится о единении, чтобы не было мира, подавляет ереси, чтобы не было христиан; почитает священников, чтобы не было епископов; строит кровли церквей, чтобы расстроить веру. Тебя, Боже, обожает на словах и в устах и употребляет все средства, чтобы не веровали в Тебя, как Отца» (ib., с. 5). Гонение Констанция хуже преследований Нерона и Декия. «Провозглашу тебе, Констанций, что я сказал бы Нерону, что от меня слышали бы Декий и Максимилиан: ты борешься против Бога, свирепствуешь против Церкви, преследуешь святых, ненавидишь проповедников Христа, уничтожаешь благочестие, ты тиран не в человеческих делах, а в Божественных. Вот тебе от меня то, в чем у тебя общее с ними, а теперь выслушай, что свойственно тебе. Представляешься христианином, а ты новый враг Христа; ты предшественник антихриста и исполнитель его тайных замыслов. Ты пишешь символы, а живешь против символа... Ты заключаешь священников в тюрьмы, выдвигаешь свои войска для устрашения Церкви. Ты стесняешь соборы, ты склоняешь к нечестию веру западных. Заперев их в одном городе (Аримине), ты устрашаешь их угрозами, ослабляешь голодом, удручаешь холодом, развращаешь лестью. Ты искусно поддерживаешь раздоры среди восточных, склоняешь лаской, подкупаешь благодеяниями...» (ib., с. 7). Открытое гонение последних дало Церкви мучеников, мощи которых исцеляют болезни, устрашают демонов. Падшие во время гонения могут иметь оправдание для себя в слабости, которая не могла противостоять мукам. «Ты же, – обращается Иларий к

Констанцию, – преступнейший из смертных, все зло гонения соразмеряешь так, чтобы и во грехе лишиться извинения и в исповедании мученичества. Отец твой, этот изобретатель человеческих смертей, научил тебя настаивать на своем без видимого упорства, поражать без меча, преследовать без огласки, убивать, не навлекая на себя подозрения, лгать, скрывая ложь, исповедовать веру без убеждения, ласкать без искренней расположенности, добиваться своего, не обнаруживая своих желаний» (ib., с. 8). Это – волк в овечьей шкуре. «Ты встречаешь священников иноземцев, которыми Христос был предан, преклоняешь голову для благословения, чтобы попить веру; достаиваешь трапезы, от которой Иуда вышел для предательства; отменяешь поголовную подать, которую уплатил Христос, чтобы не было соблазна; освобождаешь, цезарь, от оброка, чтобы побудить христиан к отступничеству; облегчаешь свое, чтобы было потеряно Божие. Таковы-то твои деяния, лживая овца!» (ib., с. 10). Затем Иларий переходит к перечислению деяний этого хищного волка, рассказывая о насилиях, чинимых его чиновниками в Александрии, Трире, Милане, Риме, Тулузе (ib., с. 11), и излагает историю Селевкийского Собора, завершившегося благодаря императору торжеством меньшинства над большинством, и выясняет роль Констанция в этом деле (ib., с. 12–15). «Констанций под угрозой ссылки вынудил у епископов подписи под своим богохульным определением. Он хвалится своею победой над восточными, потому что подчинил своей воле десять легатов и устрашал народ чрез префектов, а епископов чрез дворцовых чиновников, по всем провинциям Востока утверждает епископов-еретиков, зарекомендовавших себя общением с еретиками. Употребляет все усилия, чтобы всю вселенную, за которую пострадал Христос, подарить дьяволу» (ib., с. 15).

Сочинение это, начатое в Константинополе, было закончено, может быть, уже на пути в Галлию и там издано.

Возвращение Илария в Галлию относится на конец 360 г. или начало 361 г., потому что Иероним в своей «Хронике», Сульпиций Север и Фоунат согласно свидетельствуют, что

Иларий был возвращен в Галлию еще при жизни Констанция, умершего в 361 году (Sulp. Sev. II, 45, Fortunat. L. I, 8).

В то время, когда в Константинополе разворачивались эти заключительные события Селевкийско-ариминской истории, галльский епископат оказал полную поддержку омиусианам. Как только были получены в Галлии письма омиусианских делегатов Селевкийского Собора, которые они просили Илария переслать западным епископам, и его собственное послание, епископы этой страны собрались на Собор в Париже (360 г.) и вынесли те самые постановления, о которых просили омиусиане, и уже оповестили их посланием, которое сохранилось в числе документов, вошедших в состав сочинений Илария против Урзакция и Валента (Op. Hist., Fr. XI).

Из послания этого, адресованного «возлюбленнейшим и блаженнейшим сосвященникам, всем восточным епископам, по всем провинциям пребывающим во Христе», видно, что постановления Собора состоялись на основании: 1) писем омиусиан, направленных в Галлию чрез Илария (Fr. XI, 1), и 2) послания самого Илария (Fr. XI, 4). Узнав из писем восточных о том, как весь христианский мир, разделенный на два собора, был обманут в той и другой части, отцы Парижского Собора заявляют, что на Аримино-Никском Соборе они отказались от употребления термина *οὐσία* только потому, что их уверили, будто бы восточные ставят это необходимым условием единения с Западом. Но теперь, осведомленные об этом обмане, они отказываются от Ариминского постановления и твердо хранят *ὁμοούσιος*, введенный восточными против «ариминитов» (Fr. I, 1). Далее, в полном соответствии с советами Илария, изложенными в «Liber de Synodis» и, может быть, повторенными им в его сопроводительном послании, они точнее определяют смысл, в каком употребляют это выражение. «Речение *ὁμοούσιος* мы приняли для обозначения истинного и подлинного рождения Единородного Бога из Бога Отца, отвергая отождествление (*unionem*) по богохульному учению Савеллия и не признавая Сына некоторой частью Отца». Они исповедуют Сына как Единого по существу, или субстанции, с Богом, чтобы Он не признавался тварью, или усыновленным,

или Сыном только по имени. Признавая же Сына Богом от Бога, Силою от Силы, Светом от Света, они охотно признают и Его подобие Отцу, но такое, какое достойно Отца, подобие истинного Бога истинному Богу (Fr. XI, 2). Далее отцы Парижского Собора сообщают восточным, что они присоединяются к ним и Иларию и признают Авксентия, Урзакia, Валента, Гаия, Мегия и Иустина отлученными, отказываются от общения с теми епископами, которые заняли кафедры изгнанных после Константинопольского Собора, и отлучают тех из галльских епископов, которые откажутся принять изложенные постановления Собора (Fr. XI, 4).

Из приведенного документа ясно, каким влиянием пользовался Иларий на Западе и как близок был к осуществлению его план восстановления общения Запада с омиусианами Востока. На Парижском Соборе галльские епископы с своей стороны сделали всё для восстановления общения с православными Востока, что советовал им Иларий.

Еще будучи в Галлии, Иларий предвидел надвигающуюся угрозу арианства (Contr. Const. 2). При первых попытках Констанция водворить его на Западе чрез посредство Соборов Арелатского и Медиоланского Иларий выступил с актом отлучения против епископов, позволивших сделать из себя орудие гражданской власти. Сосланный за это на Восток, он не переставал служить делу своей жизни и в изгнании. Его характер, преданность идее, его деятельность на чужбине уже сами по себе внушают предположение, что, возвратившись на родину, он не остался равнодушным зрителем борьбы за утверждение никейской веры против попыток распространения арианства. Его авторитет инициатора этой борьбы, литературные силы, отданные на служение церковной истине, знание Востока, личные связи с восточными епископами, труды по воссоединению Востока и Запада, благородство характера и безупречность жизни, ореол исповедника – все это создавало для него могучее влияние на западный епископат. И он действительно использовал свой авторитет и влияние на многочисленных Соборах, созывавшихся после его возвращения в Галлию, для того, чтобы залечить раны Церкви,

нанесенные ей Ариминским Собором. О его влиянии на этих Соборах свидетельствуют Иероним и Сульпиций Север. В своей «Хронике» под 360 г. Иероним говорит, что «Галлия благодаря Иларию осуждает обманы ариминского вероломства». О том же говорит и Сульпиций Север, прибавляя к этому ту подробность, что на многочисленных Соборах в Галлии Иларий провел постановление, по которому епископы, принявшие ариминскую формулу, отлучались, но принимались в общение, если отрекались от нее и возвращались к исповеданию никейской веры, без всяких дисциплинарных взысканий. В этом проявился обычный такт Илария и снисходительность к падшим по недоразумению и слабости, если они подавали надежду на обращение к истинной вере, так сильно отличавшие его от фанатической нетерпимости Люцифера Калабрийского (Sulp. Sev. II, 45). Из Соборов, на которых так много действовал Иларий в интересах восстановления Православия в Галлии, Сульпиций Север сообщает некоторые подробности о Соборе Битеррийском, который происходил, вероятно, в 361 г., уже после смерти Констанция, и нанес решительный удар арианству в Галлии. На этом Соборе был осужден и низложен один из главных вождей ариан – митрополит Галлии, Арелатский епископ Сатурнин, по проискам которого Иларий был сослан во Фригию. Эта кара постигла его не только за ересь, но и за другие ужасные преступления, в которых он был уличен и в числе которых, вероятно, значился и ложный донос на Илария. Вместе с ним был низложен Потерий Петрокордский (a Petrocordiis). Столь же преступный и упорный, как Сатурнин, он не пожелал отречься от ариминской формулы. Прочие, отказавшиеся от нее, были приняты в общение. Собор нужно относить датой ко времени вступления на престол Юлиана, потому что при жизни Констанция Собор не мог бы удалить с кафедры Сатурнина, пользовавшегося могучей поддержкой императора (Sulp. Sev., ib.).

Борьбу с арианством Иларий вел и за пределами Галлии. Миланскую кафедру занимал арианин Авксентий, уже отлученный в Галлии на Парижском Соборе. Но, избегая слишком определенных выступлений, он пользовался

расположением и поддержкой императора Валентиниана. Иларий решился разоблачить Авксентия в глазах императора и разъяснить ему, что Миланский епископ иначе верует, чем царь. Подвигнутый этим Валентиниан назначил публичное состязание между Иларием и Авксентием при участии двух императорских чиновников и 10 епископов, в числе которых находился и Евсевий Верчелльский. На диспуте Авксентий вынужден был исповедовать Христа истинным Богом, Единым по Божеству и субстанции с Богом Отцом. Не удовлетворись этим, Иларий потребовал от него письменного изложения веры. По обычаю ариан, Авксентий попытался отделаться двусмысленной формулой: «Christum notum ex Patre Deum Verum Filium ex vero Deo Patre» (Contr. Auxen., f. 14), в которой Verum можно относить и к Deum и к Filium. Иларий выяснил двусмысленность и вероломство этой формулы, но император признал ее достаточной и приказал Иларию удалиться из Милана. Тогда Иларий решился обратиться к епископам в особом сочинении «Contra arianos vel Auxentium Mediolanensem», в котором выясняет скрытый смысл вероизложения Авксентия и призывает православных епископов не поддаваться влиянию императорского двора, поддерживающего еретика. Но старания Илария освободить епископскую кафедру императорской резиденции от арианина, чтобы заместить ее сторонником никейской веры, не увенчались успехом. Авксентий оставался на своей кафедре до смерти (в 374 г.).

О деятельности Илария по возвращении его из Милана к пастве не сохранилось никаких известий. Но из его сочинения «Tractatus super Psalmos», составленного по возвращении из изгнания, можно заключить, что последние годы его пастырского служения были посвящены заботам о просвещении паствы, так как это сочинение представляет собой ряд бесед на псалмы с преобладающим нравственно-назидательным содержанием.

Свои досуги Иларий посвящал переписыванию документов, относящихся к истории арианства на Западе, с целью составить на основании их связную историю вторжения арианства на Запад и борьбы с ним. Кроме того, он занимался переписыванием Священного Писания, вероятно, для личного

употребления. Так, Перпетуй, еп. Турский, по завещанию от 474 г. оставил Евфронию, еп. Августодунскому, Евангелие, «переписанное Иларию, некогда Пиктавийским священником» (Spicij., t. V, p. 106).

По сообщению Иеронима, Иларий скончался в Пиктавии в царствование Валентиниана и Валента (De viris illustribus, с. 190), т. е. не позднее сентября 367 г. – времени воцарения Грациана. Сульпиций Север относит кончину Илария к шестому году по его возвращении в отечество (Sulp. Sev. Hist. 11, 45), т. е. к 366 г.

СОЧИНЕНИЯ ИЛАРИЯ

В связи с биографией Илария были упомянуты почти все сочинения Илария, и содержание некоторых, в особенности характеризующих личность Илария, было изложено. В видах удобства обозрения их, сделаем, однако, их перечень, разделив его на группы по содержанию и дополнив сведения о них данными библиографического характера, не нашедшими себе места в биографии. Все сочинения Илария распадаются на пять групп: догматические, историко-полемиические, экзегетические, письма и гимны.

1. Догматические сочинения

Первая группа представлена одним сочинением, но самым важным для выяснения воззрения автора. В настоящее время это сочинение известно под заглавием «De Trinitate libri duodecim» (Mign. Ser. 1 at., t. X, 25–172). Заглавие это не происходит от автора. Ему не соответствует и содержание труда, в котором, хотя и содержится троичное исповедание, но о Духе Святом говорится очень мало. И древние свидетельства об этом сочинении не называют его под этим заглавием. Иероним говорит, что Иларию составлено 12 книг против ариан (De vir. illust., 100). Это вполне соответствует содержанию «De Trinitate», но не могло быть заглавием, данным ему самим автором, потому что Иларий избегает в нем называть еретиков, против которых пишет, по имени. Во всем обширном труде только дважды упоминается Арий и однажды ариминиты. Поэтому невероятно, чтобы он в заглавии поместил это название. Другие древние источники упоминают об этом сочинении под заглавием «De Fide» (Rufini Histor. I, 31, Cassion. De incarn. 2. VII, с. 24 и др.). Это заглавие и происходит от автора. Под верой, раскрытию и защите которой посвящен весь труд, разумеется вера в Божество Иисуса Христа, вера по преимуществу, основной догмат христианства. Обширный труд Илария направлен главным образом против ариан, но часто противопоставляется и савеллианству, как заблуждению,

противоположному арианству, и касается иногда и других ересей (Маркелла, Фотина и др.). Арианство опровергается в его древней, так сказать, классической форме. Учение аномеев, которые в годы ссылки Илария на Восток только выступали на арену борьбы, было еще вне кругозора автора. С ним он познакомился в самых общих чертах только на Селевкийском Соборе в 359 г. (Contr. Const., с. 13–14), когда «De Trinitate» было уже закончено. Свою полемику он связывает с арианским вероизложением, содержащимся в письме Ария из Никомидии к Александру Александрийскому, которое дважды приводит in extenso (De Trinitate. L. IV, 12–13 и L. VI, 5–6). Но хотя в своем труде автор задается целью дать всестороннее опровержение «новой ереси», как он называет арианство (De Trin. VII, 3. 6, XII, 17), однако он только в последних книгах содержит прямую полемику против арианских тезисов, а в общем является положительным раскрытием кафолического учения о Божестве Христа. Сочинение написано в изгнании, как об этом свидетельствует и сам Иларий (De Trin. IX, 4), следовательно, в 356–359 гг. Такое обширное сочинение не могло быть окончено быстро и, вероятно, растянулось на все время пребывания автора на Востоке. Сам он указывает, что между изданием первых трех книг и четвертой был известный перерыв (De Trin. IV, 1).

Общее содержание и план сочинения таковы. В первой книге, служащей введением ко всему труду, выясняются высота христианского учения о Троице, соответствие этого учения глубоким запросам человеческого духа, ограниченность человеческого познания и излагается план всего исследования. Вторая книга, исходя из крещальной формулы, раскрывает таинство Божественного рождения. Третья, исходя из слов «Аз во Отце и Отец во Мне» (Ин. 10, 38), доказывает единство Сына и Отца по существу. В четвертой из целого ряда ветхозаветных и немногих новозаветных текстов доказывается бытие Второй Ипостаси, а в пятой – Божество этой последней. В шестой доказывается истинное Божество Сына Божия из свидетельства о Нем Отца, из Его свидетельства о Самом Себе, из свидетельства апостолов, Марфы, слепорожденного, демонов,

иудеев и, наконец, язычников, а в седьмой – равенство Сына с Отцом в имени, природе, власти, славе. Восьмая посвящена доказательству единства Бога при различии Лиц. В следующих трех книгах содержится православное истолкование тех текстов, которыми пользовались ариане для доказательства низшей природы Сына: в девятой – «Никтоже благ, токмо един Бог» (Лк. 18, 19), «Се есть живот вечный...» (Ин. 17, 3), «Не может Сын о Себе творити ничесоже» (Ин. 5, 19), «Отец болий Мене есть» (Ин. 14, 28) и «О дне же том и о часе...» (Мф. 24, 36); в десятой – гефсиманское брение и крестные страдания; в одиннадцатой – «Восхожу ко Отцу Моему...» (Ин. 20, 17), «И Сам Сын покорится Покоршему Ему всяческая» (1Кор. 15, 28); двенадцатая выясняет идею вечного рождения, насколько она доступна пониманию человека.

2. Историко-полемиические сочинения

Посвятив всю жизнь свою борьбе с арианством, Иларий часто пользовался историческими событиями своего времени, чтобы в связи с ними выступать на защиту церковной веры, а также историей как Православия, так и арианства для той же цели. Таким образом, подобно Афанасию Великому, им составлен целый ряд сочинений историко-полемиического содержания. Сюда относятся:

а) *Ad Constantium Augustum liber prima* (Migne, S. L., X, 557–564). Это обращение к императору Констанцию написано по поводу вторжения варваров в Галлию в 355 г., для борьбы с которыми в конце этого года был провозглашен цезарем Юлиан и послан в Галлию. Тяжелое положение страны возбуждало в императоре опасение за целостность провинции и верность галлов империи. Подозрительность императора раздражалась тайными внушениями людей, способных пользоваться такими обстоятельствами, чтобы сводить счеты со своими врагами (с. 2). Иларий по этому поводу обратился к императору с посланием, в котором уверял его в спокойствии и верности провинции и указывал ему на вторжение арианства и поддержку его местными гражданскими властями, как более опасную угрозу благам вечным. Полнее содержание книги уже приведено

в биографии. Сочинение написано после Арелатского и Миланского соборов, потому что упоминает об изгнаниях православных епископов (353 и 355 гг.), но ранее ссылки Илария, так как оно послано из Галлии и не упоминает об изгнании самого Илария. Таким образом, оно относится к концу 355 или началу 356 года. Текст послания дошел до нас в испорченном виде: в нем есть или пробелы (например, в § 8 автор, коснувшись никейской веры, говорит, что упоминал о ней выше, а этого упоминания в предшествующих параграфах сохранившегося текста нет) или добавления (начиная с пятого параграфа, прекращается личное обращение к императору, и изложение принимает безличный характер).

b) *Liber de Synodis seu de Fide orientalium* (Migne S. L., X, 479–546). О поводе к составлению этого сочинения, о его содержании и задачах было сказано в биографии. Сочинение это, вероятно, не получило определенного заглавия от автора, а было подписано просто как *epistola*. Под этим названием оно цитируется Факундом Гермиянским (Lib. X, с. 6), но Иероним, перечисляя сочинения Илария, называет его «*De Synodis*». Может быть, это заглавие им и дано этому сочинению, экземпляр которого он собственноручно переписал для себя в Трире (Hieronym. Epist. VI ad Florentiam. De viris illustr.). Это заглавие принято давать этому сочинению и в настоящее время. При этом к нему для более точного обозначения содержания прибавляется *Sen de Fide Orientalium*. Время его составления определяется следующими данными: 1) сам Иларий говорит в нем, что он уже полных три года пробыл в ссылке (*De Synod.* 2); 2) он упоминает о предполагаемых соборах в Анкире и в Аримине. Известно, что первоначально предполагался только один Собор в Никомидии. Но это намерение было оставлено императором после разрушения Никомидии 24 августа 358 г., и у него возник план созыва двух параллельных Соборов для Востока и для Запада, причем сначала местом восточного Собора предполагалась Анкира и только уже позднее остановились на Соборе в Селевкии. Значит, «*De Synodis*» было написано после разрушения

Никомидии (24 августа 358 г.) и ранее назначения местом Собора Селевкии, т. е. в конце 358 или в начале 359 г.

Послание Илария к галльским епископам «De Synodis», написанное в мягком и примирительном тоне, было принято отрицательно известным западным фанатиком Люцифером Калабрийским. Не известно, в какой форме вылилось его негодование: в форме ли словесного порицания, которое было доведено до сведения Илария, в форме ли письма к нему или в виде особого сочинения. Но сохранились краткие замечания, которыми Иларий ответил на этот протест своего собрата по служению и изгнанию, к которому он относился с искренним уважением. Это – «Apologetica ad reprehensores libri de Synodis responsa». В одних рукописях «De Synodis» они находятся в самом тексте в виде вставок, в других – на полях против соответствующих мест, в третьих – отчасти в тексте, отчасти на полях, в четвертых совсем отсутствуют. О литературном характере этих ответов существует двоякое мнение. Одни полагают, что Иларий написал отдельное сочинение в оправдание и защиту своего «De Synodis», утраченное в настоящее время, из которого еще в древности были сделаны краткие извлечения и вставлены в те места «De Synodis», к которым они относятся. Но это мнение опровергается тем, что никто из древних писателей не упоминает о таком апологетическом труде Илария и не приводит из него выдержек. По другому мнению, которое представляется более вероятным, сам Иларий ответил на обвинения Люцифера лишь этими краткими примечаниями к тексту «De Synodis» и, может быть, только в одном экземпляре, предназначенном для самого Люцифера. Эти примечания собраны и напечатаны отдельно у Миня (S. L., X, col. 545–548).

с) Liber adversus Valentem et Ursacium, historiam Ariminensis et Seleuciensis Synodi continens, в настоящее время цитируемая под заглавием «Opus historicum». Под приведенным первым заглавием это сочинение Илария помещает в списке его произведений Иероним (De vir. illustrib., 100). Об этом сочинении упоминает и Руфин, не приводя его заглавия, но характеризуя его содержание и цель. Он говорит, что эту «книжку» Иларий

написал для вразумления западных епископов, подписавших вероломную формулу Ариминского Собора (De Adulter, libr. Orig.). Таким образом этот труд Илария представляет собою связное сочинение (liber, по Иерониму), небольшое по размерам (libellus, по Руфину), содержащее в себе историю Селевкийского и Ариминского соборов и призыв к отречению от принятой в Аримине формулы. К сожалению, это важное в церковно-историческом отношении сочинение сохранилось в нескольких рукописях в виде фрагментов, из которых один носит на себе заглавие: «Incipit liber S. Hilarii Pictaviensis provincii Aquitaniae, in quo sunt omnia, quae ostendunt vel quomodo, quibus nam causis, quibus insantibus subimperatore Constantio factum est Ariminense consilium contra... nicaeni tractatus» (Fr. I по новому счету), другой заканчивается припиской «explicit S. Hilarii liber ex opere historico» (Fr. X по новому счету). Первый фрагмент содержит общее введение Илария ко всему сочинению с указанием обстоятельств его составления и задач. Все прочие фрагменты содержат различные документы, относящиеся к истории арианства на Западе: одни – с более или менее краткими комментариями составителя, другие – без всяких комментариев. Фрагменты эти в рукописях располагаются без видимого порядка. Но в них различают две группы: первое место занимают фрагменты, не носящие на себе никаких обозначений, указывающих на автора и сочинения, откуда они извлечены; второе место занимают фрагменты, из которых первый носит на себе приведенное выше заглавие «incipit», а последний – заключение «explicit». В печатных изданиях все эти фрагменты подобраны в хронологическом порядке, не соответствующем их порядку в манускриптах. Но в научной литературе отдельно рассматриваются фрагменты первой и второй групп рукописного порядка. Большинство ученых признают принадлежность Иларию второй группы. Это фрагменты: I, II, IV, XII, XIV, XV, VI и X – по порядку печатных изданий. Что же касается первой группы фрагментов манускриптов, или фрагментов XI, XIII, III, VIII, IX, V и VII, то они без критики тоже приписываются труду Илария.

Останавливаясь на второй группе фрагментов, нельзя признать их принадлежность труду Илария на том только основании, что первый носит на себе надписание этого труда, а последний заканчивается заключительной формулой «explicit». Этого основания было бы достаточно, если бы можно было быть уверенным в том, что переписчик древнейшей рукописи, с которой списывались позднейшие, имел пред собою сочинение Илария в полном и неповрежденном виде и самостоятельно Делал из него выборки. Но возможно, что он имел пред собою просто какой-нибудь сборник отрывков, относящихся к истории арианства на Западе, которые были извлечены не только из «Исторического труда» Илария, но и из других каких-нибудь источников. Тогда несомненно принадлежащими этому труду нужно признать только два фрагмента: I, начинающийся «incipit», и X, заканчивающийся «explicit». О принадлежности же остальных можно судить только уже на основании внутренних признаков.

Принадлежность I фрагмента «Историческому труду» Илария несомненна. Он представляет собою введение ко всему сочинению. В нем обозначены его предмет и задача, состоящая в том, чтобы разоблачить «тяжелое и сложное деяние» еретиков, развивавшееся не в тех местах, где пишет автор, но там закончившееся, и чтобы по поводу изложенного обратиться к читателям с полезным увещанием. «Сложное деяние», о котором намерен говорить автор, есть издавна подготавливавшаяся и заканчивающаяся теперь ариминская уния. Это вполне соответствует показанию Руфина о содержании «книжки» Илария. Из этого введения устанавливается и дата сочинения. Автор говорит в нем о себе как об изгнаннике, находящемся вдали от тех мест, где дело это подготавливалось, и там, где оно завершилось, в чем с полным основанием видят указание на пребывание Илария в Константинополе в 359 г. Обращает на себя внимание и почтительный тон, в котором он упоминает о Констанции. Хотя видно, что ему известно вмешательство императора в дело о церковной унии, но он намеренно не касается этого вопроса (п. 5). Очевидно, это введение написано до того решительного момента, который

переполнил чашу терпения и сдержанности и побудил Илария выступить с памфлетом против Констанция, т. е. ранее 1 января 360 г., когда было окончательно сломлено противодействие омиусиан, подписавших аримино-никскую формулу соглашения.

Х фрагмент, заканчивающийся формулой «explicit», представлял собою заключение всего сочинения. Он содержит в себе письмо омиусианских депутатов в Константинополе, посланное ими легатам Ариминского Собора, после того, как выяснилось, что они находятся в общении с арианами и избегают общения с представителями омиусианской группы Селевкийского Собора, и комментарий к нему Илария. В этом комментарии, разъяснив предательскую двусмысленность Никской формулы (п. 3), Иларий обращается к западным епископам с пламенным призывом отказаться от этой формулы (п. 2, 4). Это воззвание можно признать естественным заключением сочинения, которое, по свидетельству Руфина, было написано для вразумления западного епископата, принявшего ариминскую формулу. Если же фрагмент Х является заключением всего сочинения, то это служит новым основанием отнести его ко времени, предшествующему 1 января 360 г., т. е. к концу 359 г.

Этот вывод о времени составления «Исторического труда» Илария служит точкой отправления для выяснения принадлежности к этому труду прочих фрагментов, так как им исключаются все фрагменты, содержащие в себе документы, которые относятся к событиям, происшедшим после 359 г.

Другим основанием служит анализ замечаний автора к документам, предшествующим 360 году. К труду Илария можно относить только те фрагменты, в которых комментарии автора соответствуют времени и воззрениям Илария.

Исходя из этих двух принципов, можно признать принадлежащим к «Историческому труду» Илария II фрагмент, содержащий в себе документы, относящиеся к Сардикийскому Собору 343 г., оправдавшему Афанасия, и комментарии к ним. Хотя во введении к своему труду Иларий обещает начать его повествованием об Арелатском Соборе (Fr. I, 6), однако, заговорив об этом Соборе, на котором вопрос шел о пересмотре

решений Сардикийского Собора, Иларию было естественно обратиться к исходной точке дела об Афанасии и Собору Сардикийскому, чтобы показать, насколько были неосновательны на нем обвинения, выставленные против Афанасия, и насколько неосновательны были позднейшие домогательства ариан, стремившихся добиться осуждения Афанасия с целью косвенно посредством этого набросить тень на никейскую веру и вывести из строя главного борца за Никейский Символ. Все это и составляет содержание II фрагмента.

Этим исключаются фрагменты XII, XIV, XV. Остающиеся фрагменты II, IV и VI – не выходят за пределы даты «Исторического труда», поэтому могли входить в его состав. Но вопрос о том, действительно ли это было так, может быть решен только на основании внутреннего их анализа. В этих фрагментах, кроме документов, содержатся и комментарии автора того труда, из которого они извлечены. На основании анализа этих комментариев выясняется их соответствие времени и воззрениям Илария, а также целям и задачам его «Исторического труда». Таким путем приходят к признанию их принадлежности Иларию, хотя нельзя сказать, чтобы против этого признания не раздавались с разных сторон скептические голоса.

Что касается первой группы фрагментов (XI, XIII, III, VIII, IX, V, VII), то хронологически исключается фрагмент XIII, (письмо папы Либерия к императору Констанцию от 363 гл. а также фрагмент XI (определения Парижского Собора 360 г.). Остальные не выходят из хронологических рамок сочинения Илария, поэтому могли входить в его состав, в особенности это надо сказать о фрагментах VII, VIII, IX, относящихся к истории Ариминского Собора, составлявшей основную часть содержания «Исторического труда» (см. подробный трактат об «Историческом труде» Илария и о принадлежности ему сохранившихся фрагментов – Орлов А. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Сергиев Посад, 1918. Приложение II, 7–78).

d) *Liber contra Constantiam imperatorem* (М., X, 577–606) представляет собою резкий обличительный памфлет против Констанция, написанный Иларием в 360 г., после того, как вполне обнаружилась хитрая и коварная политика императора, завершившаяся принятием на Константинопольском Соборе 360 г. омийской формулы Ариминского Собора. Обстоятельства, при которых написано это сочинение, и его содержание изложены в биографии Илария.

е) *Contra Arianes ad Auxentium Mediolanensem* (М., X, 609–618). Повод к составлению этого сочинения и его содержание изложены в биографии. Принадлежность этого сочинения Иларию не подлежит сомнению, так как оно упоминается Иеронимом в списке произведений Илария (*De vir. illustr.*, 100). Время составления определяется вероизложением Авксентия, полностью приведенным в книге Илария (13–15), в котором Авксентий говорит о личной жизни Илария и Евсевия десять лет тому назад. Так как осуждение Илария и Евсевия падает на 355 г., то диспут Илария с Авксентием нужно отнести к 365 г., а составление книги против Авксентия – к концу этого года или к началу 366 г.

3. Экзегетические сочинения Илария

Иларий был одним из первых латинских писателей, отдавших свои силы составлению комментариев на Св. Писание. Ранее Илария экзегетические опыты на латинском языке принадлежат только трем авторам: Викторину, еп. Петавианскому, Ретицию, еп. Августодунскому, и Фортунициану Аквилейскому.

а) *In evangelium Matthaei commentarius* (Mign. P. L. IX. 917–1078). Об этом сочинении свидетельствует Иероним (*De vir. illustr.* 100. *Comm. in Matth. pract.*). Хотя сочинение не содержит в себе определенной даты, но из его общего содержания ясно, что оно должно быть отнесено к самым ранним его произведениям. Со времени изгнания в 356 г. весь литературный интерес Илария сосредоточился на борьбе с арианством. Этот интерес просвечивает даже в сочинениях, не ставящих для себя специальной задачи опровержения

арианства, каковы его комментарии на Псалмы. Напротив, комментарии на Евангелие Матфея не только чужды этого полемического элемента, но не носят в себе даже следов знакомства Илария с арианством. На основании этого признают, что комментарии на Евангелие Матфея написаны им ранее 356 г. Самые комментарии исходят из той мысли, что все Св. Писание имеет наряду с историческим пророческое или прообразовательное значение (XII, 12; XVIII, 8; XIX, 1; XX, 2). Так как Евангелие по своему историческому смыслу доступно всякому, то Иларий останавливается главным образом на выяснении смысла аллегорического (XII, 9). Применение аллегорического метода к истолкованию Нового Завета невольно возбуждает вопрос о зависимости комментариев Илария на Евангелие Матфея от Оригена. Об этой зависимости, по-видимому, свидетельствует и Иероним в словах: «*Commentarii in Matthaeum et tractatus in Job, quos de graeco Origenis ad sensum transtextit*» (*De vir. illustr.* 100). Но в этих словах не ясно, к чему относится определительное предложение: к комментариям на Матфея и трактатам на Иова или только к трактатам на Иова. Естественнее предположить, что он говорит здесь только о переводе из Оригена лишь трактатов на Иова, потому что в других местах своих сочинений, говоря о зависимости Илария от Оригена, Иероним не упоминает о его комментариях на Матфея, а называет только его истолкования Псалмов и Беседы на Иова (*Epistola LXXV adv. Vigilantium*).

b) *Tractatus super Psalmos* (M., IX, 231–908). Вероятно, комментарий простирался сначала на всю книгу Псалмов, но Иероним имел в своих руках неполный экземпляр с толкованием на Псалмы 1, 2, 51–62, 118–150. В современных же изданиях помещаются комментарии на псалмы 1, 2, 9, 13, 14, 51–69, 91, 117–150 и фрагменты толкований на некоторые другие Псалмы. Комментарии на Псалмы стоят в несомненной зависимости от Оригена, хотя отличаются и значительной самостоятельностью в выборе материала и самостоятельными мыслями. Комментарии на Псалмы отмечают большой прогресс в экзегетике автора. Предпочитая в них выяснение пророческого

и духовного смысла Псалмов, автор пользуется более совершенными методами истолкования текста: он часто обращается к греческому тексту, чтобы отметить несовершенство латинского перевода, приводит по местам различные версии его, ссылается на комментарии своих предшественников и т. д.

с) *Ad praefectum Sallustium sive contra Dioscorus* (Hieron. *De vir. illustr.*, 100). Это была небольшая книга (*brevis libellus*, Ер. 70, 5), адресованная префекту Галлии Саллюстию, возведенному в это достоинство Юлианом в 361 г. Два года спустя, в 363 г., он получил достоинство консула. Этим определяется время составления книги не ранее 361 г. и не позднее 363 г. Саллюстий был известен как противник насильственных мер против христиан. Диоскор же был враг и, вероятно, пользуясь враждебностью Юлиана к христианству, позволял себе нападки на них. Поэтому можно предположить, что Иларий просил в этой книге у Саллюстия защиты против нападок Диоскора. Сочинение до нас не дошло.

d) *Tractatus in Job*, по свидетельству Иеронима (*De vir. illustr.*, 100), представлял собою простой перевод соответствующего сочинения Оригена. От него сохранилось лишь два небольших фрагмента (М., X, 723–724). Чтению и изъяснению книги Иова Иларий посвящал свои досуги в изгнании, быть может, ища в страданиях ветхозаветного праведника утешения для себя в лишениях и неудобствах ссылки.

e) *Liber mysteriorum*. О составлении этого сочинения Иларием упоминает блаж. Иероним в своем каталоге (*De vir. illustr.*, 100). Затем предание об этом сочинении утрачивается, и оно считалось утраченным до конца XIX столетия. Судя по заглавию, предполагали, что оно было литургического характера и содержало в себе истолкование обрядов литургии. Было известно, что рукопись этого сочинения Илария входила в состав библиотеки монастыря Монте-Кассино в XI, XIV и XVI вв. С этими данными были предприняты специальные разыскания этой рукописи, не увенчавшиеся успехом. Позднее, однако, эта рукопись была найдена в библиотеке Аретинского монастыря,

находившегося в зависимости от монастыря Монте-Кассино. Рукопись эта была открыта и издана в 1887 г. Гаммурины (S. Hilarii tractatus de mysteriis et hymni et S. Silviae Aquitanae peregrinatio ad loca sancta. Quae inedita ex codice arretino deprompsit Joh. Franciscus Gammurini. Romae, 1887). Оказалось, что под мистериями Иларий разумел не таинства Церкви, а типы или пророческие прообразы Ветхого Завета, которые он перечисляет как пособие для понимания Св. Писания. Манускрипт сохранился не в полном виде: ему недостает начального листа и нескольких листов в середине. Подлинность этого сочинения доказана неопровержимо Линдемом (Lindemann. Des heil. Hilarius von Paitiers «Liber mysteriorum». Eine patristisch-kritische Studie. Munster, 1905, с. 34–90). По характеру догматических воззрений, отразившихся в этом сочинении, именно по отсутствию в нем следов знакомства автора с арианством и полемики против него, оно очень напоминает собою комментарии на Евангелие Матфея, а потому и относится к началу литературной деятельности Илария, ко времени, предшествующему его изгнанию (Орлов. Цит. соч., с. XXIX-XXXII).

Иероним говорит, что он слышал от других о комментариях Илария на Песнь Песней, но не видел этого сочинения. Оно остается неизвестным и до настоящего времени.

f) На основании некоторых свидетельств приписывают Иларию комментарии на Послания ап. Павла, не дошедшие до нас.

4. Письма Илария

Блаж. Иероним упоминает в числе сочинений Илария несколько писем к различным лицам. О своих письмах упоминает и сам Иларий. В начале книги о Соборах он говорит о многочисленных письмах, которые он посылал из ссылки епископам Галлии и на которые долгое время не получал ответов (De Synodis, 1). Им было послано также письмо к галльским епископам, которым он сопровождал письма восточных омиусиан из Константинополя к западным епископам и в котором изложил свое заключение по этому делу. Об этом

письме упоминают постановления Парижского Собора 360 г. (Op. Hist. Fr. XI, 4). Все перечисленные письма не сохранились, а до нас дошло только письмо Илария из ссылки к дочери Абре (Migne, X, 549–552), содержание которого изложено нами в биографии Илария.

5. Гимны

Наряду с «*Liber mysteriorum*» Иероним упоминает и «*Liber hymnorum*» в числе произведений Илария (De vir. illustr., 100). Что Иларию действительно принадлежали первые опыты составления молитвенных гимнов на Западе, в этом не может быть никакого сомнения, так как сам Иларий в письме к дочери упоминает о двух гимнах – утреннем и вечернем, посланных ей из Малой Азии (п. 7). Издавна с именем Илария действительно были известны два гимна: утренний, начинающийся словами «*Lucis largitor Splendide*» и вечерний «*Ad coeli clara non sum dignus sidera*» (M., X, 551, 554). Но те ли это гимны, о которых упоминает Иларий в письме к дочери, и принадлежат ли они ему, об этом нет установившегося мнения в научной литературе. Вопрос о гимнах Илария вступил в новый фазис после издания Гаммурины рукописи Арретинского монастыря, потому что этот манускрипт вместе с фрагментами «*Liber mysteriorum*» содержит и остатки «*Liber hymnorum*».

От этой последней сохранились только три гимна, и то в отрывочном и неполном виде. Все три воспевают дело спасения Богочеловека. Каждый написан особым метром с часто встречающимися ошибками против стихосложения. В двух первых гимнах каждая строфа начинается особой буквой в порядке алфавита. Поэтому оба эти гимна относятся к литературному виду абecedариев. Книга гимнов, несомненно, обязана своим происхождением тому впечатлению, которое в Малой Азии произвели на Илария гимны греческого богослужения. По примеру Восточной Церкви, и Иларий предназначил свои гимны для пения в церкви. Но, по-видимому, это нововведение Иларию не удалось осуществить в Западной Церкви, а потому память об этих гимнах и о самой попытке введения их в богослуженное употребление скоро изгладилась

настолько, что церковная древность отцом западной гимнодии считает не Илария, а Амвросия.

УЧЕНИЕ ИЛАРИЯ

Родившись и выросши в одной из отдаленных провинций Запада, Иларий получил свое религиозное воспитание под влиянием местной традиции без всякого воздействия христианского Востока. Свою юность он провел в полном неведении того, какие религиозные споры волновали в это время Восточную Церковь. Почти до самого своего изгнания, по своему собственному признанию, Иларий ничего не знал ни о Никейской вере, ни о главном предмете пререканий – термине *ὁμοούσιος*. Очевидно, все это стало ему известным только после вторжения арианства в Западную Церковь, последовавшего за смертью Константа, на Соборе Арелатском (353 г.) и Медиоланском (355 г.), против постановлений которого он выступил с протестом. Труднее установить, когда он познакомился с учением ариан. В своих комментариях на Евангелие Матфея он обнаруживает свое знакомство с арианской доктриной. Не называя еретиков по имени, он говорит об их половинчатом учении. Зная о чудесах Иисуса Христа, они не осмеливаются отнять у Него наименование Бога, но по нечестию ума и чувства, отрицая в Нем общение Отчей сущности, отнимают Его благородство, которое вынуждены были признать в Имени (in Matth. XII, 18). В этих словах он, несомненно, понимает ариан, потому что в позднейших своих сочинениях он постоянно отмечает, что ариане, называя Христа Богом и Сыном, употребляют эти наименования не в их собственном природном значении, а в переносном и несобственном смысле. Далее он подробно говорит о том, что ариане приписывают выражения человеческой слабости и боязни, ввиду приближающихся страданий (Мф. 26, 37–39 и 41–42). Самому Сыну Божию, чтобы, исходя из этих состояний, чуждых вечной и неизменяемой природе Божества, отрицать происхождение Сына Божия от вечной и бесконечной сущности Отца и утверждать Его сотворение из ничего и во времени (In Matth. XXI, 2–3). Комментарии на Евангелие Матфея были составлены Иларием до его ссылки на Восток, но ничто не

мешает признать, что последние части этого сочинения были написаны в течение тех трех лет, которые протекли между Арелатским Собором и Биттеррийским. Тогда и знакомство с арианством нужно отнести к тому же времени, к которому он относит и свое знакомство с Никейским Символом. Если для Илария оставались неизвестными такие крупные факты церковной жизни на Востоке, как арианство и Никейский Символ, то ясно, что его богословские воззрения того времени оставались совершенно незатронутыми со стороны восточных влияния и носили чисто западный характер. Чтобы яснее видеть, какие изменения внесло в доктрину Илария его личное знакомство с различными течениями восточной религиозной мысли во время его ссылки, следует отдельно изложить догматическое содержание его ком-ментариев на Евангелие Матфея и потом сравнить его с догматическим учением его сочинений, составленных в ссылке и по возвращении из нее на родину.

ДОГМАТИЧЕСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ КОММЕНТАРИЕВ ИЛАРИЯ НА ЕВАНГЕЛИЕ МАТФЕЯ

Характерною чертой догматических воззрений, получивших свое выражение в комментариях Илария на Евангелие Матфея, свойственной только западному богословию, является общий метафизический принцип телесности всего существующего. Введенный в богословскую мысль Запада Тертуллианом, он оказался очень живучим. Для Тертуллиана телесность есть неперемненное условие бытия. Поэтому бестелесное есть отсутствие бытия, пустота, ничтожество: «*Omne quod est, corpus est sui generis. Nihil est in corporale, nisi quod non est*» (De carne Christi, 12). Отсюда он признает телесность Бога, Слова Божия, Духа, души человеческой. Принцип телесности всего с такою же ясностью выражен и современником Илария Фебадием: «*Corpus enim Spiritus, sed corpus sui generis. Nam et invisibilis et incomprehensibilis Spiritus: numquid tamen et inane et vacuae res Deus*». Так как бестелесность есть синоним пустоты и отсутствия бытия, то Фебадий приписывает телесность и Сыну Божию (цитата не приведена. Беру из примеч. «е» к Comm. in Matth. V, 8). Тот же принцип высказывает и Иларий: «Нет ничего, что, существуя в своей субстанции и творении, не было бы телесным: и первоначальные основания всего, существующего на небе и на земле, видимого и невидимого имеют форму... потому что все сотворенное необходимо существует в чем-нибудь». Правда, Иларий говорит в приведенных словах о телесности лишь всего сотворенного и применяет принцип только в вопросе о природе души, которую признает телесной. Но в этом же сочинении его мы находим намек, хотя довольно слабый, и на телесность Логоса. Говоря о том, что во Христе необходимо исповедовать и Божество и Человечество и что одинаково опасно отрицать в Нем «и тело без Бога, и Бога без тела», он прибавляет: «Но в вечности Духа у Бога нет никакого тела этой плоти, но ради спасения человека Христос в теле, которое восприял от человека». Обращает на себя внимание то, что Иларий не сказал просто: «*corpus Deo nullum est*», но

прибавил: «corpus carnis huius», как бы желая показать, что Он обладал все же телом sui generis. Если же такова его мысль, то необходимо признать, что он распространял принцип телесности и на Отца, так как, – что видно будет из дальнейшего, – он приписывает Сыну ту же Божественную природу, что и Отцу.

Учение о Боге Отце

Когда Иларий говорит просто о Боге, то подобно всем писателям, относящимся к эпохе, предшествующей возникновению богословия Каппадокийцев, понимает под этим словом Бога Отца. Например: «сколько хулы обнаруживается в отношении ко Христу, столько обнаруживается и к Богу, потому что и во Христе Бог, и Христос в Боге»⁶. Отсюда учение о Боге Отце есть учение о свойствах Божественной субстанции и учение об общих свойствах Божественной природы есть учение о Боге Отце. В комментариях на Евангелие Матфея для выяснения этого пункта мы находим вообще мало материала, но то, что в нем находится, не выходит за пределы тертуллиановского понятия о Боге.

В учении Тертуллиана о Боге выдаются две черты, как отличительные свойства Божественной природы: вечность и связанные с ней неизменяемость и величие в смысле неограниченной мощи и власти. Субстанция Божества есть вечность, которая представляется без начала и конца (Ad. Nat. II, 3). Свойством Бога служит вечность, а сущность вечности состоит ни в чем другом, как в том, что она всегда была и всегда будет (Adv. Herm. 4). Вечное же не подлежит изменению (ibid., 12). «Необходимо, чтобы Тот, Кто бесконечен, был и неизменяем, ибо измениться во что-либо другое значит прекратить свое прежнее состояние. Итак, кому не принадлежит конец, тому не принадлежит и изменение» (De carne Christi, 3). Вторым основным свойством Божества служит высочайшее величие. По общему мнению. Бог есть Существо высочайшее и могущественнейшее, Глава мира, имеющий совершенное величие, ибо, по общему представлению о Божестве, власть высочайшего господства находится в руках одного Существа (Apol., 24). И свойство величия вытекает из свойства вечности.

«Бог есть наивысшее величие, основанное на вечности; Он не рожден, не сотворен, без начала и конца. Такие свойства должно приписать вечности, которая делает Бога наивысшим величием, так как она находится в Боге для того, чтобы Бог был наивысшим величием и по форме, и по сущности, и по силе, и по власти» (Adv. Mare. I, 8).

Эти же две черты выделяются и в понятии Илария о Боге. Первая – это вечность, логически связанная с неизменяемостью. «Бог всегда есть без измерения времен, и каков Он есть, такой вечно. Вечность же, пребывая в бесконечности, простирается как на то, что было, так и на то, что последует: всегда целая, нетленная, совершенная» (In Matth. XXXI, 2). С другой стороны, вечное существо Бога характеризуется свойствами силы и власти – *substantia aeternae virtutis et potestatis* (ib., XXIII, 8).

Учение о Сыне Божиим

Тертуллиан различал два момента в существовании Сына Божия: вечное Его пребывание в Отце и рождение Его от Отца во времени пред самым созданием мира по воле Отца. В вопросе о рождении Сына Божия Иларий верен этой тертуллиановской традиции. «Истинная и нерушимая вера состоит в том, что Бог Слово произошел из Бога вечности (Которому от того, что всегда был Сын, всегда принадлежит право Отца и имя, так как если не вечно существует Сын, то не вечно существует и Отец), и Ему принадлежит вечность из Отчей вечности. А чтобы Он родился, на то была воля Того, в силе и власти Которого было, чтобы Он родился. Итак, Сын Божий есть из Бога Бог, один в Том и Другом, ибо Он воспринял Божество вечного Родителя, которое латиняне называют *deitas*, из Того, из Которого исшел, рождаясь. Воспринял же то, что было, и рождено было Слово, Которое всегда было в Отце. Таким образом, Сын и вечен и рожден, потому что не иное родилось в Нем, как то, что вечно» (In Matth. XVI, 4). В этих словах ясно различаются и противопоставляются два момента в бытии Сына: вечное пребывание в Отце и рождение. Далее акт рождения рассматривается как передача Родителем

Рожденному того, что в Нем содержалось вечно. Таким образом, рождая Сына, Отец передал Ему и Свою вечность, потому что в Нем родилось именно то, что вечно находилось в Отце. В этом смысле Сын вечен, и Отец вечно был Отцом и вечно обладал именем Отца. Различие между учением Тертуллиана и Илария только в том, что первый, останавливая свое внимание на втором моменте в бытии Сына, на Его рождении пред созданием мира, утверждает, что было время, когда Сына не было, и что Отец не был и не назывался Отцом до рождения Сына, а второй, быть может, в противовес арианам, выдвигает момент вечного пребывания Сына в Отце и, исходя отсюда, настаивает на Его вечности и на вечно принадлежащем Богу свойстве быть и именоваться Отцом. Что это не случайная обмолвка Илария, а его настоящее понятие о сущности акта рождения Сына, в этом убеждает другое место в комментариях на Евангелие Матфея, подобного же содержания, хотя и не настолько ясное. «Те, которые вследствие веры и безукоризненности жизни способны вместить Евангелие, знают, что Слово есть Бог в начале и что Оно в начале у Бога и рождено из Того, Кто был, и что в Рожденном содержится то, что есть Тот Самый, у Которого Оно было, прежде чем родилось, т. е. существует одна и та же вечность Родителя и Рожденного» (ib., XXI, 3). Здесь тоже различается вечное бытие Сына в Отце прежде Его рождения и самое рождение, которое состоит в передаче Рожденному всего того, что вечно находилось в Родителе, а следовательно, и вечности. Хотя Иларию было известно учение ариан о происхождении Сына Божия во времени, однако он со спокойным сердцем мог остаться при тертуллиановском понятии о рождении Сына, потому что оно существенным образом отличалось от арианского. В арианской доктрине о создании Логоса во времени из ничего не могло быть места ни для идеи вечности Сына, ни для Его Божества. В тертуллиановском учении признается вечное бытие Логоса в Отце, происхождение Его из того, что заключалось в Отце, и отсюда Божественность Его природы.

Так как рождение состоит в передаче природы Родителя Рожденному, то отсюда вытекает учение о единстве Существа в

Отце и Сыне. И в этом пункте Иларий остается верен Тертуллиану с его термином *unius substantiae*. О единстве сущности Иларий говорит часто и вполне определенно. «В этом откровении Христос учит, что одна и та же во взаимном познании субстанция у Обоих» (In Matth. XI, 12). «Что столь непростительно как отрицать, что во Христе Бог, и отнимать от Него находящуюся в Нем субстанцию Отчего Духа?» (XII, 17)⁷. Следует отметить, что в комментариях на Евангелие Матфея Иларий пользуется исключительно термином *substantia* и потому не говорит об единстве в Отце и Сыне природы, каковое выражение, напротив, является преобладающим в его позднейших сочинениях. Но в дальнейшем учении о единстве субстанции в Отце и Сыне Иларий сильно отклоняется от Тертуллиана. Последний, исходя из идеи рождения Сына из сущности Отца, признавал качественное равенство Отца и Сына, но, видя, с другой стороны, в Сыне *derivatio et portio Patris*, он признавал их количественное различие: Божество Отца содержится в Сыне в меньшей и смягченной степени, вследствие чего Он мог являться в ограниченных пространствах этого мира и быть органом Откровения и субъектом Богоявления. В комментариях Илария на Евангелие Матфея этот субординационизм устранен совершенно, и Сын Божий является равным Отцу не только в качественном, но и в количественном отношении. Он – Бог в той же степени, как и Отец. В связи с евангельским текстом Иларий пользуется всеми основаниями для доказательства истинного и полного Божества Иисуса Христа. Христос простил грехи расслабленному (Мф. 9, 2). Это возбуждает ропот книжников, которые, видя во Христе простого человека, считают это присвоением Божественной власти с Его стороны. Прозревая их мысли, Господь говорит, что Ему легко отпускать грехи (ст. 4–5), и в этом дает свидетельство о Своем Божестве, потому что поистине никто не может отпускать грехи, кроме Бога; следовательно, кто отпускает, тот Бог. Так как никто не отпускает грехов, кроме Бога, Бог, пребывающий в человеке, даровал исцеление человеку, и не было никакой трудности в деле и слове у Того, для Которого возможно все, что Он говорит (VIII, 6). Но отпускать грехи было

свойственно только Христу, вследствие общения Его в Отчей сущности (VIII, 8). Христос Самого Себя называет Премудростью. «И оправдана Премудрость сынами своими», – говорит Он (Мф. 11, 19). Это значит, что Он есть не произведение Премудрости Божией, как утверждает Павел Самосатский, но Сама Премудрость по природе, потому что Он имеет власть над всем (XI, 9). «Чтобы кто-нибудь не подумал, что в Нем чего-нибудь меньше, чем в Отце, Он учит, что все предано Ему Отцом и что Он знает только Одному Отцу и что Отец знает только Ему и кому Он восхощет открыть». «Этим откровением Он показывает, что во взаимном познании обнаруживается одна и та же субстанция в Обоих, так как, кто познает Сына, тот познает токмо Отца в Сыне, ибо всё предано Ему Отцом. Предано же не другое что-либо, как то, что в Сыне ведомо только Отцу. Сыну же только известно то, что принадлежит Отцу. И, таким образом, в этой тайне взаимного познания разумеется, что в Сыне содержится не иное что-либо, как то, что непостижимо в Отце» (XI, 12). В силу акта рождения Сын получил от Отца и Его свойство вечности и неизменяемости (см. две ранее приведенные выдержки о рождении Сына – In Matth. XVI, 4 и XXXI, 3). Наконец, идея одинаковости природы в Отце и Сыне выражается в наименовании Сына Духом. Следуя в этом западной традиции⁸, Иларий называет Божественную природу Христа Духом. Например, ариане, желая доказать тварную природу Сына, приписывают Логосу страх смерти. Отсюда, продолжает Иларий, *in eo doloris anxietas ideo Spiritus passio cum corporis passione* (XXXI, 3). *Erat in Christo homo totus; atque ideo in famulatum Spiritus corpus assumptum, omne in se sacramentum nostrae salutis explevit* (In Matth. II, 5). По Воскресении Христа тело Его принято в общение Его Духа (*consociatam Spiritus et substantiae suae aeternitati*) (ib., IV, 14). Христос запретил говорить апостолам, что Он – Христос, потому что были другие свидетели Его Духа, т. е. Божества (*Alias enim Spiritus sui esse testes oportebat legem videlicet et prophetas*, ib., XVI, 8). Вследствие полного равенства Отца и Сына всякая хула на Сына восходит к Отцу и оскорбляет Его (ib. XII, 17). Поэтому же

как любовь к Богу без Христа, так и любовь ко Христу без Бога не приносит никакой пользы (*Neque enim Dei sine Christo, aut Christi sine Deo potest utilis esse dilectio*) (ib., XXIII, 7).

Понятием о полном равенстве Отца и Сына по Их Божественным свойствам определяется у Илария толкование евангельских текстов, в которых можно усматривать субординационный смысл и которыми пользовались ариане для подтверждения своего учения о низшей природе Сына. Из этих текстов ариане ссылались, прежде всего, на слова Христа «Никто не благ, как только Бог» (Мф. 19, 17). Иларий объясняет это место таким образом: «Тот, Кому необходимо наказывать нечестие и беззаконие, отклоняет от Себя наименование благодати, сохраняя это имя только для Бога Отца, Который, поставив Судию, сложил с Себя дело строгости, не потому, чтобы Сам Он не был благ, но потому, что как Судия имел пользоваться приличной для судии строгостью» (In Matth. XIX, 4). (По-видимому, это толкование заимствовано у Оригена.)

Христос говорит, что о дне второго Его пришествия никто не знает, кроме Отца: ни ангелы, ни Сын. Но Он сказал это не потому, чтобы действительно не знал этого. Не может быть, чтобы Отец сокрыл этот день от Сына, Который говорит о Себе: «Вся Мне предана суть Отцем Моим» (Мф. 11, 27), так как не все было бы Ему предано, если бы в знании чего-либо Ему было отказано. Но по Своему милосердию Он не сказал апостолам о дне Своего пришествия, чтобы, щедро отмерив человеку время для покаяния, возбудить в нем заботу о покаянии боязнию неизвестности срока его окончания (ib., XXVI, 4).

Выражения человеческой слабости и боязни, ввиду приближающихся страданий, ариане приписывают Самому Слову Божию (Мф. 26, 38–39, 41–42). Иларий отрицает такое толкование на том основании, что оно противоречит неизменяемости Сына Божия, потому что, если слабость плоти переходит на неистленную и вечную субстанцию Духа, «если она печалится до боязни, если ослабевает до скорби, если трепещет до смерти, то будет подчинена и тлению и подпадет страстям всей слабости. Значит, будет чем не была: и печальна

от страданий, и взволнована страхом, и устрашена скорбью, и таким образом если вечность, изменившаяся в боязнь, может быть чем не была, то отсюда то, что в ней, могло некогда не быть. А Бог всегда есть без измерения времен и каков есть, таков вечно пребывает» (ib., XXXI, 2–3).

Остается выяснить учение Илария о единстве Отца и Сына. По учению Тертуллиана, субстанция Отца неделима. Сын есть часть и ответвление этой сущности, не отделяющееся от нее и вследствие рождения. Таким образом, в Отце и Сыне субстанция нумерически едина. Как видно из предшествующего изложения, у Илария отвергнута тертуллиановская идея частичности Логоса и Его количественного неравенства Отцу. Посмотрим, удержана ли им идея нумерического единства Божественной сущности в Отце и Сыне. Материала для выяснения этого важного вопроса в комментариях на Евангелие Матфея, к сожалению, немного. Но то, что можно извлечь из них по этому вопросу, скорее имеет смысл нумерического, чем родового единства. Так, он говорит о Сыне, как существующем из субстанции Отца и в субстанции Отца (*Filium ex Patris substantia atque inter Patris substantiam consientem*) (ib., IV, 14). Бог один в Отце и Сыне: «*Est Filius ex Deo unus in utroque theotetam enim, quam deitatem latini nuncupant, aeterni ejus parentis ex quo nascendo est profectus accepit*» (ib., XVI, 4). Характерно, что в этих словах об общем Божестве Отца и Сына Иларий говорит *unus in utroque*. В трактате о Троице он никогда не допускает такого выражения, но всегда говорит *unum*, а *unus* относит только к каждой Ипостаси в отдельности. В другом месте Иларий говорит об одном и том же Божестве, общем Отцу и Сыну: «*Unitatem Patris et Filii et communem eorum theotetam. quam deitatem nuncupamus catholicorum veritas praedicabit*» (ib., XXVI, 5). Приведенные выражения, особенно последнее, довольно ясно указывают на нумерическое единство субстанции в Отце и Сыне. С другой стороны, в комментарии на Евангелие Матфея мы не встретили ни одного выражения, которое можно было бы истолковать в смысле единства родового. Таким образом и в этом вопросе мысль Илария не выходит из границ тертуллиановской концепции.

Иларий говорит о себе: «ὁμοούσιος не признаю и не понимаю, если оно не вытекает из исповедания подобия по существу. Свидетельствуюсь Богом неба и земли, что я, ничего не слыша о том и другом термине, всегда, однако, мыслил о том и другом, именно, что ὁμοούσιος нужно понимать, исходя из ὁμοοούσιος, т. е. что ничто не может быть подобным по природе, кроме того, что из той же природы. Возрожденный давно и некоторое время быв епископом, я никогда не слышал о Никейской вере до своего изгнания, но понимание единосущии и подобосущия мне внушили Евангелие и апостолы» (De Synod. 91). Теперь мы можем сказать, что эти слова вполне подтверждаются анализом учения Илария о Сыне Божиим, изложенного в самом раннем его произведении. Действительно, не упоминая об ὁμοοούσιος или ὁμοούσιος, он говорит о рождении Сына из существа Отца и отсюда выводит Их полное равенство по природе, т. е. подобосущие понимает из единосущия. К его словам можно сделать только одну поправку: это учение было внушено ему не только Евангелием и апостолами, но и западной традицией, главным образом сочинениями Тертуллиана, под руководством которого он истолковывал себе Новый Завет.

Учение о Духе Святом

Бытие Духа Святого как отдельной Божественной Личности, без сомнения, Иларию признавалось, как показывает его троичное исповедание. Отец, Сын и Дух Святой соединены единством Божества, и имя Троицы есть Единый Бог. Но невозможно было бы и ожидать иного от православного писателя Западной Церкви после того, как о Духе Святом, как отдельной Личности, говорили и Иринеи, и Тертуллиан и другие его предшественники. Но вместе с этим очень яркое выражение в комментариях на Евангелие Матфея получила та особенность догматического учения ранних западных писателей, которая получила название бинитаризма. Как и Тертуллиан, Иларий не допускает деятельности Духа Святого в мире до момента Его ниспослания на апостолов в день Пятидесятницы. Во всех случаях, где Св. Писание упоминает о проявлениях Духа

Святого в Ветхом Завете и во время евангельской проповеди, Иларий понимает не третье Лицо Святой Троицы, а Слово Божие, Сына Божия, Божественную природу Христа. Возможность такого толкования для него, как и для других его предшественников, дана в наименовании Слова Божия Духом. Если Слово Божие, Сын Божий, Дух Святой суть Имена одной и той же Божественной Личности, то было вполне естественно и возможно приписывать деятельность Духа Святого Сыну Божию.

Священное Писание очень часто говорит о Духе Святом, как принципе Откровения, вдохновлявшем ветхозаветных пророков. Иларий понимает под этим Духом Святым Слово Божие. Это видно, во-первых, из его толкования евангельского повествования об изгнании торгующих из храма. Христос вошел в храм и опрокинул сидалища продавцов голубей. Повествование это имеет духовный смысл и является осуждением недостатков, имеющих появиться в христианской Церкви. Сидалища обозначают служение священников, голубь – Духа Святого. Ниспровержение сидалищ торговцев голубей означает осуждение тех христианских священников, которые продают дары Духа Святого за деньги. Но это повествование не могло относиться к синагоге, потому что в ней не было Духа Святого, а следовательно, нечего было ни продавать, ни покупать (ib., XXXI, 4). Таким образом, в Ветхом Завете третье Лицо Святой Троицы не действовало. Если так, то и дарование закона и пророчества в Ветхом Завете исходит не от Духа Святого, а от Сына. Об этом Иларий определенно и говорит. Христос уподобил Царство Небесное закваске, которую женщина скрыла в трех мерах муки, пока вскисло всё (Мф. 13, 33). По этому поводу Иларий говорит: «Господь уподобил Себя той закваске, которую взяв, женщина, т. е. синагога, скрыла осуждением на смерть по обвинению в том, что Евангелиями разрушаются закон и пророки. Но эта закваска, скрытая в трех мерах муки, т. е. равенством закона, пророков и Евангелий, все делает единым: что установил закон, что возвещали пророки, то самое исполняется в событиях евангельских. И чрез Духа Божия всё становится одним по силе и смыслу и в трех мерах ничего заквашенного не остается отличающимся одно от другого» (ib.,

XIII, 5). Таким образом, Дух Божий, действием Которого закон, пророки и Евангелия представляют собою одно и то же по смыслу, есть Господь, сравнивший Себя с закваской.

Но в особенности ясно отсутствие проявлений третьего Лица Святой Троицы во время земной жизни Спасителя. Здесь уже все упоминания о Духе Святом понимаются в смысле указания на Божественную природу Христа. Евангелие говорит об участии Духа Святого в рождении Христа по человечеству: «Дух Святой найдет на Тя...».

В позднейших сочинениях Иларий совершенно ясно понимает под Духом Святым, о Котором говорит Евангелие, Божественную природу Христа, Сына Божия, создающего для Себя тело в утробе Девы (например, *De Trinitate* II, 24, 27)⁹. В комментариях на Евангелие Матфея подробного развития этой мысли нет, потому что при отсутствии в этом Евангелии повествования о Благовещении текст не давал повода к развитию этой мысли. Но она была не чужда Иларию и в это время, потому что он кратко упоминает о плоти, созданной Словом. «Приходит к Иоанну Рожденный от Девы, поставленный под законом и чрез Слово ставший плотью» (*ib.*, II, 2). После крещения Иисус был отведен Духом в пустыню для искушения от диавола (*Мф.* 4, 1). «Это обозначает, – пишет Иларий по поводу приведенных слов Евангелия, – свободу Духа Святого, предоставляющего человека Своего диолу» для искушения, к которому диавол не мог бы приступить, если бы ему это не было дано (*ib.*, III, 1). Кровоточивая женщина, прикоснувшись к краю риз Спасителя, получила исцеление. Иларий называет это исцеление даром Духа Святого, исходящим из тела Христа и простирающимся до края риз Его, потому что Божественная природа Его не была ограничена телом и заключена в Нем¹⁰. В другой раз и по другому поводу Иларий говорит: «Как из всей одежды края, так из Господа нашего Иисуса Христа исходила сила Святого Духа, которая, будучи дана апостолам исходящей так же как бы из того же тела, вспомоществует спасению тех, которые желают коснуться»¹¹. Дары Духа Святого, которые перечисляет ап. Павел (*Гал.* 5, 22–23), Иларий относит к Божественной природе

Христа. Христос назвал Себя Премудростью, показывая тем, что Он есть не произведение Божественной Премудрости, а Сама эта Премудрость. «Ибо, – продолжает Иларий, – дело Премудрости – вера, надежда, благодать, стыдливость, пост, воздержание, смирение, человеколюбие, но все это – дело природы, а не сама природа» (ib., XI, 9). Великий грех простится, но хула на Духа Святого не подлежит прощению (Мф. 12, 31). Под грехом хулы на Духа Святого Иларий понимает отрицание Божественной природы во Христе, которую называет Духом Святым. «Что столь непростительно, – восклицает Иларий, – как отрицание того, что во Христе Бог, и отвержение находящейся в Нем субстанции Отчего Духа, если в Духе Божиим совершается всякое дело?» (ib., XII, 17).

Из сопоставления всех этих фактов получается такое впечатление, как будто в системе догматических воззрений Илария нет места для Третьей Ипостаси Святой Троицы, так как бытие Духа Святого, по его мысли, не проявляется ни в какой деятельности, а всё то, что Писание относит к действию Духа, Иларий связывает с Божественной природой Христа, называемой Духом. Но такой вывод был бы неправилен, ввиду троичного исповедания Илария. Поэтому его мысль можно истолковать только по аналогии с учением Тертуллиана. Последний, как и в бытии Сына Божия, различает в бытии Духа Святого два момента: вечное пребывание в Боге и исхождение из Него для деятельности в мире. Как Логос, вечно пребывавший в лоне Отца, рождается для творения мира в момент Божественного изречения «Да будет свет», так Дух Святой, вечно пребывавший сначала в Отце, потом в рожденном Сыне, исходит из Него для освящения искупленных в день Пятидесятницы. Иларий тоже мыслит дары Святого Духа присущими Духыну, но, можно догадываться, только во время его пребывания на земле¹². О деятельности Духа Святого не упоминается в комментариях на Евангелие Матфея.

Он содержит толкование именно Евангелия, повествующего о земной жизни Христа. И, вероятно, в толкованиях на книгу Деяний и Апостольские послания Иларий говорил бы о деятельности Третьего Лица в Церкви. Недаром, разделяя

обычно Писание на четыре части: Закон, пророки, Евангелие и Апостол, Иларий истолковывает закваску, положенную в три меры муки, в смысле Духа-Сына, говорящего чрез Закон, пророков и Евангелия, но исключает Апостол. Он говорит также о грехе христианских священников, продающих дар Святого Духа за деньги, ясно разумея Третье Лицо Святой Троицы, но это относится уже ко временам после Пятидесятницы (ib., XXI, 4). Таким образом, можно догадываться, что, как в учении о рождении Сына, так и в понятии об исхождении Духа Иларий держится в комментариях на Евангелие Матфея тертуллиановского представления о двух моментах в бытии как Логоса, так и Духа Святого – их вечном пребывании в Боге и исхождении для деятельности в мире.

Учение об ангелах

Высотой своей природы ангелы обязаны благодати Божией. Их разумеет Христос, когда говорит, что лилии не трудятся, не прядут, но одеваются пышнее Соломона (Мф. 6, 29). Светлость ангелов небесных получена ими независимо от трудов по приобретению знаний и не за заслуги по делам их, а от Бога славы. Поэтому они не нуждаются ни в чем для своего существования, получив в самой своей природе все необходимое для вечного существования (ib., V, 11). Число их очень велико. Если Господь говорит о Добром Пастыре, который оставляет 99 овец и идет отыскивать одну заблудшую, то под 99 сохранившимися овцами разумеет ангелов несогрешивших, а под одной заблудшей – все человечество, согрешившее в одном Адаме (ib., XVIII, 6). Так как такая мысль встречается у Григория Нисского, так много заимствовавшего у Оригена, то естественно предположить, что и Иларий обязан ею александрийскому учителю. Служа спасению людей, ангелы руководят молитвой верующих и приносят ежедневно молитвы спасенных Христом к Богу (ib., XVIII, 5).

Точно так же и злые духи ни в чем не нуждаются для своего существования. Господь сравнивает их с птицами небесными, которые не сеют, не собирают в житницы, но которых питает Отец Небесный, так как демоны без труда снискания и

собрания для себя пропитания получают от власти вечного Совета все необходимое для жизни (ib., V, 9).

Учение о человеке

Первый человек, вышедший из рук Творца, состоял из тела, души и свободной воли, которая могла пользоваться тем и другим по своему желанию (ib., XI, 23). Душа человека телесна, потому что все существующее и сотворенное нуждается в теле своего рода. И тело души служит как бы ее одеянием (ib., V, 8). Первый человек согрешил, и в грехе Адама согрешил весь род человеческий (ib., XVIII, 6). Из греха и неверия первого человека чрез рождение от него становится отцом нашего тела грех, а матерью души – неверие, так как, вследствие преступления родоначальника, мы от них рождаемся. Воля же остается у каждого своя (ib., XI, 23). Но грех и неверность не принадлежат к природе человека, а приразились к ней отинуду и суть *ingenita* (ib., 23–24; ср. у Тертуллиана).

Учение о Лице Иисуса Христа

Христос – Богочеловек. Христос – Бог и Человек, состоящий из Духа и плоти (ib., XXVII, 8). «Нужно соблюдать такой порядок исповедания, чтобы упоминать как о Сыне Божиим, так и о Сыне Человеческом, потому что одно без другого не дает никакой надежды на спасение» (ib., XVI, 5). «Как дар Бога знать, что Христос в Духе Бог, так Дело дьявола не знать, что Христос в человеке. Одинаково опасно как отрицать тело без Бога, так Бога без тела» (ib., XVI, 9). Из приведенной выдержки видно, что Христос есть имя Божественной природы Христа, а Иисус есть имя Господа по человечеству (ib., IV, 14). Божественная природа Иисуса Христа называется Духом (см. ранее приведенные места), а иногда Силою Божией (ib., III, 2; IX, 7). Человеческая природа называется или человеком или телом. «Был во Христе весь человек и таким образом тело, воспринятое в услужение Духу, выполняло все таинства нашего спасения» (ib., II, 5). Тело Христа рождено из семени Давида

(ib., XXIII, 8), от жены (ex muliere natus) (II, 5): зачатое от Духа Святого, оно было рождено от Девы Марии (ib., 1,3).

Иларию были известны люди, которые на основании некоторых изречений Евангелия отрицали приснодевство Марии. Были ли это какие-либо неизвестные нам предшественники Елвидия на Западе или здесь разумеется Евцион, об отрицании которым девства Марии упоминает Тертуллиан (De virg. vel. 6), неизвестно. Но они ссылались на слова «Прежде нежели снитися им, обретется имеющей во чреве» (Мф. 1, 18). «Не убойся приять Мариам, жену твою» (ст. 20) и «не знал ее, дондеже роди» (ст. 25) и указывали на то, что Писание упоминает о братьях Господа.

По поводу приведенных выражений Евангелия Иларий указывает прежде всего на то, что Дева Мария была названа женою Иосифа именно прежде, «нежели снитися им». Она была обрученной Иосифу, но ангел повелел ему принять Ее, как жену, признать Ее своею женою. И это произошло после рождения Спасителя: Она познается, т. е. получает имя жены (*cognoscitur itaque post partum, id et transit in conjugis nomen. Cognoscitur enim um admiscetur*). Но в дальнейшем, упоминая вместе Иосифа и Деву Марию, Евангелие никогда не показывает Ее женою Иосифа, но всегда только Матерью Христа. Например, «возьми Младенца и Матерь Его», «возвратись с Младенцем и Матерью Его» (Мф. 2, 13. 20), «и был Иосиф и Матерь Его» (Лк. 2, 33). «Таким образом и обрученная принимает имя жены, и признанная женою после рождения показывается только Матерью Иисуса, чтобы, как приписывается праведному Иосифу брак в девстве Марии, так же было обозначено Ее честное девство в Матери Иисуса» (ib., I, 3). Что же касается братьев Господа, то это были сыновья Иосифа от первого брака, потому что если бы у Матери Господа были, кроме Него, и другие сыновья, то во время страдания Христу не было бы надобности верить Свою Мать попечению ученика (ib., 1, 4).

Восприяв человека, Слово Божие не было заключено в нем. Бог неделим и необъятен, поэтому Он замкнут в Своем теле. Его силу вера прозревает всюду, потому что Он везде и нигде не отсутствует. Восприятие тела не ограничивает природу Силы,

но Сила восприняла слабость тела для его искупления (ib., IX, 7). Но присутствуя везде, Бог Слово особым и преимущественным образом наполнял Своим Божеством воспринятого человека. Его тело было всецело проникнуто Его Божественными силами: «Еа, quae in homine, de conceptu virginis sumpto, divinarum erant plena virtutum» (ib., XVI, 2). И не только тело Христа было полно Божественных сил, но эти силы, изливаясь из тела, переходили на одежду Его и достигали самых краев ее. Поэтому кровоточивая женщина, прикоснувшись к краю риз Его, была исцелена исходящими из них силами (ib., IX, 6, 7; XIV, 19).

Божественные животворящие силы, переполнявшие тело Христа, препобеждали все слабости человеческой природы. Слабость сотворенной природы была свойственна и телу Христа, но она превозмогалась силою высшей природы и могла обнаруживаться лишь в том случае, если Божественные силы, как бы отдаляясь от тела, предоставляли Его собственной природе. Поэтому все акты уничижения Христа, как, например, голод и смерть, были Его добровольными состояниями не в том смысле, что, восприняв добровольно природу человека, Он добровольно взял на Себя и последствия воплощения, т. е. слабости тварного существа, а в том, что в обычном состоянии Он был недоступен этим слабостям и испытывал их тогда, когда в целях обновления человека попускал их обнаружение. Евангелие говорит, что Иисус был отведен Духом Святым в пустыню для искушения от диавола. Этот Дух Святой есть Слово Божие, и слова Евангелия указывают на свободу Духа Святого, Который добровольно предоставил Своего человека диаволу для искушения, так как диавол не осмелился бы к Нему приблизиться, если бы Христос не скрыл от него Свое Божество (ib., III, 1–3). Так как Христос не только человек, но и Бог, то Он не нуждался в пище, потому что «был питаем Духом» (ib., III, 3), т. е. жизнь Его тела сохранялась непосредственно проникающими Его Божественными силами. И во время поста в пустыне Он не испытывал голода. Если Моисей и Илия в течение сорока дней постились и не чувствовали голода, то разве можно допустить, чтобы испытывал голод Христос?

Поэтому и Евангелие говорит, что Он взалкал не во время сорокадневного поста, а после сорока дней. «Поэтому, когда Господь взалкал, это было не действием отсутствия пищи, но Сила Его, не подвигнутая сорокадневным постом, предоставила человека Своего его собственной природе для того, чтобы диавол был побежден не Богом, а плотью» (ib., III, 2)¹³. Точно так же и смерть Христа была возможна только как добровольный акт отдаления от тела Божества Слова и предоставления тела его природе. «Чтобы можно было понять, насколько смерть человека отличается от смерти Единородного, по правую и левую сторону Христа распинаются два разбойника, ибо Он предал дух добровольно, когда восхотел, а им были пребиты голени» (Лк. 23, 33) (ib., XXXIII, 5). Восклицание Господа: «Боже Мой, Боже Мой, вскую Мя оставил еси?» – есть голос тела, свидетельствующий об отдалении отступающего от него Слова Божия...» «Оставляется, потому что был человек, которому надлежало быть пораженным смертью»¹⁴. Вследствие добровольности смерти Христос не испытывал и боязни ввиду приближающихся страданий. Если Господь сказал: «прискорбна душа Моя до смерти» (Мф. 26, 38), то надо обратить внимание на то, что Он не сказал, что скорбит по причине смерти, а до смерти, обозначая не причину скорби, а ее продолжительность. Причиной Его скорби была не предстоящая смерть, а опасение за учеников, слабость которых Он предвидел, боязнь за то, как бы они при виде Его унижения, оскорблений, страданий и смерти не соблазнились этим и, потеряв веру в Него, как Бога, не совершили непростительного греха – хулы на Духа Святого, и боязнь Его простиралась до смерти, так как за смертью должно было последовать Воскресение, после которого ученики не могли уже сомневаться в Его Божестве (ib., XXXI, 2–5). И по молитве Его ап. Петр не совершил непростительного греха, так как отрекся не от Бога, а от человека: не знаю человека Сего (Мф. 26, 72) (ib., XXXI, 5 и XXXIII, 4). Подобный же смысл имеют и слова: «Отче Мой, если возможно, да преидет от Меня (transeat a te) чаша сия, но не как Я хочу, а как Ты хочешь» (Мф. 26, 39). Не сказал: transeat te, но: transeat a me. Первое выражение было

бы молитвой за Себя, боящегося смерти, а второе обозначает переход от одного к другому. «Так как невозможно было Христу не страдать, то Он молится за тех, которые имели страдать после Него, словами: да прейдет от Меня чаша, т. е. как она испивается Мною, так пусть будет испита и ими – без утраты надежды, без ощущения страданий, без страха смерти» (ib., XXXI, 7). Божественная слава Духа, сокрытая в теле Его, обнаружилась во всей Своей славе в Преображении, когда Господь «*toto claritatis suae habitu circumspicit*» (ib., XVII, 2; XX, 10). Окончательное же обожение человеческой природы Христа произошло после Его Воскресения. После тридневного Воскресения Христос «материю воспринятого тела, приобщенную вечности Духа и Своей субстанции (т. е. Своей Божественной природе), вознес на небо»¹⁵. Это восприятие тела в вечность Божества настолько полно, что тело и Дух стали одно. В притче о десяти девах говорится о встрече Жениха, но не упоминается о невесте. Но Жених предполагает и бытие невесты. Почему же речь идет о приходе одного Жениха, которым символизируется второе пришествие Христа? На этот вопрос Иларий отвечает: «Жених и невеста, Господь наш есть Бог в теле, ибо как Дух для тела есть Жених, так плоть для Духа Невеста. Но после возбуждающей трубы выходят навстречу только Жениху, потому что оба будут одно, потому что уничиженность плоти вошла в славу Духа» (ib., XXVII, 4).

Учение о спасении

Сущность спасения состоит в сообщении человеку сил вечности. «Совершенное исповедание состоит в том, что Сын Божий воспринял тело и стал человеком, потому что как вечность восприняла тело нашей природы, так должно думать, что «природа нашего тела может получить силу вечности» (ib., XVI, 5). Для сообщения человеку вечности Христу надлежало пострадать. «Поэтому, ради таинства возвращения нам вечности, во Христе было исполнено всякое уничижение страданий» (ib., XVIII, 3). Пережив на Кресте все слабости человеческой природы, Христос упразднил их. Он желал, чтобы ученики Его пили чашу Его, как Он, т. е. без страданий и страха

смерти (ib., XXXI, 7). Это было бы невозможно, если бы Он Сам сперва не испил этой чаши. «Ради этого Он воспринял в Себе все слабости нашего тела и пригвоздил ко Кресту вместе с Собою всё то, чем мы были слабы». «Для того, чтобы мы могли вступить в борьбу с дьяволом оружием страданий, Он после акта греха и страдал за нас. Поэтому вместе с Его смертью и страданиями умирают все страдания нашей слабости» (ib., XXXI, 10). «Испив чашу, имеющую перейти к нам, Он поглотил слабость нашего тела, волнение страха и самый страх смерти» (ib., XXXI, 11; ср. XXXIII, 6).

Хотя Христос понес и уничтожил все слабости человеческой природы силою Своего Божества в Своем теле, однако это было упразднением слабостей всех людей, потому что Он воспринял универсальное тело, *totum hominem (erat in Christo homo totus)* (ib., II, 5), в котором находилось все человечество. Поэтому в городе, стоящем на горе и не могущем укрыться (Мф. 5, 14), Иларий видит прикровенное указание на эту универсальность человеческой природы Христа. «Городом называет воспринятую плоть, потому что как город состоит из разнообразия и множества обитателей, так и в Нем чрез природу воспринятого тела содержится некоторое собрание рода человеческого. И таким образом и Он от нашего в Нем собрания становится городом, и мы чрез участие в плоти Его являемся обитателями этого города» (ib., IV, 12).

Из таинств в комментариях на Евангелие Матфея есть несколько мест о совершении и о плодах крещения.

Приступающие к крещению, прежде всего, исповедуют свою веру в Сына Божия и в Его страдания и Воскресение, а чтобы за словами обещания следовала некоторая истина самих вещей, они, проводя в посте все время страданий Господних, соединяются с Господом общением в Его страданиях, и таким образом отчасти в силу таинства общения, отчасти в силу поста они проводят с Господом все время Его страданий (ib., XV, 8). Крещение Христа во Иордане прообразовало наше крещение. Сам Христос не нуждался в омовении, потому что греха не сотворил (1Пет. 2, 22), а где нет греха, там нет надобности и в его отпущении, но Его крещение было освящением нашего

очищения чрез омовение в водах (ib., II, 5). По выходе из воды на Христа сошел Дух Святой в виде голубя, и это было Его помазанием от Отца. О том же свидетельствовал и голос с неба, именующий Его Сыном Божиим. Таким образом Он был указан и чрез посредство зрения, и чрез посредство слуха, и чтобы и мы из того, что? совершилось во Христе, познали, что после омовения в воде и на нас нисходит с небес Дух Святой и орошает нас помазанием небесной Славы, и мы становимся чрез усыновление Отчего гласа сынами Божиими (ib., II, 6).

Плодом крещения является обновление ветхого человека, рожденного по телу от греха, а по душе от неверности. Силою Слова в крещении он отделяется от своих родителей, совлекаясь греха и неверности. Обновленный таким образом человек начинает их ненавидеть. Умерщвленное верою тело переходит в природу души, полученной от дыхания Божия, и вследствие этого тело начинает хотеть сделаться тем же, чем и душа, т. е. духовным, а свободная воля, отделившись от неверности, уступает свое право душе, так что то, что было свободою выбора, становится властью души. От этого происходит в человеке внутренняя домашняя борьба: домашние становятся врагами нового человека. Отделенный от них силою Слова Божия, новый человек и по телу и по душе хочет пребывать в обновлении Духа, а то, что приразилось к человеку после создания вследствие греха Адама, хочет оставаться при том, чем оно услаждается, т. е. отдаваться плотским похотям. Но душа и тело в обновлении Духа хотят одного и того же и становятся сильнее греха, неверности и свободы выбора (ib., X, 24).

В терминах этой странной психологии выражается та мысль, что в крещении силою Слова Божия, которое называется и Духом, ветхий человек, рожденный от греха и неверности, обновляется и обновление его состоит в том, что, с одной стороны, в нем ослабевают, теряют над ним свою подавляющую власть грех и неверность, а с другой – в нем зарождается зерно новой, духовной жизни, новый мотив деятельности, зовущий к обновлению Духа, и этой цели

начинает служить не только душа, но и тело и сама свобода воли.

Эсхатология Илария

Хотя Иларий говорит о благодати Господа, Который, дав человеку щедрою рукою срок для покаяния, однако, сокрыл день Своего второго пришествия, чтобы человек страхом внезапного наступления времени Суда был побуждаем к бдительности и не отлагал покаяния, однако сам он, подвергая Евангелие духовному толкованию и стремясь предугадать продолжительность существования мира, ищет в священном тексте намеков, приоткрывающих эту тайну. Первый намек он находит в том, что Христос преобразился пред апостолами Петром, Иаковом и Иоанном шесть дней спустя после сказанных Им слов о пришествии Сына Человеческого в Царстве Своем (Мф. 17, 1–2). «Шесть дней спустя, – говорит он, – показывает вид (одеяние) Господней славы, т. е. предызображается имеющая наступить по истечении шести тысяч лет честь Царствия Небесного» (ib., XVII, 2)¹⁶.

Второе указание на ту же продолжительность бытия мира он видит в притче о найме рабочих в виноградник (Мф. 20, 1). Хозяин виноградника выходит на рынок для найма рабочих в первый, третий, шестой, девятый и одиннадцатый час. По толкованию Илария, роду человеческому давался Богом завет, сколько раз хозяин выходил на рынок. Первый час означает завет, данный Ною, третий – Аврааму, шестой – Моисею, девятый – Давиду и пророкам, а одиннадцатый час – время пришествия Господа во плоти. Если разделить время существования мира на 12 частей по 500 лет, соответственно 12 часам дня, то продолжительность существования мира определится в 6000 лет, а рождение Господа от Марии упадет на одиннадцатую часть всей его продолжительности (ib., XX, 6). Это вычисление, исходящее из изречения Писания «тысяча лет пред Богом, как один день» (Пс. 89, 5 и 2Пет. 3, 8), было не новостью на Западе: мы находим его у Ириния (Lib. V, 28), у Тертуллиана, Лактанция (Lib. VII, 14).

В конце мира наступит воскресение мертвых для воздаяния за праведность или греховность жизни в теле. Награда для праведно и совершенно живущих будет состоять в том, что из этой материи тленного тела они преобразуются в новую и небесную субстанцию, и земное тление сменится небесным нетлением (ib., V, 12). Во время своего искупления они изменятся из телесного тления в честь духовной субстанции (ib., XXVI, 1). Но и нечестивым предназначается телесная вечность, чтобы в них находилась вечная материя для вечного огня (ib., V, 12). В этих общих выражениях нет ничего оригинального и характерного для Илария. Его особенностью служит только взгляд на одухотворение тела святых в воскресении, высказанный им к тому же только в комментариях на Евангелие Матфея. Воля Божия состоит в том, чтобы из души и тела, которые в этом мире находятся в борьбе друг с другом, произошло нечто единое. У святых тело перейдет в природу души и в ее субстанции уничтожится тяжесть земной материи и тело станет духовным, а у грешников тонкость души уплотнится в природу тел, привлечет из нечистоты пороков земную материю и, таким образом, из души и тела получится тоже единое (ib., X, 19)¹⁷.

**УЧЕНИЕ ИЛАРИЯ В СОЧИНЕНИЯХ,
НАПИСАННЫХ ВО ВРЕМЯ ССЫЛКИ И
ПОСЛЕ НЕЕ¹⁸**

Основы христианской веры

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

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

Обозревая задачи, свойственные человеку и священные, которые или подсказываются ему самой природой, или извлекаются из учения мудрецов, он старается установить, что, по общему мнению, является полезным и желательным для жизни. Таковым и ныне и всегда прежде признавались досуг и богатство в их соединении. Досуг без богатства и богатство без досуга составляют скорее зло, чем добро жизни. Спокойная жизнь без средств является своего рода изгнанием из самой жизни, а обеспеченная, но беспокойная жизнь делает нас тем более несчастными, чем менее достойно сознаем мы

отсутствие тех благ, которых более всего ищем и которыми особенно хотим наслаждаться. Но поиски досуга и изобилия нисколько не возвышают человека над животными, которые в лесах и на тучных пастбищах находят все необходимое для жизни без всякого труда (De Tr. I, 1). Но многие из смертных, побуждаемые самой природой, отказываются сами от этого скотского образа жизни и порицают его в других, считая недостойным для человека думать, что он рожден для служения чреву и бездеятельности, а не для прекрасных дел и искусств, и что жизнь его пропадает без всякой пользы для вечности. Они посвящают себя некоторым добродетелям терпения, воздержания, довольства в делах и в учении, потому что полагают добрую жизнь в том, чтобы хорошо поступать и мыслить. Вместе с этим они убеждены в том, что жизнь эта не могла быть дана благим Богом для смерти, а приятнейшее чувство жизни отравлено тягчайшим страхом уничтожения (ib. I, 2). Это учение прекрасно, но недостаточно. Дух человеческий стремится не только делать то, не делать чего было бы преступно и полно скорбей, но познать Бога, Подателя всех благ, Которому мы всем обязаны, в служении Которому мы облагораживаем себя, на помощь Которого в бедствиях этой жизни мы возлагаем всю надежду. К познанию и постижению Бога наш дух воспламеняется в страстных порывах (ibid. 3).

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

Приведенный в беспокойство этими противоречиями, дух человеческий ищет правильного пути к Богу и убеждается, что Существо, имеющее бытие от Себя Самого, может быть только

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

может только признанием непостижимости Его для мысли и доступности только вере (ib. I, 8). Во всем этом скрывается еще естественное чувство, говорящее, что благочестивое исповедание питается надеждою нетленного блаженства, которое служит наградой за святое понятие о Боге и добрые нравы, так как они не имели бы никакого плода, если бы смерть уничтожила всякое чувство. Далее разум убеждает, что было бы недостойно Бога даровать человеку жизнь и снабдить его разумом для того только, чтобы жизнь имела конец, а смерть продолжалась вечно (ib. I, 9). Охваченный естественной боязнью отчасти за себя самого, отчасти за целостность своего тела, человек находит успокоение в Евангелии, которое говорит ему о Слове Божиим, Боге от Бога, от века пребывающем в Боге и наконец ставшем плотию, чтобы дать тем, которые Его приемлют, власть соделаться чадами Божиими, чтобы чрез Слово Божие, ставшее плотию, плоть возвысилась до Слова Божия (ib. I, 10–11). Мысль человеческая с радостью принимает это учение, обещающее ей восхождение к Богу чрез плоть, призывающее ее к новому рождению, предоставляющее ему возможность по своей воле за заслугу веры достигнуть небесного возрождения. В нем она видит заботу о себе своего Творца и Родителя и убеждается, что не будет обращена в ничто тем, кто вызвал ее из небытия к этой жизни (ib. I, 12). Без это наполняет дух наш чувством безопасности и успокоения за свое будущее, так что он до такой степени перестает бояться смерти, что видит в ней начало вечной жизни, а в настоящей телесной жизни он не ощущает уже ни ее тяжести, ни ее страданий, видя в них то же, что для детей – грамота, для больных – лечение, для потерпевших кораблекрушение – плавание, для юношей – дисциплина, для будущих полководцев – военная служба, т. е. страдание в настоящем, подготовляющее награду вечного бессмертия (ib. I, 14). Таким образом, основой веры в истинность Евангелия служат глубочайшие потребности человеческой природы, ее инстинктивные стремления, осознаваемые в теоретических положениях, естественно возникающих в уме под их тайным воздействием или открываемых Богом. Это – инстинктивное сознание высоты

своей природы, бытия безусловного начала, красоты природы, стремление к бессмертию и смутная уверенность в нем. Руководимый этими врожденными побуждениями, ум человеческий с радостью принимает доктрины, которые им соответствуют, находя их отчасти в произведениях человеческой мудрости, отчасти в Откровении Божиим.

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

Онтология Илария

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

Всякая вещь представляет собою известную реальность, известное, строго определенное бытие (*res, esse*). Вещи противопоставляются ее функции, которые не имеют самостоятельного бытия, как, например, речь или звук, издаваемый человеком¹⁹.

В самой вещи различается некоторая как бы внутренняя основа ее, чрез которую она существует, и ее основные свойства, качества и силы. Первая – основа вещи, благодаря которой вещь существует не в чей-либо другом, но в себе самой (*id quod maneat in sese subsistat*), – есть субстанция²⁰. А качественная определенность вещи, ее силы и свойства, называются *qualitates, conditiones, proprietates*, из которых вещь складывается²¹. Принадлежа, однако, известной обособленной вещи, эти свойства не представляют собою чего-либо строго индивидуального, потому что каждая вещь является представительницей известного типа или рода бытия. Поэтому эти свойства отличаются как *naturalis proprietates* или *genuina proprietates*²². Субстанция с ее свойствами родового характера называется *natura, genus*. *Natura* и *genus* не есть поэтому отвлеченные понятия, служащие обобщением основных свойств определенного класса вещей, но отдельные, самостоятельно существующие вещи, поскольку каждая из них служит носительницей свойств, присущих другим вещам одного с ней рода или класса.

Таким образом, термины *essentia*, *substantia*, *natura*, *genus* обозначают одну и ту же конкретную вещь, но с ее разных сторон. Это – *essentia*, поскольку она всегда и неизменно существует в своей качественной определенности, но она же и субстанция, поскольку существует не в качестве свойства в чем-либо другом, но существует в себе самой как отдельная самостоятельная вещь. Наконец, она есть природа и род, поскольку в своей качественной определенности представляет собою определенный тип или род бытия²³.

Так как четыре перечисленных термина обозначают одну и ту же вещь с разных ее сторон, то отсюда возникает возможность при неточном слововыражении употреблять один вместо другого. И, действительно, иногда Иларий называет субстанцией не самую основу бытия вещи, а ее качественную определенность. Так, Иларий говорит иногда о будущем обращении тел праведников *in substantiam animae, in novam eoe lestemque substantiam* (In Matth. X, 19. V, 12). Но в другом месте он поясняет, что понимает не изменение субстанции, а изменение ее качества (In Ps. 2, 41). С другой стороны, под природой и родом Иларий часто понимает не отдельную вещь, как носительницу свойств известного класса вещей, а совокупность общих свойств этого класса вещей, как некоторую реальность, воплощаемую в отдельных вещах того же класса.

Совершенно в духе стоической философии Иларий видит в качественной определенности вещи ее силы. Качество вещи или ее свойство не есть нечто бездеятельное, содержащееся в вещью, а есть именно действие вещи. Но сила проявляется в действии, и обнаружение ее в деятельности Иларий называет словом *potestas* (De Tr. IX, 52), а общий характер обнаружения сил, свойственных субстанции, в действиях – честью (*honor*) или достоинством (*dignitas*) натуры²⁴.

Характерно для Илария, как и вообще для западных писателей, то, что он не полагает реального различия между субстанцией как внутренней основой вещи и ее силами. Субстанция не есть нечто реально существующее вне своей качественной определенности, как некоторый бескачественный носитель свойств и сил. Субстанция и есть совокупность этих

качеств и сил и при устранении этих сил и качеств не получается никакого неразложимого остатка. О различии между носителем и свойствами вещи у Илария нет ни малейшего упоминания.

Но содержание вещи не исчерпывается ее общими родовыми чертами, в силу которых она представляет собою известный тип бытия. Ей принадлежит еще известное индивидуальное бытие, в силу которого она является одним из представителей общего родового бытия. Принципом индивидуации вещей служит их временно-пространственная обособленность, происходящая путем рождения или как бы рождения вещей одной от другой. Общая родовая природа вещей не существует отдельно от них в виде какой-то реальности, по причастию которой вещи получают свою родовую определенность, как это мыслили платоники. Она существует в вещах, обособляющихся путем рождения. Таким образом, дерево, рождающееся от дерева и путем рождения обособляющееся от него, или пламя, загорающееся от другого пламени, есть индивидуальная вещь. Но ветвь дерева или теплота, распространяемая огнем, – не отдельные вещи, потому что не обособлены, а находятся в дереве или огне²⁵. Необходимо отметить, что для обозначения индивидуальной, обособленной вещи у Илария нет особого термина, а потому он пользуется теми же терминами *substantia* и *natura*, но с пояснительными замечаниями, не указывающими на их индивидуальное значение. Например: «*Natae et gignentis essentiae*» (De Syn. 16), «*generante naturam sumpsit genita natura*» (ib. 17), «*auctoritate naturae Patris*» (De Tr. IX, 53; XI, 12), «*innascibilis natura, substantia, virtus*» (De Tr. IV, 37), «*unigenita natura*» (ib. IX, 53).

Гносеология Илария

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

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

Первые точно выражают свойство обозначаемой ими природы. Поэтому имя соответствует объективной истине вещи. Огонь обозначает истинный огонь, т. е. огонь со всеми его объективными свойствами. Если же огонь утрачивает эти свойства и перестает быть истинным огнем, то он не может быть

и назван огнем (ib. V, 14)²⁶. Содержанием имени природы служат не индивидуальные, а родовые черты предметов, что вытекает из онтологических свойств природы, которая есть нечто общее для предметов того же рода. Поэтому название огня обозначает истину каждого огня того же рода. «Чем, спрашиваю, – говорит Иларий. – истина того же рода отличается от истины того же рода?» (ib. V, 14). И, наоборот, где обозначается чужой род, там не может быть истины того же рода. Например, если бы имя ангел было бы именем природы, то в тех изречениях Писания, где Сын Божий называется ангелом, была бы дана мысль об Его низшей природе и отрицалось бы Его истинное Божество. Которое делает Его реальностью того же рода, что и Отец²⁷ (ib. V, 11). Итак, где одно имя, там один и род, а где различен род, там различно и имя. Так как натура в сочинениях Илария имеет родовое значение, то об отношении имени к натуре можно сказать то же, что сказано и об отношении его к натуре: для вещей одной природы существует и одно имя, как для вещей разной природы – разные имена. «Имя, обозначающее какую-нибудь вещь, указывает и на другую вещь того же рода: и уже это не две вещи, а одна вещь того же рода». Так, например, Сын Божий есть Бог. как показывает самое это Имя. Но то же Имя обозначает и Отца. Но одно имя для того и другого не допускает счисления двух богов, «потому что Бог -одно Имя для одной и безразличной природы» (ib. VII, 13). Таким образом, если имя для двух вещей одно и то же, то и природа этих вещей одна и та же²⁸. Во взгляде на природные имена между Иларием. с одной стороны, и Василием Великим и Григорием Нисским, с другой, нужно отметить то существенное различие, что у Каппадокийцев имя понимается как обозначение отличительных особенностей предмета, его индивидуальных черт, а у Илария оно признается обозначением родовых свойств предметов²⁹.

Имена второй категории обозначают не природу вещи, а ее действие или отношение. Так, например, имя ангел не есть обозначение природы этого существа, а только его служения. Пророк говорит о Боге, что Он творит ангелами Своими духов и слугами Своими пламенеющий огонь (Пс. 103, 4). В этом случае

духи и пламенеющий огонь являются именами природы, а ангелы и слуги наименованием служения (ib. V, 11). Относительное значение имени всегда отмечается каким-нибудь пояснительным замечанием, в силу которого оно не может быть принято за имя природы. Так, например, в Писании говорится: «Я дал тебя в боги фараону» (Исх, 7, 1), «Я сказал: вы боги» (Пс. 81, 6). Моисей не просто бог, но бог в отношении к фараону, как носитель Божественной силы, которого фараон и боялся и умолял, и таким он был по отношению к фараону не сам по себе, но был ему дан. Во втором же изречении слова «Я сказал» указывают на то, что имя бога употреблено по произволению говорящего, но не есть естественное имя рода (De Tr. VII, 9–10).

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

Учение о богопознании

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

Но доступное естественным человеческим силам познание Бога очень несовершенно и ограничено, вследствие различия по природе и по метафизическим свойствам познающего субъекта и объекта познания. Объем и совершенство познания определяются границами природы познающего. «Человек в своем познании не может простирается за пределы чувства, отмеренного ему природой»³⁰. Ограниченность его природы,

прежде всего, выражается в том, что он имеет бытие от другого, а не от себя самого, причем природа, полученная им чрез творение, не одинакова с природой Творца. Как тварь, человек не имеет совершенств Творца, а несовершенное не может постигать Совершенного. Даже себя самого человек не постигнет, потому что, будучи создан Богом, он в Нем только и мог бы познать самого себя. Насколько слаб человек силою происхождения, настолько же слаб и по своему познанию (*Quam infirmum subsistendi est virtute, tam sensus sit*)³¹. Далее, несовершенство человека, как твари, состоит в ограниченности его природы, которая не может расшириться до познания бесконечного во времени и пространстве Божества, не может обнять Его мыслью. Бог не заключается в пространстве, но обнимает его, поэтому, сколько бы мысль ни простиралась в пространство, она никогда не может достигнуть пределов Божества, но всегда находит Его пред собою. Бог вне времени, Он прежде век, потому что время от Него получило начало. Пробегая мысленно века, ум человека всегда имеет пред собою Бога, и если ему не хватит даже чисел для исчисления времен, то вечное бытие Бога все же не будет иметь конца³². Время не превышает человеческого познания, поэтому о какой бы вещи мы ни подумали, ее возникновению всегда предшествует время, но в Боге – все прежде времени, и этого наш ум постигнуть не может (*De Tr. XII, 27*). Таким образом, «природа, ограниченная и бессильная, посредством познавательной деятельности не может постигнуть тайну природы бесконечной и могущественной» (*ib. IX, 72*). Наконец, различие между познающим и познаваемым, составляющее препятствие для богопознания, состоит в телесности человеческой природы и ее чувства и бестелесности Бога. «Человеческая слабость сама по себе не приобретает познания небесного, и само чувство облеченных в тело не приемлет для себя знания вещей невидимых» (*ib. IV, 14*). Инертность тела, сообщающая чувственный характер познанию, погружает человека в глубину неведения³³.

Из непознаваемости Бога вытекает Его неизреченность. Слова человеческого языка теснее понятий, а потому, если

познание Бога недоступно уму, то тем более превышает оно средства выражения мыслей «Для меня, – говорит Иларий, – познающего Бога одним почитанием Его, кажется нечестивым... воображать, что можно изъяснить природу, которая выходит за пределы постижения человеческого чувства, словами, значение которых обыкновенно теснее, нежели понятия» (De Tr. XI, 44). Изложив кратко учение о свойствах Божественной природы, Иларий прибавляет: «Так я скорее думаю, чем выражаю словами, потому что от меня не укрывается, что для выражения Его свойств речь человеческая недостаточна». И далее он приводит примеры. Бога нужно мыслить невидимым, непостижимым, вечным. О Нем должно думать, что Он существует в Себе Самом, от Себя Самого и чрез Себя Самого, что Он невидим, необъятен, бессмертен. Но все эти наименования не более, как выражения нашего почитания, некоторый намек на действительные свойства Бога. Когда мы слышим, что Бог в Себе Самом, это для нас совершенно непонятно, потому что ничто не может в одно и то же время и заключать и заключаться в себе. Если Бог существует от Себя и чрез Себя, то опять никто не бывает для себя и дарителем и даром. Если говорят, что Он бессмертен, то, значит, вне Его есть смерть, которой Он не подлежит. Если Его называют Невидимым, то этим утверждают, что Ему недостает чего-то для того, чтобы быть видимым Таким образом, какие бы слова мы ни употребляли, они недостаточны для того, чтобы изобразить Бога во всем Его величии. «Совершенное знание состоит в том, – заключает свою мысль Иларий, – чтобы знать, что Бог, хотя и не познаваем, но не выразим. Должно в Него верить, Его познавать, поклоняться Ему и в этом служении изрекать Его» (De Tr. II, 7). Если все это нужно сказать о несовершенстве человеческого языка, не стоящего даже на высоте ограниченного познания сотворенного существа, то тем более недостаточны и не соответствуют высоте и достоинству бесконечного Духа аналогии и сравнения, заимствованные из области конечного, материального и видимого, к которым приходится прибегать в рассуждениях о Боге ради слабости человеческой мысли, для которой с таким трудом дается

познание всего невидимого, бестелесного, духовного. Иларий сам считал себя вынужденным неоднократно прибегать к таким примерам и сравнениям, но он много раз предупреждает своих читателей об их относительном значении (De Tr. I, 19; IV, 2; VI, 9; VII, 28, 30).

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

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

же Божественного всемогущества, о котором свидетельствует Сам Бог, кажутся ему невозможными, и проповедь о них он считает безумием. В действительности же безумием является – не допускать возможности того, что превышает человеческие силы, а то, о чем свидетельствует Бог, есть Божия Сила и Премудрость. Таким образом, слово о Кресте, «которое для погибающих есть безумие, для спасаемых есть сила Божия, потому что они ничего не меряют бессилием своего естественного познания, но о действии Божественного могущества судят по неограниченности небесной Силы» (ib. III, 24–25). Чтобы воспринять Божественную мудрость, необходимо сознать свое безумие, т. е. ограниченность человеческого познания, не полагать меры для могущества Божия, не ограничивать естественными законами действий Господа природы и верить тому, что открывает нам Бог о Себе Самом (ib. III, 26).

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

недоступно уму и слову, каким образом рождение могло быть вне времени, без отделения или протяжения (ibIII, 18).

Так как в Божественных свидетельствах есть много непонятного для человека, то эти свидетельства нужно принимать верою на основании авторитета Говорящего³⁴. Слова Бога о Себе Самом нужно принимать в том именно смысле, который они имеют, хотя бы содержание их было для нас непонятно и казалось нам невозможным. Давать словам в этом случае другой смысл, принимать их в метафорическом значении, чтобы таким образом устранить то, что содержится в них для нас непонятного, и подменить более доступным нашей слабости, значило бы брать на себя дерзость исправления изречений Бога о Себе Самом (De Tr. VI, 16–17; VII, 38; IX, 40). Поэтому в слове Божиим нужно принимать верою то, что кажется непонятным для разума. Если человек стремится понять больше, чем Сам Бог благоволил ему открыть, то впадает в заблуждения и теряет доступное для его познания, подобно тому как человек, не довольствующийся созерцанием рассеянного света и, желая большего, устремляющий взоры на самое солнце, лишается зрения и способности видеть то, что его не удовлетворяло (ib. X, 53). Принятие на веру открываемого Богом имеет заслугу послушания (*fides habet obedientiae meritum*) (In Ps. 118, 10, 12). Человеческая слабость возвышается до познания небесного только в том случае, если Бог дает ей дар познания (In Ps. 118, 12, 1). И этот дар понимания, усвоенного предварительно верою, дается Богом за заслугу веры (De Tr. XI, 23).

Влияние восточных источников на догматические воззрения Илария

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

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

Мы не имеем данных для утверждения, что все они были известны Иларию. Но, несомненно, ему были известны и произвели на него вполне благоприятное впечатление своим по существу православным духом три формулы: (вторая) Антиохийского Собора 341 г., Филиппопольского Собора 347 г. и Сирмийского Собора против Фотина 351 г. Эти три формулы он

цитирует и подвергает анализу в своем сочинении «De Synodis» (29–62) для доказательства того, что омиусиане, в пользу соединения с которыми он написал это сочинение, не случайно и не по поводу только сирмийского исповедания 357 года держались в своем вероизложении давней восточной традиции, которую можно проследить по вероопределениям восточных соборов, начиная с Антиохийского 341 г. Конечно, его знание учения о Сыне Божиим православных противников Востока не исчерпывалось одними этими письменными документами, но восполнялось изустными беседами с представителями этого направления.

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

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

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

Все три символа направлены против слияния Лиц Св. Троицы. По замечанию самого Илария, Антиохийское вероизложение 341 г. направлено против монархианских течений, появившихся после Никейского Собора в среде его сторонников. В самом этом Символе в прямой форме эта тенденция выразилась в заключительных словах, в которых отцы Собора, сославшись на крещальную формулу, утверждают, что имена Отца, Сына и Духа имеют действительное, а не переносное значение, и отмечают бытие действительно существующих трех Ипостасей³⁵. Филиппопольская формула также содержит в себе анафематизм против монархианского понимания Троичности³⁶. В особенности же эта антимонархианская тенденция резко выражена в целом ряде анафематизмов Сирмийской формулы 351 г., так как она была направлена против ереси Фотина, которую многие из восточных православных считали логическим последствием учения Никейской веры об единосущии³⁷.

Но антимонархианский смысл этих символов сказывается не только в анафематизмах, прямо осуждающих слияние Лиц, но и в их общем содержании. Во всех их ясно обнаруживается

стремление характеризовать каждое из Лиц Св. Троицы отчетливыми признаками онтологического и икономического порядка для того, чтобы оттенить их реальное бытие, как отдельных самостоятельных лиц.

Онтологическое отличие Отца от других Лиц, хотя не отмечено и самих символах, но в анафематизмах ясно указывается – в том, что Он есть нерожденный *innascibilis* (Филип. форм. – De Synod., 34, и в особенности Сирмийские анаф. IV, X, XIV – De Synod., 38) и единое Начало всего существующего (анаф. XXVI, *ib.*). Но ипостасная особенность Сына указывается в том, что Он рожден от Отца и есть *Unigenitus* (во всех трех формулах). Онтологическая особенность Духа Святого нигде не указывается. Далее, отличительная особенность Лиц указывается в их деятельности. При этом подчеркивается своеобразное участие Отца и Сына в творении, и это отличие терминологически выражается в формулах *ex quo omnia* для Отца и *per quem omnia* для Сына, а по существу в том, что Отец повелевает, а Сын повинуется (Сирм. анаф. III) и все творит по воле Отца (*ib.* XVI)³⁸. Таким образом, терминами для выражения онтологических отличий Отца и Сына служат *Innascibilis* – для Отца и *Unigenitus* – для Сына, а для выражения икономических отличий *ex Quo* – для Отца и *per Quem* – для Сына. В анафематизмах Сирмийского вероопределения канонизированы и библейские доказательства реального бытия Сына до Его воплощения. «Если кто утверждает, что «сотворим человека» (Быт. 1, 26) сказал не Отец Сыну, а Сам Бог, обращаясь к Самому Себе, да будет анафема (XIII). Если кто утверждает, что не Сын был видим Авраамом, но нерожденный Бог или часть Его, да будет анафема (XIV). Если кто утверждает, что не Сын как бы человек боролся с Иаковом, но Бог нерожденный или часть Его, да будет анафема (XV). Если кто «одождил Господь от Господа» (Быт. 19, 24) понимает не в отношении Сына к Отцу, но утверждает, что Сам Бог одождил от Себя, да будет анафема. Ибо одождил Господь Сын от Господа Отца (XVI)». Приведя положительные доказательства в пользу реального бытия Сына до воплощения, анафематизмы устраняют и отрицательную инстанцию,

показывая, что те места Св. Писания, которые говорят о Едином Боге, направлены против политеизма и не исключают бытия Сына. «Если кто сказанное: «Я Бог первый и Я Бог последний и кроме Меня нет Бога», сказанное для устранения идолов и богов, которые не суть боги, по-иудейски понимает к устранению Единородного прежде век Бога, анафема да будет» (XXIII). «Если кто, говоря о Едином Боге, не исповедует Христа Богом, прежде век Сыном Божиим, повинующимся Отцу в создании всего, анафема да будет» (анаф. III).

Наряду с ясным выражением ипостасных особенностей Лиц стоит запрещение говорить об Отце и Сыне как двух богах и о Троице Отца, Сына и Духа – трех богах³⁹

Направленные открыто против монархианства, но имеющие задней мыслью отрицание Никейской веры, подозреваемой и истолковываемой в смысле монархианства, три анализируемые вероизложения с не меньшей решительностью отвергают арианское представление о Сыне как творении, происшедшем во времени и обладающем низшей природой по сравнению с Отцом. В этом своем противоярианском аспекте эти вероизложения выдвигают не идеи единства Отца и Сына, а идею их равенства по свойствам Божественной природы. И это равенство обусловлено способом происхождения Сына. Отрицается Его происхождение путем создания⁴⁰. Создание точнее определяется как произведение из ничего или из другой какой-либо субстанции, чуждой Отцу⁴¹. Сын происходит из Бога, а потому имеет природу, одинаковую с Отцом. Это выражено в восточных вероизложениях в описательных формулах, в которых Сыну приписываются те же свойства, что и Отцу. Наиболее полна в этом отношении Антиохийская формула: «И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Его Единородного, Бога, чрез Которого все, Который рожден из Отца, Бога от Бога, Целого от Целого, Единого от Единого, Совершенного от Совершенного, Царя от Царя, Господа от Господа, Слово, Премудрость, Жизнь, Свет истинный, Путь истинный, Воскресение, Пастыря. Дверь, непревратимого и неизменяемого, неизменяемый Образ Божества, сущности, силы и славы, Первороденный всей твари, который всегда был

в начале у Бога, Бог Слово, по сказанному в Евангелии: и Бог был Слово, чрез Которого все сотворено и в котором все состоится» (De Synod. 29)⁴². В частности, в анафематизмах всех этих вероизложений решительно отвергается происхождение Сына во времени⁴³.

Против строго никейских понятий александрийцев направлены замечания вероизложений о рождении Сына по воле Отца. Александрийское учение о рождении Сына по необходимости Божественной природы, выдвинутое для устранения всякой мысли о случайности бытия Сына, в консервативных кругах антиникейской реакции отвергалось, как несоответствующее безусловной свободе Бога. В Филиппопольской и Сирмийской формулах анафематствуется мнение о рождении Сына не по воле Отца⁴⁴.

При равенстве Отца и Сына единство Бога сводится в Сирмийском вероизложении единственно затрагивающем этот вопрос, к древнему представлению об единоначалии или единству принципа, сосредоточенному во Отце. «Если кто, – читаем мы в анафематизмах Сирмийского вероизложения, – называет Сына нерожденным и безначальным, как бы утверждая, что существует два безначальных, два нерожденных, два нерождаемых (*duo innascibilia et duo innata dicens*), двух делает богов, да будет анафема. Ибо Глава, т. е. Начало всему – Сын; Глава, т. е. Начало Христа – Бог: ибо таким образом мы сводим все чрез Сына к одному безначальному Началу всего» (анаф. XXVI. De Synod., 38). С этим представлением связан тонкий субординационизм, который, при ясно выраженном равенстве Сына Отцу по существу, не может быть существенным, а является субординационизмом воли, добровольного подчинения Сына и Его служения Отцу. «Если кто, – говорится в XVII анафематизме Сирмийского вероизложения, – называет Господа и Господа, Отца и Сына (на том основании, что Господь одождил от Господа) двумя богами, да будет анафема. Ибо мы не сравниваем (по-греч. одно слово *ὁμοιούσιος*?) и не уравниваем Сына Отцу, но мыслим Его подчиненным, так как и в Содом нисшел не без воли Отца и одождил не от Себя, а от Господа, т.

е. по власти Отца, и сидит одесную не Сам от Себя, но слышит Отца, говорящего: «Седи одесную Меня» (Пс. 109, 1) (анаф. XVII). И в творении мира Сын повиновался Отцу (анаф. III) (De Synod. 38).

Учение о Боге

Как и у других церковных писателей эпохи, предшествующей торжеству новоникейского богословия, в сочинениях Илария учение о Боге не выделяется из троичной схемы, как учение о свойствах Божественной природы, общей всем трем Лицам Божества, а связано с Ипостасью Бога Отца. Учение о Боге и Его свойствах у него есть учение о Боге Отце и атрибутах Его Божественной природы. Терминологически это выражается в том, что во всех случаях, где упоминается о Боге без специального пояснения относительно подразумеваемой здесь Ипостаси, разумеется не Божественная природа вообще, но именно Бог Отец и свойства Его природы⁴⁵.

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

Но, подобно Тертуллиану, в личной религиозности Илария имела наибольшее значение и более всего поражала его ум и воображение идея величия Божия, выражающаяся в Его бесконечности по пространству, времени и мощи. Бог «бесконечен, потому что не Сам Он в чей-то, но все в Нем; всегда вне пространства, потому что в нем не содержится; всегда прежде века, потому что время имеет бытие от Него» (De Trin. II, 6). Пророк говорит: «Велий Господь и хвален зело и величию Его несть конца» (Пс. 144, 3). «Первая и преимущественная хвала Бога состоит в том, что в Его величии и хвале нет ничего посредственного, ограниченного, конечного. Сила Его не укладывается в наше представление, не содержится в пространстве, не выражается в именах, не подчиняется временам. Узко для этого наше чувство, косен ум, безгласно слово. Его величие не знает границ и безграничное величие не допускает мысли о каком-либо измерении» (In Ps. 144, 6)⁴⁶.

Бесконечность Бога по пространству выражается в Его вездеприсутствии. Формулой для выражения этой идеи служит выражение, обычное в первоначальной христианской литературе и само по себе имеющее пространственный характер: Бог все объемлет, но Сам ничем не объемлем; Он содержит в Себе мир и Сам проникает его внутренне. Он «весь все содержит в Себе и вне Себя, бесконечный. Он не отсутствует во всем и все не несодержится в Нем бесконечном... Нет места без Бога и нет места, которое не в Боге. Он на небе, в преисподней, за пределами моря. Присутствует внутри, объемлет совне. Таким образом, содержа содержится Сам не в чем-либо, но во всем» (De Tr. I, 6). «Все в Боге, а Бог Сам в Себе» (ibid. II, 31). «Он вне всего и во всем, содержащий вселенную и никем не содержимый» (ibid. III, 2). Подобно тому, как душа, имея преимущественное седалище в теле, присутствует во всех его членах, так Бог везде присутствует Своими силами, и ничто не остается без Бога (In Ps. 118, 19, 8; 138, 16; 124, 6; 135, 11).

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

повсюду присутствует и весь всегда и повсюду есть» (In Ps. 144, 21). Также бесконечен Бог по времени. Пробегая мыслью прошедшие времена, мы всегда находим Бога, и хотя нам не хватит чисел для их исчисления, но вечное бытие Бога не истощится (De Tr. II, 6).

Но в особенности выделяется в религиозном созерцании Илария представление о Боге как бесконечной Силе. Касаясь природы и свойств Бога, он ни о чем не упоминает так часто, как об Его бесконечной мощи. Подобными выражениями пестрят его сочинения. Бог – это Бесконечность вечной власти (De Tr. I, 13), нерожденная Власть вечной силы (ibid. IV, 9)⁴⁷. Бесконечная сила Бога выражается в Его всемогуществе, которое свойственно только Богу, потому что лишь одна совершенная сила ни в чем не встречает препятствия делать, что хочет. Для Того, от Кого все, нет трудности ни в чем (In Ps. 134, 10).

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

Из бесконечности во времени Иларий выводит предикат бытия, который является исключительной принадлежностью Божественной природы. Определение ее, как бытия, дано Самим Богом и вызывает удивление своею точностью. «Понятно, что более всего свойственно Богу бытие, ибо то, что есть, не относится к имеющему когда-либо конец или начало, но то, что вечно в свойстве нетленного блаженства, не могло не быть в прошедшем и не может не быть в будущем, потому что все Божественное не знает ни уничтожения, ни начала. И так как вечность Бога ни в чем не имеет недостатка, то Он достойным образом, свидетельствуя о своей нетленной вечности, открыл только то, что Он есть» (De Tr. I, 5). «Когда наша мысль направляется назад и постоянно обращается к познанию Того, Кто есть, то всегда прежде ее оказывается Тот, Кто есть, так как то, что есть бесконечного в Боге, постоянно ускользает от нашей мысли, несущейся назад в бесконечность, так что ранее того, что свойственно Богу, т. е. Его вечного бытия, мысль, обращенная назад, ничего не воспринимает, потому что к познанию Бога в вечном поступательном движении ничего не

находит, кроме Его вечного бытия» (De Tr. XII, 24; ср. In Ps. 138, 32).

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

Из самобытности Бога, Его всемогущества и вечности вытекает признание Его единства. «Божественное и вечное едино и безразлично, ибо То, Что является виновником Своего Собственного бытия, естественно не оставит вне Себя ничего такого, что было бы лучше Его, а также всемогущество и вечность могут принадлежать только одному, потому что ни с всемогуществом не согласуется степень силы и слабости, ни с

вечностью – прежде или после. В Боге же должны быть почитаемы вечность и могущество» (De Tr. I, 4).

Вечность Бога обуславливает и Его простоту. Бог не состоит «из внутренних и внешних частей, сходящихся наподобие членов», из которых составляется тело (De Tr. XII, 8), потому что все сложное не может быть вечным, так как сложное имеет начало, из которого образует тело, чтобы пребывать»⁴⁸. Исходя, таким образом, из понятия вечности Бога, нельзя, прежде всего, допустить внешней сложности Его существа. Именно этот аргумент Иларий высказывает против антропоморфитов, которые представляли Бога человекообразным на основании свидетельства книги Бытия о создании человека по образу Божию (In Ps. 129, 4). Бог не имеет тела, состоящего из различных членов, из которых каждый выполняет ему только свойственные функции. Правда, Писание упоминает о телесных членах Бога, но эти изречения не должно понимать в буквальном смысле. Они служат образным обозначением духовных сил Божества. «Сила Божия, сама себе равная и безразличная, имеет имена деятельностей и членов», так что очи обозначают силу, которой Он видит, уши – силу, которой слышит, руки – силу, которой творит, ноги – силу, чрез которую везде присутствует (In Ps. 129, 3; De Tr. XII, 9).

Отрицая внешнюю телесную сложность в Боге, Иларий не допускает в Нем и внутренней, метафизической сложности. Восточная схема, разработанная каппадокийцами и после них получившая всеобщее признание в Греческой Церкви, состоящая в признании реального различия между сущностью Бога и Его силами и действиями, совершенно ему чужда. Наследник западной традиции, берущей свое начало от Иринея, отождествлявшего силы Божественной природы с самой ее сущностью и признававшего тождественность самих этих сил между собою, он предваряет своим учением о простоте Божественной природы учение, подробнее развитое бл. Августином и благодаря его авторитету навсегда утвердившееся в Западной Церкви. Для обозначения различия между Божественной природой и ее свойствами или силами у Илария нет даже специальных философских терминов, вроде восточных

οὐσία, δύναμις и ἐνέργεια. Чтобы различить вещь и ее свойства, он пользуется выражениями: *natura et res natura*⁴⁹, т. е. вещь и ее принадлежность. Отсюда различие *ipse et sua* (ibid. VIII, 24) или *ipse, qui habeat et quod ab eo habetur* (ibid. VIII, 43).

В отношении к Богу он отождествляет *natura et res naturae, qui habet et quod habetur*. «Бог, – говорит Иларий, – живая Мощь неизмеримой силы, которая везде присутствует и нигде не отсутствует, обнаруживает всего Себя чрез Своя и дает понять, что Своя суть не что иное, как Сам Он, чтобы знали, что где находится Своя, там находится и Он Сам. Но не должно думать, что Он наподобие тела, находясь в одном месте, не присутствует всюду, так как чрез Своя Он не перестает присутствовать во всех вещах, а что Его, то есть не что иное, как Он Сам» (De Tr. VIII, 24). «Бог не есть нечто сложное по подобию человека, чтобы в Нем иным было бы то, что у Него имеется, и иным Сам тот, кто имеет. Наоборот, все, что есть, есть жизнь, т. е. природа совершенная, целая и бесконечная, которая состоит из различных частей, но Сама живущая чрез Свое Целое (*vivens ipsa per totum*)» (ibid. VIII, 43). «Возвещающая нам славу блаженного и совершенного Божества, показывает, что Бога нужно познавать в том, что Ему принадлежит (*quod sua sunt*), – в силе, вечности, провидении, мощи, – не полагая, однако, что Бог, так как это имеет, есть как бы нечто сверх этого, но думая, что в том, что Он имеет, обозначается в некоторой доступной нашему познанию степени Он Сам» (ibid. IX, 31). Простота Божественной природы состоит, по учению Илария, не только в тождестве носителя и свойств, но и в тождестве самих свойств или Божественных сил. «Все, что в Боге, едино: что есть дух, то есть свет и сила и жизнь, и что есть жизнь, то есть свет, сила и дух»⁵⁰. Та же мысль выражается в словах, почти буквально совпадающих с формулой простоты Бога у Иринея. «Бог, Который везде и во всем, весь слышит, весь видит, весь действует, весь ходит... Значит, Сила Божия, равная и безразличная, получает имена действий и членов», так что сила, которой видит, называется глазами и т. д.⁵¹.

Природу Бога – бесконечную, непространственную, бестелесную, простую – Иларий называет духом. «Бог – Дух, –

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

Учение о Троице

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

крещении, точно так же и разъяснение этого учения отличается чисто библейским характером. Не прибегая ни к каким философским теориям в духе неоплатонизма александрийцев или Тертуллиана и Иринея, он стремится выяснить, как онтологическую, так и икономическую сущность троичного самооткровения Божества единственно на основании анализа и сопоставления библейских данных. В этом отношении его учение по своему общему характеру приближается к системе Иринея.

Учение о Боге Отце

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

Отличительная особенность Отца состоит в том, что Он ни откуда не почерпает Своего бытия, но имеет его от Себя и в Себе⁵². Отцу свойственно быть вечным без рождения – в противоположность Сыну, вечно существующему чрез рождение⁵³. От Сына Отец отличается только нерожденностью⁵⁴. В Отце исповедуется «нерожденная власть вечной силы», как Ему только свойственная особенность⁵⁵. Отсюда постоянным наименованием Бога Отца в сочинениях Илария является *innascibilis Deus*⁵⁶. Другой стороной безначальности Отца, как Его отличительного свойства, служит Его первопричинное отношение ко всякому другому бытию. Отец – это *Deus, ex quo omnia* (De Tr. IV, 15, 16, 36, 37, 38). И в частности, Он есть Виновник (*Auctor*) Сына⁵⁷, Причина Его бытия⁵⁸. Личная особенность Нерожденного быть Началом, Виновником или Причиной бытия Сына выражается в Его имени Отец. Это имя, неизвестное в Ветхом Завете, было открыто лишь Иисусом Христом. «Явих имя Твое человеком» (Ин. 17, 6). Какое же это имя? Не имя Бога, которое было известно до пришествия Христа даже язычникам, но имя Отца (De Tr. III, 17; ср. V, 27. In Ps. 137, 7). Ипостасное свойство Нерожденного Бога, выражаемое именем Отца, вытекающая из Его нерожденности, есть Отчество абсолютное, ни откуда не заимствованное. «Он имеет имя Своей природы в Отце, но есть только Отец, ибо не имеет отынуду то, что Он Отец. Сам нерожденный, вечный, имеющий всегда в Себе Самом, чтобы быть вечно»⁵⁹. Это место поясняется в XII книге. Человек тоже может быть отцом, но он

не только отец, потому что, рождаясь от родителей, он сначала бывает сыном и, только достигнув юношеского возраста, становится отцом, причем самую возможность быть отцом он получает отвне, от родителей. Но нерожденный Бог есть только Отец, потому что никогда не был в Свою очередь сыном и ни от кого не получил этого свойства, но как нерожденный имеет его от Себя (De Tr. XII, 23).

Бытие Второй Ипостаси

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

Для доказательства бытия двух Божественных Лиц Иларий подвергает анализу повествование книги Бытия о создании мира. Тот самый Моисей, который сказал: «Слыши, Израиль, Господь Бог твой един», в своем Шестодневе говорит о Боге; «И сказал Бог: да будет твердь, ...и сотворил Бог твердь» (Быт. 1, 7). В этих словах указан Бог ex quo и Бог per quem. Иначе этого места истолковать невозможно. Нельзя утверждать, что Бог сказавший не есть Бог Отец, потому что о Нем написано: «Он сказал, и было, Он повелел, и создалось» (Пс. 148, 5). Нельзя думать, что слово Отца было обращено к природе имеющих

быть созданными вещей, потому что этой природы еще не существовало, так как все создано Богом из ничего (2Мак. 7, 28). Значит, Он обращался к Тому Богу, Который сотворил твердь. Кто же Этот Бог, исполняющий повеление Отца? На это отвечает евангелие Иоанна, которое говорит о Слове: «Вся Тем быша» (1, 3). Так различается Бог повелевающий и Бог исполняющий, Бог и Mediator между Ним и имеющими быть созданными вещами (De Tr. IV, 16). О Боге повелевающем и исполняющем еще яснее говорится в повествовании о создании, человека: «И сказал Бог: Сотворим человека по образу Нашему и по подобию...» (Быт. 1, 26–27). Из этого видно, что Отец не был одиноким, потому что говорит во множественном числе: сотворим и по образу Нашему. Затем Моисей прибавляет: «И сотворил Бог человека, по образу Божию сотворил Его» (1. 27). указывая этим Творящего, сотворенное и образец. Сотворен человек, сотворил Бог Слово, а того, кого сотворил, сотворил по образу Бога. Если бы Сотворивший был одинок, то сказал бы: по образу Своему. Конечно, ссылка на историю творения в доказательство бытия Второй Ипостаси не была чужда и западной литературе. Ее мы встречаем у Иринея (De haer. III, 8; IV, 75), у Тертуллиана (Adv. Ртах. 12) и у Ипполита (Contra Noeto). Но следует отметить, что Иларий посвящает здесь четыре параграфа (IV, 17–20) в доказательство того, что Бог не мог сказать, обращаясь к Себе Самому: Сотворим человека, – как будто имея в виду XIII анафематизм Сирмийского собора⁶⁰.

От повествования о создании мира Иларий переходит к ветхозаветным богоявлениям и останавливается, прежде всего, на откровении Агари и Аврааму о происхождении их рода от Измаила. «И сказал Ангел Господень Агари:...умножая, умножу семя твое и не будет исчисляемо по множеству». И далее: «И нарекла имя Господа, Который говорил с нею: Ты Бог призревший меня» (Быт. 16, 10, 13). Здесь Говорящий дважды называется Ангелом Господним, но говорит не так, как подобает ангелу, а с Божественною властью: «Умножая, умножу семя твое». А далее Ангел. Который говорил, как Бог, уже прямо называется Господом и Богом. Таким образом, здесь речь идет о

Сыне, Которого пророк называет Ангелом великого Совета (Ис. 9, 6). Это подтверждает дальнейшее богоявление Аврааму: «И сказал Бог Аврааму... об Измаиле Я услышал тебя и благословил его и весьма умножу его: двенадцать народов родит и сделаю его народом великим» (Быт. 17, 20). То, что прежде говорил Ангел Господень, теперь говорит Аврааму Бог. А чтобы не было сомнения, что это одно и то же Лицо, сказано: «благословил» и «умножу»: первое – в прошедшем времени, потому что благословение было дано в беседе с Агарью, а второе – в будущем, потому что и Аврааму Бог говорил об Измаиле впервые (De Tr. IV, 24, 26).

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

Но чтобы нельзя было подумать, что в Лице одного Авраам воздавал Божеское поклонение всем трем, Писание рассказывает о встрече Лотом тех двух странников, которые отошли в Содом ранее: он приветствует их во множественном числе, называя их господами и приглашая в дом свой (Быт. 19, 1–2). Их писание называет ангелами, и поэтому Лот обращается к ним во множественном числе, а когда с ними Бог, Авраам поклоняется одному и одного исповедует Господом (ibid. XI, 22). Далее говорится, что одождил Господь от Господа серу погонь на Содом и Гоморру (Быт. 19, 24). В словах «Господь от

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

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

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

только что изложенное было навеяно восточными впечатлениями.

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

Моисей говорит от лица Бога Отца: «Слыши, Израиль, Господь Бог твой Один» (Втор. 6, 4). Это было сказано, чтобы положить предел языческим наклонностям Израиля, вынесшего из Египта привычку поклоняться идолам. По существу же это означает, что Нерожденный Бог, из Которого все, действительно Один и этого никто не оспаривает (De Tr. IV, 15)⁶¹. Но и от Лица Сына тот же Моисей говорит: «Видите, видите, Я есмь Господь и нет Бога, кроме Меня» (Втор. 32, 39). Из дальнейших слов видно, что речь идет об Единородном: «радуйтесь с Ним небеса и да поклонятся Ему все сыны Божии; радуйтесь языки с народом Его и да прославят Его все ангелы» (ibid., ст. 43). Таким образом, «поклоняем должен быть от сынов Божиих Бог, Который есть и Сын Божий, и прославляем должен быть ангелами Бог, Который есть, но Бог, Который есть и Ангел Бога – Бог». Моисей говорит и о Боге Нерожденном, что Он один Бог и нет кроме Него, и об Единородном, что Он один только и кроме Него нет. И, действительно, и Тот и Другой один, потому что нет другого Нерожденного Бога, нет и другого Единородного (ibid. IV, 39).

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

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

У пророка Исаии Бог, из Которого все, говорит, что поставит праведного Царя, возвратит из плена, и затем, обращаясь к этому Царю, продолжает: «Мужи знаменитые к Тебе придут и будут Твоими рабами, и последуют Тебе в оковах, и поклонятся Тебе и помолятся к Тебе, потому что в Тебе Бог и нет Бога, кроме Тебя» (Ис. 45, 14). Ясно, что здесь говорится о Боге *per quem*. Он есть Бог, и нет кроме Него. Это соответствует словам апостола: «Един Господь наш Иисус Христос, чрез Которого все» (1Кор. 8, 6), а так как Он один, то нет другого, кроме Него (ibid. IV, 38–39). «Итак, Бог в Боге, и в Ком Бог, Тот Бог. Каким же образом нет Бога, кроме Него, если в Нем Бог?» Этим исключается единичность Бога. «В Тебе» обозначает Лицо, к Которому обращена речь, а слова «в Тебе Бог» обозначают не одного Того, к Кому обращена речь, но и Того, Кто в нем пребывает. Обитающего и в Ком обитает (ibid. IV, 40)⁶².

Пророк Варух говорит: «Этот Бог наш и да не примышляется другой к Нему». Из дальнейших слов видно, что здесь разумеется Сын Божий, «Который нашел великий путь знания и дал его Иакову, отроку Своему. После этого был видим на земле и обращался с людьми» (Вар. 3, 36–38). На земле был видим и обращался с людьми Сын, потому что Отца «никто никогда не видел, кроме Единородного Сына, Который в лоне Отца» (ibid. I, 18)⁶³. Но не противоречит ли это словам Второзакония об Отце: «Слыши, Израиль, Господь Бог твой Один» (Втор. 6. 4)? Речь идет о Сыне, и другой к Нему не примышляется, потому что Он один только Посредник Бога и человек, один только рожденный из Бога в Бога. «Ибо одному

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

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

Ипостасные свойства Сына

В учении об ипостасных свойствах Сына Иларий соединяет две точки зрения – онтологическую и икономическую. Особенность Второй Ипостаси состоит, во-первых, в рождении от Отца и, во-вторых, в том, что Сын есть Принцип откровения Отца в творении мира и спасении. Он есть *Filius Dei* и *Deus per quem omnia*. В наименовании Сыном дана первая отличительная черта Второго Лица, как одного Единородного, одного Перворожденного (De Tr. II, 1). Поэтому самый факт рождения, *nativitus Filii*, есть доказательство и выражение Его ипостасного бытия, Его существования, как Второго Лица. Отсюда Иларий иногда употребляет термин *Nativitas*, как выражение противоположное *unitas*.⁶⁴ Как нерожденность свойственна только Отцу, так наименование Единородного не допускает соучастника в этом свойстве Сына. Как, кроме нерожденного Отца, нет другого нерожденного Бога, так, кроме Единородного Бога, нет другого Единородного Бога. Итак, Тот и Другой один и единственный по свойству, т. е. нерожденности их рождения⁶⁵. Но, с другой стороны, ипостасной особенностью Сына Иларий называет Его деятельность в творении, промыслении и спасении, в которой Он является Посредником между Богом и миром. «Один Посредник между Богом и человеком, Бог и Человек, Посредник и в даровании закона и в приятии тела. И другого подле Него не мыслится. Ибо один Этот Рожденный из Бога в Бога, чрез Которого создано было все на небе и на земле, чрез Которого сотворены времена и века, так как все, что существует, имеет быть от Его деятельности. Итак, Он один, заключивший завет с Авраамом, говоривший с Моисеем, свидетельствующий Израилю, пребывающий в пророках, рожденный от Духа Святого чрез Деву, пригвоздивший к древу страдания противные и враждебные нам силы, упразднивший смерть в преисподней, утвердивший воскресением веру нашей надежды, упразднивший тленность человеческой плоти славою Своего тела. Подле Этого не мыслится других, потому что это свойственно одному

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

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

Рождение Сына от Отца

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

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

Первое свидетельство Отца о действительном Сыновстве Христа было дано в Крещении Господа. Недостаточно было чудес, сопровождавших рождение Христа, но потребовалось еще свидетельство Отца, возгласившего с неба: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, о Нем же благоволих» (Мф. 3, 17)⁶⁶. Но есть сыны Божии по усыновлению. Таков Израиль, о котором сказано: «Сыны родих и превознесох» (Ис. 1, 2). Но в голосе Отца Христос, как Сын в исключительном, Ему только свойственном смысле, выделяется из числа всех сынов по усыновлению посредством местоимений указательного и притяжательного. Ни об одном из сынов по усыновлению Бог не говорит: «Сей есть Сын Мой», а говорит так только о Христе. Местоимением «Сей» Христос выделяется из числа всех сынов в несобственном смысле, а местоимением «Мой» указывается на исключительную принадлежность Его Отцу (De Tr. VI, 23). Второе подобное же свидетельство было дано Отцом в Преображении пред столпами Церкви – апостолами Петром, Иаковом и Иоанном: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, Того послушайте» (Мф. 17, 5). Посредством «Сей» и «Мой» показано, что именно Этот есть Собственный Сын Того, Который называет Его таким образом (*adest tamen auctoritatis paternae professio, et*

Filius hic per proprietatem significantis ostenditur). Но, сверх того, словами «Того послушайте» Отец подтвердил свидетельство Христа о Себе Самом как истинном Сыне Божиим (ibid. VI, 24). К свидетельству Отца об истинном Сыновстве Христа Иларий возвращается в последней книге своего сочинения «De Trinitate». Ко времени ее составления или ему было кем-нибудь указано или он сам натолкнулся на одно место Писания, которое, по-видимому, лишало силы его мнение о значении и смысле местоимений в свидетельстве Отца о Сыне. Это слова в кн. Исход: «Мой первородный Сын Израиль» (4, 22). В этих словах разумеется усыновление и к усыновляемому прилагается местоимение «Мой», указывающее на собственность, как и в свидетельстве о Сыне Божиим.

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

Свидетельству Отца о Христе соответствуют свидетельства Христа о Себе Самом как Сыне Божиим. Вследствие восприятия человеческой природы со всеми ее слабостями Христос часто употребляет о Себе уничижительные выражения, например:

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

происхождения Сына путем естественного рождения (ibid. VI, 28). Далее, если Христос говорит, что Его слушатели не знают, «откуда Он», то этим опять указывает на необыкновенный способ Его происхождения, потому что происхождение из ничего путем сотворения факт всеобщий, не содержит в себе ничего неизвестного (ibid. VI, 29).

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

Апостол Иоанн говорит: «Бога никто никогда не видел, кроме Его Единородного Сына, Который в лоне Отца» (Ин. 1, 18). «Вера в природу казалась апостолу недостаточно выраженной в наименовании Сына, если бы к Нему не было присоединено свойство принадлежности чрез обозначение исключительности. Ибо, присоединив к «Сыну» наименование Единородного, он совершенно устранил подозрение усыновления, так как природа Единородного ручается за истинность имени» (ibid. VI, 39), т. е. так как усыновленных сынов много, то единственный сын не может обозначать сына по усыновлению. Апостол Иоанн говорит: «Так возлюбил Бог мир,

что отдал Сына Своего Единородного, дабы всяк верующий в Нею не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3, 16). В этих словах истинное Сыновство Христа выражено не только в наименовании Единородного, но и в самой мысли, которая заключается в них. Апостол доказывает силу любви Божией к миру, что Он не пощадил Своего Единородного Сына. Если Христос есть Сын Отца по природе, то в Его предании действительно выражается величие любви Божией к миру, но если бы Бог предал для спасения тварей одну из тварей, то в этом не было бы никакого свидетельства о неизмеримости Его любви к человеку (ibid. VI, 41).

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

Об истинном Сыновстве Христа свидетельствуют неверующие иудеи, как это видно из слов первосвященника на суде. Обращаясь ко Христу, он предлагает Ему вопрос: «Ты ли Христос, Сын Благословенного?» (Мр. 14, 61). Из этого видна вера первосвященника в то, что Христос должен быть Сыном

Благословенного; он не верил только в то, что Иисус, Который стоит пред ним, есть именно Христос и действительный Сын Бога. И самое осуждение Христа на смерть было вызвано именно тем, что «Он сделал Себя Сыном Божиим» (ibid. VI, 50). Даже язычник, сотник римской когорты, стоявший при кресте, пораженный чудесными явлениями в момент смерти Распятого, засвидетельствовал истину имени Сына в словах: «Воистину Божий Сын бе Сей» (Мф. 27, 54).

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

Итак, ипостасным свойством Слова Божия служит Его истинное Сыновство, действительное рождение от Отца, Сыну только свойственный образ происхождения от Бога, в силу Которого Он именуется Единородным, единственным Сыном Божиим⁶⁷. Поэтому постоянным термином для обозначения Второго Лица Св. Троицы у Илария служит Unigenitus или Unigenitus Deus⁶⁸. В этом Иларий удивительным образом совпадает с Григорием Нисским. Если принять в соображение тот факт, что в комментарии на Евангелие Матфея этого термина не встречается, а также совпадение Илария в термине «Unigenitus Deus» с Григорием Нисским, который был носителем восточной консервативной традиции, если, наконец, обратить внимание на то, что термин этот постоянно встречается в символах восточных консервативных кругов, в среде которых вращался Иларий в ссылке, то естественно будет признать, что Иларий сделал его своим излюбленным выражением под влиянием восточного богословия.

Учение об истинном рождении Сына

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

Акт рождения существенным образом отличается от творения. Творение (*creatio*), или, как часто называет его Иларию, начало (*coeptum esse*)⁶⁹, состоит в том, что субстанция или природа, из которой создается вещь, чужда природе творящего. Бог создает вещи или из ничего или из вещи, ранее созданной из ничего, как из воды животных или из неодушевленного живое, а рождение есть изведение рождаемого из собственной природы родителя⁷⁰. Если всякая тварь создается из несущего, то рождается из существа своих родителей. Рождение есть акт передачи своей природы рожденному родителем. Каковы бы ни были формы рождения в области ли Божественного или сотворенного, но это остается существенным и неизменным, всеобщим содержанием понятия рождения. Таким образом, если Слово Божие называется в Писании Сыном Божиим по природе, то это значит, что Он произошел не из ничего, не из какой-либо субстанции, чуждой Богу, но из природы Бога Отца⁷¹, из того, что было в Боге, что составляло Его природу. Часто Иларию говорит, что Сын рожден из того, что было в Отце. Это выражение не следует понимать в смысле хронологическом, потому что он решительно восстает

против арианского учения о рождении Сына во времени, а потому подобные выражения следует понимать в смысле логического предшествования, хотя сам Иларий нигде не делает разграничения этих двух точек зрения. Отец, говорит Иларий, непостижимо и неизреченно, ранее всякого времени и веков родил Единородного из того, что было в Нем нерожденного, по благодати и силе Своей даруя порождению Своему все, что есть Бог, и, таким образом, произошел от Нерожденного, совершенного, вечного Отца Единородный, совершенный и вечный Сын⁷². Сын Божий называется Словом, Премудростью, Силой Божией, потому что Он рожден из этих свойств Отца для ипостасного бытия⁷³. Таким образом, рожденное не имеет ничего от Себя, но все получает от Родителя⁷⁴.

Итак, Божественное рождение есть сообщение Отцом Своей природы Сыну. Но самый акт следует понимать соответственно свойствам Божественной природы. Поэтому Божественное рождение не имеет ничего пространственного, ничего материального. Побуждением к раскрытию этой мысли для Илария послужила полемика с арианством, тесно связанная с исповеданием Ария и его сторонников, изложенным в их письме к Александру Александрийскому. В этом документе еретики стараются скомпрометировать православное учение об истинном и природном рождении от Отца его мнимым сходством с эманационной системой Валентина и материалистическими представлениями манихеев. «Не так. как Валентин. – писали они, – Рожденного объявлял истечением Отца и не как Манихей представлял Рожденного частью одной субстанции Отца» (ibid. VI, 5). В противоположность арианам Иларий доказывает, что учение Православной Церкви не имеет ничего общего ни с идеей эманации гностиков, ни с материалистическим учением манихеев. Но его возражения арианам устраняют в равной степени и материалистическое учение Тертуллиана, хотя Иларий и не упоминает о нем и, может быть, вовсе не имеет его в виду. Говоря о рождении Сына, Иларий исключает все человекообразные представления об этом акте. Рождение Сына не есть отделение или отсечение части субстанции Отца для образования из нее Сына, потому

что Бог неизменяем, бесстрастен, бестелесен, безусловно прост и чужд как внешней, так и внутренней сложности⁷⁵. Но Иларий не только отрицает отделение части Божественного существа для Сына, но устраняет и мысль о Сыне, как неотделимой части субстанции Отца, протершейся при рождении Сына. И здесь его выражения производят такое впечатление, как будто они направлены специально против учения Тертуллиана, потому что он говорит здесь даже его языком. Тертуллиан формулировал свое учение о Сыне как отделимой части Отчей субстанции, ответвившейся от целого, в словах: «Pater iota Substantia est, Filius vero Dei derivatio totius et portio». «Не чрез отсечение или протяжение или ответвление Бог из Бога, но из силы природы в ту же природу происходит чрез рождение» (ibid. V, 37). Очевидно, это заблуждение всегда предносилось ему. Поэтому он часто предупреждает читателя от такого представления о рождении⁷⁶.

Из неделимости Отца в акте рождения вытекают два следствия. В отношении к Отцу то, что рождение Сына ничего не отнимает у Него. Рождая Сына без отсечения отделения, Он ничего не лишается, «потому что без ущерба для Себя сообщает Свою природу из Себя, чтобы дать, что имеет, и иметь то, что дал, и рождается то, что есть, потому что рождено не иное что, как то, что есть, и рождение приемлет то, что было, чего не отняло то, что прияло» (ibid. VI, 12)⁷⁷. Сын есть Слово, Премудрость и Сила Божия. «Хотя эти свойства осуществились в Боге Сыне вместе с субстанцией истинного рождения, не отсутствуют, однако, в Боге, как Ему собственные, хотя из Него рождены в Бога, потому что, как часто было говорено, мы проповедуем в Сыне не тайну отделения, а рождения. Он был не отделением несовершенным, а совершенным порождением, потому что рождение не есть умаление родителя, а приобретение рожденного» (ibid. VII, 11, ср. VI, 9, 10).

В отношении к Сыну из неделимости Отца и рождения без отсечения вытекает то, что путем рождения Он получает от Отца не часть Его природы, а всю природу. Сын рождается от Отца как Целый Бог из Целого Бога⁷⁸. Отец есть всецелый Отец. Это имя не допускает частичности, так чтобы Он был в

известной части Отцом, а в другой не был Им. Он есть Отец в той всеобщности, которая в Нем. Бог прост и несложен. «Бог весь живой и как весь Бог един, потому что не из частей слагается, но совершен в Своей простоте и потому необходимо, чтобы, поскольку Он Отец, Он был всем тем, что ему принадлежит, Отцом Тому, Кого из Себя родил, так как Совершенным Отцом Его делает совершенное рождение Сына из всего Его Существа» (ibid. IX, 61). В Сыне не часть Отца, а весь Отец, как об этом свидетельствует Сам Сын: «Все, что имеет Отец, Мое» (Ин. 16, 15), «Вся Моя Твоя суть и Твоя Моя» (Ин. 17, 10), «Все, что имеет Отец, дал Сыну». Свидетельствует и апостол в словах: «В Нем обитает вся полнота Божества телесне» (Кол. 2, 9) (De Trin. II, 8). «Если бы в Сыне чего-нибудь недоставало, по сравнению с Отцом, то это не была бы уже полнота Божества, обитающая в Нем» (ibid. III, 17)⁷⁹. Рождение указывает только на причину бытия, но не лишает совершенства родителя⁸⁰.

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

С такою же решимостью говорит Иларий и о независимости акта Божественного рождения и от времени. Сын рождается от Отца прежде всякого времени и века и не было времени, когда Он не существовал бы. В этом пункте первоначальные тертуллиановские воззрения Илария потерпели наибольшее изменение под влиянием знакомства с восточным богословием и ересями, распространенными на Востоке. Излагая догматическое содержание комментариев Илария на Евангелие Матфея, мы показали, что в представлении о рождении Сына он был очень близок к Тертуллиану, различал в бытии Слова Божия два момента: вечное пребывание Его в Боге, в силу которого и Ему принадлежит предикат вечности, и Его рождение от Бога, которое противопоставляется Его вечности. В сочинении «De Trinitate» Иларий решительно высказывается против такого понимания, хотя имеет в виду не собственное учение, высказанное ранее, и не учение Тертуллиана, а учение

эвионитов. Но, вероятно, знакомство с монархианством эвионитов и побудило его глубже вдуматься в этот вопрос и внести поправки к своим прежним воззрениям. И, видимо, что вопрос о вечном рождении Сына прояснился в его сознании не без большого труда. Хотя уже в самом начале «De Trinitate» он решен был для него в смысле вечного бытия Слова как отдельной личности, но здесь же Иларий говорит о необыкновенной трудности в решении этого вопроса и ограничивается самыми общими соображениями, отложив подробное обсуждение идеи вечного бытия Сына до последней книги своего трактата написанной, без сомнения, уже в конце времени своей ссылки.

По поводу эвионитов Иларий решительно высказывается против учения о бытии Слова Божия в Боге в качестве Его безличного свойства. «Ты говоришь, – обращается он к эвиониту, – Слово есть звук голоса, возвешение дел, выражение помышлений. Оно было у Бога, в начале было, потому что Слово размышления вечно, раз вечен размышляющий...» В этих словах вечность Сына понимается в том же смысле, в каком понимал его и Иларий в комментарии на Евангелие Матфея. Но здесь Иларий выступает со следующим возражением против него. Слово по природе Своей имеет сначала только потенциальное бытие и потом уже получает бытие реальное, когда бывает слышимо. Слова говорящих не существуют, пока не сказаны, и после того, как сказаны, их нет, даже в течение самого разговора слова, произнесенные вначале, не существуют уже в конце речи. О Слове же Божиим сказано, что Оно было в начале, а это означает: и не прежде времени и не после него, и не в самом времени⁸¹. То, что дано в словах «в начале было», яснее высказывается в дальнейшем: «И Слово было у Бога». Не сказано «в Боге», но «у Бога», чтобы не понимать под Словом слова скрытого размышления. То, что было в начале, было не в другом, но вместе с другим. Наконец, обозначается сущность и имя: «И Бог дал Слово. Да не будет речи о звуке голоса и выражении помышлений. Слово это есть вещь (res), а не звук, природа, а не речь, Бог, а не пустота» (ibid. II, 15). Точно так же, когда Христос называется Божией Силой и

Премудростью, то под этими выражениями понимаются не внутренние движения Божественного Духа, но «Природа, обладающая чрез рождение истинной субстанцией»⁸².

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

Уже из изложенной критики эвионитского учения видно, что главным основанием для признания вечного бытия Сына как Личности для Илария служила первая глава Евангелия Иоанна. В положительном раскрытии этой идеи он также опирается на пролог к Евангелию Иоанна. О Сыне Божиим сказано, что Он «был в начале», а о мире в Писании читаем: «В начале сотворил Бог. небо и землю». То, что было в начале, не содержится во времени, а что создано в начале, то имеет свое происхождение во времени⁸³. Далее евангелист говорит, что все чрез Него создано и ничто не создано без Него. А если от Него все и без Него ничто, то от Него и время, а Сам Он вне времени, но в вечности (ibid. II, 17).

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

Отец и Сын – понятия соотносительные. Поэтому вечное бытие Отца предполагает вечное бытие Сына и наоборот. «Где Отец есть Виновник, – говорит Иларий, – там есть рождение, и где Виновник вечен, – там и вечность рождения, потому что как

рождение от Виновника, так от вечного Виновника вечное рождение... Если рожденное от вечного Виновника не вечно, то и Отец не будет вечным Виновником. Поэтому сколько недостает до вечности рожденному от вечного Отца, столько же, без сомнения, будет недоставать и Виновнику» (ibid. XII, 21). Человек не существовал прежде рождения, потому что рождается от того, кто сам никогда не существовал. Человек рождается во времени, переживает время детства и отрочества и, только достигнув юношеского возраста, становится отцом. Он не всегда отец, а потому не всегда и рождает, а где всегда Отец, там всегда и Сын. Если Отцу свойственно всегда быть Отцом, то и Сыну должно быть свойственно всегда быть Сыном (ibid. XII, 23; ср. XII, 32. De Synod. 25). В этом доказательстве вечного бытия Сына остается, однако, необоснованной его главная посылка: почему предикат Отчества должно мыслить как вечное свойство Отца? Ориген выводил это положение из идеи неизменяемости Бога. У Илария этой мысли не встречается. Не встречается и других прямых доказательств, а замыкается даже круг в доказательстве: предвечное рождение Сына он выводит из вечного бытия Бога Отца. а в опровержение ариан, которые и утверждали, что Бог не всегда был Отцом, но некогда был только Богом, но не Отцом, он доказывает вечное Отчество Бога вечным Сыновством Христа. Ариане, считая благочестивым исповедовать Отца вечным Богом, но не вечным Отцом, тем самым как бы обвиняют в нечестии апостола Павла. который говорит о рождении Сына прежде времен вечных, и Саму Премудрость, свидетельствующую о Себе, что Она была с Отцом, когда уготовлялось небо (ibid. XII, 33–34).

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

Изложенными основаниями Иларий пользуется и для критики арианских силлогизмов, направленных против идеи предвечного рождения Сына. Исходя из понятия рождения, они изобрели ряд силлогизмов, которые в конце концов приводили к

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

прежде времени. О Единородном Боге, ранее Которого нет времени, нельзя сказать, что «Он некогда не был», потому что «некогда» уже обозначает «прежде», а «не был» указывает на время и таким образом получается, что не время после Него, а Он после времени (ibid. XII, 17, 27).

Сознавая всю грубость и несоответствие чувственных аналогий для выяснения свойств и действий Божественной природы и постоянно предупреждая читателей об их недостаточности (De Tr. I, 19; 14, 2; VI, 9; VII, 28), он считает, однако, необходимым ими пользоваться, ввиду несовершенства человеческого познания. Для выяснения акта Божественного рождения он пользуется тремя аналогиями, заимствованными из области бытия чувственного и материального. Первая – это аналогия человеческого рождения, которая дана уже в самом откровении. Однако, из понятия человеческого рождения нужно исключить все, что есть в нем обусловленного временем или телесного. Человеческое рождение имеет начало в отношении ко времени и в отношении к причине, потому что рождаемое в том и другом отношении не существовало. Всякий рождается после того, как он не был. И хотя сам он рождается от существующего, но и тот, от кого он родился, в свою очередь, не существовал до рождения. Это в отношении времени. То же нужно сказать и в отношении причины⁸⁴. Обозревая ретроспективно ряд причин, мы убеждаемся, что ничто не возникает из причины, но создается силою Божией. Ряд предков настоящего человечества начинается Адамом, созданным из земли, которая имеет начало из ничего. Таким образом, человек в последних основаниях имеет начало и в отношении времени и в отношении причины. А Сын Божий рождается прежде времени и из природы Отца, как Своей Причины (De Trin. XII, 16). Затем из понятия человеческого рождения нужно исключить все биологические представления – соитие, зачатие, время, требующееся для развития плода, его выход (partus) (De Tr. VI, 9) из чрева, постепенное возрастание младенца (ibid. VI, 35), всякую мысль о неодушевленных элементах, отделяющихся от родителей, из которых развивается плод, и неодушевленных частях тела, которые остаются у каждого после рождения и,

вырастая, отсекаются, не причиняя боли, например, ногти на пальцах (De Tr. X, 14; *ibid.* VII, 28)⁸⁵. По устранении из понятия человеческого рождения всех перечисленных особенностей его, в нем остается только мысль о передаче природы родителя рожденному. Только этой существенной чертой человеческое рождение и может служить некоторой аналогией для рождения Божественного. Рождающий своей природой живет в рожденном и рожденный имеет в себе природу родителя⁸⁶. Так как с представлением о рождении тесно связаны временные и пространственные ассоциации, навеянные рождением животных, то Иларий считает очень несовершенным самый термин «рождение» для обозначения образа бытия Сына и находит, что другие выражения, встречающиеся в Писании, более соответствуют духовности акта Божественного рождения. Это, во-первых, «исшествие». О Своем рождении от Отца Господь говорит: «Я от Бога исшел» (Ин. 8, 42). Исшествие обозначает бестелесное рождение⁸⁷. Человеческое рождение состоит в отделении от родителей элементов рождения и в постепенном развитии до полного человека. Сын Божий не рождается в этом смысле, а исходит от Отца, получая от Него не элементы Своего существа, а полноту Отчей природы, не развиваясь постепенно до совершенного Божества, а исходя в полноте и законченности Его⁸⁸. Такое исшествие Сына из Отца, согласно евангельской проповеди, скорее следовало бы признать бытием «Слова в начале у Бога», чем рождением⁸⁹.

Известного рода уступкой арианами, которые в своей полемике против церковного учения о рождении Сына постоянно настаивали на несовместимости рождения с бесстрастностью Божественной природы, является не безусловно отрицательное отношение Илария к термину «творение» в отношении к Сыну. И на этом Иларий стоял в прямой зависимости от омиусиан, с которыми сблизился во время ссылки. Камнем преткновения, доставлявшим большие затруднения православным полемистам против ариан, служила VIII гл. Притч., ст. 22–25, где Премудрость Божия говорит о Себе: «Господь созда Мя в начало путей Своих» (22 ст.), но несколько дальше Она же говорит: «Прежде всех холмов родил

Мя» (25 ст.). В одном я том же месте строго различаются понятия рождения и творения, но о происхождении Премудрости поставлено два совершенно противоположных выражения – создание и рождение. Отсюда при объяснении этого места можно было или относить эти выражения к различным природам Христа – рождение к Его Божественной природе, а создание – к человеческой, как и поступает Иларий и другие православные экзегеты, – или, относя их к одной Божественной природе, одно из этих выражений признавать за прямое, другое за метафорическое, причем в последнем случае возможны тоже два толкования. Ариане прямым выражением считали: «Господь созда Мя», а выражение «родил Мя» – метафорическим. Омиусиане же считали прямым выражением «родил Мя», а выражение «созда Мя» лишь пояснением к «родил Мя», чтобы наименованием акта рождения созданием оттенить бесстрастность рождения Премудрости. В соответствии с этим на Анкирском соборе 358 г. омиусиане внесли в свое вероизложение особый анафематизм, которым осуждается арианское толкование этого места⁹⁰. Иларий признает толкование омиусиан, хотя «не ученым, но не нечестивым», и полагает, что с известными оговорками рождение Сына можно называть творением. Мало того, он библейское оправдание для этого находит в примере апостола Павла. Последний много раз называет Христа рожденным от Девы Марии, а однажды «бываемым от жены» (Гал. 4, 4). Он не отрицает этим действительность рождения Христа от Девы, но названием создания оттенял исключительный способ Его рождения. Как действительно получивший плоть от Марии, Христос назван рожденным от Нее, а как рожденный без участия мужа, созданным (ib. XII, 50). По поводу же анафематизма Анкирского собора Иларий пишет галльским епископам, что творение нужно соединять с рождением, как пояснение вопроса в смысле его бесстрастности. «Премудрость, Которая называет Себя созданной (ст 22), а ниже рожденной (ст. 25), относит творение к неизменяемой природе родителя, которая, вне образа и обыкновения человеческого рождения, создала из Себя Самой то, что родила. Ибо дело творящего чуждо страсти, смешения

или родов»⁹¹. «Так как Сын Божий рожден не по подобию телесных родов, но рожден, как совершенный Бог из совершенного Бога, то Премудрость называет Себя созданием, исключая из Своего рождения все свойства телесной страдательности» (De Synod. 17). Таким образом, акт рождения есть своего рода творение, отличающееся от творения мира тем, что Сын создается не из ничего, а из природы Отца.

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

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

Причина рождения Сына

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

Иларий в этом пункте своей догматики не выходит из границ доникейской литературы и подобно доарианским писателям не видит, какие неблагоприятные выводы могут быть сделаны в отношении Божества Сына из признания рождения Его по воле Отца. Мысль о рождении Сына по природе Отца, хотя и не была ему совершенно чужда, но во всяком случае не была им продумана и осознана со стороны своего значения и логических выводов. В его сочинениях есть два места, в которых в очень краткой форме как будто дана мысль о

рождении Сына по – природе Отца. В одном месте он говорит о происхождении Сына *mysterio et potestate naturae* (De Tr. V, 37), в другом он говорит о тайне субстанции Отца и о силе Его природы как основах бытия Сына.⁹² Наоборот, представление о рождении Сына по воле Отца является в религиозном сознании Илария постоянным и продуманным и встречается на протяжении всех его сочинений. В комментарии на Евангелие Матфея он говорит о рождении Сына по воле Того, в силе и власти Которого было, чтобы Он родился⁹³. «Сын рожден... – говорит Иларий в начале сочинения «De Trinitate», – как восхотел Тот, Кто мог, как знает Тот, Кто родил»⁹⁴. Когда Иларий говорит о проявлении всемогущества Отца в рождении Сына и указывает побуждение к этому проявлению всемогущества в независимой благодати Бога, то в этом само собой предполагается рождение Сына по воле Отца⁹⁵. Наконец, противопоставляя Божественное рождение человеческому, он отмечает то различие между ними, что человеческое рождение происходит по необходимым законам чревоношения, а рождение Божественное чуждо естественной необходимости и есть дело Божественной свободы⁹⁶. Хотя эти рассуждения не имеют в виду непосредственно учения о рождении Сына по необходимости Божественной природы, однако самое понятие о свободе Бога, содержащееся в них, показывает, что это учение должно бы было вызвать со стороны Илария подобное же возражение.

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

так как рождение Сына, как и обладание этими свойствами, составляет и предмет Его желаний. По поводу заключительных слов анафематизма Филиппопольского Собора Иларий пишет: «Рождения же в Нем (в Сыне) потому совершенна природа, что, родившись из сущности Бога, Он рождается также согласно Его намерению и воле. Абсолютное совершенство сущности Бога, рожденной из сущности Бога, происходит из воли и намерения, а не из страсти телесной природы» (De Synod., 37). По поводу 24-го анафематизма Сирмийского Собора, которым осуждается учение о создании Сына по воле, как одного из творений, Иларий пишет: «Всем тварям субстанцию дает воля Божия, а Сыну дало природу совершенное рождение из бесстрастной и нерожденной субстанции, потому что все создано таким, каким восхотел Бог, а Сын, рожденный от Бога, существует таким, каким и Бог. И не неподобную Себе произвела натура натуру, но Рожденный из сущности Божией обнаруживает соответственно рождению сущность природы, а не воли, как твари» (De Synod., 58). В приведенных словах Иларий различает рождение по природе и творение по воле и сводит различие того и другого не к безусловности и условности бытия, как у Афанасия, а к подобию: созданное по воле обладает такой субстанцией, какую восхотел дать ему Бог, а рожденный из сущности может обладать только сущностью рождения. Здесь необходимость заключается не в самом рождении Сына, а в том, что Сын не мог родиться неподобным Отцу. По поводу следующего, 25-го анафематизма Сирмийского Собора, которым осуждаются утверждающие, что Сын рожден Отцом по неволе, вынужденный естественной необходимостью, Иларий, соглашаясь с ним и примиряя 24-й и 25-й анафематизмы, говорит, что Сын рожден не по воле только, но и по природе. «Сына рождает не воля только, ни сущность, изменившаяся и вынужденная к тому велением естественного закона.., но прежде всех времен Отец из сущности Своей природы, бесстрастно желая, дал Сыну сущность естественного рождения» (De Synod., 59)⁹⁷.

Обозревая все сказанное Иларием о рождении Сына, как онтологическом свойстве Его Ипостаси, мы уже теперь можем

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

Сын как Исполнитель роли Отца в мировой жизни

Доникейские церковные писатели, представителем которых на Западе был Тертуллиан, в своей борьбе против монархианства в его модалистической форме, с целью доказать отдельное ипостасное бытие Логоса, указывали как на свойство, отличающее Его от Отца, на Его творческую и промыслительную деятельность в мире, изображали Его метафизическим Посредником между Богом Отцом и миром. Философской предпосылкой для них служила идея величия Бога Отца, который в силу этого не может снисходить до непосредственного творения и промысления, не может являться в ничтожных пространствах земли, не может быть видим без ущерба разумными тварями. Поэтому для действия в мире и для общения Бога с разумными тварями необходим посредник, в котором величие и свет Божества являлись бы в смягченном виде. Отсюда вытекал субординационизм, учение о неполном Божестве Сына. В этих понятиях дано резкое разграничение двух Лиц против монархиан: Отца, по величию Своей природы невидимого и не соприкасающегося с миром, и Сына, не имеющего полноты Отчего Божества и потому создающего мир и управляющего им, по повелению Отца, как Его наместник и викарий на земле. Таким образом, ипостасное свойство Сына указывалось ими главным образом в его творческой и промыслительной деятельности.

Никейская вера в лице Афанасия Александрийского отвергла всякий субординационизм и устранила философскую предпосылку доникейских полемистов против монархианства о невозможности непосредственной деятельности Отца в мире. Лишенная двух этих элементов, вся аргументация доникейцев в их борьбе с монархианством бледнела и теряла силу и значение. Поэтому в сочинениях никейцев центр тяжести об особом Лице Логоса переносится на Его онтологические свойства, рождение от Отца, а Его икономическая деятельность уже не выдвигается для доказательства реального бытия Его Ипостаси и весь библейский материал, собранный для этой

цели доникейскими писателями, у них остается неиспользованным, а творческая промыслительная и искупительная деятельность Слова Божия выступает уже в совершенно ином философском освещении. Сын действует в мире потому, что Он есть актуальная сторона Божества, а Отец – потенциальная, потому что Он относится к Отцу, как энергия к потенции (ἐνέργεια – δύναμις), как сияние к свету, как мышление к уму. В этой концепции дана идея неотделимости Сына от Отца и истинной Божественности Его природы. Но первая черта, подчеркивающая единство и нераздельность Сына с Отцом, давала арианам повод обвинять их учение в слиянии Лиц и в савеллианстве.

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

истинном Божестве Сына, или признать Отца и Сына различными только по имени и впасть в савеллианство (De Tr. V, 1)⁹⁸. Никейцы не отрицали единства Бога и не отказывались от идеи истинного Божества Сына, а потому обвинялись арианами в савеллианстве. Их философская концепция об отношении Сына к Отцу, как энергии и потенции, и отсутствие терминов для выражения реальности бытия Сына давали еще более поводов к этому обвинению. Последнее и в консервативных кругах Востока возбуждало против никейцев подозрение в савеллианстве, боязнь которого только и удерживала их от принятия никейской веры. Вращаясь в кругу консервативных богословов Восточной Церкви во время своего изгнания. Иларий сам проникся этой боязнью савеллианства – и по существу и по практическим потребностям полемики с арианами. По существу он видел в савеллианстве нечестие, которого всеми силами надо избегать. а полемические задачи побуждали его как можно убедительнее снять с православного учения о Божестве Сына обвинение в савеллианстве. Как же выполнил он эту задачу?

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

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

В начале 11-й книги «О Троице», где Иларий говорит о достаточности крещальной формулы для веры и подвергает ее краткому анализу, он указывает ипостасное свойство Сына в Его рождении и посреднической деятельности в мире: «Unus est enim Deus Pater, ex quo omnia; et unus Unigenitus Dominus noster Jesus Christus, per quem omnia... Una potestas ex qua omnia, una

progenies per quam omnia» (De Tr. II, 1). В другом месте Иларий формулирует ипостасные свойства Отца и Сына в словах: «Nevit (ecclesia) unum Deum ex quo omniä novit et unum Dominum nostrum Jesum Christum per quem omnia, unum ex quo, et unum per quem: ab uno universorum originem, per unum cunctorum creationem» (ibid. IV, 6).

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

Как «Deus per quem omnia», Сын Божий есть Посредник между Богом и миром в творении, даровании закона, в откровении чрез ветхозаветных праведников и в воплощении⁹⁹.

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

Творчество, как икономическое свойство Слова, стоит в тесной связи с Его онтологическим отличием. Основанием для этой мысли служат слова ап. Павла: «Им создано было все – видимое и невидимое: престолы, господства, начала, власти – все чрез Него и в Нем» (Кол. 1, 16). Мир создается Отцом сначала в Сыне, потом Сын создает то, что было создано в Нем. «Что было сотворено в Нем, то создано чрез Него, потому что все в Нем и чрез Него сотворено». Когда же и как мир создан был в Нем? На это дает ответ пролог Евангелия Иоанна в редакции тогдашнего латинского перевода: «Все было Им, и без Него не было ничем. Что было в Нем, то было жизнь». В Слове мир создан чрез рождение, ибо, рождая Сына и передавая Ему целую природу. Отец вместе с ней передает Ему

и весь план творения мира, но этот план, как и все в Сыне, был жизнью, следовательно, мир идеально в Нем уже был создан и существовал. «В Нем все создано, – пишет Иларий, – потому что Он родился как Бог Творец. И без Него ничего не было сотворено, что было сотворено в Нем, потому что рождающийся Бог был жизнью» (De Tr. II, 20). «Все творится в Нем и чрез Него. Хотя все творится в Нем, разумеи, что все творит в Нем Тот, Чей Он Образ. Хотя все, что в Нем творится, творится чрез Него же Самого, однако в Образе, именно как в образе, познай природу Того, Чей Он Образ» (De Tr. VIII, 51). И так как в Нем все сотворено, то Он есть Перворожденный всей твари (ibid. VIII, 50)¹⁰⁰. «И в Сыне – жизнь, так что хотя Он рожден от Отца, однако пребывает в той же жизни, какой живет и Отец. Ибо и в Нем содержались начала всех вещей, которые потом были сотворены. И когда все было совершено чрез Него, Отец, созерцая в Нем все, услаждался» (In Ps. 91, 8). Итак, план мира, от века предначертанный в Уме Отца (De Tr. XII, 40), вместе с Его природой передан Им Сыну чрез рождение, и это есть создание мира в Сыне.

Но чрез Сына создается реальный мир, соответственно присущему Ему миру идеальному. И создание реального мира происходит не без участия Отца, и это участие выражается в инициативе, воле, мановении, повелении. «Все сотворенное и на небе и на земле пребывает и состоится мановением Бога Отца (ex nutu Dei Patris), и хотя все чрез Сына, однако все – от Бога. Ибо Сам (Бог) есть Глава и Начало всех и в Нем сокрыто все; хотя потом (Сын) из сокровищ, сокрытых в Нем, осуществил нечто во вне в отдельных видах, по определению вечной власти. Поистине, хотя во всем действует Христос, однако это есть дело Того, Кто действует во Христе» (In Ps. 91, 4). «Что творит Сын, то Он творит служебно, ибо творит не от Себя, но что видит, исходя в Своем служении от образца (данного) не в действовании, а в воле (Отца), ибо делание Отца состоит в изволении» (In Ps. 91, 6). В творении мира проявляют Себя: Бог повелевающий и Бог исполняющий (De Tr. IV, 16). В этом и дано указание на действительное бытие двух Лиц во Св. Троице¹⁰¹. Признавая участие Отца в творении мира, Иларий с

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

Кроме исполнения воли Отца в творении, ипостасное свойство Сына, как Бога *per quem* и Посредника между Богом и человеком, выражается в Его явлениях в Ветхом Завете. Он является в виде Ангела Агари в пустыне, Аврааму в виде человека (De Tr. IV, 24–27), Он одождил дождь от Господа на Содом (*ibid.* IV, 29), боролся с Иаковом (*ibid.* IV, 30–31), явился

Моисею в пылающей купине (ibid. IV, 32), говорил в пророках о Своем будущем воплощении (De Tr. XI, 15, 18; In Ps. 67, 9, 17–18)¹⁰².

Явление Бога Слова в чувственных образах патриархам было прообразом Его действительного воплощения в будущем. Подобно Тертуллиану¹⁰³ и другим апологетам, Иларий видит в этих явлениях антипринцип восприятия плоти. «Таинства Закона, – говорит он, – предобразуют тайну евангельского домостроительства, чтобы патриарх видел и веровал в то, что апостол созерцает и проповедует. Так как Закон есть тень будущего, то вид тени обозначает истину тела. В человеке и созерцается и признается и получает поклонение (et videtur, et creditur, et adoratur) Бог, Который по исполнении времен должен был родиться как человек, потому что для видения воспринимается вид преобразуемой истины. Но тогда был только видим Бог в человеке, но не рожден, потом же То, Что было видимо, и родилось. К истине рождения приводит обыкновенность воспринимаемого для созерцания образа внешнего вида. Там воспринимается Богом человек, чтобы быть видимым по немощи нашей природы, здесь ради немощи нашей природы рождается То, Что было видимо. Тень получает (в евангельские времена) тело, вид – истину, видение – природу» (De Tr. V, 27). Из приведенных слов можно заключить, что, по мнению Илария, Слово до воплощения принимало только видимость тела, но в действительности он признает те материальные образы, в которых Сын Божий являлся ветхозаветным праведникам действительными материальными вещами, специально для этих явлений создаваемыми и по миновании в них надобности снова разрешаемыми в то, из чего они был и созданы. Ради этих материальных предметов, в которых являлась Премудрость, Она и названа созданной в пути Божии¹⁰⁴. В этом случае Иларий идет по пути, указанному Тертуллианом, который признавал формы являвшихся ангелов действительными телами.

Пользуясь материалами субординационного богословия для доказательства бытия Второй Ипостаси, Иларий решительно устраняет отсюда весь субординационный элемент

и посвящает всю V-ю главу «De Trinitate» доказательству, что Бог, являвшийся в Ветхом Завете, есть истинный Бог. Доказательства эти изложены ниже в параграфе «Доказательство истинного Божества Сына на основании данных Ветхого Завета».

Но насколько Иларий был заинтересован в этом, чтобы установить действительное бытие Слова, видно из того, что при доказательстве равенства и единства Отца и Сына он всюду подчеркивает, что и Тот и Другой существуют как отдельные ипостаси.¹⁰⁵

Равенство Отца и Сына по божественной природе

Слово Божие говорит об истинном рождении Сына от Отца. Акт рождения состоит в передаче природы от Рождающего Рождаемому. Таким образом, из действительного рождения Сына вытекает Его равенство Отцу по природе. Идею равенства по природе как необходимый вывод из идеи истинного рождения Иларий ставит исходной точкой для своего учения о равенстве Сына Отцу по природе. «Во-первых, – говорит Иларий, обращаясь к арианам, – я спрашиваю: что нового по природе может принести Сыну рождение, так, чтобы Он не был Богом? Чувство человеческого разума исключает, чтобы нечто в силу рождения было различно от природы своего родителя». Обыденный опыт показывает, что от живых существ рождаются существа того же рода или той же природы. Правда, путем рождения получается нечто новое при смешении двух природ, как это бывает при скрещивании двух различных пород животных. Но и в этом случае природа родителей передается рожденному, и если последнее является чем-то новым по отношению к родителям, то только потому, что получило от того и другого родителя различные свойства их неодинаковой природы, оно совмещает их в себе и, таким образом, становится существом того и другого рода, не будучи ни тем, ни другим. Итак, даже в этих случаях природа рожающих передается рождаемым»¹⁰⁶. Если в плотском рождении происходит передача свойств рожающего рожденному, то как можно приписывать Сыну Божию как бы выродившуюся природу, когда это не было уже и рождением? И, наоборот, если ариане с таким неистовством отрицают истинное рождение Сына, то лишь для того, чтобы иметь возможность отвергнуть в Нем природу Отца и приписать Ему природу твари, чуждую Отцу (ibid. VII, 14). Природа рождения обнимает собою единство имени, природы, силы и исповедания. Без этого нет рождения, потому что оно в силу рождения содержит в себе все это¹⁰⁷. Церковь исповедует Христа истинным Богом потому именно, что исповедует Отца единым истинным Богом, потому что

Рожденный от истинного Бога не отделим от Родителя в отношении истинности природы¹⁰⁸. Рожденное равно Родителю, потому что равенство обуславливается только единством природы, получаемой чрез рождение. «Я снова напомню, – говорит Иларий, – что и по суждению евангелиста, и по единодушному согласию рода человеческого, Сын обладает равенством с Отчей природой, а равенство вытекает только из одной и той же природы, потому что рождение не из другого источника имеет то, в чем пребывает, и всякое порождение не чуждо рождающему, так как оно из последнего образуется в то, в чем существует» (ibid. IX, 44)¹⁰⁹. Исповедуя Христа Сыном Божиим только по имени, в том же смысле, в каком и люди называются сынами Божиими, ариане отрицают не только Сыновство Слова, но и истинное Отчество Того. Кого Писание называет Отцом, потому что Отец не может быть Отцом чуждой для Себя, неподобной Ему субстанции, потому что рождение не допускает различия природы.

Итак, рождение обуславливает родовую, или природную, одинаковость и равенство рожденного с родителем. Эта мысль получила свое выражение в следующих терминах. В Отце и Сыне одна природа¹¹⁰, так как чрез рождение природа Родителя передается Рожденному. Вследствие единства природы Сын есть Бог того же рода, что и Отец, потому что Ему принадлежат все родовые признаки Отчей природы. Он есть *Deus generis*¹¹¹. Сравнительно реже употребляется выражение *eiusdem divinitatis*¹¹². Следует отметить очень редкое употребление столь распространенного на Западе и освященного западной традицией термина *unius substantiae*¹¹³. Быть может, избегать этого термина его побуждало недоверие, которое господствовало в отношении к нему не только среди ариан¹¹⁴, но и среди православных Востока консервативного направления, в среде которых Иларий вращался и которых старался привлечь к соединению с западными. Из единства природы и рода вытекает подобие Сына Отцу по природе, по субстанции или по роду и родовым свойствам. Поэтому Иларий часто говорит о *similitudo Patris et Filii*¹¹⁵, которое, будучи подобием природы, достигает степени равенства, *aequalitatis*.

Подобие возможно только между существами одинаковой природы, передаваемой чрез рождение¹¹⁶. Кроме приведенных, Иларий употребляет ряд других выражений для обозначения одинаковости природы в Отце и Сыне и их равенства между Собою и подобия, он часто говорит о рождении Сына из Бога в Бога – *ex Deo in Deum*¹¹⁷. Наконец для выражения полного подобия Сына Отцу по Божеству Иларий имеет обыкновение при упоминании о Сыне характеризовать Его теми же признаками, какие служат определением природы Отца¹¹⁸.

Доказательство истинного Божества Сына на основании ветхозаветных данных

Ранее было изложено доказательство действительного бытия Второго Лица на основании ветхозаветных данных. В нем было мало оригинального. И по методу, и по материалам оно воспроизводит аргументацию старинного субординацианского богословия, направленную отчасти против иудейского монотеизма (Иустин Мученик), отчасти против христианского монархианства (Тертуллиан, Ипполит, восточные консерваторы). У писателей II и III вв. она была связана с существенным субординационизмом, исходя из того положения, что Отец по величию Своей природы не может ни действовать в творении и промыслении, ни быть видимым, ни являться людям. Все это за Него делает Посредник между Богом и миром – Логос. Которому позволяет это Его умаленная в Божественных свойствах природа. За исключением некоторых обмолвок (Сын – метафизический Посредник между Богом и миром – De Tr. IV, 42. Отец невидим, Сын видим – *ibidem*), Иларий уже в самом доказательстве бытия Второго Лица устранил существенный субординационизм, что, конечно, вполне естественно и понятно, так как он полемизирует в своей догматической системе не только против монархиан, но и против арианства. Однако он этим не ограничился, но пересмотрел весь этот субординацианский материал с целью на основании его доказать истинное Божество Второго Лица. В своем вероизложении ариане называют единым истинным Богом одного Отца, чтобы отрицать истинное Божество Сына, чтобы признавать Его Богом только по имени. Иларий против этого и направил доказательство истинного Божества Сына на основании тех самых ветхозаветных данных, на основании которых утверждается действительное бытие Второго Лица. Иларий посвящает Ему целую V-ю книгу своего трактата «De Trinitate». И в нем он вполне оригинален. Он первый в христианской литературе с такой подробностью пересмотрел весь субординацианский материал, чтобы отвергнуть его

субординацианский смысл и из него же извлечь доказательство равенства Отца и Сына.

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

Иларий начинает историей творения мира. Творение из ничего есть свойство Божественной природы. Но все создано чрез Сына, а если все чрез Него, и все из ничего, и ничто не чрез Него, то чего же недостает Ему до истины Божества, если в творении проявляется и природа и сила Божества? (ibid. V, 4). Частные моменты творения подтверждают этот вывод. «И сказал Бог: да будет твердь, и сотворил Бог твердь» (Быт. I, 6–7). Здесь дано единство имени, потому что «Бог, Кто сказал, и Бог, Кто сотворил», и одинаковость силы, потому что Сын делает то, что повелевает Отец. «Уравнивается Бог Богу

именем, уравнивается истинность истинности делом» (ibid. V, 5). «Сотворим человека по образу и подобию Нашему» (Быт. 1, 26). Кто, обращаясь к Другому, говорит Ему: «сотворим», Тот этим показывает, что обращается не к слабому, а к равносильному, к тому, Кто может содействовать в исполнении намерения (ibid. V, 7). Бог говорит Богу: «Сотворим человека по образу Нашему». У Того и Другого образ общий. Таким образом, не отличается имя, не отличается и природа, потому что вид образа, по которому создается человек, один и тот же (ibid. V, 8). «И сотворил Бог человека, по образу Бога сотворил его» (Быт. 1, 27). Какой Бог сотворил? Несомненно, Сын, чрез Которого все. По образу какого Бога? Несомненно, по образу Отца. «Таким образом, если человек создается по образу Отца, то создается и по образу Сына, ибо никто не отрицает, что в обращении к Сыну сказано: по образу Нашему» (ibid. V, 9).

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

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

«Одождил Господь от Господа огонь и серу на Содом». Одождил Господь, Которому Авраам говорит, что Он не погубит

праведного с нечестивым, и Которого называет Судящим всю землю. Но сами ариане, перечисляя все свойства, принадлежащие исключительно Богу Отцу, как истинному Богу, называют Его и единым праведным Судьей. Если Господь, одождивший огонь от Господа, есть праведный Судия, судящий землю, то Он есть истинный Бог (ibid. V, 16).

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

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

В описании откровения Моисею в купине сначала говорится о явлении Ангела Господня, чем показуется не природа явившегося, а служение. Затем Ангел Господень называет Себя именем природы – Богом Авраама, Исаака и Иакова, а чтобы Его не могли счесть за Бога усыновленного, называет Себя

Сушим, чтобы верно понималось, что такое Бог. И нельзя думать, что это был не Сын, а Отец, потому что Христос относит это к Себе. «Если бы вы верили Моисею, – говорил Он, – то может быть поверили бы и Мне, ибо Он писал обо Мне» (Ин. 5, 46; De Tr. V, 22–23).

Доказательства Божества Христа из Нового Завета

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

быть равным Богу, потому что Он содержит в Себе все, что имеет Бог (ibid. VIII, 45).

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

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

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

тайна познания, то и Сыну принадлежит Божество, как и Отцу (De Tr. VI, 26; IX, 69).

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

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

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

Для доказательства равенства Отца и Сына Иларий особенно подробно останавливается на словах евангелиста Иоанна (5, 16–24), в которых видит указание на единство Их силы и действия. Христос исцелил расслабленного в субботу. За это иудеи искали убить Его. Оправдывая Свои исцеления в субботу, Господь говорит им: «Отец Мой доселе делает, и Я делаю» (ст. 17). В оправдание Своих действий Он сослался на пример Отца. Вместе с этим Он показал, что совершаемое Им должно рассматриваться как дело Отца,

действующего в Нем. Иудеи, услышав это, еще более искали убить Его, потому что Он не только нарушил субботу, но и Бога называл Своим Отцом, делая Себя равным Богу (ст. 18). В ответ на это озлобление Христос присоединил: «Истинно, истинно говорю вам, Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца Творящего» (ст. 19). Этим Он указал на Свое рождение от Отца, т. е. на зависимость от Него по рождению. В этих словах содержится та мысль, что способность творить Сын получает не вследствие сообщаемых Ему на каждый случай сил, а обладает ими наперед в Своей природе, полученной от Отца, и созерцает Отца творящего не в смысле какого-либо телесного примера, как будто бы сначала творил Отец, а потом по Его примеру Сын, а потому, что в полученной от Отца природе Он в Себе Самом видит Отца творящего. Итак, в первом изречении Христос засвидетельствовал об одинаковости Его действий с действиями Отца, а во втором – о том, что силы и образец этих действий Он, в силу рождения, получил от Отца вместе со Своей Божественной природой (De Tr. VII, 16–17). Далее Христос присоединяет: «Все, что творит Отец, то же творит и Сын подобным образом» (ст. 19). «Все» и «то же» указывают на истинность Божественной природы Христа, потому что эти выражения исключают всякое различие в действиях, а одинаковость действий указывает на одинаковость природы. Словом же «подобно» исключается единичность делающего и потому дается намек на рождение Сына от Отца (ibid. VII, 18). За этим следуют слова: «Ибо Отец любит Сына и показывает Ему все, что творит Сам, и покажет Ему дела больше сих, так что вы удивитесь. Ибо как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет» (ст. 20–21). Если в этих словах говорится о том, что Отец все, что творит, показывает Сыну, то в этом не заключается мысли о неведении Сына, потому что Ему уже известно то, что Ему будет показано и что удивит иудеев, т. е. что Сын воскрешает мертвых и живит, как и Отец. Но здесь снова, с одной стороны, сила Сына уравнивается с силой Отца и этим указывается на единство Их неотличимой природы (*Exaequata virtus est per naturae indissimilis unitatem*), а с другой, – на

рождение от Отца. «Он говорит, что Ему скорее. показаны дела Отца, чем присоединена природа силы для совершения их; так что, по этому учению, показывание есть сама сущность рождения, которой по любви Отца врождено знание Отчих дел, которые Отец хочет совершить чрез Него. Далее, чтобы вследствие слов о показывании не признавалось в Нем различие неведущей природы. Ему хорошо известно то, о чем говорится, что оно должно быть показано. И до такой степени Он предполагает действовать не на основании авторитета примера, что оживляет, кого хочет» (ibid. VII, 19).

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

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

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

из которой имеет бытие, с другой, – содержит в себе природу, из котором происходит» (ibid. VII, 26).

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

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

Все изложенные доказательства служат обоснованием истинного Божества и полного равенства по природе Сына Божия с Отцом. Приводя в III-й книге своего трактата «О Троице» – для доказательства ипостасного бытия Сына – все основания, которыми пользовались ранее субординацианские богословы, Иларий в IV-й книге решительно устраняет из них

субординационный смысл, выводя из них именно истинное Божество Сына. Таким образом, в его богословской системе устранены все следы существенного субординационизма. Но в ней последовательно удерживается субординационизм ипостасный. Существенный субординационизм не допускает равенства между Отцом и Сыном по свойствам Их природы, приписывая Сыну не столь полное Божество, как Отцу. Ипостасный субординационизм признает полное равенство и подобие в Отце и Сыне, но отмечает зависимость Сына от Отца по Его бытию, которым Он обязан Отцу, как Своему Родителю. Ипостасный субординационизм не имеет ничего общего с субординационизмом доникейских церковных писателей или субординационизмом ариан. С догматической точки зрения он не может возбуждать никаких возражений и совершенно неизбежен в православном учении о Троице, так как в нем Отец признается Первоисточником всякого бытия – как Божественного, так и тварного. И в силу этого Сын и Дух Святой стоят в зависимости от Отца по Своему происхождению и бытию.

Мысль о зависимости Сына от Отца по бытию, хотя и не чужда была восточному богословию, так как была высказана вскользь Афанасием Александрийским¹¹⁹, но не получила там большого развития и распространения и не нашла для себя применения в противоарианской полемике. На Западе же она имела большое теоретическое и практическое значение. Насколько известно, она впервые выдвигается в таком своем значении в сочинениях Илария и потом переходит к Амвросию и Августину. Сын подчинен Отцу в двояком отношении: и по Своей человеческой природе, и как Бог, получивший начало от Отца¹²⁰. Нас в данном случае интересует учение Илария о подчинении Сына Отцу по Божеству. Приведем несколько относящихся сюда выражений Илария. «Но, – говорит он, – может быть, подумают, что Сын нуждался в том прославлении, о котором молился (Ин. 17, 1–26) и Он будет признан слабым, так как ожидал прославления от Лучшего (*potioris*). Но кто же не исповедует лучшим (*potiorem*) Отца, как Нерожденного сравнительно с Рожденным, как Отца сравнительно с Сыном,

как Посылающего сравнительно с Посланным от Него, как Изволяющего сравнительно с Повинующимся? В этом Сам Он будет Свидетелем для нас: «Отец больше Меня» (Ин. 14, 28). Это нужно понимать так, как оно есть, однако нужно остерегаться, чтобы в глазах неопытных честь Отца не ослабляла славу Сына» (De Tr. III, 12). В этих словах не совсем ясно формулирован субординационизм ипостасный. Под ними мог бы подписаться и представитель доникейского субстанциального субординационизма, поскольку именно нерожденность Отца служила для него основанием, как и в словах Илария, а идея равенства Сына с Отцом выражена в них не совсем ясно. Другие выражения Илария гораздо определенной. «Сын не Сам для Себя служит началом и не Сам для Себя, не существуя, произвел рождение из ничего, но, будучи живой природой из живой природы, удерживает у Себя власть природы, исповедуя Виновника природы, чтобы засвидетельствовать и почтение и в почтении благодарность за полученное рождение» (De Tr. IX, 53)¹²¹. «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебе Единого Истинного Бога, и Егоже послал еси Иисус Христа» (Ин. 17, 3). В чем же здесь трудность и из-за чего война слов? Жизнь есть знание истинного Бога, но одним этим не достигается жизнь. Что же с этим связано? «И Егоже послал еси Иисус Христа». Должное почтение воздается Сыном Отцу в словах: «Тебе Единого Истинного Бога». Однако Сын не отделяет Себя от истины Бога (a Dei veritate), когда прибавляет: «и Егоже послал еси Иисус Христа» (ibid. III, 14). По поводу слов пророка Осии (1, 6–7) Иларий говорит: «Для Бога, из Которого все и Который вечен безначально, нет Бога. Для Сына же Отец есть Бог, ибо из Него Он родился как Бог. А для нас и Отец есть Бог и Сын есть Бог» (ibid. IV, 37)¹²². «Отец больше Сына, но как Отец Сына, рождением, а не родом (generatione, non genere), ибо Он – Сын и из Него исшел. И хотя свойство Отчего наименования отличает Его, однако природой Он не отличается, ибо Он рожден от Бога как Бог, не отличаясь от Родителя субстанцией. Итак, Он не может уравниваться с Тем, от Кого происходит. И хотя пребывает Один в Другом через единообразную и подобную славу той же природы, однако

кажется, что не может быть уравниваем Тот, Кто рожден, с Тем, из Кого рожден» (In Ps. 138, 17). «Хотя Сын имеет власть положить душу Свою и опять принять ее, однако всегда в сыновней почтительности воздаст честь Отчему величию, когда молится: «Отче, прослави Меня» (Ин. 17, 5) (In Ps. 141, 6)¹²³. Отец больше Сына, как Источник Его бытия, от Которого Сын зависит по Своему существованию, но как рожденный от Отца и получивший от Него ту же природу, Он равен Отцу по Божественным свойствам данной Ему природы. Это Иларий выражает в словах: «Patrem in eo majorem esse quod pater est, Filium in eo non minorem esse quod filius est» (De Synod. 64). «Major itaque Pater est, dum pater est: sed Filius, dum filius est, minor non est. Nativitas Filii Patrem constituit majorem: minorem vero Filium esse nativitatis natura non patitur. Major Pater est, dum gloriam assumpto homini rogatur ut reddat: Filius minor non est, dum gloriam resumit apud Patrem. Atque ita et sacramentum nativitatis, et dispensatio corporationis impletur. Nam et Pater, dum et Pater est glorificat nunc Filium hominis, major est: et Pater et Filius unum sunt, dum ex Patre natus Filius, post assumptionem terreni corporis glorificatur in Patrem» (De Tr. IX, 56).

Так как Сын происходит от Отца, то все дается Ему Отцом, но дается не существующему уже и не рожденному немощным, а дается Сыну все, принадлежащее Отцу, в Самом рождении с самой природой, так что в Самом рождении Он существует уже как совершенно равный Отцу. Таким образом, ипостасный субординационизм есть не что иное, как рождение. Так Отец дал Сыну власть над всякой плотью, родни Его таким же властным, как и Он Сам¹²⁴. Сын творит волю Отца, Отец сообщает Сыну знание о дне кончины мира, но Он изъясняет Ему Свою волю не через какое-либо мановение и сообщает знание не через вопросы и ответы, но вместе с природой, так что воля и знание Отца врождены Сыну¹²⁵. То же говорит Иларий и обо всем, получаемом Сыном от Отца, но замечает, что всегда в Евангелии вместе со свидетельством о получении через рождение делается оговорка и о равенстве получаемого¹²⁶.

Толкование «уничижительных выражений Писания»

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

Когда в Писании говорится о Сыне, как зависимом от Отца или низшем Его по природе, то здесь имеется в виду или зависимость Его по бытию от Отца или Его человеческая природа. Эти два принципа Иларий сам формулировал с совершенною ясностью. Христос – Бог и человек. В Евангелии Он «учит веровать в Себя как Сына Божия и убеждает исповедовать Себя Сыном Человеческим, как человек говоря и делая все, свойственное Богу и как Бог говоря и делая все, свойственное человеку. Однако в этом двояком способе выражения Он никогда не говорил без обозначения Бога или человека, уча об одном Боге и Отце и исповедуя Себя в природе Единого Бога через истину рождения и, однако, подчиняя Себя Богу Отцу как в достоинстве Сына, так и в положении человека, так как и всякое рождение указывает на виновника и всякая плоть в отношении к Богу исповедует себя слабой» (De Tr. IX, 5).

Кроме этих двух принципов в истолковании «уничижительных изречений Писания», нужно принимать во внимание, к какому моменту в бытии Сына относится то или другое изречение. Согласно общим своим христологическим воззрениям, Иларий различает в бытии Сына три момента: Его существование до воплощения в чистоте Его Божественной природы; Его существование на земле в соединении Божественной природы с человеческой, от рождения от Девы до воскресения, и существование по воскресении в обоженной плоти. Различные изречения Писания относятся к этим трем разным моментам в бытии Логоса, а поэтому при толковании необходимо принимать во внимание, какой момент в каждом имеется в виду¹²⁷. Соответственно этому разделению, Иларий подвергает анализу уничижительные выражения, относящиеся ко времени земной жизни Христа (в ??-й и X-й книгах «De Trinitate»), выражения, относящиеся ко времени прославления Христа (в ??-й книге), а единственное место – Притч. 8, 22–26, относящееся к Логосу до воплощения Его – в XII-й книге. В видах большей систематичности изложения мы начнем его толкованием последнего места.

I. Изречения, относящиеся к домирному бытию Сына Божия

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

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

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

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

Нельзя понимать это выражение в том смысле, в каком его истолковывают ариане, утверждающие, что Сын Божий создан

для того, чтобы быть орудием творения для Бога, Который по величию Своей природы не мог создать мира непосредственно, потому что как раз это место предупреждает такое нечестивое толкование, говоря о творческой деятельности Бога Отца. Здесь говорится, что Премудрость была при Боге, когда Он предуготовлял мир, и приводила все в порядок, когда Бог творил мир. Сам Отец творит мир идеально и реально, а Сын является лишь Его содейственником (ibid. XII, 43). Цель создания Премудрости была другая, и Она Сама говорит о ней в этом же месте. Она перечисляет Свои ежедневные дела и совершающееся во времени: Ею царствуют цари и могущественные едят правду, князья совершают великие дела и владыки обладают землей; Она ходит в путях правды и обращается в стезях справедливости и тем, кто Ее любит. Она дарует сокровища вечной жизни (ст. 15–21) (ibid. XII, 44). Цель создания Премудрости состоит в том, чтобы Она была Началом путей, руководящим в справедливости к жизни вечной. Но таким путем и был Тот, Кто сказал о Себе: «Я есмь Путь... никто не приходит к Отцу, как только чрез Меня» (Ин. 14. 6). Премудрость создается, чтобы быть руководительницей к Отцу и вечной жизни. В Своей спасительной деятельности Премудрость, невидимая Сама по Себе, является людям многообразным образом, облекаясь для этого в создаваемые для этого материальные формы. Адам слышал шаги Бога, ходящего в раю; для того, чтобы были слышны Его шаги. Он должен был облечься в какое-либо творение. В виде какой-нибудь твари Сын Божий беседовал с Каином, Авелем. Ноем, благословил Еноха, как Ангел Он явился Агари. Он явился Аврааму как действительный человек, который был видим, говорил, принимал пищу, но был поклоняем как Бог. Иакову Он явился до такой степени действительным человеком, что был осязаем, боролся с ним, совершал все движения, свойственные человеку в этом положении. Моисею Он явился в виде огня, который имел способность жечь, но не имел естественной необходимости сжигать (ibid. XII, 46). В подобных же, специально для этого созданных материальных формах Он являлся Иисусу Навину (5,13–15), Исаии (Ин. 12, 41), Иезекиилю

(37 гл.), Даниилу (7, 13–14) (ibid. XII, 47). Для того Сын Божий и являлся в разнообразных творениях, чтобы люди не считали их природным образом Его Божества (ibid. XII, 46). Но все перечисленные формы явления Сына Божия не были простой видимостью, а действительными материальными вещами, которые для этой цели создавались и по миновении надобности уничтожались. «Во всех их Бог, Который есть огонь посядающий, находился в них сотворенным таким образом, что тварь тою же силою слагал с Себя, какою воспринимал ее, потому что мог уничтожить снова то, что существовало только в целях восприятия» (ibid. XII, 47). Наконец, Премудрость Божия, рожденная от века, стала созданною в воплощении, восприяв созданного человека. Поэтому ап. Павел называет Сына Божия «бываемым» (factum) от жены (Гал. 4, 4) и даже новым человеком, созданным по Богу (Еф. 4, 24). Таким образом, Премудрость Божия называется созданной в начало путей, поскольку воспринимала на Себя созданные формы явления людям, необходимые для того, чтобы служить для них путем к Отцу (ibid. XII. 48–49).

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

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

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

единственным истинным Богом, тем самым указывает, что Он не есть Бог.

По своему обыкновению, Иларий истолковывает эти слова не в их изолированности, а в их связи с предыдущим и последующим. Начиная с 14-й главы Евангелия от Иоанна, он отмечает слова, в которых говорится о равенстве Отца и Сына: «Видевший Меня видел Отца» (14. 9); «Разве ты не веришь, что Я в Отце и Отец во Мне? Слова, которые Я говорю вам, говорю не от Себя. Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела» (ст. 10). «Верьте Мне, что Я в Отце и Отец во Мне, а если нет, верьте Мне по самым делам» (ст. 11). На это ученики отвечают Ему: «Теперь видим, что Ты знаешь все и не имеешь нужды, чтобы кто спрашивал Тебя. Посему веруем, что Ты от Бога исшел» (16, 30). По проявлению во Христе Божественных свойств всеведения и знания замыслов сердечных апостолы убеждаются, что Он от Бога исшел. Исшествие же от Бога означает рождение от Отца, потому что в предшествующих строках той же главы Христос отличает Свое исшествие от Отца и пришествие в мир (ст. 27–28). Далее, чтобы показать, что исшествие от Отца есть не отчуждение от Него, а рождение, сохраняющее в Себе природу Отца, Христос прибавляет: «Вот наступает час, и настал уже, когда вы рассеетесь каждый в свою сторону и Меня оставите одного, но Я не один, потому что Отец со Мной» (ст. 32). Отец пребывает в Нем силою и единством природы, говоря и действуя в Нем говорящем и действующем (De Tr. IX, 29–30). После этого Христос говорит: «Отче, пришел час, прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя» (17, 1). В этих словах не содержится указания на Его низшую природу, а, напротив, дается понять, что Сын равен Отцу, так как, получая от Него прославление, Он со Своей стороны прославляет Его. Нет указания на низшую природу Сына и в самом факте получения славы, потому что это получение означает – здесь Иларий пользуется идеей ипостасного субординационизма – не что иное, как рождение. В акте рождения от Отца Он получает Божественную природу Отца со всеми ее свойствами, и в числе их Божественную славу: по бытию Своему Он зависит от Отца, по Своим Божественным

свойствам Он совершенно равен Ему (De Tr. IX, 31). За всеми этими изъявлениями Божественной природы Христа следуют, наконец, слова: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (17, 3). Рассматриваемые в связи с предшествующими, они не могут быть понимаемы в арианском смысле. Но и сами по себе они исключают такое толкование. Если при отделении Христа от единого истинного Бога и при исповедании Его одного нет спасения, то невозможно отделять Христа от Отца и в вере (ibid. IX, 32). Во-вторых, в данных словах Христос назван без обычных в Евангелии *cognomina et praenomina* – Сын Божий, Сын Человеческий. Хлеб, сшедший с небеси. Значит, если исповедуемый единый истинный Бог и Иисус Христос даруют вечность, то, без сомнения. Иисус Христос обозначается как Бог, т. е. *praenomen* единый истинный Бог относится и к Нему (ibid. IX, 33). Нельзя утверждать, что «единый» в рассматриваемых словах исключает истинное Божество Христа, потому что ап. Павел называет единым Богом Отца и единым Господом Иисуса Христа (1Кор. 8, 6). Если наименование Христа единым Господом не исключает того, что и Отец есть Господь, то и, наоборот, наименование Отца единым истинным Богом не исключает того, что и Иисус Христос есть истинный Бог (De Tr. IX, 34, 32)¹²⁸. Церковь же, исповедуя Отца единым истинным Богом, потому именно исповедует истинным Богом и Сына, что Отец через рождение сообщает природу истинного Божества Сыну (ibid. IX, 36–37).

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

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

Как всегда, Иларий рассматривает повод, по которому были сказаны эти слова, и выясняет смысл их в контексте. По поводу исцеления слепорожденного в субботу иудеи ищут убить Иисуса Христа (Ин. 5, 16). Оправдывая Себя, Христос говорит им: «Отец Мой доселе делает, и Я делаю» (ст. 17). Как в говорящем

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

Не трудно видеть, что и в настоящем случае при толковании уничижительных слов Иларий противопоставляет существенному субординационизму ариан субординационизм ипостасный: как рожденный от Бога, Сын по природе равен Отцу, но как источник Его бытия Отец для Него авторитет,

которым Он руководится в Своей деятельности. Отец – Бог повелевающий, Сын – Бог исполняющий.

б) В другом месте Евангелия от Иоанна выражена та же мысль, но в другой форме: «Я ничего не делаю от Себя, но как научил Меня Отец Мой, так и говорю. Пославший Меня со Мною и не оставил Меня одного, ибо Я всегда делаю то, что Ему угодно» (Ин. 8, 28–29). В этих словах заключается видимое противоречие. С одной стороны, Христос ничего не делает, не будучи научаем пребывающим в Нем Отцом, а с другой стороны, Отец пребывает в Нем, потому что Он творит угодное Ему. Соответственно первому, Он ничего не делает о Себе, а соответственно второму. Он делает все о Себе, так как в таком только случае Его действие имеет значение заслуги, за которую в Нем пребывает Отец. И, наоборот, каким образом Отцу угодно делаемое Сыном, если все это делает Он Сам, пребывая в Сыне? «Но в том-то и заключается тайна единства по природе Сына с Отцом, что Он так творит о Себе, что не творит о Себе, и так не творит о Себе, что творит о Себе». «Не о Себе творит, когда нужно показать, что в Нем пребывает Отец О Себе творит, когда, в силу рождения Сына, творит Сам угодное Богу». Его можно было бы признать слабым, поскольку Он творит не о Себе, если бы о Себе Он не творил угодного Богу (ibid. IX 47–48).

с) Третье место, на основании которого Сыну приписывается слабость, читается так: «Все, что дает Мне Отец, ко Мне приидет, и приходящего ко Мне не изгоню вон. Ибо Я сошел с небеси не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца» (Ин. 6, 37–38). Из этих слов можно заключить, что Сын творит волю Пославшего по необходимости и что в этом именно состоит Его слабость. Но в этом дано единство Отца и Сына, а чтобы показать самостоятельное бытие Сына, Христос прибавляет: «Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне, не потому, чтобы кто-нибудь видел Отца, кроме Того, Кто от Отца: Он видел Отца. Истинно, истинно говорю вам: кто верует в Меня, тот имеет жизнь вечную» (Ин. 6, 45–47). Ко Христу приходит всякий, слышавший от Отца и научившийся. Но Отца никто не видал и не слышал,

кроме Того, Кто от Него, т. е. кроме Христа. Значит, Отца слышит и научается от Него всякий, когда слышит Христа и научается от Него, так как в Его учении и делах показываются свойства Отца, потому что рожденный от Отца Сын совершенным образом отображает свойства Отца. Таким образом, и здесь Сын указывает, с одной стороны, на авторитет Отца, поскольку не изгоняет данных Им и творит волю не Свою, а Пославшего Его, а с другой стороны, на Свое равенство с Отцом, поскольку то, чему Он учит, есть учение Отца (ibid IX, 49).

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

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

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

Но Отец больше Сына и как возвращающий Сыну, принявшему образ раба, вместе с воспринятым человеком ту славу, которую Он имел до воплощения и от которой отказался при восприятии человека. На это именно указывает повод, по которому сказаны были Христом эти слова: «Вы слышали, – говорит Он, – что Я сказал вам: иду от вас и приду: к вам. Если бы вы любили Меня, то возрадовались бы, что Я сказал: иду ко Отцу, ибо Отец более Меня» (Ин. 14, 28). Ученики должны из любви к Господу радоваться, что Он идет к Отцу, потому что Он

имел получить обратно славу, от которой отказался, не новую славу, а прежнюю, не чуждую, но которую имел у Него. Вместе с воспринятым человеком Сын вступает в славу Отца (Флп. 2, 11). Отсюда получается парадоксальный вывод: Отец, как Виновник бытия Сына и как дарующий Ему с воспринятою плотию славу, больше Его, но Сын, как получающий природу, совершенно равную Отцу, и славу Отца, не меньше Его (ibid. IX, 54–55). «Отец, – говорит Иларий, – имеющий прославить Сына, больше, прославленный в Отце Сын не меньше Его. Ибо каким образом меньше Тот, Кто в славе Бога Отца? Или ужели Отец не больше? Итак, Отец больше, как Отец, но Сын, именно как Сын, не меньше. Рождение Сына делает Отца большим, но природа рождения не допускает, чтобы Сын был меньше Отца. Отец больше, поскольку у него испрашивается, чтобы Он возвратил славу воспринятому человеку, но Сын не меньше, потому что получает славу и Отца» (ibid. IX, 56).

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

Против ариан Иларий приводит, прежде всего, соображения общего смысла. Все создано чрез Него и в Нем, в том числе и времена. Он не мог не знать, что в Нем и что чрез Него создано, так как и человеку известно, что в нем находится. Но по силе Своей природы Сын Божий знает и то, что не в Нем и не чрез Него, – будущие помышления сердец и решения воли, ибо «Иисус сначала знал, кто неверующие и кто предаст Его» (Ин. 6. 64). В особенности Христос не мог не знать дня Суда, потому что «Отцу было благоугодно, чтобы в Нем обитала вся полнота и чтобы посредством Его примирить с Собою все» (Кол. 1, 19–20). День Суда и есть день примирения и день Господень, поэтому Господь не мог не знать дня, время которого в Нем и который есть день Его (ibid. IX, 59). Признание неведения дня Суда со стороны Сына набрасывает тень на Отца, представляя Его как бы завистливым, открывшим Сыну день Его страдания и

сокрывшим день Его торжества и славы (ibid. IX, 60). Неведение Сыном дня Суда исключается далее самым понятием Его рождения от Отца. Бог прост и несложен, поэтому в рождении Сына Он есть Отец Его не отчасти, а всецело, т. е. передает Ему Свою всецелую природу со всеми ее свойствами. Но рождение Сына не было бы всецелым, если бы он не получил от Отца предвидения, которое является необходимым свойством Божественной природы (ibid. IX, 61 и 74).

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

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

В Евангелии Христос иногда говорит, что Он не знает, хотя в действительности знает, или для обнаружения Своего небаговоления, или для свидетельства о действительности

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

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

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

говорит им: «Несть ваша разумети времена и лета» (ibid. IX, 75)¹²⁹.

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

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

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

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

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

Иисус Христос – это Слово Божие, восприявшее человека, бывшее сначала во образе Божиим и потом принявшее образ раба. Он не был рабом, когда был по духу Богом, Сыном Божиим. До восприятия Им человека Бог был Его Отцом по Божественной Его природе (ibid. XI, 16), но не был Его Господом, потому что Господь есть соотносительное понятие для раба; поэтому, где не было раба, там не могло быть и Господа. И Отец для Слова Божия не был Богом (ibid. XI, 13). Но ex parte, qua homo est, Бог для Христа есть Отец в том же смысле, в каком Он Отец для всякого создания, поскольку из Него и в Нем все; Он же для принявшего образа раба есть и Бог, как и для прочих рабов. Но слова, которые в настоящем случае подлежат истолкованию, сказаны именно рабам и в обращении к рабам Христос предваряет их повелением: «Иди к братьям Моим и скажи им». Но апостолы были братьями Христа

не по Божественной Его природе, а по человеческой. В этом же смысле и пророчесственный дух говорит об Его братьях: «Исповедую имя Твое братьям Моим» (Пс. 21, 23). И ап. Павел называет Его перворожденным между многими братьями в том отношении, в каком Он есть перворожденный из мертвых. Обращаясь таким образом к рабам, Христос говорит о Своем Отце и Боге от лица воспринятого Им раба (ibid. XI, 15). Верность этого толкования подтверждает ап. Павел, называя Отца Богом Иисуса Христа, т. е. по Его человеческой природе, потому что имя Иисус наречено Господу, имеющему родиться от Девы, но Отцом Его по славе: «Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы» (Еф. 1, 17). Это место неясно в латинском переводе из-за отсутствия в латинском языке члена: заменяя же член греческого текста местоимением *ille*, Иларий переводит его на латинский язык таким образом: «*Ille Deus illius Domini nostri Jesu Christi, ille pater illius claritatis*» и, таким образом, получает: «Бог Господа нашего Иисуса Христа и Отец Его славы» (ibid., п. 17).

Что же касается слов псалма о духовном помазании Христа, то и они относятся не к Божеству Христа, а к Его человечеству, потому что читаются: «Ты возлюбил правду и возненавидел беззаконие; сего ради помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более участников Твоих» (Пс. 44. 8). На помазание по человечеству указывает, во-первых, упоминание о причастниках, потому что причастники у Христа есть только по человечеству, но не по Божеству, а, во-вторых, помазание за заслуги любви к правде и ненависти к беззаконию. Но заслуге предшествует по своему бытию тот, кто заслуживает. Поэтому, если мы будем понимать под помазанием рождение Сына, то это не будет рождением, а возрастанием и совершенствованием, возведением Рожденного в Бога за заслугу. И тогда Христос будет Богом через причину, а не всякая причина через Иисуса Христа, ибо все через Него и в Нем и Он раньше всего и все в Нем состоится (Кол. 1, 16–17). Христос – Бог по рождению, но не после рождения возводится в Бога по какой-нибудь причине. Если же помазуется по причине заслуги,

то это указывает на человека, способного к возрастанию и развитию (ibid. XI, 18–20)¹³⁰.

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

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

а) Конец значит не прекращение, а достижение совершенства. В этом смысле Христос есть конец закона, не уничтожение его, а исполнение (Мф. 5. 17). Из дальнейших разъяснений видно, что под концом Иларий понимает цель. «Все, – говорит он, – стремится к концу не для того, чтобы не существовать, но чтобы пребывать в том, что является предметом стремления. Все ради конца, но конец не стоит в отношении к чему-нибудь другому. И так как конец – все, то Он

пребывает в Себе Самом как целое». «Итак, конец есть неподвижное состояние пребывания, к которому все стремится». Употребление этого слова в Писании вполне подтверждает такое понимание его. Господь говорит: «Блажен претерпевший до конца» (Мф. 10, 22), не потому, чтобы блаженно было уничтожение и небытие было плодом и наградой за веру, но потому, что предмет нашей надежды есть совершенное блаженство, его непреходящая полнота. И апостол говорит: «Их конец – гибель..., а наше чаяние на небесах» (Флп. 3, 19–20). Если здесь конец назначается для нечестивых и праведных и понимается как уничтожение, то судьба праведных и нечестивых уравнивается, и тогда причем здесь чаяние на небесах? А если чаяние на небесах для праведных, а конец для нечестивых, то в чем же будет состоять наказание за нечестие, когда уничтожение сделает невозможным ощущение страданий? Таким образом, конец есть длящееся совершенство неизменяемого состояния, сохраняемое для блаженства и уготовленное для нечестия (ibid. XI, 28).

б) Передача Царства не есть потеря Царства, иначе нам пришлось бы приписать потерю всего, и в частности власти, Самому Отцу, потому что о Нем сказано: «Все Мне передано Отцом Моим» (Лк. 10, 22), «Дана Мне вся власть на небе и на земле» (Мф. 28, 18). Если Отец, передавая, ничего не лишается, то нельзя думать, что и Сын, передавая, теряет то, что передал (ibid. XI, 29).

в) Подчинение, о котором говорит здесь апостол, не может быть понимаемо в смысле подчинения Сына Отцу вследствие различия природы, потому что, по его словам, Сын, когда все подчинится Ему, тогда и Сам подчинится Подчинившему Ему все, и этим «тогда» Он указал на домостроительство во времени. Христос и в земной Своей жизни подчинялся Отцу. «Он уничижил Себя, был послушен до смерти» (Флп. 2, 8). Кто уничижил Себя, Тот по природе не низок, а Кто был послушен, Тот повинуетя добровольно, поскольку, уничив Себя, стал послушен (ibid. XI, 30). О Божественной природе Христа говорит и то, что идеально Ему уже подчинено то, что должно еще быть

подчинено. Об этом апостол пишет: «По действию державной силы Его, которою Он воздействовал во Христе, воскресив Его из мертвых и посадив Его на небесах, превыше всякого начальства и власти, и силы и господства и всякого имени, каким именуются не только в сем веке, но и в будущем, и все покорил под ноги Его» (Еф. 1, 19–22). Слово апостола представляет будущее уже совершившимся. Ибо что должно произойти по исполнении времен, то уже состоится во Христе, Который есть полнота Божества, и таким образом будущее обозначает не новизну. Бог все подчинил под ноги Его, хотя это еще должно быть подчинено, так что в том, что Он подчинил, выражается неизменяемость Христа, а в том, что это будет подчинено, – преуспевание соответственно до конца следующих друг за другом веков (ibid. XI, 31).

В изъясняемых словах апостола нужно различать упразднение властей и подчинение врагов. Под властями разумеется князь власти воздушной и его силы, имеющие быть преданными вечному огню (Мф. 25, 11). Упразднение противных властей означает лишение их права власти и через это уничтожение господства их царства (*jus potestatis auferre ne maneat, et per potestatis evacuationem, regni est abolere dominatum*). «Подчинение же, свойственное и повиновению и вере, есть доказательство уступчивости или изменения» (ibid. XI, 32).

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

Эти враги будут покорены под ноги Его, но так, что Он Сам их покорит под ноги и Сам покорит так, что Ему покорит их Отец. Это нужно понимать по аналогии со следующими местами Евангелия: «Никто не приходит ко Мне, если Отец Мой не привлечет его» (Ин. 6, 44). А с другой стороны сказано: «Никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14, 6).

Поскольку веруют во Христа, как Сына Божия, постольку познают в Нем Отчую природу. И таким образом через познание Сына Отец приводит нас к вечной жизни и приемлет. Но никто не приходит к Отцу, как только через Сына, потому что при утрате веры в Сына Отец остается непознаваемым. То и другое совершается через Сына, поскольку Его проповедью об Отце и Отец приводит к Нему и Он приводит к Отцу. Таким же образом нужно понимать и то, что когда Он Сам Себе покоряет, то это Отец Ему покоряет, «т. е. пребывает в Нем через рождение природа Бога Отца и делает то, что Он Сам делает, поскольку так делает, что это делает Бог; и однако то, что делает Бог, Он Сам делает; таким образом в том, что Он Сам делает, разумеется делающим Сын, а в том, что делает Отец, познается присутствие в Нем, как Сыне, свойств Отчей природы» (ibid. XI, 33).

За подчинением врагов – иудеев последует победа над последним врагом – смертью, т. е. воскресение из мертвых, когда по уничтожении тления смерти тотчас же наступит вечность живой и небесной природы (1Кор. 15, 53). Но воскресение есть то же покорение. Об этом свидетельствует апостол: «Который униженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его, силою, которою Он действует и покоряет все» (Флп. 3, 21). «Итак, и это есть покорение, состоящее в переходе из одной природы в другую, ибо, выходя из себя самой в отношении того, что она есть, она покоряется той, форму которой принимает. Выходит же из себя не для того, чтобы не существовать, а чтобы преуспевать, и становится покоренной в силу изменения, переходя в вид другого воспринятого рода» (ibid. XI, 35). Так как воскресшие тела переходят в форму прославленного тела Христа, по образу Его преображенного тела, то воскресение есть покорение Христу (ibid. XI, 36–38). Воскресшие и облеченные в светлость прославленного тела Христа составляют Царство Христа (Мф. 25, 34; 13, 40) (ibid. XI, 38–39). После покорения Ему всего и Сам Сын предаст Свое Царство Отцу и покорится Ему, т. е. «подобно тому, как мы покоряемся славе Его царствующего тела, в том же таинстве Сам Царствующий в славе Своего тела покоряется

Покорившему Ему все» (ibid. XI, 36). Цель этого покорения Отцу состоит в том, чтобы Бог был всяческая во всех. В силу восприятия человека и умаления Себя в форме Бога, Христос был не всецелый Бог. Раб в Нем еще не был вполне обожен, и потому Он не был всецелым Богом. Теперь же Он облечется в Божество и станет всецелым Богом. «Потому будет Бог всяческая во всех, что Посредник между Богом и человеком, состоящий, по домостроительству, из Бога и человека и имеющий, по домостроительству, то, что свойственно человеку, через покорение получит все, что свойственно Богу, чтобы быть Богом не отчасти, но всецелым Богом... не через отложение тела, но через перенесение его путем покорения, не через уничтожение вследствие разрушения, но через изменение, вследствие прославления» (ibid. XI, 40).

Учение о единстве Отца и Сына

Учение о единстве Отца и Сына в целом направлено против савеллианского слияния лиц. Иларий поставил своей задачей доказать, что Отец и Сын – не один, единственный Бог и не два Бога. Он формулировал ее совершенно ясно в нескольких местах трактата «О Троице» Противопоставляя учение Церкви о единстве ипостасей ереси Савеллия, он говорит: «Мы же, наученные Богом не проповедовать ни двух богов, ни одного, единственного (*solum*), понимаем евангельские и пророческие возгласания об Отце и Сыне в том смысле, что в нашей вере Тот и Другой должен быть единым, а не одним и тем же, потому что Сыну, рожденному из Бога, рождение не допускает быть ни тем же самым, ни иным» (*De Tr. I, 17*)¹³¹. Своей цели он достигает учением о единстве Отца и Сына по природе.

Смысл этого учения проясняется уже в самой терминологии, на которой прежде всего и нужно остановиться. Иларий отрицает *unio*¹³² Отца и Сына и выражает их единство термином *unitas* и *unum*. Основное значение имеет термин *unio*, который и следует подвергнуть анализу. *Unio* обозначает единичность, нумерическое единство. Этим термином Иларий формулирует учение Савеллия о безусловном единстве Отца и Сына¹³³. Еретическому учению об *unio* Отца и Сына Иларий противопоставляет Их *unitas*. Отвергая *unio*, он доказывает *unitas* Отца и Сына¹³⁴. Часто вместо *unitas* для обозначения единства Отца и Сына Иларий употребляет выражение *unum* как безличное¹³⁵. В Боге различают Лица – *personae* – и *natura*, или субстанция. В отношении Лиц отмечается различие, в отношении натуры, или субстанции, – единство¹³⁶. Так как Отец и Сын – два различных Лица, то совершенно последовательно в отношении Лиц исключается *unio*¹³⁷. Важнее отметить другую черту в употреблении *unio*. Употребление этого термина, обозначающего численное единство и единичность, не допускается в отношении единой природы Отца и Сына. Единство Отца и Сына по природе в его языке всегда только *unitas*, но никогда не *unio*. Во всех сочинениях Илария нельзя

найти ни одного места, где единство природы, или субстанции, было бы обозначено термином *unio*. Наоборот, есть место, где такое выражение признается савеллианским и чуждым православному учению. Повышать единство безразличной природы в Отце и Сыне до степени *unio*, т. е. до степени единичности или нумерического единства, для него равняется нечестивому заблуждению¹³⁸. Отрицая *unio*, или единичность, природы, Иларий говорит иногда о природе Отца и природе Сына¹³⁹, о новой субстанции Сына¹⁴⁰, как говорит о Боге и Боге, о Господе и Господе, но не о двух Богах и не о двух Господах, не о двух природах и не о двух субстанциях. В другом месте Иларий говорит, что безразличное подобие Отца и Сына, по видимому, может внушать мысль об их тождестве, и продолжает: «*Qua indiscreta similitudo admittere videatur unici ac singularis occasionem. Quod enim non dissentit in genere, id videtur in unione manere naturae*» (De Synod. 21).

Из этого ясно, что *unitas naturae* Отца и Сына в сознании Илария не есть единство нумерическое. В этом же убеждает и употребление термина *nativitas*. Рождение от Отца, как было выяснено, есть ипостасное отличие Сына, следовательно, *nativitas* должно обозначать момент различия в Боге, реальное бытие Второй Ипостаси. Так как рождение предполагает передачу природы родителя рожденному, то *nativitas* обозначает также одинаковость природы Сына с природой Отца. Но у Илария *nativitas* обозначает часто не только равенство Отца и Сына по природе, но и единство их природы¹⁴¹. А это в свою очередь показывает, что единство природы в мысли Илария есть не что иное, как равенство и подобие природы Того и Другого.

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

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

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

возвышается рождением силы без изменения природы» (ibid. VII, 26).

Рождение от Отца сообщает Сыну одинаковую с Отцом природу, и в этой одинаковости Их природы лежит второй момент Их единства. «Из Евангелия, – говорит Иларий, – мы получили повеление учить об истинном рождении Единородного Бога от Бога Отца, так как вследствие этого Он, с одной стороны, есть истинный Бог, а с другой, не чужд природе единого истинного Бога, и таким образом нельзя отрицать, что Он Бог, и нельзя называть Его другим Богом, потому что и рождение сообщает Ему Божество и присущая Ему природа единого Бога из Бога не выделяет Его во второго Бога. И хотя уже общий смысл убеждает, что к одной и той же природе не идут имена природ и что то едино, у которых не отличается в роде то, что они суть, однако нам желательно доказать это изречениями Самого Господа» (ibid. VIII, 4). Итак, рождение Сына от Отца, с одной стороны, сообщает Ему природу истинного Бога, а с другой, эта природа, не отличающаяся от Отчей природы в роде, т. е. родовая природа Божества, не допускает признавать Его вторым Богом. «Господь всегда содержал тот образ церковного учения, что, проповедуя Единого Бога Отца, не отделял Себя от тайны Единого Бога, потому что, исходя из природы рождения, не исповедовал Себя ни другим Богом, ни Тем же Самым, потому что и находящаяся в Нем природа Единого Бога не допускает, чтобы Он был Богом другого рода, и рождение не позволяет, чтобы Он был не совершенным Сыном. Таким образом, Он не может быть ни делимым от Бога, ни Им Самим» (ibid. IX, 19). Господь «потому пребывает через рождение в таинстве Единого Бога, что Рожденное от Бога (*nativitas Dei*) содержит в Себе природу Бога, не отдаляется до второго Бога различием природы» (ibid. IX, 27). Таким образом, Сын пребывает в таинстве единого Бога потому, что в силу рождения, получает природу Родителя, не отличающуюся от Него. «В действительности, – говорит Иларий в другом месте, – апостольская вера не допускает веровать в двух истинных богов, потому что к природе единого Бога не должно быть приравниваемо ничто, чуждое истине этой

природы. Ибо в истине единого Бога не будет един Бог, если истинный Бог другого рода существует вне природы единого истинного Бога, а не является для Него природным в силу рождения» (ibid. IX, 28).

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

Иногда Иларий в своих рассуждениях о единстве Бога соединяет вместе ту и другую точку зрения. Противопоставляя православное учение савеллианству, Иларий пишет: «Мы же исповедуем рождение и, отвергая единичность, держимся единства Божества, так именно, что Они как Бог из Бога суть едино в роде природы (*in genere naturae*), так как то, что через истину рождения из Бога произошло в Бога, получает бытие не из другого источника, как только из Бога. А что происходит не из иного источника, как только от Бога, по необходимости состоит в той истине, какая свойственна Богу. И потому Они одно, что Бог из Бога и Сам не иное что есть и не отнуду, как от Бога происходит» (ibid. VI, 11). В этом же смысле Иларий объясняет выражение «Свет от Света», употребленное в Никейском символе: огонь, зажженный от огня, одно с ним, потому что он от него возгорелся и подобен ему по природе. Рождение Единородного Бога из Бога есть не разветвление, а порождение, не протяжение, но свет от света. Единство состоит в при роде света, а не в протяжении из соединения¹⁴².

Из изложенного видно, что единство Отца и Сына, по учению Илария, состоит в подобии и безразличии природы, получаемой Сыном от Отца через рождение. Поэтому Их единство не есть численное, но родовое, то единство, которое существует между вещами одного и того же рода. Но здесь для него возникало затруднение, каким образом Отец и Сын, Который, в силу одинаковости природы, является удвоением Отца, могут быть названы одним Богом, каким образом при численном различии Они, однако, не счисляются, а составляют одно. По существу это не понятно, и непостижимость этого ощущалась Иларием. Это выражается в том, что, возвращаясь к

данному вопросу, он почти всегда говорит «о тайне единства» Бога¹⁴³. И, действительно, равенство Отца и Сына в его системе совершенно понятно, но единство Бога при этой концепции является трудно разрешимой проблемой. Но Иларий ставит этот вопрос и пытается дать на него ответ. Он ссылается, с одной стороны, на авторитет Писания, с другой стороны, пользуется философским учением о реализме универсалий.

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

образом мы находим, что Бог сотворил человека по образу, общему ему с Богом, и по тому же подобию, так что и обозначение действующего не допускает единственности и творение по тому же самому образу и подобию не допускает различия Божества» (De Tr. IV, 18; ср. IV, 22. Ср. еще несколько выражений)¹⁴⁴.

Замечательно и очень показательно для выяснения учения Илария о единстве Отца и Сына его толкование тех мест Св. Писания, в которых говорится об едином Боге. По его толкованию, единым Богом Писание называет не Отца и Сына вместе, но называет и Отца единым и Сына единым, а вместе Они не один Бог, а едино. По его мнению, сказать, что Отец и Сын – один Бог, значит впасть в савеллианскую ересь¹⁴⁵. В своем собственном изложении Иларий обычно не говорит об Отце и Сыне: *uterque unus est* (т. е. и Тот и Другой в отдельности един), но всегда *uterque unum sunt* или *ambo unum sunt* (т. е. Тот и Другой вместе или оба вместе Они не один Бог, а едино)¹⁴⁶. Основанием для него служат следующие места Св. Писания.

В Писании Бог Отец говорит о Себе: «Слыши, Израиль, Господь Бог Твой един» (Втор. 6, 4). Но то же самое говорит о Себе и Сын: «Видите, видите, что Я Господь, и нет Бога кроме Меня» (Втор. 6, 4). В том и другом выражении, по толкованию Илария, «един» относится не к природе, общей Отцу и Сыну, а к Ипостаси, или Лицу, Того и Другого, потому что и Отец, будучи нерожденным, один только, и Сын, будучи Единородным, тоже один только. «Имя Единородного не допускает со участника (как не приемлет причастника и Нерожденный, как именно нерожденный), ибо Он един от единого. Кроме нерожденного Бога нет другого нерожденного Бога, и кроме Единородного Бога нет другого Единородного Бога. Таким образом Тот и Другой один и единственный (*unus et solus*), т. е. по свойству в Каждом – или нерожденности, или рождения. И, таким образом, и Тот и Другой один Бог, потому что между одним и одним, т. е. из одного одним, нет второй природы вечного Божества» (De Tr. IV, 33)¹⁴⁷. Эту мысль о единстве как свойства Отца и Сына Иларий высказывает неоднократно¹⁴⁸.

В Новом Завете подобное же свидетельство Иларий находит в словах ап. Павла: «Нам един Бог Отец, из Которого все, и мы в Нем, и один Господь Иисус Христос, чрез Которого все, и мы чрез Него» (1Кор 8, 6). В этих словах, по толкованию Илария, апостол не хочет сказать, что только Отец есть Бог, а Христос есть Господь. Если бы мы поделили таким образом эти свойства между Отцом и Сыном и признали, что только один Иисус Христос есть Господь, то нам пришлось бы признать, что Отец не есть Господь. Но это невозможно, потому что понятия Бога и Господа логически неразделимы: Бог необходимо есть и Господь, а Господь необходимо есть и Бог, «ибо в чем состояли бы сила Бога, если бы Он не был Господом, и владычество Господа, если бы Он не был Богом, так как Богом и делает то свойство, что Он – Господь, и Господом, что Он – Бог» (De Tr. VIII, 35). Апостол назвал Отца Богом, а Сына Господом для того, чтобы не сказать о двух Богах и двух Господах, и в то же время назвал и Отца одним, и Сына одним, чтобы исключить уединенность единственного, но сохранить единство Духа¹⁴⁹.

Итак, Писание говорит о Боге и Боге, но не о двух богах, об одном и одном, но не о двух, и не об одном, так как Отец и Сын вместе не одно, а едино. Этот способ выражения показывает, что единство Бога не есть численное, но единство родовой общности и подобия природы. У Отца и Сына одинаковая природа, именно природа Божественная, в силу врожденности Сыну Отчей природы. И имя этой природы есть Бог¹⁵⁰. Так как природа вообще у вещей того же рода одна и та же, то она не счисляется в наименовании этих вещей, не допуская множественного числа, а потому две вещи с одной и той же родовой природой называются не двумя вещами, а одной вещью той же природы. «Имя, – говорит Иларий, – обозначающее каждую вещь, указывает также и вещь того же рода, и таким образом это уже не две вещи, а одна вещь того же рода. Сын Божий есть Бог, и это выражено в имени. Не двух богов счисляет одно имя, так что для одной и безразличной природы есть одно имя – Бог. Так как именно и Отец – Бог и Сын – Бог и так как Тот и Другой носят собственное имя Божией природы, то оба едино суть, ибо хотя Сын существует через

естественное рождение (*ex nativitate naturae*), однако сохраняет единство в имени и рождение Сына не вынуждает к исповеданию двух богов веру верующих, которая исповедует Отца и Сына имеющими как одну природу, так и одно имя» (*ibid.* VII, 13)¹⁵¹. В этих словах без всяких оговорок единство Отца и Сына уравнивается с единством всяких других вещей, принадлежащих к тому же роду. В рождении Сына от Отца указывается момент Его самостоятельного реального бытия, а в одинаковости имени Отца и Сына – момент Их единства: природа в Том и Другом одинакова и в этом смысле едина, а потому и имя для Отца и Сына – одно и то же. Если при единстве природы имя не допускает счисления двух богов, то это же имя, прилагаемое к отцам разной природы, такое счисление допускает. «Анафематствую, – говорит Иларий, – тех, которые говорят о трех богах, потому что, соответственно истине природы, эта сущность не приемлет числа наименований (не допускает множественного числа в наименовании), как обыкновенно допускает это в отношении к людям и ангелам, так как имя (Бог) дается им в честь заслуги при различии субстанции между ними и Богом, и потому они многие боги». «В природе же Бога Бог один, однако так, что и Сын – Бог, потому что в Нем не отлична природа, и так как Бог из Бога, то не может не быть Богом Тот и Другой, у Которых по безразличию рода не различается сущность» (*De Synod.* 36).

Итак, из двух только что приведенных отрывков мы видим, что единство Отца и Сына, в силу одинаковости Их природы, состоит только в единстве имени – Бог. Эту мысль совершенно ясно высказывает Иларий в следующих заключительных словах второго отрывка. «Итак, да будет анафема говорящий о богах, да будет анафема отрицающий, что Сын есть Бог». Этим с совершенной ясностью показывается единство одного и того же имени для обоих по свойству безразличной сущности, так как в исповедании нерожденного Бога Отца и Единородного Бога Сына, не отличающихся один от другого различием сущности, хотя Тот и Другой Бог, однако должен быть признаваем верой и проповедуем один Бог. Предусмотрительная и осторожная заботливость святителя охраняет, таким образом, безразличие

природы рожденной и рождающей единственность имени (*nominis unione*) (*ibid.*, 36). Мы видели, что Иларий в своем учении о единстве Отца и Сына отвергал, в противоположность савеллианству, *unio personae*, он отрицал далее *unio naturae* и признает, как видим из приведенных слов, *unio nominis*. Монархиане исповедовали Отца и Сына по имени только номинально (*De Synod.* 20). Иларий, наоборот, признавая реальное различие Лиц, допускает лишь их номинальное единство. Что Иларий полагал единство Отца и Сына в одинаковости их природы и мыслил Сына, как совершенно отдельную, обособленную Субстанцию, совершенно подобную Отцу по своим природным свойствам, как удвоение Отца, это лучше всего видно из тех аналогий единства Отца и Сына, к которым Иларий относится отрицательно или положительно.

Издавна выражением численного единства Св. Троицы служили аналогии источника, ручья и реки; корня, ствола и ветви; огня, светила и теплоты. В частности, Тертуллиан понимал эти аналогии грубо материалистически, в смысле протяжения одной и той же материальной, однако неделимой субстанции, пространственно отграниченными частями которой он считал Божественные Ипостаси. Иларий категорически отрицает в этой аналогии ее материалистическое понимание, идею протяжения, но отрицание его не ограничивается этим, а идет глубже и простирается на идею нераздельного численного единства, и в этом именно состоит главное основание его отрицания этой аналогии. «Как часто мы упоминали, – начинает Иларий, – в единстве Бога Отца и Бога Сына нет порока человеческих мнений, чтобы оно было протяжением, или целью, или истечением, как или источник изливает из начала ручей, или дерево носит ветвь на стволе, или огонь распространяет тепло в пространство. Эти предметы скорее пребывают в неотделимом от себя протяжении и содержатся в нем, чем существуют сами по себе, как и тепло находится в огне, и ветвь в дереве, и ручей в источнике. И это скорее есть единичная вещь, существующая сама по себе, чем вещь, происшедшая из вещи, потому что дерево не может быть не чем иным, как ветвью, огонь не чем иным, как теплом, источник не чем иным,

как ручьем. А Единородный Бог есть из совершенного и неизреченного рождения существующий Бог, истинное порождение нерожденного Отца. бестелесное рождение бестелесной природы, Бог живой и истинный от Бога живого и истинного, Бог неотделимой от Бога природы, так как ни существующее рождение не производит Бога другой природы, ни рождение, производящее субстанцию, не изменяет природу субстанции в роде» (De Tr. IX, 37)¹⁵².

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

являются единым между собою и с Богом, потому что их соединяет некоторая общая природа. Эти-то разъяснения лучше всего и показывают, что разумел Иларий под единством природы Отца и Сына.

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

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

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

Место из первосвященнической молитвы Господа о единстве верующих через Него с Отцом Иларий истолковывает также в смысле природного единства. Он обращает внимание читателя на то, что уже непосредственный смысл слов дает мысль о природном единстве. Разве Тот, Кто есть Слово и

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

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

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

Сюда относится прежде всего доказательство об единстве Духа Отца и Сына. В нем Иларий исходит из трех мест Писания;

Ин. 16, 13 15, Рим. 8, 9–11 и Ин. 14, 23.

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

Во втором месте (Рим. 8, 9–11) отождествляется Дух Отца и Дух Христа. «Мы – духовные, если в нас есть Дух Божий. Но этот Дух Божий есть и Дух Христов. И когда в нас Дух Христов, то в нас Дух Того, Кто воскресил Христа из мертвых, и Тот, Кто воскресил Христа из мертвых, оживит и наши смертные тела, по причине Духа Его, обитающего в нас. Таким образом Дух Христа не отличим от Духа Бога и Дух воскресенного из мертвых Христа от Духа Бога, воскресившего Христа из мертвых, если обитающий в нас Дух Христа есть Дух Бога» (ibid. VIII, 21).

В третьем месте (Ин. 14, 23) говорится, что Отец и Сын приидут к тому, кто любит Христа и исполняет слово Его, и сотворят у него вечерю. В этих словах разумеется не сообитание Отца и Сына в верующем, а обитание в нем одного Христа, которое, по безразличию Его природы, есть и обитание Отца. «Спрашиваю, – говорит по поводу этих слов Иларий, – в сопровождении ли различий приидут и вечерю сотворят или в единстве природы? Однако учитель язычников противится этому, утверждая, что не два Духа, т. е. Дух Бога и Дух Христа, находятся в верующих, но один Дух Христа, Который есть и Дух Бога. Это не сообитание. а обитание, однако обитание под тайной (под образом) сообитания, потому что и не два обитают и один обитатель не отличается от другого. Ибо в нас Дух Божий, но в нас и Дух Христов, и когда Дух Христа в нас, Дух

Божий в нас. Таким образом, если что принадлежит Богу, принадлежит и Христу, и что принадлежит Христу, принадлежит Богу, то Христос не может быть чем-либо другим, как только Богом» (ibid. VIII, 27).

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

В смысле одинаковости природы Отца и Сына истолковывает Иларий и те места Св. Писания, в которых идея единства Отца и Сына выражена в форме их взаимного обитания Одного в Другом. В толковании этих мест он отрицает *transfusio* и *refusio* Отца и Сына, т. е. их взаимное проникновение¹⁵³. Правда, отрицание *transfusio* у Илария мотивируется несвойственным Богу материальным характером этих представлений. Но идею взаимного проникновения он легко мог бы соединить, как это мы видим у восточных отцов, с учением о безусловной духовности Бога, потому что Отец и Сын именно как существа духовные, независимые от пространства, взаимно пронизаемы друг для друга. Но этой концепции у Илария мы не находим. По его толкованию. Отец пребывает в Сыне Своей природой, поскольку природа, переданная Сыну через рождение, ничем не отличается от природы Отца.

В Ветхом Завете Исаия говорит: «Ибо в Тебе есть Бог, и кроме Тебя нет Бога» (Ис. 45, 14). Эти слова не допускают признания единичного Бога. «Слова «в Тебе» обозначают Присутствующего, к Которому как бы обращена речь. А следующее: «в Тебе Бог» обозначает не только Присутствующего, но и Того, Кто пребывает в Присутствующем, отличая Обитающего от Того, в Ком Он обитает, различием,

однако, только лица, а не рода, ибо Бог в Нем, и в Ком Бог, Тот Бог. Ибо нет Бога в обители различной от Него и чуждой Ему природы, но Он пребывает в Своем и от Себя Рожденном. Бог в Боге, потому что из Бога Бог» (ibid. IV, 40; V, 38).

Характерно обозначение того, в чем пребывает Отец, в среднем роде. Он обитает в Своем, в том, что от Него рождено, в безличной природе Сына¹⁵⁴. «Я познал, – говорит Иларий в другом месте, – отсюда (т. е. от Моисея и пророков) с Тобою Бога, не другого по природе, но единого в таинстве Твоей субстанции. Познал Тебя, в Боге Бога, не из смешения слиянного, но из силы природы, поскольку Ты, как то, что есть Бог, присутствуешь в Том, Кто из Тебя, не в том смысле, чтобы Ты тот же был и присутствовал, но истина совершенного рождения учит, что Ты присутствуешь в Том, Кто из Тебя» (ibid. VI, 19). «Ты для меня истинный и единый Бог, но я верю, что не иное в Том, Кто из Тебя, Бога, присутствует, как Твое» (ibid. VI, 21)¹⁵⁵.

По поводу евангельских слов: «Не веруешь ли, что Я в Отце и Отец во Мне?» (Ин. 14, 10) Иларий говорит: «Итак, Отец в Сыне и Сын в Отце, Бог в Боге, не через двойное соединение сходных родов, и не через привитую природу более обширной субстанции, потому что в силу телесной необходимости внешнее не может стать внутренним по отношению к тому, что в нем содержится, но через рождение живой природы из живой, потому что не различается предмет (res), потому что рождение не вырождает природы Бога, потому что не иное что, как Бог рождается в Бога из Бога, потому что нет ничего в Них нового, ничего чужого, ничего отделимого, потому что признавать в Отце и Сыне двух богов нечестиво, потому что кощунственно проповедовать Отца и Сына единичным (singularem) Богом, потому что богохульно отрицать, что Бог из Бога едино в подобии рода» (ibid. VII, 39)¹⁵⁶.

Так как все места Св. Писания, говорящие о пребывании Отца в Сыне, истолковываются Иларием в смысле пребывания в Сыне врожденной Ему природы, одинаковой с природой Отца, то совершенно последовательно в этом же смысле истолковываются и те места Писания, которые говорят о

действии Отца в Сыне. То, что делает Сын, делает в Нем Отец, потому что Сын все делает силами врожденной Ему природы, равномошной с природой Отца. Оправдывая Себя в нарушении субботы, Христос говорит: «Отец Мой доселе делает, и Я делаю» (Ин. 5, 17), показывая, что делаемое Им должно быть признаваемо делом Отца, потому что Он действует в Нем действующем (ibid. VII, 17). Но чтобы отметить Свое рождение от Отца и Свою зависимость от Него по бытию, Христос прибавляет: «Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего» (Ин. 5, 19). Это значит не то, что Сын получает от Отца для каждого акта силу, потребную для его совершения, но получает, в силу рождения, заранее всю силу Отца. И если Он употребляет эту силу, руководясь образом Отца, то это не значит, что сначала это делает Отец, а потом, подражая Ему, это же делает и Сын, но творит то, что Отец, по сознании врожденной Себе Отчей природы и силы¹⁵⁷. «Итак, – говорит в заключение Иларий, – Отец доселе делает, и Сын делает. Ты имеешь имена природы, так как и Отец делает, и Сын. Познай и делающую природу Бога (Отца), через которую делает Бог. А чтобы ты как-нибудь не подумал, что следует принимать два действования неподобных природ, вспомни, что было сказано о слепом: «Но да явятся дела Божии в Нем: Мне подобает творить дела Того, Кто Меня послал» (Ин. 9, 3–4). Значит, в том, что делает Сын, есть дело Бога, а дело Сына есть дело Бога» (ibid. VII, 21). «Сын имеет в Себе через рождение все, что принадлежит Богу, и потому дело Сына есть дело Отца, что рождение, с одной стороны, не вне той природы, из которой пребывает, а с другой, – имеет в Себе ту природу, из которой существует» (ibid. VII, 26; ср. IX, 44–45)¹⁵⁸.

Одно и то же действие Отца и Сына в воскресении Его из мертвых. Ап. Павел относит воскресение Христа к действию Бога Отца (Рим. 8, 11). А в Евангелии Спаситель говорит о том, что имеет власть положить душу Свою и снова принять ее и что эту заповедь Он получил от Отца (Ин. 10, 17–18), а также произнес слова: «Разорите церковь сию, и Я в три дня воздвигну ее» (Ин. 2, 19). Здесь Христос приписывает Свое воскресение Собственной силе, относя его, однако, к авторитету

заповеди Отца в силу почтения Сына¹⁵⁹. Ап Павел в полном соответствии с Евангелием относит все величие дел Христа к Отцу, называя Христа Божией Силой и Премудростью и этим показывая, что все, делаемое Христом, делает Сила и Премудрость Бога, а что делает Сила и Премудрость Бога, без сомнения, делает Бог, Премудрость и Сила Которого есть Христос. «Наконец, теперь Христос воскрешен из мертвых действием Бога, потому что дела Бога Отца Он творит Сам в природе неотличимой от Бога» (ibid. IX, 12).

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

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

слышанием Отчего учения... потому что совершенное рождение Сына содержит в Себе свойство Отчей природы» (ibid. IX, 49).

Писание говорит, с одной стороны, что никто не приходит ко Христу, если его не привлечет Отец (Ин. 6, 44), а с другой стороны, что никто не приходит к Отцу, как только через Христа (Ин. 14, 6). Отец, объясняет эти изречения Иларий, через Христа и приводит нас и приемлет. «В Нем пребывает через рождение природа Бога и творит то, что Он Сам творит, поскольку Он творит так, что это творит Бог, и однако Он Сам творит то, что творит Бог, однако так, что в том, что Он творит, понимается, что творит Сын, а в том, что творит Бог, ощущается в Нем свойство Отчей природы, как в Сыне»¹⁶⁰. То же говорит Иларий и по поводу слов Спасителя: «Слова, которые Я говорю, говорю не от Себя, но Отец, Который пребывает во Мне, Тот творит дела» (Ин. 14, 10). В этих словах Христос засвидетельствовал, с одной стороны, раздельность и самостоятельность Лиц, с другой присутствие в Нем Отчей природы. Поскольку Он говорит Сам, что обозначено местоимением «Я». Он говорит, пребывая в Собственной субстанции, а поскольку говорит не о Себе, свидетельствует о Своем рождении от Отца... «Ибо кто говорит не о Себе и однако говорит, не может, говоря, не существовать, и поскольку говорит не о Себе, показывает, что не Его только есть то, что Он говорит» (*ostendit non suum tantum esse quod loquitur*) (ibid. VII, 40).

С точки зрения учения Илария о единстве Отца и Сына, как Их родовом подобии по природе, наименьшую трудность для истолкования представляют те места из Евангелия, в которых говорится о познании Отца через Сына. На слова ап. Филиппа: «Покажи нам Отца» Господь отвечает: «Кто видел Меня, тот видел и Отца» (Ин. 14, 9–10). В этом ответе исключается единичность Бога и в то же время засвидетельствовано безразличие природы. «Видение в Сыне Отца не может быть видением ни единичного, ни равного. Когда говорится «и Отца», этим исключается признание единственного и единичного. И что же остается после этого, как то, что Отец видим через Сына благодаря совместному подобию природы» (*per naturae unitam similitudinem*) (ibid. VII, 38). И именно Отец познается в

проявлениях Божественной мощи, которыми служили чудеса Иисуса Христа. «Так как, – говорит Иларий, – сила есть принадлежность природы (*res naturae*), а самое действие силы есть власть (*operatio ipsa virtutis sit potestas*), то чрез действие силы (*per virtutis potestatem*) познается в Нем (во Христе) единство Отчей природы, так как поскольку кто-либо признает Его Богом в силе природы, постольку познает Бога Отца в действии природы, и так как Сын столь же велик, как и Отец, то в Своих деяниях Он дает видеть в Себе Отца, во всем этом Отец познается неотличимым от Сына в силу придания в действии безразличной природы» (*ibid.* IX, 52).

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

УЧЕНИЕ ИЛАРИЯ О ДУХЕ СВЯТОМ¹⁶¹

Свой трактат о Троице Иларий писал в то время, когда церковное сознание было поглощено всецело вопросом о природе Сына Божия, выдвинутым арианами. Вопрос о Духе Святом еще не возникал и не сделался еще предметом догматического исследования. Не намечались еще и проблемы, связанные с этим учением, и никто еще не углублялся в их анализ и разрешение. В силу обостренного борьбой с арианством господствующего интереса к вопросу о природе Сына Божия при самом чтении и толковании Писания внимание экзегетов сосредотачивалось на изречениях слова Божия о Сыне и не останавливалось на местах, в которых упоминается о Духе Святом, а если и останавливалось, то стремилось понять их в отношении к господствующему интересу. Насколько вопрос о Духе Святом отступал в сознании Илария на задний план сравнительно с вопросом о Сыне Божиим, показывает самая внешность его произведений, в которых учению о Духе Святом посвящено лишь несколько случайных замечаний, совершенно тонущих в обильном материале христологического содержания. Он касается вопроса о Духе Святом отчасти в связи с исследованием учения о Сыне Божиим (например, De Tr. VIII, 29–30), отчасти в видах достижения полноты и закругления своего трактата, исходной точкой для которого взята крещальная формула. Так как в ней наряду с Отцом и Сыном упоминается и Дух Святой, то Иларий не считал возможным оставить вопрос о Нем совершенно незатронутым и посвящает ему несколько кратких замечаний. Таковы §§ 29–35, посвященные краткому истолкованию крещальной формулы, и §§ 55–56 XII книги, служащие общим заключением к сочинению о Троице.

Что же касается самого содержания учения Илария о Духе Святом, то в нем следует отметить, во-первых, западную традицию в неопределенности самого термина «Дух Святой», не служащего специальным обозначением Третьего Лица Св. Троицы, а употребляемого также и для обозначения как Отца,

так и Сына, а также и в том, что до Пятидесятницы не указывается деятельности Духа Святого в мире, вторых, неуверенность и колебания Илария в решении проблем, выдвигаемых вопросом о Духе Святом. Эти проблемы он намечает, но в решении их заметно отсутствие твердой почвы церковного предания. Видно, что автору в решении их приходится первому прокладывать путь для будущего, действовать на свой собственный страх, освещать их по догадке и на основании аналогий ясного для него учения о природе Сына Божия.

Наименование Духа

В полном соответствии с западной традицией Иларий наименование Духа Святого считает не ипостасный обозначением Третьего Лица в Боге, подобным ипостасный именам Отца и Сына, а общим обозначением всех Трех Лиц, их общей нематериальной и бестелесной природы и такому словоупотреблению приводит доказательства из Св. Писания, которое называет Духом как Отца, так и Сына и Святого Духа.

Наименование Духа Святого относится к Отцу в словах Христа: «Дух Господень на Мне, ради этого Он помазал Меня» (Лк. 4, 18) и: «Се, Отрок Мой, Которого Я избрал, Возлюбленный Мой, в Котором все благоволение души Моей; положу Дух Мой на Него, и возвестит правду народам» (Мф. 12, 18). Применяя к Себе эти слова пророков, Христос засвидетельствовал присутствие в Себе природы Отца.

Сын показывает духовность Своей природы в словах: «Если же Я в Духе Божиим изгоняю демонов, то конечно приблизилось к вам Царствие Божие» (Мф. 12, 28), в которых говорит, «что Он, т. е. властью Своей природы, изгоняет демонов, которые могут быть изгоняемы только Духом Божиим».

Наименованием Духа обозначается и Дух Утешитель, как свидетельствует об этом не только авторитет Пророка, но и Апостола в словах: «И это есть то, что предсказано пророком Иоилем: «И будет в последние дни, говорит Бог, излию Дух Мой на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши» (Деян. 2, 16–17), что исполнилось в день Пятидесятницы (De Tr. VIII, 23, 25).

В своих собственных рассуждениях Иларий, редко называя Духом Отца, часто прилагает это наименование к Божественной природе Христа¹⁶² и пользуется западной формулой двух природ во Христе – spiritus caro или homo¹⁶³.

Самостоятельное бытие Духа

Не употребляя специального термина для обозначения Третьей Ипостаси, Иларий, однако, с не подлежащей сомнению ясностью говорит о реальном бытии ее как самостоятельного Лица Св. Троицы. Для доказательства реального бытия Духа Святого, как отдельной, самостоятельной Личности, Иларий ссылается на слова ап. Павла (Гал. 4, 6; Еф. 4, 30; 1Кор. 2, 12; Рим. 8, 9, 11). Из этих слов видно, что Дух Святой дается, получается, удерживается, соединяется в исповедании с Отцом и Сыном и есть Дух Божий, следовательно, Он существует (De Tr. II, 29). В беседе с самарянской Господь говорит ей, что Бог есть Дух и что поклоняющийся Богу должен поклоняться ему в Духе и истине (Ин. 4, 24). Таким образом, «для тех, кто имеет поклоняться Богу в Духе, Один служит помощью, а Другой предметом почитания (*alter in officio, alter in honore est*), потому что различается, в ком каждый должен быть поклоняем» (*ib.*, II, 31). Наконец, в доказательство самостоятельного бытия Духа Святого Иларий приводит слова ап. Павла: «Господь есть Дух, а где Дух Господень, там свобода» (2Кор. 3, 17) и комментирует их таким образом: «Апостол различает для уяснения смысла Того, Кто есть, от Того, Чей есть. Потому что не одно и то же иметь и принадлежать и не одно и то же обозначает «Он» и «Его». Итак, когда говорит: «Господь есть Дух», указывает на природу Его бесконечности, а когда присоединяет: «где Дух Господень, там свобода», обозначает Того, Кто есть Дух Его, потому что и Дух есть Господь и где Дух Господень, там свобода» (*ib.*, II, 32).

Происхождение Духа Святого

Логика тринитарного догмата в эпоху борьбы Церкви с арианством требовала указания ипостасной особенности Духа Святого, по аналогии с особенностью Сына Божия в Его происхождении. Что Дух происходит от Отца, это было ясно из Писания, но образ Его происхождения долгое время не поддавался уяснению, так как наименование Сына Единородным исключало рождение Духа от Отца, а Божественные свойства Духа исключали Его творение, иной же способ происхождения, не совпадающий ни с рождением, ни с творением, для человеческой мысли не представим. До Григория Богослова не было учения об исхождении Духа от Отца, как акте, отличающемся от рождения и тем не менее параллельном ему. Поэтому нет ничего удивительного в том, что в этом именно пункте мы находим у Илария неясность, нерешительность, колебание и признание своего неведения. В своем богословском учении вообще Иларий руководствовался главным образом библейским текстом, а потому и в этом неясном для него пункте он исходит из данных Св. Писания.

Руководящими текстами для него служат прежде всего места из Евангелия от Иоанна: «Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух Истины, Который от Отца исходит, то Он засвидетельствует обо Мне» (Ин. 15, 26). «Еще многое имею сказать вам, но вы теперь не можете вместить. Когда же придет Он, Дух Истины, то наставит вас на всякую истину, ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам. Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам. Все, что имеет Отец, есть Мое, потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам» (Ин. 16, 12–15).

По поводу этих слов Иларий ставит ряд вопросов, которые в его личных убеждениях, может быть, и были решены в определенном смысле, однако это решение не признавалось им настолько твердым и обоснованным, чтобы он решился его высказать и отстаивать. Первый вопрос касается

происхождения Духа. «Что будем мы понимать, – спрашивает Иларий, под тем, что Он посылает от Отца: нечто ли полученное, или отпущенное, или рожденное? Ибо то, что Он намерен был послать от Отца, должно по необходимости обозначать что-нибудь одно из этого. Но Он намерен был послать от Отца Того Духа истины, Который от Отца исходит. Но там нет уже получения, где указано исхождение. Остается утвердить нашу мысль на том, чтобы признавать в этом или исхождение пребывающего (*consistentis egressionem*) или исхождение рожденного» (De Tr. VIII, 19). В этих словах сказывается отсутствие определенного мнения об образе бытия Духа Святого, но, с другой стороны, они показывают, как близко Иларий подходил к тому, чтобы признать его исхождением в отличие от рождения Сына. Далее Иларий говорит, что он не желает стеснять свободы мнения в вопросе, происходит ли Дух Утешитель от Отца или от Сына¹⁶⁴. Это замечание показывает, что в той среде, в которой Иларий вращался во время составления своего сочинения о Троице, обсуждался вопрос о том, происходит ли Дух Святой от Отца или Сына, и что Иларий имеет по этому вопросу свое мнение, но в данном месте не находит нужным его обсуждать. О том, как и в каком духе обсуждался этот вопрос, можно только догадываться. Это могут быть или православные Востока, указывавшие личную особенность Духа Святого вслед за Оригеном в том, что Он происходит от Отца через Сына, или, что вернее, ариане, признававшие Духа творением Сына. Арианскому пониманию больше соответствует формулировка вопроса у Илария: он не хочет обсуждать вопрос не о том, происходит ли Дух Святой только от Отца или от Отца и Сына, а о том, происходит ли Дух от Отца или от Сына. Наконец, Иларий ставит вопрос: одно ли и то же принимать от Сына и исходить от Отца?¹⁶⁵ Этот вопрос, который мог быть разрешен в смысле различения исхождения и послания Духа, т. е. образа Его бытия и деятельности в мире, в смысле различения онтологической и икономической точки зрения, остается у него без ответа.

Но в анализируемых словах Евангелия есть для Илария и нечто ясное. Во-первых, это – мысль о зависимости Духа от

Сына, потому что *qui mittit, potestatem suam in eo quod mittit ostendit* (ib., VIII, 19). Затем для Илария ясно, что Дух Святой приемлет как от Сына, о чем прямо говорит Евангелие, так и от Отца, о чем необходимо заключить из дальнейших слов Спасителя, в которых Он указывает основание, почему сказал, что Дух от Него приемлет: «Все, что имеет Отец, Мое» (ib., VIII, 19).

Второе место, из которого Иларий выводит заключение об отношении Духа Святого к Отцу и Сыну, приводится им из послания ап. Павла к Римлянам: «Но вы не по плоти живете, а по духу, поскольку Дух Божий живет в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его. А если Христос в вас, то хотя тело мертво по причине греха, но дух жив по причине праведности. Если Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас» (Рим. 8, 9–11). Из этих слов видно, что обитающий в нас Дух Бога (Отца) есть и Дух Христов и Дух Христа, воскрешенного из мертвых, есть Дух Бога, воскресившего Его из мертвых (ib., VIII, 21). Но не одно и то же Бог и Дух Божий, Христос и Дух Христа, потому что нужно различать *natura et res naturae* – природу и принадлежность природы. Поэтому Дух Святой есть принадлежность природы Отца и природы Сына (ib., VIII, 22). Но природа Бога чужда всякой сложности, поэтому в Боге *res naturae* и *natura* тождественны (ib., VIII, 24). Из предшествующих положений Иларий делает общее заключение о единстве природы Отца и Сына. «Так как через вещь природы (*per rem naturae*) в нас обитает сама природа, то да будет признаваема безразличной природа Сына и Отца, раз Дух Святой, Который есть и Дух Христа, и Дух Бога, показуется вещью одной природы... От Отца исходит Дух истины, от Сына посылается и от Сына приемлет. Но все, что имеет Отец, принадлежит Сыну, и потому Кто от Него приемлет, есть Дух Бога, но Он же есть и Дух Христа. Вещь природы Сына есть Дух, но та же вещь есть и природа Отца. Воскресивший из мертвых Христа есть Дух, но тот же Дух есть Дух Христа, воскрешенного из мертвых» (ib., VIII, 26). Цель анализа двух приведенных мест Св. Писания

состояла в том, чтобы доказать единство природы Отца и Сына, и на это было устремлено внимание Илария, а потому вопросов о Духе Святом он касается здесь лишь косвенно, намечая их, но не разрешая или же давая на них ответ кратко и мимоходом. Поэтому вывести отсюда заключение о его взглядах на образ бытия Духа Святого невозможно. Но одно из этого анализа ясно, именно то, что при отсутствии различения происхождения Духа Святого от Его послания, слова Писания, в толкование которых он здесь углубляется, должны были внушать ему мысль о зависимости Духа по бытию и от Сына, раз Один и Тот же Дух мыслился им как принадлежность природы Отца и природы Сына. Перейдем теперь к выражениям Илария, в которых говорится специально о происхождении Духа Святого.

Единственное место, где Иларий с некоторой подробностью говорит о происхождении Духа Святого, находится в конце его трактата о Троице. «И для меня недостаточно, – пишет он, – служением веры и речи утверждать, что Господь и Бог мой, Твой Единородный Иисус Христос не есть тварь. Я не допущу применения этого наименования и к Твоему Духу Святому, из Тебя исшедшему и через Него посланному (*ex te profecto, et per eum misso*). Ибо велико у меня благоговение к принадлежащему Тебе (*erga res tuas religio*). Зная, что Ты один только нерожденный, а Единородный из Тебя рожден, и не намереваясь назвать Духа Святого рожденным, я никогда не назову Его и сотворенным. Я боюсь распространить на Тебя оскорбительность этого названия, которое я разделяю со всем, что от Тебя произошло. Глубины Твои, по Апостолу, Дух Святой испытует и знает и, будучи Ходатаем моим пред Тобою, изрекает Тебе неизреченное для меня. И природу Его, из Тебя через Единородного Твоего существующего, назову ли и даже оскорблю ли я именем твари? Ничто не проникает Тебя, кроме принадлежащего Тебе (*nulla te nisi res tua penetrat*), и глубина неизмеримого величия Твоего не измеряется никакой внешней и чуждой Тебе силой. Твое есть то, что проникает Тебя и не чуждо Тебе, что находится в Тебе, как испытующая сила. Для меня же неизречен Тот, Коего речения для меня неизреченны. Ибо, как в том, что Единородный Твой рожден от Тебя прежде времен

вечных, по устранении всякой двусмысленности выражения и трудности понимания, остается одно только, что Он рожден, так и то, что Дух Твой из Тебя через Него, хотя, конечно, разумом я этого не понимаю, однако в сознании своем содержу. В понимании Твоих духовных предметов я тут... Обладая верою в свое возрождение, я не знаю, и чего не знаю, то содержу, потому что без своего сознания я возрождаюсь с действием возрождения. Но Дух не имеет меры и говорит когда хочет, что хочет и где хочет. И природу Того, причина пришествия и отшествия Которого, несмотря на сознание Его присутствия, неизвестна, как отнесу я к тварям и как измерю определением Его происхождения? Что все сотворено через Сына, Который у Тебя, Бога, был как Бог Слово в начале, об этом говорит Твой Иоанн (Ин. 1, 1–3). Но Павел перечисляет все создание в Нем, что на небе и на земле, видимое и невидимое (Кол. I, 16). И упомянув все, созданное во Христе и через Христа, он счел для себя достаточным относительно Духа Святого сказать только то, что Он – Дух Твой. Вместе с этими, особо избранными Тобою мужами, я останусь об этом при том убеждении, чтобы, как не говорю, согласно им, о Твоем Единородном Сыне ничего, превышающего понимание моего ума, а только то, что Он рожден, так точно, согласно им, и о Духе Святом не говорить ничего, превышающего суждение человеческого ума, а только то, что Он – Дух Твой. Я не буду предаваться бесполезному спору из-за слов, но буду держаться твердого исповедания неотложной веры» (ib., XII, 55–56)¹⁶⁶.

Как показывают только что приведенные слова Илария, для него было совершенно ясно, что Дух Святой не произошел из ничего, подобно прочим тварям, путем творческого акта Божественной воли. Он говорит, что никогда не назовет Его тварью, и приводит для этого ряд оснований, которые получили более подробное развитие в позднейших трактатах о Духе Святом, направленных против духоборцев. Его первое основание состоит в том, что Дух Святой, будучи Духом Бога, есть принадлежность Бога – *res naturae ejus*, а в Боге, как это разъяснено Иларием, *res naturae* совпадает с самой Его природой (ib., VIII, 22–24). Как принадлежащий к природе Бога,

Дух имеет и свойства этой природы. А прилагать наименование твари к вещам, относящимся к природе Бога, не только неправильно, но и оскорбительно для Бога, а потому и не допускается благочестивым чувством благоговения к Богу.

Божественная природа Духа Святого видна даже из того, что Он испытует и знает бесконечные глубины Божия величия, что совершенно недоступно твари по ее ограниченности, в силу которой она не может расшириться до познания бесконечного. Но и Сам Дух для тварного человеческого ума есть существо неизреченное и непостижимое, потому что, ходатайствуя за нас перед Отцом, Он изрекает за нас то, что неизреченно для нас самих.

Дальнейшее основание указывается Иларием, без ясной, однако, формулировки, в господственной природе Духа, в Его самовластности. Он говорит, когда хочет, что хочет и где хочет. Его наитие или отступление ощущается, но причина того и другого недоступна пониманию. Это именно и есть то, что под термином *ὁμοούσιος* приводилось впоследствии по почину Каппадокийцев в доказательство Божественной природы Духа.

Наконец, последним основанием для признания Божественной природы Духа Святого служит то, что Он не указывается в числе творений, созданных в Сыне и через Сына, ап. Павлом, перечисляющим творения Слова.

Основания, приводимые Иларием в процитированных параграфах XII книги трактата о Троице в доказательство Божественной природы Духа Святого, нужно дополнить двумя аргументами, в основе которых лежит крещальная формула. При посредстве этой формулы, включающей в себя и Духа Святого, верующие возрождаются к вечной жизни и к участию в Божественной природе, а потому Дух, являющийся залогом этих благ, не может быть признаваем тварью¹⁶⁷. Он упрекает ариан, которые говорят о трех различных субстанциях Отца, Сына и Духа, разрывая единство вещей столь общих¹⁶⁸.

Но если для Илария было совершенно ясно, что Дух Святой не произошел через творение из ничего, то у него не было сомнения и в том, что Дух Святой произошел из Бога, так как никакой третий способ происхождения не мыслим (*ex te*

profectum, ex te spiritus tuus). Но для него был совершенно не ясен самый образ Его происхождения и передачи Ему Божественной природы, в его отличии от рождения. Он не мог признать Духа Святого нерожденным, потому что нерожденным началом всего является один только Отец. Он не мог признать Духа Святого рожденным, потому что Сын есть Единородный Бог, единственный Сын Отца. Не мог признать и творением по изложенным уже основаниям. Ввиду этого, он отказывается указать или назвать способ происхождения Духа от Отца и хочет следовать примеру ап. Павла, который счел достаточным сказать о Духе только то, что Он – Божий. При этом он проводит параллель между формулировками понятия об образе происхождения Сына и Духа. Сын рожден от Отца. В этой формуле есть двусмысленность в выражении и трудность в понимании. Мы знаем, в чем они состоят: двусмысленность термина рождения внушает мысль о телесном рождении со всеми его, неприложимыми к Богу свойствами, а трудность понимания заключается в том, как природа Отца, ничего не утрачивая из Себя, целостно передается Сыну. Отрешаясь от этой двусмысленности выражения и трудности понимания, превышающего средства человеческого ума, следует удерживать одно чистое и отвлеченное понятие рождения, как непостижимого акта целостной передачи природы Родителя Рожденному. Так и в представлении о способе происхождения Духа, отбросив все непонятное, нужно остановиться на признании, что Он из Бога через Сына, или, следуя примеру Апостола, что Он – Божий Дух. Все выходящее за пределы этого ограничения он признает бесполезным спором из-за слов. Это суждение, высказанное Иларию в заключении трактата о Троице, можно признать его окончательным выводом из размышлений об этом предмете. Мы уже отметили, как близко в толковании слов Христа о ниспослании Духа Утешителя, от Отца исходящего, Иларию подходил к тому, чтобы признать способом происхождения Духа исхождение. Он говорит здесь о processio или egressio Духа Святого¹⁶⁹. Но это было высказано в виде предположения и во всяком случае не было использовано там, где речь коснулась специально вопроса о происхождении

Духа. Итак, для Илария было ясно только то, что Дух Святой происходит от Бога, но самый способ Его происхождения, в отличие от творения и рождения, не был им определен в какой-нибудь установившейся формуле.

Так же неопределенны и его представления об участии Сына в акте изведения Духа Святого. Тексты Писания, в которых говорится о послании Господом Духа Святого, не отличаеом Иларию от Его происхождения, и в которых один и тот же Дух называется и Духом Божиим и Духом Христовым, как было показано, внушали ему мысль об участии Сына в изведении Духа. Но в ближайшем определении этого участия у него нет последовательности.

Есть места, в которых Иларий называет Сына Щедродателем (*largitor*) и Виновником (*auctor*) Духа Святого. Если первое наименование по своему прямому смыслу обозначает послание Духа Сыном, то во втором наименовании дана мысль о Сыне как Виновнике Духа по бытию¹⁷⁰. В другом месте Иларий называет Виновниками Духа Отца и Сына¹⁷¹. Что касается вопроса, в чем именно выразилось участие Сына в изведении Духа Святого Отцом, то это участие нигде у Илария не определяется выражением *a Patre et Filio*, но всегда *per Filium*. Последняя формула, совпадающая с восточной (*διὰ τοῦ υἱοῦ*), могла бы быть признана плодом влияния на Илария восточных отцов, если бы в самой системе Илария не было данных для ее самостоятельного возникновения. Мы уже отметили, что Иларий полагал ипостасные свойства Сына не только в онтологическом образе Его бытия – рождении, но и в Его икономической деятельности, в Его содействии Отцу в творении и искуплении, причем деятельность Отца выражается им термином *ex quo*, а деятельность Сына термином *per quem*. Очевидно, эту схему *ex quo* и *per quem* Иларий применял не только к деятельности Бога во вне, но и к Его внутренней жизни. Отсюда у него и получилась формула происхождения Духа *ex Patre per Filium*. Применение этой схемы особенно ясно из следующих слов Илария, направленных против ариан: «Когда они говорят, через кого существует Дух, для чего существует и каков Он, если не понравится им наш ответ, что Он существует

через Того, через Кого и из Кого все, и что Он Дух Божий, дар верующим, то пусть не нравятся им пророки и апостолы»¹⁷². Следует отметить еще два места с той же формулой: «Ita ex te (Deo) per eum (Filius) sanctus Spiritus tuus est» (De Tr. XII, 56); «Patrem scilicet te nostrum, Filius tuum una tecum adorem: sanctum Spiritum tuum, qui ex te per unigenitum tuum est, promerear» (ib., XII, 57). Таким образом, Иларий называет Сына Виновником Духа Святого, поскольку Он является принципом (per quem) Его бытия. Эта формула существенно отличается от Filioque, поэтому Илария нельзя считать родоначальником этого учения на Западе. В заключение считаем необходимым отметить особо формулу происхождения Духа, почти совершенно совпадающую с восточной: «Hujus ego nominis (creationis) consortium ne in sancto quidem Spiritu tuo patiar, ex te profecto, et per eum misso» (De Tr. XII, 55), но она представляет собою случайную обмолвку, не согласующуюся с общим воззрением.

Деятельность Духа Святого

Подобно Ипостасям Отца и Сына, Иларий указывает и для Духа Святого личную особенность икономического характера. Если особенность Отца характеризуется термином *ex quo omnia*, а Сына – термином *per quem omnia*, то особенность Духа Святого выражается словами *donum* и *munus*¹⁷³. Этот дар верующим состоит в просвещении их религиозного познания. «Так как, – говорит Иларий, – наша слабость не может обнять ни Отца, ни Сына, то трудную веру нашу в воплощение Бога просвещает дар Святого Духа некоторым союзом Своего ходатайства»¹⁷⁴.

Деятельность Духа Святого и в позднейших своих сочинениях, как и в комментарии на Евангелие Матфея, согласно западной традиции, Иларий связывает главным образом со временем излияния Его на апостолов. Но в них ясно выражена мысль о вдохновении Им пророков. В них говорится о Духе Святом, действующем в пророках, и в неопределенной форме, которая не позволяет установить, имеет ли он в виду Ипостась Сына, часто называемого Духом, или Лицо Духа Святого. Таковы выражения: *Spiritus prophetiae* (In Ps. 2, 23), *Spiritus sanctus* (In Ps. 9, 1; 13, 1; 14, 1), *propheta... sancto Spiritu plenus* (In Ps. 118, 3, 1; 138, 1). Часто принципом вдохновения пророков Иларий называет Христа¹⁷⁵. Но если в комментарии на Евангелие Матфея остается неясным, разумеется ли под Духом, вдохновлявшим пророков, Третья Ипостась Троицы или Слово Божие, Которое, по Иларию, до воплощения было Духом, то в трактате о Троице ясно выражена мысль о действии в пророках Третьего Липа, хотя в одном единственном месте. «Есть Дух Святой один повсюду, просвещающий всех патриархов, пророков и весь лик закона, Иоанна даже в утробе матери вдохновляющий, данный потом апостолам и прочим верующим к познанию сообщенной истины» (De Tr. II, 32). Признание действия Духа Святого в пророках, предвозвещавших воплощение, логически последовательно вытекало из мысли о необходимости просвещения Духом для

веры в воплощение. Трудно решить, является ли это совершенно определенное указание на деятельность Духа Святого в ветхозаветных пророках плодом влияния на Иларию восточной богословской мысли, или же признание действия Духа в пророках было присуще ему и раньше и не было высказано в комментарии на Евангелие Матфея лишь случайно по недостатку повода.

Но и в позднейших сочинениях Илария сохраняется та черта западного богословия, которая состоит в отрицании действия Духа Святого в воплощении и земной жизни Христа.

Под Духом Святым, осенившим Деву Марию при зачатии Христа, Иларий понимает духовную или Божественную природу Самого Христа, создающего для Себя тело из Девы¹⁷⁶. Под Духом Святым, нисшедшим в виде голубя на Христа в крещении, Иларий понимает Отца¹⁷⁷, а под Духом Божиим, в Котором Христос изгонял бесов, Иларий понимает Божественную природу Христа¹⁷⁸. (Не потому ли отрицается действие Духа Святого во Христе, что Он, как посланный Христом и имеющий в Нем Свое начало, мыслится подчиненным Ему в смысле ипостасного субординационизма; ведь и Сын, хотя и Бог, однако Бог исполняющий, в противоположность Отцу, как Богу повелевающему?)

Специальной областью деятельности Духа Святого служила Церковь, и начало ее связывается с излиянием Духа Святого, согласно обетованию Христа, на апостолов в Пятидесятницу. После этого дары Духа проявляются в разительных обнаружениях на пользу верующих. Эти обнаружения описываются Иларием на основании слов ап. Павла в послании к Коринфянам (1Кор. 12, 1–11). «В этих действиях сил состоит откровение Духа. Ибо не сокрыт дар Духа, где слова мудрости и где слышатся глаголы жизни, или где есть познание Божественного ведения, чтобы подобно животным, вследствие неведения Бога, мы не знали Виновника нашей жизни, или через веру в Бога, чтобы, не веруя в Евангелие Бога, мы не оставались вне Евангелия Бога, или через дар исцелений, чтобы мы свидетельствовали исцелением больных о благодати Того, Кто подал его, или через совершение чудес, чтобы в том,

что мы совершаем, познавалась сила Божия, или через пророчество, чтобы было ясно, что в познании учения мы наставляемы Богом, или через различение духов, чтобы мы не оставались в неведении, Святым ли Духом или извращенным кто говорит, или через различные языки, чтобы в знамение данного Духа Святого давалось говорение на языках (1Кор. 14, 6), или через истолкование языков, чтобы вследствие неведения не подвергалась опасности вера слушающих, когда истолкователь языка выводит из недоумения незнающих языка.

Итак, во всех этих каждому на пользу подаваемых дарах состоит откровение Духа, т. е. через эти удивительные явления данной каждому пользы дар Духа не остается скрытым» (ib. VIII, 30). В частности, через Духа Святого происходит возрождение в крещении и приобщение верующих к бессмертной и нетленной Божественной природе (ib. I, 36).

Влияние восточного богословия на образ тринитарных воззрений Илария

Подведем итог к анализу тринитарных воззрений Илария со стороны их генезиса.

Наибольшее влияние консервативные богословы Востока оказали на Илария своим опасением монархианства, якобы содержащегося в никейской вере. Они внушали ему отвращение к савеллианству, ератинианству (?) и ко всякому виду слияния Лиц Св. Троицы, как к нечестию. Под влиянием этого опасения монархианства построено все тринитарное учение Илария. Его система направлена против двух заблуждений – арианского умаления природы Сына и монархианского слияния Лиц. С вполне сложившимися убеждениями в полном равенстве по природе Отца и Сына Иларий приехал на Восток и нашел здесь среди консервативных православных противников никейской веры те же убеждения в истинном Божестве Сына. Но наряду с этим он должен был убедиться, насколько на Востоке опасались монархианского понимания никейской веры и насколько упорно держались они монархианского истолкования термина *ὁμοούσιος*. Сам он независимо от никейского исповедания, с которым познакомился лишь незадолго до ссылки, следуя только западной традиции, берущей свое начало от Тертуллиана, исповедовал, что Сын и Отец *unius substantiae*. Знакомство с никейским исповеданием, в котором он тотчас же признал правильное учение Церкви, вполне соответствующее древнему преданию, должно было укрепить его в признании единства Отца и Сына по существу. До приезда во Фригию это выражение понималось им опять-таки соответственно западной традиции – не в смысле подобия, а в смысле единства по существу, в смысле нумерического единства существа. Если этого с полной достоверностью и нельзя утверждать на основании его комментария на Евангелие Матфея, то во всяком случае на основании этого документа можно утверждать, что у него не было заметно и понимание его в смысле подобия. Познакомившись с восточным образом мыслей и

приблизившись под его влиянием к монархианству, он не отказался от своего *unius substantiae*, отождествленного с никейским *ὁμοούσιος*, но истолковывал его в смысле восточного представления о подобии по существу. Этого он достигал отчасти при помощи западного образа мысли и западной фразеологии. Если в комментарии на Евангелие Матфея он говорит чаще всего о единстве субстанции, то в «*De Trinitate*» употребляет это выражение сравнительно редко, предпочитая ему выражение: «едино по природе» или «едино в роде», которые гораздо труднее перетолковать в смысле нумерического единства. IV книгу «*De Trinitate*» он посвящает специальному доказательству реального бытия Второго Лица при помощи ветхозаветных свидетельств и при этом ссылается на те самые места из книги Бытия, которые указаны в анафематизмах Сирмийского Собора (XIII-XVII, XXIII. См. *De Synod.*, 38), причем в таких выражениях, которые не оставляют возможности сомневаться в том, что он руководствовался этими анафематизмами. В следующих книгах того же сочинения, анализируя изречения Нового Завета о равенстве и единстве Отца и Сына, он каждый раз отмечает, что эти же самые изречения указывают и на раздельность Лиц. Все учение Илария о единстве Отца и Сына сводится к Их одинаковости, единству не нумерическому, а родовому, к отрицанию не только слияния Лиц, но и единичности природы. В частности развития этой мысли тоже несомненно сходство между восточными вероизложениями и разъяснениями Илария. Так, он сводит единство Бога к единству начала (единоначалию) и говорит о Писании, что оно, называя Бога и Бога, никогда Их вместе не именует двумя Богами и запрещает делать это и нам. Конечно, в развитии основной мысли, навеянной восточным учением, Иларий не ограничивается доказательствами и разъяснениями этой мысли восточными отцами, но пользуется и западными средствами, именно онтологическими понятиями о природе и роде, о несчисляемости предметов того же рода. Но основная мысль, а отчасти и ее обоснования остаются восточными.

На долю влияния восточных отцов нужно далее отнести и особенности учения Илария об ипостасных свойствах Лиц,

характерное соединение в этом онтологической и икономической точек зрения. Здесь несомненно влияние восточных вероопределений, прежде всего, на терминологию Илария. В «De Trinitate» для обозначения ипостасного свойства Отца последовательно служит *innascibilis*, для сына – *unigenitus*. В учении о рождении Сына отрицается отсечение, расширение, протяжение, представление о Сыне, как части субстанции Отца, говорится, что рождение предполагает происхождение не из ничего и не из другой какой сущности, а именно из Бога. Все это – выражения, почти совершенно совпадающие с фразеологией вероизложений. В учении о равенстве Сына Отцу мы также постоянно встречаем выражения этих символов: Бог из Бога, Един от Единого, Целый из Целого, Совершенный из Совершенного и т. д. Сюда же нужно отнести и замечания Илария о рождении Сына по воле Отца. В учении об отличительных особенностях домостроительной деятельности Отца и Сына с терминами *ex quo* для Отца и *per quom* для Сына и в учении о Сыне, как Боге исполняющем и повинующемся Отцу, также несомненно влияние восточных символов. Только связанный с этим субординационизм воли у Илария принял оригинальную и глубокую форму субординационизма ипостасного. Перечисляя обнаружения влияния на Илария восточной богословской мысли, мы далеки от мысли представить этого писателя компилятором, поющим с чужого голоса. На Восток Иларий явился с убеждениями, хотя уже определившимися, но бывшими плодом воспитания и местной традиции, самостоятельно не продуманными. Знакомство с Востоком побудило его углубиться в свои убеждения, продумать их и дало его мыслям определенное направление. Основной богословский интерес восточных консерваторов, получивший выражение в символах, послужил для Илария как бы темой, самостоятельно со свойственной ему глубиной, библеизмом и экзегетическим талантом разработанной им в подробностях.

Такой характер его «De Trinitate» возбуждает вопрос о задачах и цели этого произведения. Оно предназначалось для Запада. На Востоке, написанное по-латыни, оно не могло рассчитывать на широкое распространение. Не имел ли в виду

Иларий уже тогда, когда начал эту работу, подготовить почву для примирения Востока и Запада, придав западной доктрине форму, приемлемую для Востока, и этим сделав для Запада более понятной точку зрения Востока? Во всяком случае сочинение Илария «De Synodis» по своим задачам и содержанию служит естественным, логическим выводом из «De Trinitate».

ОТНОШЕНИЕ ИЛАРИЯ К ОМИУСИАНАМ

План примирения православных противников Никейского исповедания Востока с никейцами Запада

Мы отметили, какое благоприятное впечатление произвела на Илариона догматика консервативных кругов Востока, в среде которых он вращался, находясь в ссылке. Их боязнь монархианства показалась ему основательной, когда он познакомился с монархианской угрозой на Востоке. Под влиянием этого он разработал тринитарную доктрину в духе, противоположном монархианству. Что касается арианских представлений, то он не нашел их следов в восточных вероизложениях и в этом отношении не мог не признать правильности учения восточных. Но это не значит, что он счел догматику восточных безукоризненной и не требующей никакого дальнейшего развития по линии сближения с никейской верой. Несмотря на усвоение от восточных антимонархианской тенденции и заимствования в разъяснении идеи равенства Отца и Сына, он оставался все же никейцем. В своем труде «De Trinitate» он самым подробным и настоятельным образом раскрывал идею единосущности – *unius substantiae* или *naturae* – в смысле подобия по существу, видел в единстве сущности Отца и Сына поруку Их равенства. К этому его побуждали антимонархианские тенденции. Давая подробное развитие и обоснование идее единства существа, он истолковывает *unius substantiae* в смысле *similitudo substantiae*. Легко поэтому представить, какую радость и какие надежды возбудило в нем выступление его восточных друзей на Анкирском Соборе против аномеев и провозглашение ими подобия по существу и анафематствование ими Сирмийского вероизложения 357 г., осужденного и западными. Нельзя было не видеть в этом выступлении большого шага вперед по пути сближения православных Востока с последователями никейской веры. До их полного признания его не хватало только принятия *unius substantiae*. И этот последний шаг казался необходимым, потому что в признании единства существа заключалась

гарантия полного подобия, так как при отрицании единства по существу равенство Отца и Сына могло быть понимаемо в смысле равенства неполного, внешнего, поверхностного. Этот момент был признан Иларием удобным для выступления в качестве посредника между Востоком и Западом в целях их примирения и восстановления их общения. Внешние обстоятельства этому вполне благоприятствовали. С одной стороны, сами западные епископы в письмах просили Илария сообщить им со своим заключением о том, что происходит на Востоке. С другой стороны, проектировался Собор в Анкире, на который предполагалось пригласить западных епископов. Таким образом, создавались условия, при которых восточные и западные легко могли объясниться между собою и прийти к соглашению¹⁷⁹. И у Илария к этому времени созрел уже и самый проект соглашения. Он состоял в том, чтобы западные наряду с *ὁμοούσιος* приняли и *ὁμοούσιος* и, истолковав *ὁμοούσιος* в смысле *ὁμοούσιος*, сняли с никейской веры подозрение в савеллианстве, а восточные наряду с *ὁμοούσιος* приняли и *ὁμοούσιος* и этим сняли с себя подозрение в признании Сына не вполне подобным Отцу, т. е. в полуарианстве. Разъяснению и обоснованию этого проекта он и посвятил свое сочинение «De Synodis», с которым обратился к той и другой стороне.

Но выступая с этим проектом воссоединения Востока и Запада, Иларий отдавал себе отчет, насколько неблагоприятна вообще роль посредника, навлекающая обыкновенно на него нарекания со стороны непримиримости той и другой стороны, и как трудно победить укоренившееся недоверие западных к Востоку и избежать обвинения в измене православию со стороны таких фанатиков, каким был, например, Люцифер Калабрийский. Ему было хорошо известно предубеждение многих западных епископов, «излишне осторожных и благоразумных», их непримиримость и ожесточение, не желающие и слышать о примирении с Востоком. Поэтому он боялся, что уже первые страницы его послания с благоприятными отзывами о восточных приведут многих западных читателей в страшное негодование и что они не пожелают после этого даже дочитать его послание до конца, а

бросят его в печку, как изменническое, вредное и неисполнимое. На протяжении этого небольшого сочинения он трижды обращается к читателю с просьбой не составлять себе определенного мнения о предмете, которому оно посвящено, не дочитав его до конца¹⁸⁰. Но Иларий опасался не только за успех своего предложения, но и за свою собственную репутацию на Западе, несмотря на весь авторитет, которым он пользовался на Западе. Он боялся, что его выступление в защиту восточных и его примирительные стремления бросят тень на чистоту его собственной веры и возбудят подозрение в его измене католическому исповеданию. Поэтому он излагает свое обращение к западным со всевозможными извиняющими оговорками. Он подчеркивает, что излагает свое мнение о положении дел на Востоке и о желательном направлении их только по просьбе самих западных¹⁸¹. Автор просит не судить его за изложение веры восточных, так как выразить в словах внутренний смысл собственной веры очень трудно, а тем более затруднительно разъяснить смысл того, что говорят другие¹⁸². Он слагает с себя ответственность за содержание приводимых им восточных вероопределений и своих разъяснений к ним, потому что он не автор их, а только истолкователь, по необходимости приспособляющийся к ним и помогающий им. Он старается только о том, чтобы верно передать происходящее, предоставляя вере читателей судить – католические ли это мнения, или еретические¹⁸³. Приведя со своими разъяснениями вероизложение восточных и переходя к выяснению самого плана воссоединения восточных с западными, Иларий излагает свою собственную веру и просит, если окажутся в нем какие-нибудь недостатки, отнести их на долю человеческой слабости, у которой недостает слов для выражения мысли, а не злой воли (De Synod., 64–65).

С целью познакомить западных с вероучением омиусиан Иларий приводит сначала Сирмийскую формулу 357 г., осужденную омиусианами, как и западными епископами, затем анафематизмы Анкирского Собора 358 г., посланные в Сирмию и там оглашенные, и, наконец, вероизложения Антиохийского Собора «во время обновления» 341 г., Филиппопольского

Собора 347 г. и Сирмийскую формулу 351 г. против Фотина – все со своими комментариями. Первый документ имеет целью показать, что отвергается восточными, три последних должны уверить западных, что выступление омиусиан против аномеев и омиев не случайно, но является продолжением и завершением последовательно развивавшегося направления восточной догматической мысли: «Quibus adversum novam et profanam impietatem, haec conscientiae suae et adeptae jam pridem doctrinae instituta decernunt» (De Synod., 27).

Приступив к анализу указанных формул, Иларий почувствовал необходимость ввести в свой оборот новый термин – *essentia*. До этого, как и все западные, Иларий обходился терминами *substantia* и *unius substantiae*, что соответствовало греческому οὐσία и ὁμοούσιος. Но при переводе формул с греческого он встретил в них два термина οὐσία и ὑπόστασις, которые необходимо было различать при переводе. *Substantia* была уже переводом ὑπόστασις, а οὐσία он передал самостоятельно им придуманным словом *essentia*, представляющим собой дословный перевод οὐσία, и таким образом он первый ввел этот термин в латинскую церковную литературу. Но термины οὐσία и ὑπόστασις в то время, к которому относится знакомство Илария с омиусианами, еще не обособились и на Востоке, хотя в памятной записке Василия Анкирского уже замечен наклон к истолкованию οὐσία в смысле общих родовых свойств однородных предметов. Но этот документ, по-видимому, не был известен Иларию. Поэтому, давая определение термину *essentia*, который впервые вводился в латинскую речь, Иларий поясняет, что он обозначает то же самое, что субстанция, природа и род, но под особым углом зрения, под определенным аспектом. «*Essentia*, – говорит он, – есть вещь, которая существует или из чего существует¹⁸⁴, и которая существует (имеет бытие) в том, что пребывает. Можно говорить об *essentia*, *substantia naturae* et *genus* всякой вещи. В собственном же смысле эссенцией называется потому, что всегда существует. Но это же есть субстанция, потому что вещь, которая существует, по необходимости пребывает в себе самой¹⁸⁵, а то, что пребывает, без сомнения, пребывает в роде,

природе или субстанции. Итак, говоря, что эссенция обозначает природу, род или субстанцию, разумеем под нею постоянное бытие вещи, которая во всем этом пребывает»¹⁸⁶. Передавая с греческого восточные вероизложения, Иларий последовательно переводит οὐσία словом *essentia*, а ὁμοούσιος – словом *substantia*, но в своих собственных разъяснениях к ним он употребляет безразлично тот и другой термин в одном и том же смысле, как это было и на Востоке¹⁸⁷.

Скрытый замысел Сирмийской формулы Иларий прекрасно разоблачает в словах; «Проповедуется об Отце как едином и единственном Боге всяческих, чтобы отрицалось Божество Сына; определяется умалчивать об единосущном и подобосущном и этим постановлено утверждать, что Сын или из ничего как тварь, или из другой субстанции как одна из последующих тварей, а не из Бога Отца рожден, как Бог. Далее тем, что Отец называется большим Сына честью, достоинством, словом, величием, достигнуто то, что Сыну недостает всего, чем Отец больше Его. Наконец, утверждая, что рождение Его неизвестно, этим определением о неизвестности нам приказано не знать, что Он из Бога, как будто таким образом можно приказывать или определять, чтобы кто-нибудь или знал, чего не хочет знать, или не знал, что знает» (De Synod., 10).

Формулы Антиохийскую, Филиппопольскую и Сирмийскую против Фотина (351 г.) Иларий комментирует самым благосклонным образом, показывая, что они мудро избегают двух крайностей: монархианского слияния Лиц и арианского учения о создании Сына из ничего, о происхождении Его во времени и Его низшей природе, а в положительной своей части определенно говорят об истинном рождении Сына из Бога Отца и Его равенстве с Отцом, что предполагает Его подобие по существу (De Synod., 31–33, 35–37, 39–61). И такое толкование не представляет собою ничего натянутого или несоответствующего действительности. Примером же благосклонного отношения к этим формулам может служить его толкование заключительных слов Антиохийского вероизложения, которые на строгих никейцев должны были производить наиболее неблагоприятное впечатление: «И этими

именами (Отца, Сына, Духа Святого), не просто и не напрасно предложенными, но прекрасно обозначающими собственную субстанцию каждого из поименованных, чтобы быть Им по субстанции тремя, а по согласию одним» (ὥς εἶναι τῇ μὲν ὑποστάσει μία, τῇ δὲ συμφωνία ἐν). Иларий объясняет эти слова, исходя из той цели, какой руководствовался этот Собор святых (*congregata sanctorum Synodis*). Он говорит, что Собор направлял свое вероопределение не против тех, которые осмеливались проповедовать, что Сын не подобен по сущности Отцу, а против монархианских течений, возникших в Церкви после Никейского Собора (Маркелин), и с этой точки зрения нужно истолковывать приведенные слова. Желая осудить отождествление Отца и Сына, «они сказали о трех субстанциях, обозначая субстанциями Лица действительно существующих, а не разделяя субстанцию Отца и Сына различием неподобной эссенции. А что сказано: «чтобы быть Им по субстанции тремя, а по согласию одним», то это не заслуживает порицания, так как при наименовании вместе с Отцом и Сыном Духа, т. е. Утешителя, прилично проповедовать более единство согласия, чем единство эссенции по подобию субстанции» (*De Synod.*, 32)¹⁸⁸.

Мы не будем останавливаться на подробностях комментария Илария к трем формулам, о которых говорили выше, а ограничимся только его толкованиями анкирских анафематизмов, чтобы показать, что он не мог их не одобрить, так как ко всем их тезисам можно указать параллели в его собственном сочинении «*De Trinitate*».

Из двенадцати анафематизмов восемь направлены против ариан и четыре против монархиан. Из первых пять содержат в себе мотивированное осуждение учения о неподобии Сына Отцу по существу, один – осуждение учения о тварности Сына и два – против представления о происхождении Сына во времени.

Анаф. III «Если кто слыша, что Единородный Сын есть «Образ Бога невидимого», называет Его неподобным и по сущности, анафема да будет». В разъяснение этого анафематизма Иларий говорит, что совершенный Образ Отца

не может не отображать самой сущности Его, а Сын не может через рождение не получать природы, равной природе Отца (De Synod., 15). Это вполне соответствует изложенному ранее учению Илария о рождении, как передаче природы родителя рожденному, и его доказательству равенства Сына Отцу по природе из наименования Его у апостола Образом Бога невидимого (см. De Tr. XI, 5; III, 23; V, 8–10).

Анаф. IV: «Если кто слыша: «ибо как Отец имеет жизнь в Себе, так и Сыну дал жизнь иметь в Себе» (Ин. 5, 26), не называет Сына подобным Отцу и по сущности, Который свидетельствует, что это так и есть, как Он сказал, да будет анафема. Ибо ясно, что при понимании жизни в Отце, как обозначения Его субстанции, и жизни Единородного, понимаемой в смысле сущности, так обозначает подобие сущности в отношении к сущности». «Что в Том и Другом жизнь, то обозначает сущность в Том и Другом, – поясняет Иларий. – И жизнь, которая рождается из жизни, т. е. сущность, которая рождается от сущности, поскольку рождается не неподобная, так как жизнь из жизни, содержит в себе не неподобную природу своего происхождения; потому что рожденной и рождающей сущности, т. е. жизни, которая имеется и дается, подобие не отличается» (ib., ст. 16). Еще ранее, до издания этих анафематизмов Иларий говорил о тождестве в Боге свойств, в частности, жизни, с самой Его сущностью, а в словах Спасителя о жизни, получаемой от Отца, видел свидетельство «о единстве природы через таинство рождения» (De Tr. VII, 27; VIII, 43).

Анаф. VI «Если кто, хотя Самим Сыном открыто Его подобие с Отцом по существу в словах: «ибо как Отец имеет жизнь в Себе, так и Сыну дал жизнь иметь в Себе» (Ин. 5, 26), а по силе через сказанное: «ибо что творит Отец, то и Сын творит подобным образом» (ib., ст. 19), уступая подобие по силе, отнимает у Сына подобие по сущности, что самое главное в нашей вере, как отнимающий у себя жизнь вечную в познании Отца и Сына, анафема да будет». Иларий разъясняет это положение в том смысле, что подобие по силе невозможно без подобия по существу, так как, с одной стороны, природа низшая никогда не может обладать силою природы высшей и более

могущественной, а, с другой стороны, что же нужно думать о всемогущем Боге Отце, если Его сила равняется силе низшей природы? Без сомнения, Сын подобен Отцу по силе, потому что творит то же и подобным образом, что творит Отец, но это подобие основано на том, что как Отец имеет жизнь в Себе, так и Сыну дал жизнь иметь в Себе, т. е. на подобии сущности (De Synod., 14). О том, что подобие силы возможно только при подобии сущности, Иларий говорил и в трактате о Троице¹⁸⁹.

Анаф. VII «Если кто, обещая веровать в Отца и Сына, называет Его Отцом не подобной Себе сущности, а подобной силы, как произносящий чуждые и новые слова против сущности Сына и отнимающий у Него истинное сыновство, анафема да будет». Еретики, поясняет Иларий, часто признают Отца и Сына таковыми только по имени, считая Бога Отцом Сына в том же смысле, в каком Он называется Отцом тварей, а твари сынами Божиими. В этом случае Они только называются Отцом и Сыном, но не являются ими в действительности, потому что истинное рождение предполагает подобие субстанции рождающего и рожденного. Таким образом, этот анафематизм осуждает нечестие тех, которые называют Бога Отцом подобной Ему по силе твари, а не признают Его Отцом Сына, подобного Ему по сущности (De Synod., 20). В трактате о Троице Иларий много раз упрекает ариан в том, что они только по имени исповедуют Отца и Сына, а в действительности отрицают истинное сыновство Слова, признавая Его первым творением (De Tr. VI. 18, 43; VII, 1), и постоянно развивает мысль о том, что рождение предполагает передачу природы родителя рожденному.

Анаф. IX: «Если кто потому, что никогда Отец не разумеется Сыном и Сын никогда не разумеется Отцом, называя Сына другим в отношении к Отцу потому, что другой есть Отец и другой Сын по сказанному: «Другой есть, Который свидетельствует о Мне, Отец, Который послал Меня» (Ин. 5, 32), согласно этому благочестивому пониманию в Церкви особенности Лица Отца и Сына, боясь, чтобы Сын и Отец не почитались одним и тем же, не называет Сына подобным по сущности Отцу, анафема да будет». В этом анафематизме, по

мнению Илария, совмещена мудрость змеи с незлобием голубя, потому что в нем осуждается как отождествление Отца и Сына, так и учение о их неподобии по существу, проповедуемое из боязни монархианства (De Synod., 23). Нет нужды говорить о том, что собственная тринитарная система Илария во всем своем целом направлена против именно тех заблуждений, которые имеются в виду этим анафематизмом.

Анаф. V: «Если кто, слыша об одном и том же: «основа? мя» или «созда мя» (Притч. 8, 22) и «роди мя» (ib., ст. 25), это «роди мя» понимает не из подобия по существу, но утверждает, что «основа? мя» и «роди мя» одно и то же, как бы не называя Сына совершенным Сыном от Бога, обозначенным этими двумя выражениями (но утверждая, что двумя этими выражениями, т. е. «основа мя» и «роди мя» обозначается творение, а не Сын), как предала Премудрость благочестивый смысл из двух выражений, да будет анафема».

Этот анафематизм направлен против ариан, которые в доказательство происхождения Сына путем творения ссылались на слова книги Притчей 8, 22: «Господь созда мя». В противовес им омиусиане выдвинули собственное толкование этого места, Здесь, утверждают они, Премудрость говорит о Себе, что Она основана, что Она создана и что Она рождена. При точном разграничении понятий творения, как создания из ничего силою Божией, и рождения, как произведения из собственного существа, получается видимое противоречие между двумя первыми терминами и третьим: «создание» или «основание» обозначает творение, рождение, изведение из существа. В своем толковании этого места Иларий разрешает это противоречие, относя создание и рождение к двум различным актам: Премудрость прежде век рождена из сущности Отца, но Она же называется и сотворенной со стороны Ее материальных явлений в ветхозаветных эпифаниях и в воплощении (De Tr. XII, 35–50). Но как ариане, так и омиусиане относили все три выражения к одному и тому же акту происхождения Премудрости. По, ввиду дифференциации понятий рождения и творения, необходимо было или принять в прямом смысле выражения, обозначающие создание, а рождение

истолковывать в переносном смысле, как указание на создание, или, наоборот, в буквальном смысле понимать слона: «рождает мя», а два других выражения понимать в смысле не прямого обозначения рождения. Другими словами, необходимо было или слова «роди мя» толковать, исходя из основы «и созда мя», или это последнее выражение толковать, исходя из слов «рождает мя». Ариане находили настоящий смысл толкуемого места в словах: «сзда мя» и «основа мя», а слова: «рождает мя» толковали в переносном смысле, в том смысле, в каком Бог называется Отцом всякого создания, а праведные люди – сынами Божиими. Омиусиане, как и ариане, полагали, что все три выражения говорят об одном и том же, но подлинную мысль книги Притчей видели в словах: «рождает мя», а два других выражения истолковывали в смысле известного пояснения к этим словам. Такое толкование было дано этому месту Василием Анкирским и Георгием Лаодикийским, как это видно из документов, сохраненных Епифанием (Наег. XXIII, 20).

«Когда Сын сказал: «Господь создал Меня», то, чтобы мы не подумали, что природа Его общая с прочими сотворенными вещами, по необходимости прибавил: «прежде всех холмов родил Меня», в чем выразил для нас благочестивое и чуждое всякой страстности понятие об Его происхождении из Отца». Это именно толкование и лежит в основе пятого анафематизма. Когда Иларий писал XII книгу «De Trinitate», он был знаком с этим омиусианским толкованием книги Притчей. Дав более глубокое толкование этому месту, он упоминает и о толковании омиусиан, называя его, «хотя и не ученым, но благочестивым» (*etsi indocte tamen non impie*), и ради этого благочестивого его смысла не только его не отвергает, а и приводит для него еще библейское оправдание. Так, апостол Павел, говоря обыкновенно о рождении Христа от Девы Марии, иногда называет Его созданным от жены («бываемого от жены» – Гал. 4, 4), чтобы показать, что это было не обыкновенное рождение от соединения мужа и жены, а бессеменное рождение «одного от одного» (*De Tr. XII, 50*). Естественно, что и в своих комментариях к анафематизмам Анкирского Собора Иларий разъясняет этот пункт вполне благожелательно, в духе

омиусианского толкования 8 главы книги Притчей. Рождение может быть истолковано в смысле, недостойном величия Божия, как акт, предполагающий телесные страдания -- отделение, уменьшение, изменение и все свойственное человеческому рождению. Напротив, творение есть акт бесстрастный, в котором нет ни смешения, ни отделения. Называя свое происхождение созданием, Премудрость указывает на бесстрастность этого акта, а именуя его же рождением, обозначает действительное происхождение из сущности Отца¹⁹⁰ (De Synod., 17–18).

Десятый и одиннадцатый анафематизмы направлены против арианского учения о происхождении Сына Божия во времени.

Анаф. X: «Если кто считает Бога Отцом Единородного Сына в некотором времени, а не признает, что Единородный Сын произошел бесстрастно выше всякого времени и выше всякого человеческого суждения, как преступающий евангельскую проповедь, которая отвергает всякий промежуток времени между Отцом и Сыном, но верно нас научила, что в начале было Слово и Слово было у Бога и Бог был Слово, анафема да будет». В разъяснение этого анафематизма Иларий указывает на то, что истина Отчего имени превосходит всякое время, т. е. что Отец был вечно Отцом, а потому Сын произошел от Него не во времени, а от вечности (De Synod., 24).

Анаф. XI «Если кто называет Отца старшим Сына, из Него Единородного по времени, а Сына младшим Отца, да будет анафема». В обосновании этого анафематизма Иларий исходит из понятия о Сыне как совершенном Образе Божиим. Подобие Сына Отцу по сущности предполагает и подобие Его Отцу по вечности, так как если бы между Сыном и Отцом существовал какой-нибудь промежуток времени, то Сын не был бы совершенным Образом Отца (De Synod., 25). Для истолкования X и XI анафематизмов Иларий приводит все те основания в доказательство предвечного рождения Сына, которые были высказаны им ранее. Предвечность рождения Сына была для него вне сомнения и тогда, когда он писал свои комментарии на Евангелие Матфея. Уже там он ссылаясь на то, что Бог должен

быть мыслим вечным Отцом, а следовательно, необходимо признавать и вечное бытие Сына. В «De Trinitate» он повторил этот аргумент и, кроме того, выводил вечное бытие Сына из пролога Евангелия Иоанна и из учения апостола Павла о Сыне как Образе Бога невидимого (In Matth. XVI, 4; XXXI, 3; De Tr. II, 23; XII, 21, 23, 24, 32).

Остаются еще четыре анафематизма, направленные против монархианского понимания Троицы. Двумя такими анафематизмами и начинается их ряд, что указывает на то, как сильно было опасение монархианства среди их авторов.

Анаф. I «Если кто, слыша, что Сын есть «Образ Бога невидимого», утверждает, что Образ Бога есть то же самое, что и Бог невидимый, как не исповедующий истинного Сына, анафема да будет». Эти слова, как поясняет Иларий, исключают мнение тех, которые различают Отца и Сына только по имени, потому что совершенный образ, с одной стороны, содержит в себе безразличное подобие отображаемого, с другой, исключает тождество его с отображаемым, так как никто не может быть образом себя самого (De Synod., 13). На протяжении «De Trinitate» Иларий несколько раз говорил о Сыне как Образе Божиим, видя в этом наименовании выражение, с одной стороны, полного подобия Сына Отцу по существу, с другой, – Их личной раздельности¹⁹¹.

Анаф. II. «Если кто, слыша Сына говорящего: «Ибо как Отец имеет жизнь в Себе, так и Сыну дал жизнь иметь в Себе» (Ин. 5, 26), называет тем же самым Того, Кто принял жизнь от Отца и исповедал: «Я живу по причине Отца» (Ин. 6, 37), и Того, Кто дал, анафема да будет». В пояснении Иларий указывает на то, что здесь различается Лицо Дающего и Приемлющего, чтобы этим предотвратить слияние Лиц, так как нельзя считать одним и тем же Того, Кто дает, и Того, Кто принимает, Того, Кто живет, и Того, по причине Кого Он живет (De Synod., 14). В тех же самых словах Писания Иларий отмечал в «De Trinitate» мысль как о подобии Сына Отцу по существу, так и о Их самостоятельном бытии¹⁹².

Анаф. VII «Если кто, признавая Сына по сущности подобным Тому, Чьим Он признается Сыном, утверждает, что

Сын есть то же, что и Отец, или что Он есть часть Отца, или что бестелесный Сын происходит от бестелесного Отца через истечение или некоторое страдание, как телесные сыновья, анафема да будет». Поводом к изданию этого анафематизма, по объяснению Илария, послужил тот факт, что некоторые еретики пользуются учением о подобии по существу для отрицания реального бытия Отца и Сына, так как безразличное подобие дает повод к признанию одного и единственного, «ибо что не различается в роде, то представляется пребывающим в единственности (*in unione*) природы» (*De Synod.*, 21). Против отождествления Отца и Сына направлена, во-первых, самая идея рождения, исключаящая единственность, так как она предполагает самостоятельное бытие Родителя и Рожденного, Отца и Сына. Далее отрицается представление о Сыне как части Отца или Его эманации, так как то и другое связано с монархианскими представлениями (*De Synod.*, 22). Но все это Иларий развивал в своих сочинениях, написанных еще ранее. В истинном рождении Сына от Отца он видел доказательство Их обособленного бытия¹⁹³ и неоднократно восставал против представления о Сыне как части Отца или Его эманации (*De Tr.* I, 16; II, 4).

Анаф. XII «И если кто вневременную от Отца субстанцию Единородного Сына относит к сущности нерожденного Бога, как бы утверждая, что Сын есть Отец, анафема да будет». По толкованию Илария, этот пункт внесен против еретиков, считавших вечность Сына несовместимой с рождением (на что именно и указывали ариане в своих возражениях против церковного учения) и из вечности Сына заключавших о Его нерожденности и, значит, тождестве с Отцом. С своей стороны Иларий против этого прибавляет: «Одно быть вне времени, другое – быть нерожденным, из чего одно (пусть вне времени) имеет рождение, другое само для себя есть единственный и тот же (*solus atque idem*) вечный Виновник того, что оно есть» (*De Synod.*, 26).

Мы видели, что в анафематизмах Анкирского Собора не было ни одной мысли, которой не одобрял бы Иларий и которой он сам не высказывал бы в трактате «*De Trinitate*». Не только по

своим тенденциям, направленным, с одной стороны, против монархианства, а с другой, – против арианства, они вполне соответствуют основным задачам, к разрешению которых направлялась вся тринитарная система Илария, и духу последней как системы омиусианской, но и в своих частных положениях они совершенно совпадают с излюбленными тезисами самого Илария. По самому способу аргументации и даже выражения эти соборные определения иногда настолько напоминают доказательства и язык самого Илария, что невольно возникает вопрос: не принимал ли он сам, дружественно связанный с их авторами, прямого или хотя бы косвенного участия в их составлении? Ввиду всего этого, Иларий не мог не отнестись к ним с полным одобрением, не мог не видеть в них вполне точного выражения правильной веры в Отца и Сына. Тем не менее он говорит об определениях омиусиан на Анкирском Соборе как о документе, не лишенном соблазна для ушей и обиды для благочестивой заботливости¹⁹⁴. Все, что содержалось в приведенных анафематизмах, не могло возбуждать никаких возражений, а соблазн заключался в том, чего не было в этом документе и что находилось в другом документе, здесь не приводимом, но сохраненном Епифанием¹⁹⁵. Это – осуждение *ὁμοούσιος* и анафематствование этого термина, что, несомненно, было известно Иларию, так как в конце «De Synodis» он разъясняет восточным, что, анафематствуя никейскую веру, они сами подпадают действию этой анафемы, так как ведут преемство посвящения от тех епископов, которых осудили. Итак, вот пункт, в котором учение восточных было не совершенно и нуждалось в исправлении.

Иларий поместил в своем послании «De Synodis» четыре вероизложения восточных отцов, указав на их согласие и православное содержание. Но самый факт множественности вероизложений мог произвести неблагоприятное впечатление, особенно на Западе, который не знал до этого времени записанных символов и довольствовался крещальным символом, вверяемым памяти крещаемых. Он ублажает западных за то, что, содержа в своей совести совершенную и

апостольскую веру и изобилуя духом, они не нуждаются в букве и в руке переписчика, но исповедуют устами то, во что веруют сердцем. Тем не менее он оправдывает восточных в том, что они неоднократно составляли письменные вероизложения. Бесконечный и неизмеримый Бог вообще не может быть ни понят, ни изъяснен в кратких изречениях человеческого слова, и краткость изложения по большей части вводит в заблуждение и учащих и слушающих. Поэтому восточные епископы изложили веру в многочисленных и подробных вероизложениях, чтобы в раздельном виде представить все стороны истины и не оставить ничего темного, неразъясненного или опасного. Кроме этого, они были принуждены к этому неистовством еретиков. От них так велика опасность на Востоке, что редко можно найти епископов и мирян, держащихся изложенной веры. Повсюду соблазны, повсюду расколы, повсюду измены¹⁹⁶. Таким образом, «необходимость (борьбы с ересями) создала обычай излагать вероопределения и изложенное подписывать, потому что где подвергается опасности смысл хранимого в совести, там требуется буква. И, конечно, нет препятствия записывать то, что спасительно исповедовать» (De Synod., 62–63). И, излагая различные вероопределения, Иларий не упускает отметить повод, который вызвал их составление: возникновение монархианских течений после Никейского Собора, потребовавшее составления Антиохийского вероизложения 341 г. (De Synod., 32), появление ереси Фотина и необходимость ее осуждения, потребовавшая составления Сирмийской формулы 347 г. (ib., 39, 61), сирмийское «богохульство», вызвавшее появление анкирских анафематизмов (357 г.) (ib., 12, 27, 63).

Благоприятное отношение Илария к омиусианам представляет собою разительный контраст с суждениями о них восточных никейцев. О них писал в своем послании о Соборах в 352 г. Афанасий Александрийский и Епифаний в «De Haeres.» (LXXIII). Оба восточных писателя видят в омиусианах только скрытых и осторожных ариан, поставивших для себя целью провести в церковную жизнь арианскую доктрину и неуклонно подготовлявших ее торжество. В составлении многочисленных символов Афанасий усматривал только беспринципность

людей, не желающих принять истинной веры и постоянно меняющих свою собственную. Иларий первый из никейцев понял по существу православное учение омиусиан, их последовательность в содержании этого учения, их верность православной традиции и причины их отрицательного отношения к никейской вере и отказа принять *ὁμοούσιος*. Вместе с этим он угадал, что только соединение с ними никейцев может привести к торжеству никейского исповедания, и указал практический путь к осуществлению этой цели. Он состоял в том, чтобы в общем исповедании соединить оба термина и этим освободить друг друга от взаимных подозрений. По его мысли, никейцы должны включить в свое исповедание *ὁμοιούσιος*, истолковать этим *ὁμοούσιος* в смысле подобия по существу и снять с него подозрение в монархианском значении, а восточные принять *ὁμοούσιος* и тем доказать, что они искренно признают рождение Сына из существа Отца и полное равенство Их по природе.

Обращаясь сначала к западным, Иларий показывает, что само по себе выражение *ὁμοούσιος*, без пояснений (*brevi et nudo sermone*), может быть понимаемо в таком смысле, который совершенно осуждается истинным учением. Термин *ὁμοούσιος* может быть понимаем в смысле тождества субстанции Отца и Сына, в силу которого Они признаются различными только по имени, но не в действительности. Во-вторых, под этим выражением можно разумеать отделение Отцом части Своей субстанции для Сына, так что из одной разделившейся субстанции получились две несовершенные субстанции. В-третьих, указанный термин может быть понимаем в смысле некоторой общей субстанции, предшествующей не только Сыну, но и Отцу, которую Отец и Сын обладают сообща как два сонаследника, пользующиеся вместе наследством, предваряющим их (*De Synod.*, 63).

Термин *ὁμοούσιος*, употребляемый без пояснений, вызывает подозрение главным образом в скрывающемся в нем отождествлении Отца и Сына, и Иларий признает, что повод к такому подозрению своей проповедью единосущия дают «многие» из никейцев¹⁹⁷. Поэтому употребление этого термина

необходимо предварять разъяснениями, устраняющими его монархианский смысл. Сущность этих разъяснений должна состоять в истолковании ὁμοούσιος в значении подобия по существу. «Мы проповедуем благочестиво одну сущность, если только понимаем одну сущность в смысле подобия свойства, чтобы единое обозначало не единственного, а равных. Говорю о равенстве, т. е. о безразличии подобия, чтобы подобие считалось за равенство. Равенство же потому называется единым, что оно одинаково. А единое, которым обозначается одинаковое, не применяется к единственному»¹⁹⁸.

Нельзя считать подобие по существу недостаточным для выражения полного равенства между Отцом и Сыном. Это очевидно из доводов общего смысла и из Божественного авторитета (ib., 75). Общий смысл убеждает, что равенство устанавливается только подобием и равенства нет между неподобными. Если же между неподобными нет равенства, то чем иным могут быть подобные, как не равными? (ib., 72). Писание тоже употребляет подобие в смысле равенства. Так, например, оно говорит, что Адам родил Сифа по образу своему и по подобию (Быт. 5, 3). Но здесь имеется в виду равенство по природе. Устраняя из рождения все проявления человеческой слабости: начало зачатия, болезни рождения и т. п., мы получаем такое в том и другом подобие природы, при котором нет никакого различия. Таким образом, безразличие сущности в том и другом их совершенно уравнивает. Итак, всякий сын, в силу естественного рождения, равен отцу потому, что подобен по природе. И действительно, то, что Моисей назвал в Адаме и Сифе подобием, апостол Иоанн в Отце и Сыне называет равенством в словах: «Сего ради иудеи еще более искали убить Его, потому что Он не только разорял субботу, но и называл Бога Своим Отцом, творя Себя равным Богу» (Ин. 5, 18). «Согласно Моисею, Сиф есть подобие Адама, согласно Иоанну, Сын равен Отцу, и мы ищем еще чего-то третьего между Отцом и Сыном, чего природа не допускает». Итак, полное равенство подобных обеспечивается одинаковостью природы или сущности, передаваемой от родителя рожденному (ib., 73). И Сам Христос не различает равенства и подобия, говоря, что

Сын творит то же, что и Отец, подобным образом (ib., 75). Но именно о таком подобии безразличия по существу и говорят определения восточных отцов на Анкирском Соборе. «Если по сущности, силе, славе и времени Сын подобен Отцу, то спрашиваю: в чем видится неравенство? Потому что в выше изложенном вероопределений установлено и такое осуждение, чтобы был под анафемой тот, кто называет Отца отцом неподобной себе сущности» (ib., 76).

Пояснение *ὁμοούσιος* введением наряду с ним *ὁμοιούσιος* вполне соответствует обычному порядку изложения веры. «Я не слушаю, что Христос родился от Марии, если раньше не услышу: «В начале было Слово,... и Слово было Бог» (Ин. 1, 1); не буду слушать, что Христос алкал, если не услышу после сорокадневного поста: «Не хлебом одним будет жить человек» (Мф. 4, 4). Не стану слушать, что Он жаждал, если не услышу: «Кто пьет воду, которую Я дам, тот не будет жаждать во век» (Ин. 4, 14). Не буду слушать, что Христос страдал, если не услышу: «Пришел час прославиться Сыну Человеческому» (Ин. 12, 23). Не буду слушать, что Он умер, если не услышу, что Он воскрес. Из Божественных тайн не будем произносить ничего отъединенно к возбуждению подозрений слушающих и к поводу для богохульников. Сначала должны быть проповедуемы рождение Сына, Его подчинение, подобие природы, чтобы не нечестиво проповедовались Отец и Сын единосущными» (ib., 70).

Не следует думать, что Иларий отрицает единство по существу, раз он предлагает меры к тому, чтобы оно именно не отрицалось, но он не понимает, «почему считается чем-то величайшим, наилучшим и единственным проповедовать прежде прочего то, что и не может быть благочестиво проповедуемо ранее прочего и необходимо после прочего нечестиво отрицается» (ib., 70). После же этих разъяснений «христианин, принадлежащий к кафолической Церкви, не погрешает, говоря об единой сущности Отца и Сына, а отрицая единство субстанции, уже грешит» (ib., 69).

От западных епископов Иларий обращается к восточным и с такую же настойчивостью убеждает их принять *ὁμοούσιος*.

Сначала он разбирает основания для осуждения *ὁμοούσιος*, которые приведены в послании Анкирского Собора, отправленном в Сирмию. Первым основанием в нем выставлено то, что под этим термином может быть понимаема сущность, предшествующая Отцу и Сыну и поделенная между Ними. Во-вторых, авторы послания указывали на то, что Собор против Павла Самосатского отверг *ὁμοούσιος* потому, что этот термин служил выражением отождествления Отца и Сына. Наконец, в третьих, они ссылались на то, что *ὁμοούσιος* не встречается в Св. Писании (De Synod., 81). Против первых двух оснований Иларий просто утверждает, что никто из держащихся никейской веры не допускает ни третьей субстанции, поделенной между Отцом и Сыном, ни отождествления Отца и Сына, подобно Павлу Самосатскому. Что же касается новизны данного термина, не встречающегося в Св. Писании, то это в равной степени может быть обращено и против термина *ὁμοιούσιος* (De Synod., 81–82). Исходя отсюда, Сирмийская формула 357 г. запрещает употребление того и другого термина. По этому поводу Иларий говорит, что оба термина необходимо или принять или отвергнуть¹⁹⁹. Чтобы показать, что никейское исповедание вовсе не имеет того смысла, который ему приписывается и из-за которого оно отвергается, Иларий приводит Никейский символ и анализирует его. В нем возбуждает протест и недоверие слово «единосущный», а, между тем, оно внесено в символ только для того, чтобы показать, что Сын не есть тварь, происшедшая из ничего, а рожден от Отца и что Он существует не в какой-нибудь отличной от Отца субстанции. Но это как раз и есть вера восточных, что Сын не отинуду, а от Отца и что, в силу этого, Он подобен по сущности Отцу (De Synod., 84). Ариане отвергали *ὁμοούσιος*, чтобы Сын Божий проповедовался не рожденным из сущности Отца, а созданным, как и все твари, из ничего. «Если же тогда, по причине нечестия отрицающих, было благочестиво понимание исповедующих, то спрашивается: почему ныне уничтожается то, что тогда благочестиво было принято, так как нечестиво отрицалось?» (ib., 85). Но, может быть, скажут, что *ὁμοούσιος* необходимо отвергать, так как, благочестиво

принятый на Никейском Соборе, он дурно понимается. Но на этом основании пришлось бы многое выбросить и из Св. Писания, пришлось бы стереть слова ап. Павла: «Посредник Бога и человеков – Человек Христос Иисус», потому что ими пользуется Фотин к оправданию своей ереси, пришлось бы предать огню или стереть губкой послание к Филиппийцам, чтобы в словах «и образом обретесе якоже человек» (2, 7) Маркион не почерпал доказательства для докетизма. Пусть не существует Евангелие от Иоанна, чтобы Савеллий не мог читать в нем: «Аз и Отец едино есма» (10, 30). И далее Иларий приводит целый ряд других примеров неправильного понимания различных текстов из Св. Писания (ib., 85). Против ссылки на Антиохийский Собор, осудивший Павла Самосатского, Иларий приводит ряд соображений с целью показать, что и авторитет Никейского Собора не ниже Антиохийского и что, несмотря на противоположность их отношений к ὁμοούσιος, по существу определенной ими веры они вполне согласны между собою. «Дурно, – говорит он, – Самосатский признавал ὁμοούσιος, но ужели лучше ариане отрицали его? 80 епископов некогда отвергли его, но 318 недавно приняли его. Для меня же священно самое это число, в котором Авраам, победитель нечестивых царей (Быт. 14, 14), благословляется тем, кто есть образ вечного священства. Те против еретика осудили его (ὁμοούσιος), но эти разве не против еретика его одобрили? Велик авторитет древних, но ужели и этих мала святыня? Если бы они противоположно мыслили, то мы должны бы как судьи одобрить лучшее. Если же, и одобряя и осуждая, установили одно и то же, зачем отвергать хорошо установленное?» (ib., 86).

Наконец, если все эти разъяснения не могут рассеять предубеждения восточных против ὁμοούσιος и их подозрений в его неправославном употреблении, то Иларий предлагает восточным совместно с западными установить и канонизировать его правильное понимание. Если есть опасение, что ὁμοούσιος понимается не в смысле ὁμοιοούσιος, то пусть будет определено, что между единым по существу и подобным по существу нет никакой разницы. Если ὁμοούσιος может быть дурно понимаемо,

то пусть будет установлено, как следует его хорошо понимать (ib., 88).

Итак, по своему смыслу *ὁμοούσιος* обозначает то же, что и *ὁμοιοούσιος*. поэтому для восточных нет оснований его не принять. И Иларий убеждает их сделать это. Как западных он убеждает принять наряду с *ὁμοούσιος* и *ὁμοιοούσιος*, чтобы снять с никейской веры подозрение в монархианстве, так восточным необходимо наряду с *ὁμοιοούσιος* принять и *ὁμοούσιος*, чтобы снять с себя подозрение в сочувствии арианству. Ариане отвергают *ὁμοούσιος* для того, чтобы Сын Божий не признавался рожденным от Отца, а созданным из ничего. Отвергая с своей стороны это выражение, восточные возбуждают подозрение в том, что и они делают это по той же причине. «Вы не ариане, – обращается Иларий к восточным, –зачем же с отрицанием *ὁμοούσιος* вам почитаться за ариан?» (ib., 88; ср. 83). Если для восточных подозрителен без пояснений *ὁμοούσιος*, то для западных подозрителен при тех же условиях *ὁμοιοούσιος*. Многие является подобным между собою только по внешности. Так, овечье молоко подобно по цвету коровьему. Но полное подобие возможно только между молоком овец, потому что истинное подобие обусловлено единством природы или существа (ib., 89). Подозрение усиливалось тем обстоятельством, что на Анкирском Соборе было проведено осуждение *ὁμοούσιος*, но во избежание соблазна скрыто. «Если это было правильно написано, то этого не должно было скрывать, а если умалчивается потому, что неправильно написано, то нужно опасаться, как бы со временем не было объявлено» (De Synod., 90).

Свое обращение к восточным Иларий заключает трогательным призывом принять *ὁμοούσιος*: «Молю вас, братья, устраните подозрение, отнимите повод к нему. Чтобы *ὁμοιοούσιος* мог быть одобрен, не будемте порицать *ὁμοούσιος*. Подумаемте о стольких святых и почивающих святителях: какой суд изречет о нас Господь, если теперь они анафематствуются нами? Что будет с нами, для которых отсюда вытекает, что если они не были епископами, то мы даже и не начинали быть ими? Потому что мы ими посвящены и являемся их преемниками. Отречемся

от епископства, ибо мы получили обязанности его от лиц, находившихся под анафемой²⁰⁰. Простите, братия, скорби мои: нечестиво то, на что вы осмелились. Я не могу слышать о том, что под анафемой состоит *ὁμοούσιος*, исповедуемый в благочестивом смысле. Слово не заключает в себе ничего преступного, если оно не извращает смысла вероучения. *ὁμοούσιος* не признаю, не понимаю, если он не исходит из исповедания подобной сущности. Свидетельствуюсь Богом неба и земли, что, еще не слыша ни о том, ни о другом, я всегда мыслил о том и другом, что *ὁμοούσιος* должно понимать, исходя из *ὁμοούσιος*, т. е. что ничто не может быть подобно по природе, если не происходит от той же природы. Давно возрожденный и пребывая уже некоторое время в сане епископа, я никогда не слышал о никейской вере до ссылки, но понимание *ὁμοούσιος* и *ὁμοюύσιος* мне внушили Евангелие и апостолы. Не будем осуждать отцов, не будем ободрять еретиков, чтобы, призывая на помощь ересь, не питать ереси. После Никейского Собора отцы наши благочестиво истолковали смысл *ὁμοούσιος*, в этом убеждают их книги²⁰¹, свидетельствует совесть. Если же что-нибудь необходимо добавить к этому истолкованию, давайте обсудим сообща. Мы можем между собою выработать наилучшее вероопределение, не отвергая того, что было хорошо постановлено, и подвергнув рассмотрению, что было худо понято» (De Synod., 91).

Таков план воссоединения никейцев с православными противниками Никейского символа на Востоке. Нужно удивляться тому, с какою верностью Иларий угадал потребность такого исторического момента и как правильно указал средство к ее удовлетворению. Его план не прошел в жизнь. Послание его «De Synodis», правда, было одобрено галльскими епископами на Парижском Соборе 360 г. и даже ими с своей стороны были сделаны такие же предложения восточным, но они не могли быть приняты, так как восточные в ночь на 1 января 360 г. отказались от своей программы и подписали аримино-селевкийскую формулу. Но эта, измененная под давлением правительства Констанция позиция их была не искренна и потому не прочна. Она задержала естественное

течение назревших событий всего на два года. Когда с воцарением Юлиана прекратился гнет Констанция, другие люди на Востоке провели в жизнь по существу то самое, что проектировал Иларий: это был Афанасий и созванный им в Александрии Собор 362 г., затем Антиохийский Собор 363 г., а позднее утвердили это в церковном сознании каппадокийцы своими богословскими трудами.

Опасения, с какими Иларий писал свое примирительное послание к западным, однако, оправдались, и его выступление в качестве посредника не осталось на Западе без протеста. Но протест этот исходил от Люцифера Калабрийского, личность которого достаточно известна. Довольно ограниченный по своим умственным дарованиям, он был наделен кипучим темпераментом, который омрачал его ум, лишал способности понимать возражения, направленные против его убеждений, и делал из него фанатика буквы. Непримируемый сторонник никейской формулы и ее лозунга, он не способен был ни на какие примирительные действия. К сожалению, его сочинения против Илария не сохранились. О его возражениях мы знаем только из кратких замечаний Илария, внесенных им в самый текст «De Synodis»²⁰².

Из содержания ответов Илария на возражения Люцифера можно заключить, что последний обвинял Илария в измене никейской вере и в переходе на сторону восточных. Основанием для этого обвинения послужил, во-первых, почтительный тон, в котором Иларий говорит, обращаясь к восточным или рекомендуя их западным. Он называет их *patientissimi viri* (De Synod., 63), *sanctissimi viri* (ib., 80, 90), *studiosi tandem apostolicae et evangelicae doctrinae viri* (ib., 78). Это видно из замечаний Илария IV и V. Здесь он утверждает, что говорил с восточными почтительным языком из простой вежливости, чтобы не переходить в тон грубых упреков, и притом главным образом в тех случаях, когда намеревался сказать им нечто для них неприятное, при переходе, например, к разоблачениям, касающимся не совсем прямого их образа действия в осуждении *ὁμοούσιος* (V). Почтительные наименования, которые он к ним прилагает, вовсе не означают,

что он полностью разделяет их религиозные воззрения. Он не сказал, что они принесли истинную веру, но подают надежду к восстановлению истинной веры (IV).

Во-вторых, Люцифер, очевидно, обвинял Илария в том, что он имел намерение скрыть в интересах восточных провозглашение ими на Анкирском Соборе анафемы на *ὁμοούσιος*, исключенной, однако, из послания, отправленного в Сирмию и там опубликованного. От этого обвинения Иларий оправдывается в своих ответных замечаниях под №№ I, II, IV, V. Действительно, он говорил о некотором соблазне, которого не чуждо вероопределение восточных (De Synod., 3) (№ 1), но то, что анафематствование *ὁμοούσιος* не было опубликовано, он отметил в п. 90 и 91 «De Synodis» (№№ II, IV, V, X). К этому мы с своей стороны можем прибавить параграфы из «De Synodis» 88, где читаем: «Quid fidem meam in homousion damnas», и 91, где Иларий говорит об анафеме на никейцев. Нужно, однако, сказать, что, «щадя» восточных (№ X) в своем «De Synodis», он говорит об этом чрезвычайно важном обстоятельстве довольно осторожно и прикровенно, так что сущность дела могла легко ускользнуть от внимания западного читателя, особенно менее осведомленного в делах Востока, чем Люцифер.

Наконец, самую измену никейской вере со стороны Илария Люцифер усматривал в его попытке подменить *ὁμοούσιος* учением о подобии по существу. Так понимать обвинение Люцифера может дать повод замечание № VIII «Anne quisquam me existimare poterit homoeusion velle suscipere, de quo ista tractavi?» Конечно, Люцифер способен был не понимать самого ясного изложения, раз оно касалось неприятного для него предмета, но все же представляется невероятным, даже и со стороны фанатически взволнованного читателя, такое грубое перетолкование ясной речи Илария, как от западных, так и от восточных требовавшего принятия того и другого термина, как взаимно дополняющих и поясняющих друг друга. И это тем более странно, что сам Люцифер наряду с *ὁμοούσιος* употреблял и *ὁμοιοούσιος*, на что Иларий и указывает в свое оправдание (№ VI). Вероятнее поэтому, что смысл возражений Люцифера был глубже. Здесь возникают два предположения.

Во-первых, Люциферу учение о подобии по сущности могло казаться не выражающим полного равенства Отца и Сына, так как его можно понимать в том смысле, что Сын получил от Отца через рождение не совершенно одинаковую субстанцию, а подобную, т. е. не во всех моментах равную. Возможность такого понимания $\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ выясняет сам Иларий. Поводом же приписывать ему самому такое представление о подобии могли послужить §§ 72–75 «De Synodis», где он доказывает, что подобие есть непременно и равенство.

Или же, во-вторых, это был протест западной мысли, столь сильно выдвигавшей идею именно единства Ипостасей, против истолкования $\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ в смысле подобосущный, против решительного преобладания в образе мыслей Илария противоположной идеи – идеи раздельности Отца и Сына, представления о Сыне, как удвоении Отца. На эту мысль наводит содержание ответов Илария под №№ III, VII, XI, XII. Во всех четырех замечаниях он говорит, что рекомендовал принять $\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ не под условием принятия $\acute{\omicron}\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, как всегда он пишет в «De Synodis», а под условием признания единства существа. Особенно выразительны в этом отношении замечания №№ III и XII. «Я не думаю, – пишет Иларий в замечании № III, – чтобы нужно было кому-нибудь разъяснять, что в данном месте я лишь потому говорил о благочестивом смысле подобосущия, что имел в виду и нечестивый смысл его; поэтому-то я и говорил о подобии не только в смысле равенства, но и тождества, так что, хотя и подобия не осудил, как бы хотелось тебе, брат Люцифер, однако убеждал лишь к благочестивому пониманию подобия, которое исповедует единство субстанции». «Ужели могло казаться, – пишет он в замечании № XII, – что я не сумел понять (принимая $\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ в субстанциальном смысле)? Нет. (Я знаю), что католическая вера не должна исповедовать подобия иначе, как под условием единства, чтобы упоминать о подобии лишь для исключения мысли об единичности, но не для рассечения единства. Поэтому я сказал, что, хотя не знал терминов $\acute{\omicron}\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ и $\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, однако понимал подобие под условием единства». Значит, Люцифер обвинял его именно в рассечении единства. Если это так, то это

свидетельствует, насколько учение Илария получило омиусианский колорит восточного богословия, улавливаемый чувством западного читателя. Что касается ответа Илария, то формально он основателен, потому что Иларий никогда не переставал говорить о единстве сущности и природы в Отце и Сыне, по существу же это только отговорка, потому что он действительно рассекал единство своим учением о подобии: «Ut quod unum sunt, non singularem significet, sed aequales Aequalitatem dico, id est, indifferentiam similitudinis, ut similitudo habeatur aequalitas; aequalitas vero unum idcirco dicatur esse, quia par sit» (De Synod., 67).

ТВОРЕНИЕ МИРА. ПОНЯТИЕ ТВОРЕНИЯ

Акт творения мира является полной противоположностью рождения. Сын, рождаясь от Отца, происходит прежде веков из Его природы. Мир создан не из Божественной природы и не из какой-нибудь уже существующей природы, а из ничего²⁰³. Происходя из ничего, тварь происходит во времени, потому что было некогда, когда ее не было²⁰⁴. Вследствие этого творение имеет начало, как в отношении времени, так и в отношении причины. Говоря о начале, в отношении причины, Иларий понимает под ней *causa materialis*, т. е. материю. Так, каждый человек имеет начало во времени, потому что было время, когда его не было, а причину имеет в своих родителях, которые в свою очередь получили природу от своих предков вплоть до Адама, Адам же из земли, которая из ничего. Дальнейшее отличие творения от рождения состоит в том, что последнее есть дело природы и обуславливает одинаковость природы рождающего и рожденного, а творение есть дело власти Творца, производящего творения из ничего с такими свойствами, с какими Он восхотел²⁰⁵.

В параграфе об ипостасных свойствах Сына было уже выяснено учение Илария о совместном творении мира Отцом и Сыном, согласно которому, Отцу принадлежит план творения, инициатива, повеление, указание, а Сыну – исполнение²⁰⁶.

В творении мира Иларий различает два момента: предвечное творение вещей в предведении и силе Бога и творение отдельных вещей. Первый момент на основании Притч. 8, 26 Иларий называет предуготовлением мира. «Поужели предуготовление неба было для Бога чео временным, как будто бы новое движение мысли внезапно возникло в уме, до сих пор как бы недеятельном и неподвижном, и по подобию человека изыскивало средства и орудия для создания неба?»²⁰⁷ «Непрерывно и вечно предуготовление имеющих быть созданными вещей, и не через размышление по частям было произведено тело этого универса, так, как будто бы сначала размышлялось о небе, потом Бог заботился о земле и

занимался ею». Но все части плана создания в Боге были одновременно, потому что для Бога нет ничего нового. Поэтому нет ничего из существующего в вещах, чего не было бы всегда с Богом, и хотя все это в отношении творения имеет начало, но не имеет его в отношении к Божественному предведению) и власти. Об этом свидетельствует пророк: «Бог, Который создал все, имеющее быть» (Ис. 45, 11–12). «Имеющее быть, хотя потому, что должно быть сотворено, еще будет, для Бога же, для Которого в имеющих быть созданными вещах нет ничего нового и неожиданного, оно уже создано» (De Tr. XII, 39). «По Моисей рассказал только о создании делимых вещей, излагая грубым человеческим душам к познанию Бога только то, что можно понимать и видеть, чтобы через величие доступных зрению дел познавалась сила Действовавшего», но не коснулся домирного творения вещей Отцом в Сыне (In Ps. 91, 4). «Ибо, хотя, согласно Моисею, имеет свой порядок утверждение тверди, обнажение суши, собрание моря, сотворение звезд, воды и земли для изведения из себя животных..., но творение неба, земли и прочих элементов не разделяется ни малейшим мгновением делания, потому что их предуготовление у Бога содержалось в одинаковой бесконечности вечности» (De Tr. XII, 40).

Побуждением к творению для Бога служила единственно Его благодать. Бог не нуждается в мире и ничего не приобретает от него для полноты Своего бытия, потому что никто не нуждается в том, что сам дает²⁰⁸. Но, будучи благим, Он создал мир для того, чтобы больше существ сделать участниками Своей благодати²⁰⁹.

Система мира представлялась Иларию в виде концентрических сфер, или небес. Слова псалма 135, ст. 5: «Сотворивший небеса в разуме» означают, что Бог сотворил небеса не неразумно (*non irrationabiles*), не бесформенными, не смешанными, не беспорядочными, но премудро и согласно с разумом. Самая высшая сфера, заключающая в себе все прочие, служит границей для познания высших сил, созданных первыми для познания Бога. Они обтекались огненной силой Божества. И так как ни одно из творений не могло бы перенести

непосредственного соприкосновения с этой раскаленной сферой, обтекаемой силой Бога, то Бог умерил природу первого неба водами, находящимися превыше прочих небес. Далее следует нижнее небо, называемое твердью. Оно не единообразно, но множественно (*non uniforme, sed multiplex*) и состоит, в свою очередь, из нескольких концентрических сфер, или небес. Они созданы так, что, с одной стороны, могут поддерживать воды, находящиеся под ними, с другой, – управлять воздухом, находящимся под ними. Эти небеса назначены для обитания различных чинов ангельских, причем для каждого чина существует особое, ему приличное жилище. О количестве этих небес Иларий отказывается судить. Апостол Павел полагает, что был восхищен только до третьего неба. Об общем же количестве небес апостол не сказал – потому ли, что хотел умолчать, или потому, что не знал. Для нас достаточно знать, что существует много небес, потому что хвалят Бога «небеса небес и вода, яже превыше небес». Под низшей сферой в центре, на равном расстоянии от всех точек ее поверхности, помещается земля. Так что силою бесконечного Бога, обтекающего высшую сферу, проникаются в равной степени все части мира. Поэтому апостол и говорит, что в Нем мы живем и движемся и существуем (Деян. 17, 28) (*In Ps. 135, 8–11*). Не следует, однако, понимать слишком буквалистически то, что говорится об огненной силе Божества, обтекающей высшую сферу, потому что Иларий постоянно внушает читателям, что не следует представлять себе Бога в виде пространственной и телесной субстанции (*In Ps. 129, 3, 4, 6*).

Учение об ангелах

Учение о добрых и злых ангелах намечено в сочинениях Илария только в самых общих чертах. Несомненно, он разделял все церковные воззрения на них, но ни в его религиозности, ни в его догматике они не занимали видного места и не были предметом его религиозного и научного интереса. То немногое, что содержится в его сочинениях по этому предмету, может быть систематизировано в таком виде.

Ангелы являются первым творением Бога. В указании же момента их создания у него нет согласованности. В сочинении «*Contra Auxentium*» он говорит о создании ангелов «ранее времени и веков»²¹⁰. Но выражения эти употреблены в разборе исповедания Авксентия с целью показать его двусмысленность и недоговоренность. В исповедании говорится о рождении Сына прежде времени и веков, но то же самое, говорит Иларий, можно сказать о диаволе и ангелах. Возможно, что в этом случае Иларий говорит так с точки зрения арианского представления о возникновении времени, так как они связывали его с созданием светил и считали его с четвертого дня творения²¹¹.

В «*De Trinitate*» он говорит о создании ангелов только прежде земли²¹², а в описании системы мира, данном ранее, предполагает, что верхнее небо, которое должно служить границей для познания небесных сил, создано прежде них, хотя из познающих существ они созданы первыми²¹³.

По природе своей ангелы духовны. Не входя в разъяснение, как нужно понимать эту духовность, Иларий просто называет их *spiritaes*²¹⁴. Тем не менее, по своей природе *spiritalia* смертны, но вечно существуют только благодаря повелению Того, Кто, будучи Силой вечности, может дать вечность природе, созданной из ничего²¹⁵. В своем раннем сочинении Иларий связывал бессмертие ангелов с самой их природой (*In Matth. V, 11*).

Ангелы разделяются на несколько чинов соответственно их служению и месту обитания. Из них, руководствуясь

исключительно Св. Писанием и не касаясь вопроса о взаимном отношении их и их иерархии, Иларий упоминает, не придерживаясь определенного порядка в перечислении, архангелов, ангелов, престолы, господства, начала, власти, херувимов и серафимов²¹⁶. Сверх этого, однажды наряду с ангелами и архангелами он упоминает *saecula*²¹⁷. Существуют также другие чины, не названные апостолом, знание о которых он обещает в будущем веке.

О существовании их он дает понять в словах: «И выше всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем» (Еф. 1, 21)²¹⁸.

Природа ангелов деятельна, так что в них нет ничего инертного и праздного. На небе они погружены в размышление о судах Божиих²¹⁹, но и на земле совершают свое служение, различным образом содействуя спасению людей.

Все народы, согласно книге Второзаконие (32, 8), были разделены по числу ангелов и вверены их попечению, только Израиль был частью Господа (In Ps. 2, 31; ср. Ps. 61, 2)²²⁰. В Ветхом Завете закон был дан Посредником через ангелов²²¹. Существуют ангелы церквей, народов, ангелы молитвы, ангелы младенцев²²². Под ангелами младенцев разумеются ангелы отдельных лиц, помогающие им в деле спасения, или ангелы-хранители. Бог в них не нуждается, так как и без их служения Ему все известно, но их помощь нужна для нашей слабости, которая и в молитве и в заслуге имеет нужду в духовном предстательстве²²³. В особенности необходима нам помощь ангелов-хранителей в борьбе, которую мы ведем с «духами злобы поднебесной»²²⁴.

Этим исчерпываются краткие замечания Илария о природе ангелов и о служении добрых ангелов. Еще реже он говорит о злых духах. В этом отношении сочинения Илария представляют собою разительный контраст с аскетической литературой того времени.

Изредка в комментариях на псалмы он говорит о деятельности злых духов, направленной против человека и его спасения. Упомянув о горе Ермоне в связи с толкованием 132 псалма, Иларий говорит, что в книге, неизвестно кому

принадлежащей (в книге Еноха), он читал, как на горе Ермоне собрались ангелы, ниспавшие с неба и увлеченные страстью к дщерям человеческим, но остерегается принять это, так как об этом не говорит книга закона (In Ps. 132, 6). Они поддерживают язычество с его порочностью и служат предметом служения для язычников (In Ps. 122, 6). Но они вредят и христианам, возбуждая в них дурные страсти и желания, чтобы этим путем склонять их ко греху и препятствовать спасению. Незаметно для человека, благодаря тонкости своей природы, они проникают в тела и даже до самого седалища души и ума (In Ps. 67, 24). Но силу их внушениям дают наши собственные страсти: роскошь, жадность, гордость, зложелательство, гнев, поэтому они господствуют над нами *jure vitiorum* (In Ps. 136, 3).

Демоны прежде обольщали язычников ложными чудесами и пророчествами. Но они побеждены Христом и подчиняются силе верующих в Него. Яркими чертами описывает Иларий силу, которую имеет над нами христианский экзорцизм²²⁵.

УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ²²⁶

В учении Илария о человеке нужно отметить в качестве общей черты несвойственный Западу спиритуализм, коим он обязан, по всей вероятности, Оригену, сочинениями которого он пользовался в своих экзегетических произведениях. Но этот общий характер его антропологии не исключает, конечно, ее частичного совпадения с западными традициями.

Совершенно в духе западных писателей и в отличие от Оригена он решительно держится дихотомического представления о природе человека. По определению Илария, человек есть существо, причастное разуму, состоящее из двух природ – внешней и внутренней, между собою не согласных, но объединенных в одно целое²²⁷. Человек, говорит он по другому поводу, состоит из двух природ – души и тела, из которых одна – духовная, другая – земная и низшая; материальная природа приспособлена к силе и действию в ней природы высшей и более могущественной²²⁸. Двусоставность человеческой природы была настолько твердым убеждением Илария, что у него не возникло даже и вопроса: не следует ли допускать в человеке еще третью, высшую часть, ввиду упоминания у апостола Павла наряду с телом и душою еще и духа? Слово *animus* он изредка употребляет в смысле души (In Ps. 118, 10, 8), а *spiritus* он считает равнозначащим душе. Если Христос предал дух Свой Богу, то это значит, что Он предал Свою душу, потому что духом часто называется душа²²⁹. Разделение же людей у апостола Павла на три категории: плотских, душевных и духовных (*cornales, animales et spiritales*) – Иларий сводит к различию их по направлению воли и стремлений. Человек плотский, относясь с пренебрежением к чисто человеческим и Божественным стремлениям, наподобие животного, служит телу и думает только о пище, сне и похоти. Душевный человек, руководясь суждением человеческого ума, сознает, что прилично и достойно (*quid decens honestumque sit*), и воздерживается по собственному своему побуждению (*animo suo auctore*) от всякого порока. Он презирает деньги, умерен в

посте, свободен от честолюбия, не поддается похоти, достоин уважения по своей доброте. Духовные же руководятся в своей деятельности познанием Бога, понимая, в чем состоит воля Его, какая цель воплощения, в чем сила креста, победа над смертью, какое действие силы воскресения (In Ps. 14, 7).

В сотворении человека Иларий различает три момента в противоположность сотворению прочих вещей, в создании которых словом нельзя отделить начало акта от его завершения. Первый момент – это создание по образу Божию из ничего души²³⁰ некоторым Божественным и непостижимым для нас действием Божией силы (In Ps. 129, 5). Бог создал ее из сокровищницы Своей власти и Божества (*de thesauris potestatis suae divinitatisque*). Поэтому, согласно Апостолу, «мы Его и род» (In Ps. 67, 22). Второй момент, который произошел много позднее первого, – создание тела. В противоположность созданию души, для сотворения тела Бог берет прах и этой земной материи дает форму человека, приготавливая его для третьего момента. Наконец, в-третьих, Бог вдунул в приготовленное тело созданную ранее душу и этим актом связал воедино две этих противоположных природы²³¹.

В своем раннем сочинении – комментарии на Евангелие Матфея – Иларий очень близок к Тертуллиану. Под влиянием его «*De anima*» он не допускал существования ничего бестелесного, а потому и душу признавал по природе телесной (In Matth. 5, 8). В связи с этим для него не было препятствий принять и традиционизм Тертуллиана, его учение о происхождении отдельных душ вместе с их телами от родителей. После знакомства с восточной догматикой этот материализм в представлении о природе души у него совершенно исчезает и является представление о ней, как всецело духовной и бестелесной субстанции. Душа есть природа *spiritalis* (In Ps. 129, 4), *incorporalis* (In Ps. 118, 10, 7), *coelestis* (In Ps. 129, 5). Представление о бестелесности души логически связано с представлением о создании человека: душа бестелесна, потому что она создана не из какой-нибудь предсуществующей материи, тело материально, потому что приготовлено из земли²³². В каком строгом смысле Иларий

понимал бестелесность души, видно из того, что он приписывает ей такую же независимость от пространства, как и Богу. Чтобы наглядней представить, что такое вездесущие Бога, как Он присутствует не по частям, а целостно в каждом пункте пространства (*adest ubique, et totus ubicumque est: non pro parte usquam est, sed in omnibus omnis est*), Иларий сравнивает это вездесущие Божие с присутствием души во всех частях тела. «Бог везде наподобие души, находящейся в теле, которая, будучи разлита во всех частях, не отсутствует в каждой отдельной части. И хотя у нее есть во всем теле некоторое частное и царственное седалище, однако она распространяется в нервах, пальцах, сосудах (*In Ps. 118, 19, 8*). С таким взглядом на природу души совершенно несовместим тертуллиановский традиционизм. А потому представление о происхождении отдельных душ отлилось у Илария в форму креационизма. Тела происходят от родителей в естественном процессе рождения, души же всякий раз творятся для них Богом и ничего не заимствуют от родителей. Душа есть всецелое творение Бога²³³. Бог и после создания мира непрерывно действует в Сыне и чрез Сына в мире. К этим ежедневным деяниям Бога Иларий относит создание новых душ и формирование тел в утробе непраздных²³⁴.

Поэтому Иларий называет Бога *animae nostrae parentem* (*In Ps. 64, 4*) и говорит о врожденности человеку уверенности в Божественном происхождении души²³⁵.

Таким образом, рождение отдельного человека представляет собою полную параллель с первым творением: как для первого человека душа была создана из ничего, а тело приготовлено из земли, так и для каждого человека душа творится непосредственно Богом из ничего, а тело формируется из элементов рождения в утробе матери. Такое учение о происхождении человека могло быть навеяно учением Оригена о предсуществовании души, которое было очищено Иларием от его чисто оригеновских космологических предпосылок, давно отринутых на Востоке церковною мыслью, и изменено и переработано Иларием в форму, не расходящуюся с принципами церковной мысли.

Тело человека рождается от родителей (De Tr. X, 20, 44–46; In Ps. 51, 21; 63, 2; 91, 3). Само по себе оно бесчувственно и получает способность чувствовать боль или удовольствие только вследствие смешения с душой, и в тех только членах, которые ею проникнуты. Не ощущается, например, обрезывание ногтей, потому что до них не простирается присутствие души. Не ощущается также отсечение членов, когда деятельность души усыплена наркотическими составами²³⁶. Тем более познание есть исключительно действие души в нас²³⁷.

Соответственно общему спиритуалистическому представлению о природе души Иларий формулировал и учение об образе Божиим. Ириней и Тертуллиан полагали образ Божий в теле человека. Писание говорит о создании по образу Божию только человека, но не ангелов. Значит, образ Божий нельзя полагать в том, что есть общего у человека с ангелами, т. е. в его духовной природе, но в том, чем он отличается от ангелов, т. е. в его телесной форме; образцом для нее служила та идеальная форма, которая от века была избрана Божественным Логосом для Его человеческого явления и которая таким образом предваряла создание человека. На Востоке высказывалось подобное мнение (например Макарием Египетским), но не имело шансов на широкое распространение. потому что повествование о создании человека по образу Божию очень рано стало опорой для антропоморфитства, возникшего и долго державшегося в Египте среди малообразованных верующих масс и близко к ним стоявших по своему образованию их духовных руководителей. Против антропоморфитства энергично боролся уже Ориген, но и после Оригена оно представляло довольно широкое движение, побуждавшее религиозную мысль Востока к спиритуалистическому истолкованию этих слов книги Бытия. Иларий был знаком с учением антропоморфитов и знал, какое значение имело для них повествование о создании человека по образу Божию. Он упоминает об этом в трактатах на псалмы, опровергает это представление указанием на несовместимость его с идеей простоты Божественного существа (In Ps. 129, 4) и часто говорит о том, что антропоморфизмы Библии нужно

понимать в смысле образных указаний на разнообразные проявления Божественной силы. Знакомство на Востоке с антропоморфитством, его опасностью и с принципами борьбы против него и, в частности, с истолкованием основного библейского текста, вероятно, и подсказало ему учение об образе Божиим в человеке. Творение по образу Божию относится к первому акту творения, к созданию души, потому что в этом именно смысле он понимает слова Бытия: «И сотворил Бог человека, по образу Божию сотворил его». Поэтому и образ Божий он ищет в духовных свойствах человека. Подтверждение этого вывода он видел и в учении апостола Павла о внутреннем человеке, который услаждается законом Божию, и внешнем человеке, который делает не то, чего хочет (In Ps. 129, 5–6). Однако душа человека не есть образ Божий. Этого о ней не сказано, а сказано: «по образу и подобию», потому что образом Божиим является только Перворожденный всей твари – Сын Божий. Он и был тем образцом, по которому была создана душа человека²³⁸. Но в силу полного подобия Сына Отцу Его форма ничем не отличается от Отца. Поэтому душа человека была создана по образу, общему Отцу и Сыну; это и выражено в словах Бога повелевающего: «Сотворим человека по образу **Нашему**» (De Tr. V, 8). Подобие души Богу состоит отчасти в ее физических, отчасти в нравственных качествах. Что касается первых, то Иларий указывает их, предваряя в этом Василия Великого, в ее разумности, подвижности, бестелесности, вечности. Своей способностью мгновенно переноситься мыслью на огромные пространства, не покидая, однако, тела, своей неуничтожимостью она подобна Богу в Его свойствах вездеприсутствия и вечности²³⁹. Апостол Павел приглашает верующих совлечься ветхого человека и облечься в нового, «который обновляется в познании по образу Создавшего его» (Кол. 3, 9–10). Обновляясь в познании, мы одеваемся не во что-либо телесное. Но это – одеяние души, в котором заключается завершение нашего служения, поскольку в благодати, святости и любви мы уподобляемся своему Создателю²⁴⁰. Это учение Илария об образе Божиим в человеке совершенно совпадает с учением Каппадокийцев – Василия

Великого и Григория Нисского, вышедших из среды восточных, в обществе которых вращался Иларий во время ссылки. Можно поэтому предположить, что такое толкование было общепринятым в этой среде и послужило общим источником как для Илария, так и для Каппадокийцев.

Восточный образ мыслей с особенною разительностью обнаруживается в неоплатоническом представлении о теле как темнице души, оскверняющей ее и заражающей своими пороками, которое воспринято было Иларием, вероятно, через посредство Оригена.

Такое воззрение на природу души и тела у Илария логически связано с представлением о происхождении души как в первом творении, так и при рождении каждого отдельного человека. Если душа в том и другом случае создается из ничего благою волею Бога, если она таким образом не имеет никакой связи с наследственной греховностью человека, то, как чистое творение Бога, она по необходимости мыслилась Иларием природой чистой и незапятнанной, и ее порочность в эмпирическом человеке могла быть объяснена только оскверняющим воздействием на нее тела. Этот вывод мы и находим в сочинениях Илария. «"Кедар», – говорит он, – на еврейском языке обозначает то же, что у нас помрачение, потому что невидимое существо (*conformatio*) наших душ содержится в этом мрачном и темном обиталище наших тел, и плененное благородство небесной природы заключено в темницу своего заразительного помещения». Поэтому и невеста в Песни песней говорит о себе: «черна и прекрасна, дочери Иерусалима, как палатка Кедара» (1, 5), исповедуя себя черной по причине мрачности этой палатки, но не отрицая, что, как обручившая себя Христу, она прекрасна» (In Ps. 119, 14). «Ныне мы пребываем в прахе смерти и находимся в теле смерти, освободить себя от которого молит апостол словами: «Жалкий я человек! Кто избавит меня от этого тела смерти?» (Рим. 7, 24). И теперь мы имеем примешанную к нам материю, подверженную закону смерти и греха, и в этом обиталище тленной и слабой плоти заимствуем от сообщества с ней гибель тления и без прославления (преображения) тела в природу духа в нас не

может быть природы истинной жизни» (In Ps. 118, 3, 3)²⁴¹. Хотя душа в человеке есть принцип познания, однако, связанная с телом, она погружена в неведение. «Жизнь и ум человека пребывают в заблуждении или, лучше сказать, во мраке неведения, пока, зараженные от прикосновения к плоти, они содержатся во глубине неведения, вследствие нечувствительности (per gravitatem) природы, к которой они примешаны» (In Ps. 118, 14, 1). Душа, находясь в теле, заражается его пороками, и самый ум нисходит до услаждения удовольствиями²⁴². Потому именно апостол Павел и пророки хотели «разрешиться и со Христом быти», так как душа, вследствие разрушения тела, освобождается от бремени этого слабого и опасного тела²⁴³.

В противоположность неразумным животным, человек наделен свободною волею. Воля тесно связана с разумом. По определению Илария, воля есть движение ума (*voluntas motus mentis sit*) (De Tr. VIII, 12). Воля обладает свободою желания и действия и в своих желаниях не зависит от естественной необходимости²⁴⁴. Подробнее понятие свободы воли Иларий выясняет в связи с основной целью человеческой жизни. Бог создал человека для участия в Его блаженстве. Путь к достижению этой цели состоит в доброй и достойной жизни. Участие в блаженстве дается за заслугу такой жизни. Но заслуга исключается необходимостью: не было бы никакой заслуги, если бы человек жил хорошо и достойно, побуждаемый к этому неизбежным законом своей природы. Для того, чтобы возможна была заслуга, человеку дана свобода выбора. К выбору доброй и достойной жизни человек возбуждается надеждою заслужить через это участие в благодати Божией, а угроза наказания сдерживает выбор дурной жизни²⁴⁵. Таким образом, воле предоставляется выбор между хорошим и дурным поведением, мотивами для которого служат надежда на блаженство или страх наказания. Так как для выбора необходимо взвешивание и обсуждение последствий принимаемого решения, то он обусловлен познанием, так что при различии знания не может быть одинаковости желания²⁴⁶.

Много говорит Иларий о высоком достоинстве человека, поставленного Богом выше всякого видимого и материального творения. Его преимущества видны уже из образа его сотворения. Все вещи созданы словом, а созданию человека предшествует совет, обсуждение и решение: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию» (Быт. 1, 26)²⁴⁷. Во-вторых, все прочие вещи созданы простым повелением Божиим. Только о создании неба Бог говорит: «Рукою Моею Я утвердил небо» (Ис. 15, 12). О человеке же пророк Давид говорит: «Руки Твои создали меня и приготовили меня» (Пс. 118, 73). «Но действие двух рук имеет преимущество пред служением одной: и того, что было достаточно для утверждения неба, недоставало для создания человека» (In Ps. 118, 10, 5). Потому он создан **руками**, что акт его творения состоял из трех моментов: из создания души, приготовления тела и вдуновения в него души, и потому, что он был создан не одним и единственным (In Ps. 118, 10, 8; срав. Ps. 137, 17). И действительно, по всеобщему признанию, из всех земных созданий Божиих нет ничего полезнее и прекраснее человека. Все созданное прекрасно, но оно, свидетельствуя о величии Творца, само не сознает своей красоты, и только один человек сознает это. Все остальные твари служат для чего-нибудь средством, и только человек, пользуясь всем, что находится и вне его и в нем самом, является целью для себя самого (In Ps. 118, 10, 1). Перечисляя все блага, полученные человеком от Бога и ставящие его выше всех созданий, Иларий говорит: «Мир пребывает словом, человек же создается с советом, – не словом, а обдуманном действием. Творится по образу Божию и чрез вдуновение Бога становится живою душой. Получает закон, предоставляется собственной воле, свободный от всего поставляется господином мира, житель рая, достоин зависти диавола, после грехопадения соблюдается по милосердию, всеми возрастами это мира поставляется к познанию Бога, уготовляется быть судьей ангелов. Откровения его ожидает тварь, суете и сама подчинившаяся в надежде, из-за покаяния его во грехе великая радость бывает у ангелов на небе. Сам он чрез тайну рождения по человечеству Иисуса Христа воспринят

в Нем. Уже повсюду его нечестивые прежде уста учат богочтению, тело его, оскверненное блудом, уже чисто вследствие воздержания, слепой некогда к познанию Бога ум его стал уже Израилем» (In Ps. 134, 14).

Грехопадение и его следствия

При чтении сочинений Илария поражает почти полное отсутствие в них раскрытия учения о первородном грехе и его последствиях. И это нужно сказать не только о его специальных сочинениях, направленных против арианства, где, может быть, не часто, встречались поводы говорить о них, но и в комментариях на псалмы, при аллегорическом истолковании которых он мог касаться всех догматических вопросов, интересовавших его. А буквальный и непосредственный смысл псалмов с их покаянными излияниями давал достаточно поводов говорить о грехе, испорченности человеческой природы и подавляющей силы врожденной порочности. Нельзя, конечно, сказать, чтобы учение о первородном грехе и его наследственной передаче было ему чуждо, потому что почти все частные пункты этого учения им упоминаются, но он не входит в их разъяснение, очевидно, потому, что они не занимали его мысли и не имели большого значения в его личной религиозности.

По разным поводам он упоминает о грехе Адама и о последствиях его падения: вследствие греха Адам утратил бессмертие, был осужден на смерть и для того, чтобы после вины, коснувшись древа жизни, не остался на веки в состоянии наказания, изгнан из рая и лишился всех его благ и его сладости²⁴⁸. Последствия греха распространяются на всех его потомков, в нем происшедших из земли²⁴⁹. Насколько мало привлекало к себе его ум учение о первородном грехе, видно из того, что он никогда не почувствовал, какую трудность представляет собою согласование его понятия о происхождении души, творимой для каждого человека непосредственно Самим Богом, с учением о наследственности греха Адама, и он никогда не задумался над этим вопросом, хотя посылки для его возможного решения, из которых впоследствии Августин сделал надлежащий вывод, даны были в представлении его о том, что душа, созданная Богом, при соприкосновении с телом пачается им и заражается от него пороками.

Не с Адамом, а от Адама началась для его потомков жизнь, которая, вследствие слабости плоти, есть скорее смерть, чем жизнь²⁵⁰. Вследствие греха первого Адама, все его потомки изгнаны из рая, лишились его благ и преданы телу с его пороками, пожеланиями и похотями²⁵¹. Душа человека потеряла прежний покой и ожидает возвращения в прежнее состояние²⁵². Изменение первозданного тела, ведущее к необходимой смерти, его слабость, изменяемость, похотливость делают невозможным в этой жизни совершенное сохранение заповедей²⁵³. Поэтому совершенная праведность возможна только после изменения тела²⁵⁴.

Объясняя слова псалма: «Отврати от меня лукавых, и испытаю заповеди Бога моего» (Пс. 118, 115), Иларий говорит: «Собрание святых ненавистно для злых. И не знаю, кого (Пророк) мог бы исключить, потому что всем свойственно лукавство, вследствие изменяемости воли (*per naturae demutabilis voluntatem*), даже сами апостолы, хотя уже очищенные словом веры и святые, не лишены были лукавства по условиям общего нам происхождения, как учил Господь в словах: «Итак, если вы, будучи злы, умеете давать блага детям вашим...» (Лк. 11, 13)» (In Ps. 118, 15, 6). Даже великий пророк и угодник Божий Давид не осмеливался сказать, что у него сердце чисто (In Ps. 118, 10, 18). В душе человека происходит борьба между волей, которая стремится к совершенной невинности, побуждаемая к этому страхом Божиим и надеждой на получение вечных благ, и естественной привычкой к порокам, удерживающей нас в том, от чего хотим освободиться. Поэтому прилагающий знания прилагает труд (Еккл. 1, 18)²⁵⁵. Многие, исповедуя правую веру и будучи членами Церкви, не соблюдают, однако, её дисциплины, предаваясь различным порокам. К этому их побуждает внушение природы²⁵⁶. Во грехе удерживает нас слабость тела²⁵⁷.

Таким образом, человек в настоящем своем состоянии не может в совершенстве творить добро, достигать полной невинности и вполне выполнять заповеди Божии вследствие изменения тела и его порочности. Отсюда – необходимость во всем Божественной помощи и содействия благодати, о чем

Иларий говорит очень часто. Крайне нечестиво полагать, что мы достигаем того, к чему стремимся, властью своей воли²⁵⁸. Можно было бы говорить о возможности осуществить собственными силами свои нравственные стремления, если бы у нас не было противников, постоянно ставящих нам преграды на этом пути, а так как всюду засады и борьба, то мы нуждаемся в помощи более могущественного, чтобы не возобладала над нами неправда²⁵⁹. Так как мы живем среди всевозможных искушений и соблазнов, то необходима всегдашняя бдительность и постоянная молитва к Богу о поддержке в минуты слабости и упадка духа²⁶⁰. Вот выражения, в которых с наибольшей ясностью выражена у Илария мысль о необходимости благодатной помощи для человека на его пути к добру.

Тем не менее и при этих условиях Иларий признает возможность достижения праведности, как общего и господствующего направления воли, несовершенной только в силу малых отступлений от добра под подавляющим действием тела, подверженного изменению. Прекрасно поясняет его мысль толкование слов 52-го псалма: «Нет творящего добра, нет ни одного». Иларий говорит, что эти слова относятся не вообще ко всем людям, а только к тем нечестивцам, о которых говорится в этом псалме. Если бы это относилось ко всем, то нельзя было бы признать праведниками Авеля, Сифа, Еноха, Ноя, Исаака, Иакова, Иова, Моисея, Давида, о праведности которых свидетельствует Писание. По сравнению с Божественною благостью, конечно, никто из людей не благ, но нельзя сказать, чтобы никто не был благ по человеческому мерилу. Благость Божия неизменяема. Человеческая природа изменяема, волнуется различными недостатками. Поэтому человек не может быть неизменяем в добре, и потому в нем не может быть совершенной праведности. «Однако, когда мы находимся в праведности волей или делами, то не можем не быть тем, чем тогда бываем». Под подавляющим влиянием тела праведники иногда впадают в прегрешения, но и во время падения делом внутренняя их воля к добру остается непоколебимой, как у апостола Петра во время отречения, а потому Бог более

умиловывается тем, чего они хотят, чем гневается на то, чего они не могут. Поэтому, хотя праведники несколько отступали от веры (*aliquantulum decidissent*), однако величайшими и прекраснейшими деяниями добра, по небесному к себе суду, достигли славы (*In Ps. 52, 9–12*)²⁶¹. Таким образом, для человека возможно добро как общее направление его жизни при малых и редких невольных отпадениях от него. Какая противоположность Августину, по мнению которого грех до такой степени подавляет волю падшего человека, что у него не может быть ни одного доброго поступка!

Попытаемся точнее выяснить, в каком виде представлялось Иларию отношение между свободой человека, на которой он так настаивал, и благодатью.

Как и у всех западных писателей, в религиозном настроении Илария большое значение имеет понятие заслуги, введенное в западную догматику Тертуллианом. Заслуга – *meritum* – есть понятие, тесно связанное с понятием свободы воли и соотносительное к нему. Мы уже отметили при изложении учения Илария о свободе воли, что она мотивируется необходимостью собственной заслуги для участия в блаженной вечности. Заслуга возможна только там, где виновником действия может быть только сам действующий, если оно вытекает из свободного решения его собственной воли. И, наоборот, действие, обусловленное решением свободной воли, является заслугой, требует оплаты. «Конечно, – говорит Иларий, – есть милость, вытекающая из благодати Божией, но она должна быть заслужена нами упражнением в невинности», чтобы Бог воззрел на нас так же милостиво, как на Авраама, Исаака, Иакова. Иосифа, Иова и Моисея (*In Ps. 118, 17, 7*). «В основе всего этого скрыто естественное чувство, согласно которому исповедание благочестия питает некоторая надежда на нетленное блаженство, которое заслуживается святым понятием о Боге и добрыми нравами наподобие как бы жалованья за победоносную военную службу». Приводя слова Евангелия: «Я ничего не делаю от Себя, но как научил Меня Отец Мой, так и говорю. Пославший Меня со Мною. Отец не оставил Меня одного, ибо Я всегда делаю то, что Ему угодно»

(Ин. 8, 28–29), Иларий указывает на затруднение в их понимании, вытекающее из понятия заслуги. Сын ничего не делает о Себе, и все творит в Нем Отец, значит, деяния Сына не могут иметь значения заслуги. Но дальше говорится, что Отец потому с Ним, что Он творит угодное Ему, значит, дела Его имеют заслугу. По этому поводу Иларий говорит, что нет заслуги в том, что делается не о себе.

При истолковании слов псалма: «Ты возлюбил правду и возненавидел нечестие, сего ради помазал тебя, Боже, Бог твой, паче причастников Твоих» (Пс. 44, 8) Иларий относит их не к предвечному рождению Сына, а к Его человеческой природе, потому что в них помазание представляется последствием заслуги любви к правде и ненависти к нечестию. «А заслужить, – прибавляет он, – свойственно тому, кто является для себя самого виновником приобретения заслуги. В день суда Господь скажет именем Его пророчествовавшим, творившим чудеса и изгонявшим бесов, но делавшим беззаконие: «Отойдите от Меня; Я не знаю вас» (Мф. 7, 23), потому что пророчество и чудеса были их не собственным делом, а действием призываемой ими силы Божией». «Следовательно, – говорит Иларий, – блаженная вечность должна быть заслужена из нашего: должно быть совершено нечто из собственного, чтобы хотеть добра, избегать всякого зла, всем сердцем повиноваться небесным правилам и таким служением стать известными Богу. Будем же лучше творить то, что Ему угодно, чем хвалиться тем, что Ему возможно» (De Tr. VI, 5).

Итак, заслуга предполагает свободу воли и зависимость деяния от самого действующего. И, наоборот, где нет свободы воли, там нет и заслуги. Так, за гробом прекращается свобода воли, а потому там невозможна и заслуга. Вследствие этого, исходящих из этой жизни встречает там или покой или наказание «по заслуге прошедшей воли». За действие, имеющее значение заслуги, дается награда, которая есть не дар, а нечто должное (In Matth. XX, 7).

Если Иларий признает, что блаженная вечность дается по заслуге, то он необходимо должен был признать в решениях

человеческой воли и в человеческих деяниях нечто совершенно независимое от действия благодати.

Среди массы верующих, составлявших паству Илария, по вопросу об отношении между благодатью и свободой существовали два противоположных мнения. Одни всё приписывали действию благодати и на долю человеческой свободы не оставляли ничего. В этом находили для себя оправдание неверующие, утверждая, что в неверии нет их вины, так как они не получили от Бога дара веры. И, наоборот, были люди, настолько проникшиеся идеей заслуги, что готовы были ожидать от Бога награды за свои сомнительные посты и еще более сомнительную благотворительность, за дела, относимые со времени Тертуллиана к области заслуги, награды, как чего-то должного. Решение Иларием этого вопроса в общем сводится к тому, что начало всякого религиозного дела он приписывает воле человека, а помощь в деле его завершения – благодати Божией. «Пребывание в вере, – говорит он, – есть дар Божий, а зарождение начала – от нас. И наша воля должна иметь из себя самой собственным то, чтобы желать. Бог дает начинающемуся возрастание, потому что наша слабость сама собою не достигает совершенства, однако заслуга имеющего быть достигнутым совершенства обусловлена началом воли». «Человеческая слабость, – говорит он в другом месте, – сама по себе бессильна достигнуть чего-нибудь, и то только является делом ее природы, чтобы желать и начинать приобщать себя к дому Божию. Милосердию же Божию принадлежит: хотящим помогать, начинающих укреплять, приходящих принимать; от нас исходит начало, чтобы он дал завершение». «Когда молимся, от нас начало, чтобы дар был от Него (Бога)» (In Ps. 118, 6, 12).

Началом религиозной жизни и спасения является вера, а потому она не дается, а есть дело нашей воли. «Сын дал всем, имеющим уверовать в Него, славу, полученную от Отца, но, конечно, не волю, которая, если бы была дана, не получила бы награды, так как веру принесла бы нам необходимость совне внедренной воли» (De Tr. VIII, 12).

Вера, если не сопровождается знанием, сама по себе есть заслуга и имеет великую награду. Так, слепые, не видя Иисуса Христа, приветствовали Его как Сына Давидова и просили об исцелении, и Христос исцелил их (Мф. 9, 27–30). По этому поводу Иларий говорит: «Господь, показывая, что должно ожидать не от спасения веры, а от веры спасения (ибо слепые потому видели, что веровали, а не потому веровали, что видели, из чего нужно заключить, что верой должно заслуживать просимое, а не из получения почерпать веру), обещает им зрение, если веруют» (In Matth. IX, 9). В частности, за веру дается познание. В особенности вера в божественное достоинство Иисуса Христа имеет значение заслуги. Так, апостолы за свою веру в то, что Христос от Бога исшел (Ин. 16, 27), получили ключи Царствия Божия и власть вязать и решить. Совершенная вера в Сына Божия не нуждается ни в каком предстательстве перед Отцом, но сама по себе заслуживает быть услышанной и любимой. В Ветхом Завете невозможна была вера в пришедшего Христа, по возможна была надежда, и этой надеждой ветхозаветные праведники заслуживали для себя помощь и содействие Бога. Поэтому и Господь от всех, обращавшихся к Нему с мольбою о помощи, требовал исповедания веры не потому, что без этого не мог совершить чуда, а для того, чтобы оно было наградой за веру. Благодаря вере в Сына Божия, мы становимся чадами Божиими не по естественной необходимости рождения, но потому, что нам дана власть стать ими, как награда за волю.

Но дары не только получают по заслуге исходящих от нас самих актов воли, добрых желаний праведных действий, веры, но и удерживаются ими.

Перейдем теперь к выяснению того, в чем, по учению Илария, состоят действия благодати Божией.

В сочинениях Илария есть несколько выражений, из которых можно заключить, что полную свободу благодати и совершенную ее независимость от воли человека он признает только в прощении грехов. «От изобилия благодати Своей, – говорит Иларий, – Бог дарует милость в отпущении грехов, и отпущение грехов не есть заслуга доброй жизни, но изволение

самопроизвольной снисходительности, от богатства благодати щедро изливающее дар милосердия» (In Ps. 66, 2). Но, верный своему взгляду на значение нашей воли в религиозной жизни, он и к общему своему суждению о свободе благодати в отпущении грехов присоединяет некоторое ограничение. «Единый, всегда благой по своей неизменяемой природе Бог не был слишком суровым судьей этой нашей изменчивости, даруя по заслуге воли прощение нашей немощи, в силу которой мы не всегда пребываем добрыми, и был более умиловителем тем, чего мы хотим, чем разгневан тем, чего мы не можем». Эту мысль Иларий поясняет примером ап. Петра, трижды отрекшегося от Христа. Воля Петра состояла в том, чтобы не оставлять Христа, хотя бы пришлось даже умереть. Но по слабости плоти он не мог сдержать своего обещания, однако воля его, не отрекшаяся от Христа, оставалась неизменной и во время падения, но, не будучи в состоянии осуществляться на деле, выражалась во внутреннем плане в скорби, и действительность этой воли он доказал впоследствии своим мученичеством.

Далее благодать Божия выражается в содействии и помощи в достижении желаемого добра. Давид молится: «Стопы мои направи по слову Твоему, и да не обладает мною всякое беззаконие» (Пс. 118, 133). Он знал на примере Авраама и Иова, что через искушения приходят к великой славе, а потому молится не об избавлении от них, а о том, чтобы они не возобладали над ним (In Ps. 118, 17, 9). Во всех своих религиозно-нравственных начинаниях человек нуждается в помощи Божией и укреплении своей слабости, которая сама по себе не может довести до конца ни одного намерения. Человеческой слабости возможно только желать и начинать, а Бог дает начинающему возрастание, хотящему помогает, начинающих укрепляет, приходящих принимает, дает дар пребывания в вере (In Ps. 118, 14, 20; In Ps. 118, 16, 10; De Tr. II, 35).

Следует отметить, что мы не нашли в сочинениях Илария ни одной выдержки, которая бы говорила прямо и определенно о непосредственном влиянии благодати Божией на самую волю

человека, и это не случайно, а вытекает из строгого понятия Илария о свободе воли.

Но дела справедливости недостаточны все же для того, чтобы быть заслугой для достижения блаженной вечности. Благодать дает человеку больше, чем его заслуга: она преобразит его тело, сделав его подобным прославленному телу Христа, потребит в нем изменяемость и слабость, препятствующую в настоящее время осуществлению разумной воли человека, и сделает его послушным орудием духа.

Характерно для Илария толкование тех стихов из псалмов, в которых Давид взывает к милосердию Божию и, по-видимому, все приписывает благодати Божией. Оно вполне согласуется с изложенным учением его об отношении человеческой свободы и благодати. Он старается показать, что в этих стихах вслед за призыванием милосердия Божия делается указание и на собственную заслугу. В реальной действительности религиозный акт исходит от человека и завершается благодатью, а в обращении к Богу пророк сначала призывает милосердие Божие, а потом ссылается на свои заслуги. Этим он подает пример человеческой скромности и смирения тем людям, которые, исходя из понятия заслуги, предъявляют Богу как бы к должной оплате счет своих добродетелей.

Изложенное учение Илария об отношении свободы и благодати впоследствии ставило Августина в большие затруднения. Он не хотел расходиться с ним формально, но, приняв основные понятия Илария, он по существу отверг их. Подобно Иларию, он признавал началом всякого религиозного акта волю человека, но утверждал, что самое первое движение воли к добру возбуждается действием благодати. Он не отрицал заслуги, но под заслугой понимал вменение в заслугу доброго дела. Бог в человеке творит доброе дело, но по благости Своей вменяет его в заслугу человеку, подобно тому как любящий отец, подарив сыну известную сумму денег, считает их уже не своими, а принадлежащими сыну.

УЧЕНИЕ О ЛИЦЕ БОГОЧЕЛОВЕКА

Христология Илария является одним из интереснейших разделов его богословской системы и представляется наиболее полным и последовательным развитием принципов известного богословского течения Древней Церкви. По своему характеру догматическая система Илария отличается христологическим характером, по основному интересу – сотериологическим. Ее основу составляет идея спасения, понимаемая в смысле конечного преобразования немощной и тленной человеческой природы в природу Божественную и нетленную по подобию преображенной человеческой природы Христа, се обожения. Спасение, как изменение природы человеческой в Божественную, логически связано с идеей Боговоплощения. Соединение Бога и человека в Лице Исккупителя и преобразование Его человеческой природы в силу воздействия на нее природы Божественной является действующей причиной и основой для преобразования природы всех искупленных. Эта идея определяет собою основные начала христологии. Так как обожение человеческой природы возможно только в силу физического воздействия на нее природы Божественной и так как под воздействием Божественной природы становится возможным преобразование только тех частей человеческой природы, которые сделались причастными природе Божественной, то в Лице Исккупителя, в Котором произошло соприкосновение двух природ, необходимо мыслить как действительное и истинное Божество, так и полную человеческую природу, согласно общему положению: не воспринятое и не спасено. Таким образом, хотя учение о Божестве Сына Божия, в силу господствовавшей в то время необходимости преодоления арианства, заполняет почти всецело сочинения Илария, а вопросам о воплощении и человеческой природе Его отведено сравнительно мало места, однако та и другая стороны в учении о Лице Исккупителя в его системе логически равноценны, и та и другая стороны заостряются в идее спасения. Это и сообщает системе Илария христологический и сотериологический

характер. Отрицательной стороной этой его системы служит отсутствие космологического интереса, так ярко выразившегося в гностических системах еще у ранних александрийцев – Климента и Оригена.

По своему историческому положению система Илария является дальнейшим развитием системы знаменитого богослова Галлии – св. Ириней Лионского. Обе системы близки между собой и по своему характеру и по основному интересу. Последняя, без сомнения, послужила и источником для учения Илария не столько прямым, сколько через посредство созданного ею общего духа и церковной традиции Галльской Церкви, под влиянием которых Иларий получил свое христианское воспитание. Но через Ириней, воспитавшегося у Поликарпа Смирнского и пересадившего принципы малоазийского богословия на галльскую почву, Иларий был связан с Востоком. Из одного и того же источника – первоначального малоазийского богословия – развилась сотериология обожения как на Востоке, в Александрийской Церкви, так через Ириней и на Западе, и в той и другой части христианского мира отлилась приблизительно в одни и те же формы. Отсюда замечательное сходство между системой Афанасия Александрийского и Илария при их независимости друг от друга. Сходство это настолько бросается в глаза, что давно уже в истории Церкви Иларию присвоено наименование «западного Афанасия».

В бытии Слова Божия Иларий различает три момента: пребывание Его в Божественной Его природе до воплощения, Его пребывание на земле с момента воплощения, когда Он был Богом и вместе человеком, и, наконец, Его бытие по воскресении в состоянии прославления, когда весь воспринятый Им человек стал весь Бог. «Никто из пребывающих в занятиях небесным учением не может отказаться исповедовать Господа нашего Иисуса Христа Богом и человеком: человеком, конечно, во времени, Богом же всегда – и ранее человека и после человека, а тем и другим, т. е. Богом и человеком, тогда только, когда был в человеке. Ибо Он был во образе Божиим и принял образ раба. И снова находится в славе Отца, т. е. после того,

как рабский образ преобразился в славу Того, в образе Кого Он пребывал раньше, когда природа тления была поглощена преуспеванием нетления» (In Ps. 138, 19).

Бытию Слова в состоянии, предшествовавшем воплощению: Его рождению от Отца, равенству Отцу и единству с Ним – посвящено ранее изложенное учение Илария о Втором Лице Святой Троицы. Второй и третий моменты в бытии Логоса служат предметом христологии Илария.

а) Истощание Слова

В основу учения о воплощении Сына Божия Иларий полагает слова апостола Павла о Христе: «Иже во образе Божиим Сый, не восхищением непщева быти равен Богу, но Себе умалил, зрак раба приим, во образе человечеством бысть и образом обретеса, якоже человек» (Флп. 2, 6–7). Вся христология Илария представляет собою обширный комментарий к этим словам Апостола. Что эти слова были исходным пунктом для его учения, доказательством тому служит постоянная ссылка на них.

Согласно словам Апостола, воплощению Слова предшествовал некоторый реальный акт Его добровольного умаления, уничтожения, сокрытия части Его Божественных совершенств, так что умаление Христа, о котором говорит апостол Павел, состояло не в самом воплощении, не в самом приятии образа раба, но в некотором, предшествовавшем этому, самоумалении Божества Воплотившегося. Необходимость такого самоумаления объясняется невозможностью без этого самого воплощения: могучая и неизмеримая природа Бога не может быть переносимой для слабости воспринятой природы, а потому Сын Божий умалил Себя настолько, насколько это было необходимо для сохранения воспринятой природы тела.

В чем же заключалось самоумаление Божества Сына, необходимое для воплощения, или Его уничтожение, истощание?

Решительно и настойчиво Иларий отвергает всякую мысль об изменении и умалении самого Божества, Его природы и сущности. «Он не потерял того, чем был, но начал быть тем, чем не был; не от Своего отступил, но воспринял наше; Он молил о даровании славы, которую не оставил, для того, что воспринял» (De Tr. III, 16). «Кто Сын Человеческий, тот и Сын Божий: природа благородства в восприятии Сына Человеческого не изнемогла» (De Tr. II, 25; срав. ib., IX, 4). Самое умаление или истощание предполагает уже бытие и целостность умаляющей Себя природы. «Принять свойственно тому, кто не существует,

потому что это свойственно существующему. Значит, умаление формы не есть уничтожение природы, потому что кто себя умаляет, не лишается бытия, и кто принимает, тот пребывает. И так как Один и Тот же умаляющийся и приемлющий, то Он имеет, конечно, таинство в том, что умаляет Себя и приемлет, но не подвергается гибели, чтобы не существовал умаляющийся и не был приемлющий» (De Tr. IX, 14). Далее целость природы Сына Божия и в воплощении вытекает из неизменяемости Его Божественной природы. Единородный, пребывая в форме Бога, воспринял форму раба без изменения. Мы уже отметили ранее, что в понятии о Боге у Илария на первый план выдвигается элемент Силы, которая мыслится тождественной самому существу Божию. Отсюда доказать неизменность силы Божественной в самом акте уничтожения и восприятия человека для Илария было равносильно тому, чтобы установить неизменяемость по природе Сына Божия в воплощении. Поэтому, настаивая на сохранении полноты Божества в воплощении, он чаще всего обращается к проявлениям Божественной силы в воплощении. Божественная сила Слова проявляется, прежде всего, в самом акте Его самоумаления и уничтожения. Уничтожающий Себя не уничтожает Себя, но продолжает существовать, став другим. Кто умаляет Себя в Себе Самом, тот не отпадает от Себя Самого, потому что действие Его силы сохраняется в самом умалении Себя.

Божественная сила Единородного Бога проявилась и в восприятии человека, так как восприятие слабой природы возможно только благодаря силе природы могущественной, которая, пребывая в том, в чем была раньше, может, однако, быть тем, чем не была. В самом рождении воспринятого человека сохранялось всемогущество Слова, потому что, рожденный по законам человеческой природы, Он был зачат независимо от этих законов. Соделавшись человеком, Сын Божий не перестал быть Богом, что доказывают Его чудеса, совершенные Им при участии нашего тела.

Наконец, целость и неизменность природы Сына в воплощении доказывается сохранением Его вездеприсутствия и во время соединения с человеком.

Ввиду этих постоянных и решительных заявлений Илария о целостности и неизменности Божества Единородного и в воплощении, Его уничтожение, или самоумаление, нужно полагать не в ограничении Самой Его природы или субстанции, не в отречении от Божественной силы и всемогущества, а в чем-нибудь, не затрагивающем Его природы и силы. Так как Иларий говорит всегда об отречении Логоса от образа Божия, то нужно уяснить себе значение этого термина в языке Илария, поскольку возможность недоразумения в этом случае и возникает вследствие неодинакового его употребления.

При изложении учения о Троице Иларий не всегда понимает образ в смысле его полного совпадения с природой первообраза. Так, комментируя слова апостола Павла, называющего Сына Божия образом Бога Невидимого, Перворожденным всей твари и Творцом видимого и невидимого, он предполагает, что наименование Сына образом Бога само по себе не говорит еще о полном равенстве Отца и Сына, так как образ может быть отображением только формы, но не природы (ясное различие двух понятий). А потому в дальнейшем Апостол говорит о творческой силе Сына Божия и о создании Им мира невидимого. Как Творец невидимого, Он не может быть видимым образом невидимого Бога, а как Создатель не может быть не Богом, ибо в этом показана Его природа из силы природы.

В изложении учения о самом истощании Слова у Илария есть одно место, в котором утверждается, что, в силу истощания, в Слове не оставалось уже формы Бога, но неизменной пребывала природа Бога. Рожденная природа, говорит здесь Иларий, «пребывая в форме природы родившей ее, восприняла форму природы и немощи телесной. Ибо (в ней) сохранялось свойство природы (Божественной), но не было уже формы Бога, потому что форма раба была воспринята именно в силу ее истощания. Природа не потерпела ущерба в смысле прекращения бытия, но природа Бога, оставаясь собою, восприняла в себя низость земного рождения, проявляя величие своей природы в облике воспринятой низости». Если, таким образом, форма отличается от природы, то под ней

можно разумеать только внешнее обнаружение Божественного величия, т. е. блеск, славу и сияние Божества. И действительно, противопоставляя Отца Сыну, Иларий говорит, что он не нуждается в славе, потому что «не истощил Себя из образа славы Своей» (De Tr. IX, 39). Значит, Сын отказался именно от образа славы Своей. Если на основании изложенного мы примем, что под отречением от образа Бога Иларий разумеет отказ от внешних проявлений Божественной природы в славе и сиянии, то все выражения его об истощании Слова получают ясность и утратят видимое противоречие друг другу. Необходимость отказа от образа Бога для восприятия образа раба он представляет себе самоочевидной. «Существовать в образе человека, оставаясь в образе Бога, кто может!?» – восклицает он (In Ps. 68, 25). И действительно, если бы слава Божества, воспринявшего человека, не была сокрыта, то смиренный и немощный образ человека был бы поглощен ею и преобразился бы в Божественный образ, показанный Христом на Фаворе. Образ Бога и образ человека противоположны, а потому одновременно они не могли существовать в Одном и Том же. Чтобы в Богочеловеке мог сохраняться образ раба, ему необходимо было уступить место образу Бога. Это именно и хочет сказать Иларий словами: «Пребывавший в образе Бога не мог принять образа раба иначе, как через устранение Своего образа, так как совмещение того и другого образа не согласуется». Или: «Бывший в образе Бога не похищал быть равным Богу, потому что из равенства Богу, т. о. из образа Его, умалил Себя в образ раба. Но умалить Себя в человека Бог не мог иначе, как отказавшись от образа Бога».

Отказ от Божественной славы не был, однако, совершенной утратой ее. И в состоянии уничижения Сын Божий обладал ею. Хотя по окончании спасительного подвига слава Божественного образа возвращается Христу, но не как Богу, ибо эта слава не прекращалась, чтобы ей быть дарованной. Истощание было отказом от внешнего обнаружения Божественной славы, сокрытием ее Словом в Себе Самом. «Пребывая в образе Божиим, Он воспринял образ раба без изменения, но истощив Себя Самого и скрывая Себя внутри Себя, уничижив Себя

внутри Своего могущества, поскольку умеряет Себя до образа человеческого... А так как Он, истощая Себя Самого, оставался внутри Себя Самого, то этим не причинил Своему могуществу ущерба, так как в этой уничижающей Его низости Он пользовался могуществом всей силы, истощенной в Себе Самом».

Таким образом, сосредоточив в Себе Самом Свою Божественную славу и задержав ее внешнее обнаружение, Сын Божий освободил место, которое после этого мог занять немощный образ воспринятого раба. Отказ Сына Божия от проявлений Своей Божественной славы Иларий рассматривает как некоторое отпадение Его от единства с Отцом, а дарование Божественной славы воспринятому человеку и упразднение образа раба как возвращение Сына к изначальному единству вместе с воспринятым человеком. Значение этого положения станет ясным, если мы припомним, что единство Отца и Сына, по учению Илария, состоит в Их полном подобии и равенстве. Это равенство и подобие перестало быть полным после того, как Сын сокрыл в Себе Самом Свою Божественную славу, а потому в известной степени оно было и нарушением единства.

По своему содержанию, по форме изложения и библейскому обоснованию учение Илария об истощании Сына Божия как условия воплощения представляется оригинальным и единственным в патристической литературе. Рассматриваемое же по существу, оно как с положительной, так и с отрицательной стороны не представляет собою ничего выходящего за пределы общецерковного учения. В отрицании изменения природы Логоса в состоянии уничижения Иларий повторяет основные положения, высказанные еще Иринеем, Тертуллианом, Новацием, Оригеном, в учении же об уничижении как отказе от внешнего проявления Божественной славы Иларий дает только своеобразное выражение для оригеновской мысли, широко распространенной среди восточных писателей, о сокрытии Христом Своего Божества под завесой человеческой плоти.

б) Рождение от Девы

Самоумаление Слова, Его Божественное истощание, отказ от образа Божия были предварительным условием восприятия образа раба, т. е. человека, воплощения.

Как было уже упомянуто, акт воплощения Иларий связывает с деятельностью Самого Слова с устранением участия в нем Третьего Лица Святой Троицы. Соответственно западной традиции, Иларий в этом смысле истолковывает повествование Евангелиста Луки (1, 35) о зачатии Спасителя, понимая под именем Духа Святого и Силы Вышнего Самого Сына Божия и Его силу. «Дух Святой, низойдя свыше, освятил внутренности Девы и, дыша в них (ибо «Дух дышит, идеже хочет» – Ин 3, 8), смешал Себя с природою человеческой плоти и воспринял силою и властью Своею то, что было Ему чуждо, и дабы вследствие слабости человеческой природы что-нибудь не вступило в противоречие (с достоинством этого акта), Сила Вышнего осенила Деву, укрепляя Ее немощь как бы орошающей тенью, чтобы осенение Божественной силы приготовило телесную субстанцию для оплодотворяющей деятельности вошедшего в Нее Духа» (De Tr. II, 26). «Ради рода человеческого Сын Божий родился от Девы и Духа Святого, служа Сам Себе в этой деятельности» (De Tr. II, 24).

Полемика с арианами, отрицавшими во Христе бытие человеческой души, расположила Илария к тому, чтобы как можно яснее оттенить полноту воспринятой человеческой природы, состоящей из души и тела. Восприятие человеческой души доказывается уже евангельским повествованием об Ироде, искавшем души дитяти (Мф. 2, 20) (De Tr. X, 57; In Ps. 53, 7).

Следуя и в христологии своей теории происхождения души без участия родителей, создаваемой для каждого отдельного человека особым творческим актом Самого Бога, Иларий отрицает происхождение человеческой души Христа от Адама и Девы Марии. К традиционизму в христологии, которого держался Тертуллиан и позднее Аполлинарий, Иларий

относился как к учению еретическому. Против этого он приводит общую креационистическую теорию происхождения душ. «Всякая душа, – говорит он, – есть дело Божие, а рождение плоти всегда из плоти» (De Tr. X, 20). «Сын Божий, как через Себя воспринял тело из Девы, так из Себя воспринял для Себя душу, которая никогда, конечно, не дается человеком как начало рождающихся» (De Tr. X, 22). Таким образом, Слово Само для Себя создало и душу и тело, но тело из Девы Марии, а душу из Себя Самого.

Общий взгляд Илария на рождение тела Христа от Девы ясно выражен в его словах: «Ибо, рожденный по закону людей, Он был зачат не по закону людей». Говоря об участии Девы Марии в рождении тела Христа, Иларий допускает такие выражения, которые ограничивают это Ее участие только ношением, питанием и рождением Зачатого от Духа Святого, что дало повод некоторым комментаторам приписывать Иларию чуждую ему мысль о создании Словом всего тела в утробе Девы. Но они не принимают во внимание господствовавший в то время взгляд на участие женщины в рождении человека вообще. По физиологическим представлениям того времени, мужчина дает семя, а женщина, подобно засеянной ниве, только питает и взращивает его.

Рождение Девы Марии было безмужным, а потому Иларий мыслит творением Слова только то, что в обыкновенном рождении исходит от мужа. По его словам, зачатое сверхъестественно тело Христа получило от Девы Марии все то, что получает в обыкновенном рождении человек от матери. Эту мысль Иларий выражает с непререкаемой ясностью: «Хотя Дева Мария столько дала из Себя для рождения плоти, сколько женщины уделяют от себя воспринятым началам рождаемых тел, однако Иисус Христос образовал Себя не через природу человеческого зачатия» (De Tr. X, 15). Поэтому и в самом способе выражения Иларий отмечает различие в восприятии души, всецело созданной Логосом, и тела, созданного в своих началах из Девы Марии.

В этом же смысле Иларий объясняет целый ряд выражений Писания о Христе. «Никто не восходил на небо, как только

сшедый с неси Сын Человеческий, сущий на небесах» (Ин. 3, 13). Нисхождение с неба обозначает зачатие тела Христа от Духа, «Сын Человеческий» – рождение от Девы, которая привнесла к рождению и возвращению все, что свойственно Ее полу, а «сущий на небеси» – всеприсутствие Слова, которое не потеряло ущерба от воплощения (ib., X, 16).

«Первый человек – из ила земли, второй человек – с неба» (1Кор. 15, 47). Говоря о человеке, апостол понимает рождение от Девы, Которая совершила служение Своего пола в зачатии и рождении, а называя второго человека «человеком с неба», свидетельствует о зачатии от Духа Святого (ib., X, 17).

Христос говорит о Себе: «Я – хлеб живой, сшедший с небес; кто будет есть от хлеба Моего, будет жить во веки... Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, не будете иметь жизни в Себе» (Ин. 6, 51–53). Называя Себя хлебом, Христос показывает, что Он Сам есть начало Своего тела, которое рождено не от человеческого зачатия, а потому есть тело небесное. Далее это тело Он называет Своим хлебом, показывая этим, что Бог Слово при воплощении не потерпел ущерба и не превратился в тело; упоминая же о плоти и крови Сына Человеческого, дает понятие о восприятии плоти, рожденной от Девы (ib., X, 18).

Насколько была несомненной для Илария действительность именно человеческого тела в Исккупителе, видно из того, что он постоянно называет тело Христа нашим телом и нашей плотью (De Tr. I, 11; II, 16; In Ps. 68, 13). Связь Исккупителя с человечеством через плоть Его, заимствованную от Девы Марии, выражается и в том, что плоть Христа Иларий называет отраслью предков Девы Марии: Иуды (In Ps. 67, 28), Давида (In Ps. 68, 19; 118, 5, 5), Моавы через Руфь (In Ps. 59, 11). Тело Христа он называет телом греха потому, что оно происходило от Адама и было заражено грехом. «Воспринял, – говорит он, – тело греха, чтобы отпустить грехи восприятием нашего тела, поскольку был причастен ему восприятием, но не виною» (De Tr. I, 13). Самое наименование Сына Человеческого указывает на заимствование Христом плоти от человека. «Если бы, – говорит Иларий, – Христос не воспринял от человека субстанции плоти

и не стал человеком, то не был бы и Сыном Человеческим» (De Tr. III, 32; X, 15).

В сочинениях Илария есть одно только место, которое может подать повод к мысли, что он не допускает заимствования Христом тела от Девы Марии, но, правильно понятое, оно не дает этой мысли. Иларий ссылается на аналогию рождения Христа по телу для пояснения предвечного Его рождения, через которое Он получил полноту Божественной природы, хотя природа Отца не умалилась и ничего от нее не отделилось. «Не спрашиваю, – говорит он, – каким образом Он рожден от Девы, потерпела ли ущерб плоть, рождая от Себя совершенную плоть. И, конечно, не восприняла, что родила, но плоть произвела плоть без срама наших начал и сама из своих без умаления родила совершенного» (De Tr. III, 19). «Не восприняла, что родила», ввиду упоминания о «сраме наших начал», обозначает, очевидно, обычное зачатие. Как понимать рождение без умаления, объяснить трудно, но это не исключает заимствования тела Христова от Марии, ибо самая аналогия с предвечным рождением имеет целью показать, что передача человеческой природы в рождении возможна без отделения и умаления.

Восприяв человеческую душу и тело, Христос стал совершенным человеком, как был совершенным Богом. Строго держась дихотомических взглядов на состав человека, Иларий с полным правом мог признать человеческую природу Спасителя, слагающуюся из тела и души, совершенной и целой. И для признания полноты человеческой природы в Исккупителе он приводит очень распространенное сотериологическое основание, выражающееся в положении: что из человеческой природы не воспринято, то и не спасено. Христос родился совершенным человеком из тела и души для искупления как души, так и тела.

Единство Лица

В вопросе о способе соединения двух природ во Христе Иларию наиболее оригинален и является одним из первых провозвестников соединения их в одном Лице Божественного Логоса. Хотя представление о единстве Лица Искупителя проникает собою всю раннейшую христианскую литературу, но оно скорее предполагалось в общепринятой христологической фразеологии, чем обсуждалось и богословски доказывалось и обосновывалось. Иларию первый не только из западных писателей углубился в разъяснение этого вопроса и дал библейское обоснование догмату о единстве Лица, но предупредил в этом и восточных писателей: Афанасий Великий и Григорий Назианзин останавливаются на этом вопросе в сочинениях, написанных значительно позднее произведений Илария. Внимание к этому вопросу было возбуждено в нем зарождавшимися на Востоке разногласиями в области христологии, и из этого можно видеть, как внимательно он прислушивался ко всем богословским течениям в новой для него среде и как живо на них реагировал. На Западе же учение Илария перешло в своих основных чертах к последующим писателям – Амвросию и Августину и получило в их сочинениях лишь дальнейшее развитие.

В литературе, предшествовавшей Иларию, единство Личности Христа не подвергалось сомнению. Это выражалось в том, что субъектом всех человеческих действий и состояний во Христе мыслился Сын Божий. Поэтому во всеобщем употреблении были выражения: «Бог родился от Девы Марии», «был распят», «умер». Не представляет собою поэтому ничего необыкновенного и характерного для Илария, если с подобными же выражениями мы встречаемся и на страницах его творений. Нет ничего оригинального в таких выражениях, в которых одному и тому же Божественному Лицу во Христе приписываются одновременно предикаты конечного и бесконечного бытия.

В более ранней литературе единство Христа обосновывалось на принципе тесного взаимообщения и взаимопроникновения двух природ во Христе. Иларий совершенно об этом не говорит, а следы знакомства его с этим способом аргументации сохранились у него для обозначения соединения двух природ во Христе. Вместо этого у Илария все внимание сосредоточено на выяснении соединения двух природ в едином Лице Божественного Логоса. Если к раскрытию учения о полноте человеческой природы во Христе его побуждало арианство, отрицавшее во Христе бытие человеческой души и признававшее началом, оживляющим Его тело. Самого Логоса, то к выяснению учения о единстве Лица располагали предшественники Нестория, разделявшие Христа на два лица, не признававшие воплощения Логоса, а допускавшие только Его обитание во Христе наподобие обитания Духа в пророках. О них Иларий упоминает несколько раз и против них направляет свое учение о единстве Лица во Христе (De Tr. X, 21, 22, 51, 52).

Мысль о единстве Лица во Христе Иларий выражает очень ясно. «Вера Церкви, – говорит он, – знает домостроительство, но не знает разделения. Не разделяет Иисуса Христа так, чтобы Иисус не был Сам Христос, не отделяет Сына Человеческого от Сына Божия так, чтобы Сын Божий не признавался и Сыном Человеческим... Для нее целое есть Бог Слово, целое для нее – Человек Христос, одно это она хранит в таинстве своего исповедания, чтобы ни Христа не считать иным, чем Иисус, ни о Иисусе не проповедовать иного, чем о Христе». «И так как не иной Сын Человеческий и не иной Сын Божий (ибо Слово плоть бысть) и так как Тот, Кто есть Сын Божий, Сам есть и Сын Человеческий, то спрашивают, кто это Бог, прославленный в этом Сыне Человеческом, Который есть и Сын Божий?» (De Tr. IX, 40).

В доказательство единства Личности во Христе Иларий приводит несколько текстов из Священного Писания, в которых Божественные предикаты Христа и Его человеческие переживания относятся к одному и тому же подлежащему. «Мы проповедуем, – говорит апостол Павел, – Христа распятого, для иудеев соблазн, для эллинов же безумие, а для самих

призванных... – Христа, Божию Силу и Божию Премудрость» (1Кор. 1, 23–24). Ужели разделился Христос, восклицает по поводу этих слов Иларий, так чтобы иной был Иисус распятый и иной Христос Божия Сила и Премудрость? Но в этом-то и соблазн для иудеев и безумие для язычников, а для нас Христос Иисус Божия Сила и Божия Премудрость... Не разделяет ли Апостол Христа так, чтобы иной был Бог величия и иной Иисус распятый? Но он противоречит этому глупейшему и нечестивейшему мнению в словах: «Я положил ничего не знать, кроме Иисуса Христа и притом распятого» (De Tr. X, 64). Приводя далее слова апостола Павла: «Кто будет судить избранных Божиих? Бог оправдывает их. Кто осуждает? Христос Иисус, Который умер, но и воскрес, Который одесную Бога и ходатайствует за нас» (Рим. 8, 33, 34), Иларий продолжает: «Не иной ли о нас ходатайствует, как Тот, Кто одесную Бога? Или Кто одесную Бога, не Тот ли Самый, Кто воскрес? Или, Кто воскрес, не Тот ли, Кто умер? Или Кто умер, не тот ли, Кто осуждает? Или Кто осуждает, не Тот ли Бог, Который оправдывает? Итак, отделим, если угодно, от оправдывающего Бога осуждающего Христа, от осуждающего Христа умершего Христа, от умершего Христа Христа, сидящего одесную и молящегося за нас» (ib., X, 65). Апостол говорит: «А что значит «восшел», как не то, что Он нисшел в преисподняя земли? Кто нисшел, Тот и воскрес превыше всех небес, чтобы исполнить всяческая» (Еф. 4, 9–10). Никто не сомневается, что под Восшедшим превыше небес Апостол понимает Воскресшего из мертвых, т. е. воскресшее тело Христа, но тело лежало во гробе и не нисходило в преисподнюю. Таким образом, если низшедший есть и восшедший, если умершее тело не нисходило во ад, а воскресшее тело возшло на небо, то ясно, что один для нас Христос Иисус – и Сын Божий, и Сын Человеческий, Бог Слово, и человек, страдавший и умерший, погребенный и воскресший, воспринятый на небо и сидящий одесную Бога (ib., X, 65).

В остроумном комментарии к некоторым евангельским повествованиям и изречениям Иларий показывает, что без признания во Христе единого Лица в них вообще нельзя указать

субъекта или подлежащего, к которому можно было бы отнести известные действия.

Таковы «тайна плача Христа» и предания души. При виде Иерусалима, лежащего у ног Его, Христос, посылавший в него пророков и много раз хотевший собрать чад его, как наседка собирает птенцов, заплакал (Лк. 19, 41; Мф. 23, 37). Кто же в этом случае плакал, кто является субъектом этого действия: Бог Слово, душа или тело Его? Не тело, потому что, хотя излияние слез есть функция тела, но оно само по себе не способно выполнять ее, однако, являясь орудием души, источает в слезах горечь ее. Но и не опечаленная душа: ведь не она же посылала пророков в Иерусалим и не она столько раз хотела собрать чад его, как наседка собирает птенцов. Но и не Бог Слово, которому не свойственна печаль, и не Дух, которому не свойственны слезы. И тем не менее нет сомнения, что Иисус Христос истинно плакал (*ib.*, X, 55).

Вторично Христос плачет у гроба Лазаря. И опять можно поставить вопрос: кому приписать этот плач – Богу, душе или телу? Но тело само по себе не имеет слез, которые проливает под влиянием опечаленной души. Гораздо менее вероятно, чтобы плакал Бог, Который должен был прославиться в Лазаре. Плакал Тот, Кто воззвал Лазаря из гроба, но разве душа, отделившаяся от тела, могла возвратиться в него по повелению души, находящейся в теле? «Скорбит, Который должен быть прославлен? Плачет, Который намеревался оживить? Но несвойственно плакать Намеревающемуся оживить и скорбеть Имеющему быть прославленным, и, однако, Тот животворит, Кто и плачет и скорбит» (*ib.*, X, 56).

Христос говорит о Себе, что Он душу Свою полагает, чтобы снова принять ее, что Он имеет власть положить душу Свою и снова принять ее (Ин. 10, 17–18). Кто же полагает душу? Христос – это Бог Слово и человек из тела и души. Кому же принадлежит душа: телу или Богу и кто ее полагает: тело или Бог? Конечно, не тело, оживляемое душой, имеет власть полагать ее и опять принимать ее, да тело не может получать и заповеди этой от Бога. Но и не Бог Слово, потому что у Бога нет души, которой Он оживлялся бы, но Си живет Своею жизнью.

Мертвым было тело, оно же было и воскрешено Богом, следовательно, Бог не умирал и не был погребен и однако Он говорит о Себе, что женщина, возлившая на тело Его миро, приготовила Его к погребению (Мф. 26, 12). «Что возлито было на тело, принадлежащее Ему, было сделано для погребения Его... и не одно и то же самому быть приготовленным к погребению и быть помазанным Его телу, и не согласуется между собою – быть Его телом и Ему быть погребенным» (ib., X, 57– 58; срав. IX, 11).

Все эти затруднения сами собою разрешаются при признании во Христе двух противоположных природ при одном Лице, Которое является носителем и субъектом той и другой природы (ib., X, 60).

Прямо Иларий не говорит о безличности, безипостасности человеческой природы Христа, воспринятой в Ипостась Слова, но из всего того, что он говорит о неделимости Христа, совершенно ясно, что единое Лицо в Богочеловеке, по его мысли, есть Лицо именно Бога Слова. По слову Апостола, рассуждает Иларий, Сын Божий умалил Себя и принял образ раба. Но Один и Тот же и умалил Себя и принял образ раба. Но принять не мог тот, кто не существует. Значит умаление себя в образе не есть уничтожение природы (из дальнейшего видно, что природа здесь употреблена в смысле лица), потому что кто себя умалит, не лишает себя самого, и кто принимает, тот существует. Не иной Сын Божий и не иной Сын, Человеческий, ибо «Слово плоть бысть» (ib., IX, 40). Таким образом, в воплощении пребывает Лицо Единородного, Который и умалил Себя и принял человеческую природу, Бог Слово есть приемлющий, человеческая природа – приемлемое; к Божественной природе относится Лицо Богочеловека, а человеческая Его природа безлична. В другом месте Иларий говорит, что Единородный Бог, ставший человеком, в Своих евангельских изречениях всегда указывает на Свою Божественную природу и на Свою человеческую природу. Это, продолжает Иларий, дает еретикам случай к обольщению простецов и неученых лживо утверждать, что сказанное Им по отношению к человеку сказано в отношении к немощи

Божественной природы... Итак, в том, что говорит Христос в отношении как к Божественной, так и к человеческой природе, Лицом говорящим является Единородный Бог, и когда Он говорит о проявлениях человеческой природы, то говорит не о Себе Самом, т. е. не о Своем Лице, а о том, что воспринято этим Лицом и что не имеет своего собственного лица. Из этого же представления о единой и именно Божественной Личности в Искупителе вытекает и то, что человеческую Его природу Иларий называет «изначально чуждой Ему» и «приразившейся к Нему впоследствии». К этому нужно добавить и то, что вообще, говоря о воплощении, Иларий активным и действующим началом называет Лицо Бога Слова или. Лицо Христа, под которым разумеется Божественная природа Спасителя, а человеческую душу и тело мыслит пассивным воспринимаемым элементом. Из многих подобных выражений мы приведем в виде примера только следующее. «Бог Слово, пребывая в тайне Своей природы, родился человеком. Родился же не для того, чтобы быть иным и иным, но чтобы мог быть признаваем как прежде человека Богом, так по восприятию человека человеком и Богом. Ибо почему Иисус Христос, Сын Божий родился от Марии, если не потому, что Слово плоть бысть, т. е. потому, что Сын Божий, находясь во образе Божиим, принял образ раба? А что образ раба принял Тот, Кто был в образе Божиим, в том соединение противоположностей, так что насколько истинно Его пребывание в образе Божиим, настолько же истинно и восприятие образа раба... Иисус Христос и рожден, и страдал, и умер, и погребен, и воскрес. И при этом различии таинств Он не может разделиться, чтобы не быть Христом (Божественной личностью), так как не иной Христос, как Тот, Который был в образе Божиим, воспринял образ раба; и не иной, как Тот, Который родился, умер; и не иной, как Тот, Который умер, воскрес; и не иной, как Тот, Который воскрес, находится на небесах; на небесах же не иной, как Тот, Который ранее сошел с небес» (De Tr. X, 22). Следует также отметить, что, говоря о человеческой природе Спасителя, Иларий никогда не называет ее «человек Иисус», но всегда Иисус Христос (De

Tr. IX, 39, 51; X, 23, 25, 26, 65; XI, 2), и это также указывает на безличность человеческой природы.

Таким образом, во Христе Иларию признавал бытие двух полных и совершенных природ – Божеской и человеческой, соединенных в одном Лице Бога Слова. Необходимость признания во Христе двух природ, и единого Лица он, выводил из идеи о Нем как Посреднике между Богом и людьми. Это сотериологическое основание он ясно высказал в словах: «Это говорило Слово, ставшее плотью, и этому учил человек Иисус Христос Господь величия, поставленный в Его собственном Лице Посредником к спасению Церкви, и в силу этого самого таинства Посредника между Богом и людьми Он единый, будучи тем и другим, поскольку он Сам из соединенных в одно и то же природ, есть одно из двух природ, но так, что нет никакого недостатка в той и другой – ни Бог не перестал быть Богом вследствие рождения человеком, ни оставаясь Богом, не был человеком. Итак, истинная вера человеческого блаженства состоит в том, чтобы проповедовать Бога и человека, исповедовать Слово и плоть, чтобы о Боге знать, что Он – человек и о плоти знать, что она – Слово». Соединение во Христе двух природ есть вечное и нераздельное.

Состояние человеческой природы Христа во время Его земной жизни

Учение Илария о свойствах человеческой природы во Христе во время Его земной жизни еще в средние века дало повод приписывать ему докетические взгляды и отрицание во Христе подлинной человеческой природы. В V в. Клавдий Мамерт отметил, что, по учению Илария, Христос во время страданий не терпел никакой боли и что это утверждение ставит под вопрос действительность нашего спасения. После Мамерта в этом же смысле понимали учение Илария Беренгарий, Бонавентура, Эразм Роттердамский, Скульпит, Петовий. а из новых исследователей Балтцер, Брюс, Роушен.

И действительно, сочинения Илария дают к этому достаточный повод. Он отрицает во Христе голод, жажду, страх смерти, боль страдания, неведение человеческой природы. Но, чтобы понять правильно его учение о состоянии человеческой природы во Христе до Его воскресения, нужно постоянно иметь в виду ряд тезисов его, логически связанных с вопросом о свойствах воспринятого Словом человечества; с этими тезисами необходимо считаться при истолковании его подчас неясных и запутанных выражений по поставленному вопросу.

Во-первых, нужно твердо помнить сотериологический смысл его учения о Лице Иисуса Христа. Иларий является одним из самых ярких представителей того направления, которое полагало спасение в преобразовании человеческой природы через обновление ее сначала в Лице Искупителя, через воплощение Слова. Сын Божий, Бог Слово, равный Отцу по Божеству, воспринял человека, чтобы через соединение его с Богом в Своем Лице возвысить его до Божественных свойств – нетления, неизменяемости, блаженства и славы – и чтобы через причастие Его человеческой природе всех людей сделать их участниками этого обожения Своей Собственной человеческой природы. «Ради человеческого рода Сын Божий родился от Девы Марии и Духа Святого... чтобы, став человеком, принять в Себя от Девы природу плоти и чтобы через это соединение и

смешение в Нем было освящено тело всего рода человеческого, чтобы через то, что Он восхотел стать телесным, все были содержимы в Нем, и чтобы, с другой стороны, Он Сам присутствовал во всех через то, что в Нем невидимо» (De Tr. II, 24–25; срав. III, 16).

Для того, чтобы человеческая природа могла быть освящена в Лице Искупителя, чтобы получить обновление через соприкосновение с Божеством и стать участницей Божественных свойств, Искупителем должна быть воспринята полная и действительная человеческая природа, согласно принципу: «невоспринятое не освящено и не спасено», который с такой настойчивостью выдвигался впоследствии против Аполлинария, отрицавшего в Лице Иисуса Христа бытие разумной человеческой души. Принципом этим руководился и Иларий. Мы видели, что он обосновывал им полноту человеческой природы во Христе (De Tr. X, 15). Но Иларий говорит не только о полноте человеческой природы во Христе, но и о ее действительности и истинности. Высказывания об этом он делает на протяжении всех своих сочинений. Иларий не устает повторять, в особенности в X книге «De Trinitate», где встречаются наиболее резкие выражения, дающие повод к обвинению его в докетизме, что человеческая природа во Христе была настолько же полна и истинна, насколько полна и истинна Его Божественная природа. Это уравнивание истинности человеческой природы с истинностью природы Божественной не могло не иметь в его устах самого серьезного значения, если принять во внимание, насколько дорога была для него мысль о действительности Божественной природы Христа и сколько усилий им было положено для ее доказательства. Исходя отсюда, мы должны истолковать выражения Илария об особом состоянии человечества Христа таким образом, чтобы это толкование было совместимо с признанием его действительности. Возможность такого толкования, не встречая для себя логических препятствий, оправдывается примером других церковных писателей, современных Иларию и проникнутых той же, что и он, идеей обожения человеческой природы во Христе. Оставаясь на чисто логической почве, можно допустить, что, по мысли Илария,

Христом была воспринята действительная человеческая природа со всеми ее слабостями – возможностью болезни, потребностью в пище, питье и сне, способностью испытывать все человеческие аффекты, волноваться страхом, боязнью, печалью, страдать от чувства боли. Но фактически все эти онтологические свойства человеческой природы могут и не проявляться, не переходить из состояния возможности в состояние действительности. Адам был создан с природой смертной, требующей пищи, способной испытывать болезни и страдания, но эти возможности ни в чем не проявлялись. Наоборот, фактически он был бессмертен, свободен от болезней и страданий. Таковой же может быть мыслима и человеческая природа Второго Адама. Сама по себе способная к болезни, страданиям, печалям и смерти, она могла быть фактически свободной от всех этих слабостей, в силу соединения ее с природой Бога, поглощавшей в Себе ее слабости и сообщавшей ей свою мощь. Так именно и представляли себе человеческую природу Христа Иларий и Афанасий Великий. Божественный Логос, по учению Афанасия, воспринял слабую человеческую природу, нуждающуюся в пище, устающую, доступную болезням, но после соединения с Логосом она была проникнута животворящими силами Божества, как раскаленное железо бывает проникнуто огнем, и, вследствие этого, Иисус Христос, хотя алкал, но не испытывал голод; тело Его не только было недоступно болезням, но, исполненное животворящих сил, изливало эти силы и на болящих. Оно не могло умереть, если бы для этого Божественный Логос не отделился от него, и оно не могло подвергнуться тлению, потому что было храмом жизни. При существенных различиях в форме выражения, в обосновании и детальной разработке, учение Илария о человеческой природе Христа по своему общему характеру и смыслу очень близко к учению Афанасия. Поэтому на основании его неоднократных повторений о действительности и истинности человеческой природы во Христе можно признать, что, по его мысли, Богом Словом была воспринята от Девы человеческая природа со всеми ее физическими свойствами: смертностью, потребностью

в пище и способностью испытывать все человеческие аффекты. Но в действительности эти слабости в теле и душе Христа, как явление постоянное и нормальное, не обнаруживались, вследствие исключительности условий, в которых они находились, будучи восприняты Богом в единство Его Ипостаси.

Афанасий Александрийский особое состояние тела Христа ставил в зависимость от соединения в одном Лице Божественной и человеческой природы, от их взаимопроникновения, в силу которого Божественная природа, как более сильная, передает свои свойства нетления, силы и ведения природе слабейшей, как огонь в раскаленном железе, не изменяя существа металла, делает незаметными его природные свойства – темный цвет и холод – и передает ему собственные свойства – свет и тепло. Мы видели, что в учении Илария о единстве Ипостаси Христа идея взаимопроникновения двух природ, хотя и не чуждая ему совершенно, не играет заметной роли и остается почти не затронутой. Вместо нее в его системе с особой полнотой и ясностью раскрыта идея единства Лица во Христе. Вследствие этого, особое состояние действительной человеческой природы во Христе не могло быть обосновано им на идее взаимопроникновения естеств с такою ясностью, как у Афанасия, но и у Илария эти мысли лежат в основе его учения и при анализе его выражений легко вскрываются, и в этом состоянии главное отличие учения об обожении человеческой природы во Христе «западного Афанасия» от восточного. Основные свойства воспринятого Христом тела он ставит в зависимость от образа его рождения. Тело Христа, рожденное по законам человеческой природы, зачато от Духа Святого. Поэтому, будучи действительным человеческим телом по матери, оно отличается особыми свойствами по небесному происхождению своих начал. Оно есть тело небесное, хлеб, сошедший с небес. В силу своего чудесного зачатия, оно свободно от греха, а, следовательно, и от тех свойств обычного человеческого тела, от тех его слабостей, болезней, несовершенств, которые являются следствием греха.

Христос, говорит Иларий, имел тело, но особенное, имевшее начало от Него и не происшедшее из порочности человеческого зачатия. Пребывая в образе нашего тела властью Своей силы и истинно нося нас в Себе через образ раба, Он был свободен от грехов и недостатков человеческого тела. Мы находились в Нем через рождение от Девы, но недостатков наших, благодаря силе исходящего от Него происхождения, в Нем не было, поскольку рожденный человек рожден и от порочности человеческого зачатия. Апостол обладал тайною понимания этого рождения, когда говорил: «Но Себя умалил, приняв образ раба, в подобии человека был и по виду стал, как человек» (Флп. 2, 7), чтобы из того, что Он «принял образ раба», можно было понять, что Он родился в образе человека, а тем, что Он «в подобии человека был и по виду стал, как человек», были засвидетельствованы о человеке как вид и истина тела, так и то, что Тот, Кто «по виду стал, как человек», не знал недостатков природы, ибо рождением обусловлено подобие природы, а не усвоение ее недостатков. Гак как в том, что Он принял образ раба, кажется, обозначена природа рождения, то Апостол прибавил к этому: «в подобии человека был и по виду стал, как человек», чтобы истина рождения не считалась свойством немощной, в силу недостатков, природы. Таким образом, в выражении «образ раба» показано истинное рождение и: «по виду стал, как человек», – подобие природы. Он Сам поистине родился из Себя через Деву, как человек, и сделался в подобии плоти греха. Именно это засвидетельствовал Апостол в послании к Римлянам словами: «Послал Бог Сына Своего в подобии плоти греха и от греха осудил грех» (Рим. 8, 3). Его вид не был «как бы» человека, но «как» человека, и плоть эта – не плоть греха, но подобие плоти греха, так что и вид плоти находится в истине рождения и подобие плоти греха свободно от недостатков человеческого страдания (De Tr. X, 25–26). В христологии Иларий остается также верен своему понятию о рождении как передаче природы. Рожденный от Девы Христос имел действительную и истинную природу человека, но как зачатый от Себя Самого Он не имел того, что сообщается рождаемому порочностью человеческого

зачатия, – слабости и греховности человеческой плоти. «Хотя, – говорит он в другом месте, – образ нашего тела был в Господе, но не был в теле нашей порочной немощи Тот, Кто не от нее происходил потому что Дева родила Его по зачатию от Духа Святого, потому что Она хотя родила Его соответственно служению Своего пола, но не восприняла в началах земного зачатия. Ибо Она родила из Себя тело, но зачатое от Духа, имеющее, конечно, истину Ее тела, но не имеющее немощи природы, так что это тело есть истинное тело, потому что рождено от Девы, и находится оно вне немощей нашего тела, потому что получило начало от духовного зачатия»!

Итак, первым преимуществом человеческой природы, зачатой действием Бога Слова и воспринятой Им, является ее свобода от греха и тех человеческих немощей, которые присущи обыкновенному человеку, в силу порочности человеческого зачатия (De Tr. X, 25–26). Второе преимущество ее Иларий указывает в том, что к ней в самом зачатии «примешана» Словом Его сила. «Дух Святой, приходящий свыше, – говорит Иларий, – освятил внутренности Девы и, дыша в них, примешал Себя к природе человеческой плоти» (ib., II, 26). «Свободно от бедствий земного тела не из земных начал зачатое тело, хотя происхождение Сына Человеческого совершил Дух Святой через тайну зачатия, потому что сила Вышнего примешала силу к телу, которое родила Дева по зачатию от Духа».

Вследствие этого, тело Христа отличалось от обыкновенного человеческого тела совершенно исключительными, только Ему принадлежащими свойствами. «Тело Господа, – говорит Иларий, – имело бы болезни нашей природы, если бы наше тело имело такую природу, чтобы могло попираť волны, ходить по водам, не погружаясь при ходьбе, и чтобы воды не поддавались наступающим на них стопам, чтобы могло проникнуть сквозь твердое и не удерживалось препятствиями запертого дома. Но если только Господне тело обладает такой природой, чтобы Своею силою и Своей душой удерживаться на влаге, наступать на жидкое, быстро проникать через стены, то как мы судим по природе человеческого тела о плоти, зачатой от Духа Святого? Плоть эта, т. е. хлеб этот, с

неба и человек этот от Бога... Ибо особой, Ему только свойственной природы было это тело, которое на горе сообразуется в Божественную славу, которое своим прикосновением изгоняет лихорадки, которое своею слюной образует очи» (De Tr. X, 23). «Не было немощи телесной природы в теле, в силе природы которого было изгонять всякую немощь тел» (ib., X, 35). «Господь Славы – Иисус Христос, у Которого и края риз есть сила, у Которого слюна и слово есть природа тела, так что и сухорукий, уже не сухорукий, получает повеление простереть руку, и слепорожденный не чувствует уже недостатка рождения, и человек с отрубленным ухом уже не без уха...» (ib., X, 46). Это не значит, однако, чтобы воспринятое тело само по себе было способно к этим действиям, но, по причине соединения с Божественным Логосом, оно было преисполнено Его сил и таким образом принимало участие в Божественных действиях. Коснувшись в комментарии на Евангелие Матфея исцеления кровоточивой, Иларий говорит: «Даже простое понимание (этого случая) возбуждает великое удивление Господней силе, так как власть ее, пребывая в теле, сообщала вещам тленным способность здоровья и Божественное действие простиралось даже до края риз. Ибо неделим и необъемлем Бог, чтобы заключаться в теле, потому что Сам Он разделяет дарования в Духе, но не разделяется в дарованиях. Силу же Его вера находит повсюду, потому что Он везде присутствует и нигде не отсутствует. И воспринятое тела не заключило природу Силы, но Сила восприняла немощь тела к его искуплению, так как Она столь бесконечна и столь свободна, что даже в краях риз Ее содержится действие человеческого здоровья» (De Tr. IX, 7). Проникнутое силами Бога Слова воспринятое Им тело принимало участие в Его действиях. «Поистине и это Слово достойно Единородного Бога, у Которого, умалившего Себя из образа Бога, образ раба не отнял силу и природу Бога. Став плотью, Бог не перестал быть Богом и в восприятии плоти не пользовался властью Своей силы при участии нашего тела. Ибо Он не был отягощен плотью, чтобы не ходить по волнам, чтобы сила Божественной власти не простиралась до края риз, чтобы не отпускать грехов, чтобы

Своею сиюю не созидать способность зрения в очах слепых от рождения, чтобы прикосновением к уху не исцелять рану отсеченного уха и чтобы не проникать сквозь твердыню стен проходящим телом» (In Ps. 55, 5). Соединение Бога и человека в Лице Христа было настолько тесно, что в Нем человек говорил и делал все свойственное Богу, а Бог говорил и делал все свойственное человеку. Это учение Илария об участии тела Христа, вследствие проникновения его Божественными силами, в действиях воплощенного Слова вполне совпадает с учением Афанасия о теле Спасителя, «богодвижном в Слове».

Чуждые обычному человеческому телу свойства и состояния тела Христа суть его естественные и нормальные состояния. Тело Христа не было чудесным образом изменяемо силой воспринявшего Бога Слова для совершения каждого знамения, но оно всегда пребывало в силе Божества, оно всегда было в этом состоянии. Все же проявления немощи обычного человеческого тела: голод, жажда, усталость, сон – были для Него неестественны, так сказать, чудесны и были производимы специальным актом Божественной воли и власти, попускавшей эти обнаружения онтологических свойств человеческой природы. Все эти проявления человеческой слабости во Христе были добровольны, но не в том смысле, что, добровольно восприняв обыкновенное человеческое тело, Он в самом этом акте принял и все его последствия, т. е. потребность в пище, способность уставать, необходимость отдыха, а в том, что каждый отдельный акт унижения был добровольным, требовал для себя особого действия Божественной силы, так как самое Его тело, вследствие зачатия от Духа, проникновения Его силами и безгрешности, фактически было свободно от этих немощей. «Итак, ради нас пребывая всем этим и родившись человеком с нашим телом, Иисус Христос говорил соответственно обыкновению нашей природы; не опускаем, однако, и того, что по Своей природе Он – Бог, потому что, хотя в рождении, страдании и смерти совершал свойственное нашей природе, но совершал все это силою Своей природы, так как Сам для Себя есть начало рождения и так как хочет выстрадать то, что выстрадать Ему было

неприлично. И, однако, когда Бог, из Себя родившийся, через Себя страдавший и через Себя умерший, совершает это через человека, то действует и как человек, поскольку Он и родился, и страдал, и умер. Эти тайны небесных мистерий были установлены еще до сложения мира: чтобы Единородный Бог восхотел родиться как человек, так, чтобы человек вечно пребывал в Боге; чтобы Бог восхотел пострадать; дабы свирепствующий диавол, пользуясь страстями человеческой немощи при восприятии Богом наших немощей, не мог удержать в нас закон греха; чтобы Бог восхотел умереть...» (De Tr. IX, 7). В этом добровольном подвиге уничижения Сын Божий не был стеснен никакой природной необходимостью Его тела.

Общая мысль Илария о значении добровольности всех актов уничижения Христа выяснится для нас совершенно отчетливо, если мы рассмотрим, что сказано им по поводу отдельных актов уничижения, упоминаемых в Евангелии.

Тело Христа не нуждалось в пище и питье. Оно было питаемо непосредственно Духом, т. е. Богом Словом, воспринявшим его на Себя. Но Христос вкушал пищу и обнаруживал чувство голода и жажды, однако это не по природной необходимости тела, а добровольно, предоставляя всякий раз Свое тело этим немощам, руководясь определенными целями домостроительства. «Кроме таинства плача, жажды и голода, воспринятая плоть, т. е. весь человек, была предоставлена естественным состояниям страдания, однако не так, чтобы она истощалась обидами страстей, но так, чтобы Плачущий плакал не о Себе, чтобы Жаждущий изгонял жажду, не намереваясь пить, и Голодающий не насыщал Себя вкушением какой-нибудь пищи. Ибо не показано, чтобы Господь, когда чувствовал голод, или жажду или плакал, вкушал, пил или скорбел, но обыкновение тела было принято для доказательства истинности тела, так, чтобы обыкновением нашей природы было дано удовлетворение обыкновению тела. Или когда принимал пищу и питье, то подчинял Себя не необходимости тела, а обыкновению» (De Tr. X, 29).

Яснее говорит об этом Иларий по поводу искушения Господа в пустыне: «Не пищи человеческой взалкал Господь, но

спасения (людей), потому что Он взалкал после 40, а не в течение 40 дней, так как и Моисей и Илия не алкали в точно такое же время поста. Итак, когда Господь взалкал, то это не было следствием воздержания от пищи, но та сила, которая была нечувствительна к сорокадневному посту, предоставила человека его собственной природе. Ибо диавол должен был потерпеть поражение не от Бога, а от плоти, каковую он не осмелился бы искушать, если бы не познал в ней через немощь алкания природы, свойственной человеку» (De Tr. III, 2). Когда, ободренный проявлением этой немощи, диавол предложил Ему превратить камни в хлебы, «Господь, алкая более спасения людей, чем пищи, сказал: «Не хлебом одним жив будет человек» (Мф. 4, 4), ибо, будучи Сам не только человеком, но и Богом, хотя воздерживался от человеческой пищи даже до дня искушения, однако питался Духом Божиим» (ib., III, 3).

Из двух приведенных отрывков видно, что, по мысли Илария, тело Христа само по себе было действительным человеческим телом и нуждалось в пище, но, вследствие восприятия его Богом Словом и исполнения его силою, во Христе оно не нуждалось в пище и питье, чтобы поддерживать свое существование, и не испытывало чувство голода и жажды, потому что было питаемо Духом Святым, под Которым Иларий понимает Слово, воспринявшее это тело, сохраняемое непосредственно Его силою. Тем не менее Евангелие говорит, что Он алкал и жаждал, но по большей части не отмечает, что Он принимал пищу или питье, иногда же и действительно ел и пил. Когда Он алкал и жаждал, принимал пищу и питье, то это было всякий раз особым актом Его воли, состоящим в предоставлении тела Его собственной природе, в том, что сила Логоса как бы отдалялась от тела и переставала его питать. Он удовлетворял не естественным потребностям тела, а следовал обыкновению тела. Христос попускал Своему телу испытывать голод и утолять его пищей по различным побуждениям. Отчасти это были символические действия, совершаемые для прикровенного изображения каких-нибудь духовных истин. Таковым было, например, проклятие бесплодной смоковницы, к которой Христос подходил как бы с целью найти на ней плоды

для утоления голода, но, не найдя их, иссушил зелень дерева, символически показав этим бесплодие синагоги и ее погибель в день Суда. Он алкал в пустыне, чтобы показать, что более хотел спасения людей, чем пищи. Отчасти же Христос попускал Своему телу алкать и принимать пищу, чтобы доказать действительность Своей человеческой природы.

Совершенно так же Иларий смотрел и на проявление прочих телесных немощей во Христе: усталость, сон, уклонение от преследования врагов. Все это было добровольными актами попуска и приспособления к обычным обнаружениям немощи человеческой природы в целях домостроительства, в частности, для того, чтобы показать пример, как человек должен действовать в подобных обстоятельствах.

Из прочих проявлений телесных немощей Иларий останавливается на пролитии Христом кровавого пота во время Гефсиманского борения. Он высказывает подозрение относительно подлинности этого евангельского сообщения на том основании, что в очень многих как греческих, так и латинских кодексах оно отсутствует. Но не входя в обсуждение вопроса о его подлинности, Иларий видит в нем доказательство силы Христа, так как кровавый пот противен природе, и добровольности этого акта, совершенного для обличения имевших появиться фантастов, признававших плоть Его призрачной.

Много внимания Иларий посвящает вопросу: испытывал ли Христос физическую боль, когда тело Его было повешено на кресте от веревок, которыми Он был привязан и от гвоздей, которыми были прободены Его руки? Ему посвящены §§ 13–35 X книги его «De Trinitate». Взгляд, высказанный Иларием по этому вопросу, представляет собою исключительное явление в патристической литературе по своей оригинальности, а потому заслуживает особенного внимания. К сожалению, правильное понимание мысли Илария сопряжено с большими трудностями, а отсюда вытекает разногласие исследователей в ее истолковании. Трудность истолкования зависит, главным образом, от недостаточной ясности, отрицает ли Иларий чувство боли во время крестных страданий для Божественной

природы Христа или для Его человеческой природы. А недостаточная ясность зависит отчасти от своеобразности его терминологии.

При анализе указанных параграфов необходимо, прежде всего, иметь в виду цель, с которой они написаны, их положение в общем плане его догматического труда. Последние четыре книги «De Trinitate» посвящены критике арианского толкования так называемых «уничижительных» выражений о Христе, которые ариане старались использовать для доказательства тварной природы Логоса. Из них десятая книга направлена против арианского понимания слов Христа во время борения в Гефсиманском саду и страданий на кресте: «Прискорбна душа Моя даже до смерти» (Мф. 26, 38), «Отче, если возможно, да минует Меня чаша сия» (ст. 39), «Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты оставил Меня?» (Мф. 27, 46), «Отче, в руки Твои предаю дух Мой» (Лк. 23, 46) (De Tr. X, 9). Ариане отрицали бытие в Лице Христа человеческой души и настаивали на том, что тело Христа было одушевлено непосредственно Самим Логосом. Так как тело само по себе не может испытывать никаких психических движений, то все чувства, выражающиеся в этих словах, они приписывали Самому Логосу, и этим доказывали Его низшую природу. Отсюда критической задачей X книги было доказать, что Божественная природа Христа не испытывала ни печали, ни страха, ни страдания. Совершенно определенно Иларий ставит для себя эту задачу (De Tr. X, 9). И действительно, в этой книге «De Trinitate» и в других сочинениях Иларий часто говорит, что человеческих немощей нельзя приписывать Божественной природе Христа и что они касаются только Его человеческой природы (De Tr. X, 47, 66; In Ps. 53, 12; 55, 2; 68, 23; 138, 3; 141, 8). Задача, которую ставит для себя Иларий в начале X книги «De Trinitate», и его прямые выражения о непричастности Божественной природы Христа страданиям должны располагать исследователя к тому, чтобы в этом же смысле истолковывать и неясные места в этой книге. Но, с другой стороны, характер этих неясных мест не допускает такого толкования. К этому присоединяется неясность терминологии. В отрывках, имеющих решающее значение,

говорится о непричастности страданиям «силы тела» Христа. Некоторые исследователи понимают под этим термином Божественную природу Христа.

Приступая к анализу параграфов 13–35, в которых говорится о недоступности Христа чувству боли от ран, мы, прежде всего, должны согласиться, что целью автора в X книге «De Trinitate» было доказать, что слова Христа во время борения и страданий на кресте не могут быть относимы к Его Божеству, а потому не могут ничего говорить об изменяемости и немощи Логоса, а, следовательно, нисколько не опровергают церковного учения о равенстве по природе Сына Божия с Отцом. Но с развитием этой основной мысли вполне совместимо отрицание страданий Христа не только по Божеству, но и по плоти. Основной мысли нисколько не противоречило бы, если бы Иларий построил свою защиту истинного Божества Христа по схеме: Христос не страдал не только по Божеству, но и по телу. И к этому его могла располагать идея единства Божественного Лица во Христе, при которой довольно трудно представить, каким образом, страдания тела могут не затрагивать Божественную Личность, воспринимающую их как Свои. И действительно, кажется, не может быть даже и сомнения в том, что Иларий обсуждает в X книге «De Trinitate» вопрос о бесстрастности именно тела Христа. Ведь, если бы он хотел ограничиться развитием того положения, что Бог Слово не мог испытывать боли, то для доказательства этой простой и самоочевидной истины не хватило бы материала для 22 параграфов, так как несколько замечаний о свойствах Божественной природы вполне исчерпали бы эту тему. Далее, не может подлежать сомнению, что в этих параграфах речь идет именно о человеческой природе Христа. Во вступлении к этому отделу Иларий говорит: «Но, может быть, Христу внушали страх муки повешенного на кресте тела, жестокие узы прикрепляющих ко кресту веревок, ужасные раны от вколоченных гвоздей? Посмотрим же, каково тело было у человека Христа, чтобы в повешенной, привязанной и пронзенной плоти была боль» (De Tr. X). И далее идет речь о человеческой природе Христа, ее составе, происхождении,

особенностях по сравнению с обычной человеческой природой (ib., 14–26). Если бы речь шла лишь о бесстрастности Божества Христа, то не было бы никакой надобности говорить, и притом так подробно, о Его человеческой природе. Это общее содержание рассматриваемых параграфов располагает к тому, чтобы сказанное в них о бесстрастности Христа относить именно к Его человечеству. Теперь на этом общем фоне рассмотрим отдельные выражения.

В этом отношении необходимо остановиться прежде всего на 23 параграфе. Во всем отрывке говорится исключительно о человеческой природе Христа. Что же говорится в приведенном параграфе о теле Христа? То, что это тело особого рода, не похожее на обыкновенное человеческое тело, так как «своею силою и своею душою» оно удерживается на поверхности воды, проникает сквозь стены и сообразуется в Божественную славу на горе. Поэтому о его свойствах мы не можем судить по своему телу. Если бы наше тело могло ходить по воде и проникать сквозь твердыни стен, то и тело Господа имело бы природу нашей «боли». Поэтому страдал, конечно, Господь Иисус Христос, поскольку был биен, повешен, распят, умер, но устремляющееся на тело Господа страдание, хотя было страданием, но не производило природы страдания, поскольку оно и свирепо нападало, чтобы произвести мучение, и сила тела воспринимала силу муки, свирепо на нее нападающую, без чувства муки. Итак, тело Христа подвергалось страданиям в объективном смысле, т. е. оно было избито, повешено, перетянуто веревками, пронзено гвоздями, и все это должно было вызывать чувство боли, но «сила тела» воспринимала все это без ощущения боли.

Что же такое «сила тела»? Не есть ли это Божественная природа Христа? Но такому толкованию препятствуют два параллельных выражения в том же отрывке, из которых ясно, что именно телу Христа, которое, по терминологии Илария, обозначает всего человека, приписываются и объективные страдания и нечувствительность к ним. Свою мысль Иларий поясняет примером копья. Действие копья состоит в том, чтобы прокалывать, пронзать, ранить. Все эти действия, свойственные

его природе, оно совершает, когда прокалывает воду, пронзает огонь, ранит воздух, но страдание, причиненное им этим стихиям, не сохраняет своей природы, потому что не соответствует природе воздуха, огня и воды быть пронзенными. Так и тело Христа испытывало страдание в объективном смысле, так как было пронзено, повешено, распято, но не испытывало боли от ран.

В следующем параграфе говорится о добровольности жажды и голода, которые Христос, обнаруживал в целях домостроительства, а в 25 и 26 – о преимуществах тела Христа, которое, как зачатое от Духа Святого, свободно от греха, пороков и бедствий человеческого тела, что было изложено нами уже ранее; но нужно отметить, что и в них речь идет не о бесстрастности Божественной природы Христа, а об особых свойствах тела Его. Новым доказательством безболезненности телесных повреждений Христа служит для Илария исцеление Малха. «Но, может быть, – говорит Иларий, -Христос боялся боли от ран? Но какой же страх пред проникающими в тело гвоздями имел Тот, Кто восстановил одним прикосновением плоть отрубленного уха? (Лк. 22, 51). Объясни нам ты, приписывающий слабость Господу, это дело ослабевшей плоти именно в это время страдания... Каким образом из раны отсеченного уха прикосновением Христа восстановлена плоть уха? Откуда при истечении крови после того, как отсекающий меч оставил свои следы, в самый момент боли искалеченного тела возникает то, чего нет, появляется то, что не существует, возвращается то, что отнято? Итак, эта рука, произведшая ухо, болит от гвоздей, чувствует рану у Себя Тот, Кто не оставил боли от раны другому? Скорбит от боязни пронзаемой плоти Тот, прикосновение Кого может даровать плоть после отсечения? Если таким образом тело Христа обладало такой силой, то спрашиваю: с какой вероятностью доказывается, что был слаб по природе Тот, Кому было естественно противодействовать всякой природой человеческих немощей?» (De Tr. X, 28). Смысл этой выдержки может быть передан следующим образом. Учение ариан о немощи Логоса совершенно невероятно, потому что тело Христа имело силу

восстанавливать отрубленный член тела и изгонять все человеческие немощи. Оно было исполнено животворящей силы, простирающейся, как говорит Иларий в объяснении исцеления кровоточивой, даже до края риз его. Этой силой оно восстановило отсеченное ухо рабу первосвященника и прекратило у него боль от раны. Но если эта сила, изливаясь через прикосновение руки, прекращала боль в другом, то эта же самая сила, переполнявшая руки Самого Христа, делала невозможной в них боль от гвоздей. (Таким образом, и в этом случае безболезненность тела Христа была Его естественным и нормальным состоянием и боль в пораженных членах могла появиться лишь в результате особого акта воли и добровольного отъятия от них животворящей силы.)

Наконец, аналогии, которыми Иларий поясняет возможность безболезненности телесных повреждений Господа, убеждают в том, что Иларий имеет в виду не Божественную природу Христа, а именно Его человеческую природу. Если бы он хотел сказать, что Бог Слово не подвергался страданиям и болезням на кресте, то было бы странно пояснять это примером мучеников, которые в религиозном экстазе оставались нечувствительны к терзаниям своего тела, но аналогия эта вполне уместна, если речь идет именно о человеческой природе Спасителя. Всматриваясь пристальнее в самое изложение этой мысли, мы видим, что Иларий проводит параллель именно между телом Христа и психо-физической природой мучеников. Сказав о том, что не подлежит человеческим бедствиям тело Спасителя, зачатое не из земных начал, а рожденное от силы Всевышнего, применившей к рожденному силу тела, Иларий продолжает: «Так как чувство одушевленного тела живет в силу соучастия излитой в него души и так как примешанная к телу душа оживляет самое тело..., то, когда она в блаженном одушевлении своей небесной надежды и веры презирует начало земного происхождения своего тела, сообщает телу в болезни свое собственное чувство и дух, так что оно перестает ощущать страдания, которыми страдает. Что же должны мы сказать о природе Господнего тела и е неба сходящего Сына Человеческого? Даже земные тела иногда не знают ни страха,

ни болезни, когда необходимо и бояться и испытывать боль» (De Tr. X, 44).

Итак, тело Христа, зачатое не от земных начал и при зачатии получившее от силы Вышнего «силу тела», вследствие этого не чувствует боли, потому что «сила тела» не допускает этой болезни; так и душа, примешанная к обыкновенному телу, когда презирает его земное происхождение, сообщает в страдании самому телу свою бесстрастность. В пример безболезненности мучений Иларий приводит трех отроков в вавилонской печи, по отношению к которым огонь утратил свою природу, хотя сожигал других, и которые не подвергались разрушительному действию огня и не испытывали боли, но пели и молились. Далее, как на примеры нечувствительности к страданиям Иларий ссылается на мучеников и, обобщая все сказанное по этому поводу, говорит: «И до такой степени чувство веры, уничтожив в телах страх естественной немощи, приводит самые тела в состояние нечувствительности к боли, что, в силу решения души, сообщается сила телу и одушевленное тело чувствует себя только в том, к чему направляется стремлением души, так что тело, одушевленное душою, не ощущает страдания, которое презирает душа в своем стремлении к славе. Если, вследствие жара души, пламенеющей стремлением к славе, естественно для людей ничего не знать о своих страданиях, не ощущать ран, не чувствовать смерти, то ужели мы будем приписывать Господу Славы – Иисусу Христу, у Которого и края риз есть сила, у Которого слюна и слово – природа тела, так что и сухорукий, уже не сухорукий, получает повеление простереть руку, и слепой от рождения не чувствует уже недостатка рождения, и человек с отрубленным ухом – уже не калека, способность пронзенного и болеющего тела, в которой не оставлял славных и блаженных мужей дух их веры?» (De Tr. X, 46). Аналогия, несколько недоговоренная, но ясно просвечивающаяся сквозь сказанное, состоит в том, что как обыкновенное тело может быть не допущено до ощущения боли напряжением духа, так тело Христа не допускалось до ощущения болезни той силой,

которая переполняла тело Спасителя до краев риз Его и делала чудотворными Его слюну и слово.

После всего сказанного мы можем точнее определить значение термина «сила тела». Термин употреблен только пять раз. Каковы же проявления этой силы в теле Христа? Ответ на этот вопрос дает §23. Здесь Иларий говорит, что сила тела и душа сообщали телу Христа способность удерживаться на поверхности воды и проникать сквозь стены. Мы знаем, что и душа обыкновенного человека в своем религиозном порыве возвышает его тело до нечувствительности при страданиях. Но тело Христа было носимо не только Его душой, но и силою Его тела. Это, очевидно, та Божественная сила, которая наполняла тело Христа даже до края риз и через прикосновение изливалась на больных, исцеляя их от страданий. И эта догадка подтверждается контекстом §28. Сказав о чудотворной силе прикосновения Христа, обнаружившейся в момент самых страданий в исцелении отрубленного уха Малха, Иларий говорит далее, что сила тела Христа именно и была той силой, которая через прикосновение изливалась на больных. В таком же контексте вышеуказанный термин употреблен и в §46. Здесь говорится о том, что в страданиях Христа проявилась Его всемогущая сила, как проявилась в бессемейном зачатии, противном законам человеческой природы. Подобным образом Он претерпел в Своем теле наши слабости, но страдания тела воспринимал силою Своего тела, т. е. Божественной силой, действующей в Его теле, сообщал им характер необычный для обыкновенного человека. И в дальнейшем Иларий поясняет, в чем состояла эта необычность. Приведя слова пророка Исаии (53, 4–5), Иларий пишет: «Итак, заблуждается мнение человеческое, полагающее, будто Он (Христос) имел боль в страдании... Страдал за нас, но нельзя думать, что страдал чувством нашей боли» (De Tr. X, 47).

Итак, «сила тела» есть не Божественная природа, не подлежащая страданию и боли, а действие в теле Господа силы Божественной, исцеляющей боль, какую должно бы было причинять Ему повреждение Его тела.

Обобщая все сказанное по поводу учения Илария о недоступности Христу физической боли, окончательный результат можно выразить в следующих словах. Сам Иларий говорит, что о физических страданиях Христа нужно судить по аналогии с плачем, голодом и жаждой (De Tr. X, 24). О голоде и жажде было выяснено, что тело Христа, как истинное и действительное по природе, было способно испытывать то и другое, но фактически, в качестве нормального состояния, не испытывало их, потому что было питаемо теми Божественными силами, которыми было переполнено, и потому Христос алкал и жаждал только добровольно, предоставляя Свое тело его природным свойствам. Так и физические страдания. Тело Его подвергалось объективным страданиям – ранам, но не ощущало чувства боли, так как болезнь была исцеляема Его Божественными силами, исцелявшими всякую «болезнь и язву в людях».

Смерть Христа

Совершенно последовательно Иларий смотрит и на смерть Христа, как на добровольный подвиг. Если тело Христа, в силу Его проникновения Божественным началом, не могло испытывать голода, жажды, боли, пока не было предоставляемо своей природе, то не могло и умереть по естественной для человека необходимости. Об этом Иларий говорит совершенно определенно. Для обыкновенного человека смерть есть дело необходимости. Она или ускоряется внешними причинами: болезнями, ранами, несчастными случаями, или приходит, когда само тело побеждается старостью. «А Единородный Бог, имеющий власть как положить душу, так и снова принять ее, чтобы совершить в Себе таинство смерти, преклонив главу, предал дух, когда, испив уксуса, засвидетельствовал, что Он завершил все дело человеческого страдания» (De Tr. X, 11). Для того, чтобы смерть Его могла совершиться, тело должно было быть предоставлено Божеством природе. В этом смысле Иларий объясняет в комментарии на Евангелие Матфея значение восклицания Христа на кресте: «Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?» «Вопль же к Богу, – говорит он, – есть голос тела, свидетельствовавшего об отдалении отступающего от него Слова. Наконец, восклицает то, что оставляется, говоря: «Боже Мой, Боже Мой! Для чего Меня оставил?» Но оставляется потому, что был человек, который должен был умереть» (In Matth. XXIII, 6). Здесь Иларий употребляет те же самые выражения, какими говорил и о причине алкания Христа в пустыне. Если смерть Христа была обусловлена оставлением человеческой природы природой Божественной, то воскресение Его – возвращением мертвому и лежащему во гробе телу общения с Божественной природой. Это оставление Божественной природой воспринятого человека в момент смерти и возвращение ее в момент воскресения не следует, однако, понимать в смысле перерыва ипостасного соединения Единородного Бога с телом воспринятого человека, потому что субъектом смерти Иларий неизменно признает

Божественную Личность Христа и протестует против еретиков, разделяющих Христа в смерти Его. Поэтому под оставлением для смерти тела нужно понимать прекращение в нем действия, как и при алкании, животворящей силы Божией, непосредственно сообщающей телу жизнь и сохраняющей его.

Сошествие в ад было тоже добровольным подвигом Того, Кто, намереваясь быть в раю, намеревался быть и в аде, так как сохранял Свое всеприсутствие и в воплощении (De Tr. X, 34). «Закон человеческой необходимости – когда погребены тела, душам сходить в ад, и Господь не отказался от этого сошествия для завершения истинного человека» (In Ps. 138, 22).

Душевные аффекты

Менее решительно говорит Иларий о душевных аффектах Христа. Можно отметить, что он отрицает во Христе только низменные аффекты человеческой природы и их подавляющую силу. «Для человеческой немощи, - говорит он, – чрезвычайно трудно сдерживать в себе замешательство и волнение мысли, так, чтобы при умолчании и душевном движении следы беспокойства или возмущения не отразились в самом изменении лица. Но, хотя Единородным Богом была воспринята наша немощь, природа Божества Его не была упразднена, чтобы Ему не исполнять все то, что немощно, и сохранять достоинство Своего величия, так что все, что относится к нашей смерти и страху, Он переносил как скорее к Нему приражавшееся, чем бывшее в Нем, ибо это более наша немощь, чем нечто естественное в Боге. «И боязнь смерти нападе на Мя. Страх и трепет прииде на Мя, и покры Мя тьма». И все это, относящееся к нашей необходимости, конечно, устремлялось на Него, но было воспринято Им силою Своей природы, поскольку Он не отказался... от нашей смерти и даже от страха смерти, нападающего на Него» (In Ps. 54, 6). Вот принцип, которым руководствовался Иларий в вопросе о человеческих аффектах Христа. Он отрицал в Нем подавляющую силу этих аффектов, как не соответствующую достоинству Его величия, и признавал их делом не необходимости, а свободного Его попущения. Аффекты же, казавшиеся ему недостойными величия Христа, он совсем отрицал. Так, в X книге «De Trinitate» Иларий отрицает во Христе страх смерти – против ариан, которые на основании слов, сказанных Христом г. саду Гефсиманском и на кресте, приписывали аффекты страха Самому воплотившемуся Логосу в доказательство Его низшей природы. Быть может, ввиду полемического интереса, Иларий с преувеличенной решительностью отрицает во Христе страх перед наступающими страданиями. По его словам, не мог бояться смерти Тот, Кто прогонял страх смерти у других и заповедал ученикам Своим не

бояться смерти (De Tr. X, 10). Христос добровольно предал дух Свой Отцу, поэтому Он, добровольно принявший смерть, не мог страшиться ее (ib., X, 11). Смерть не могла быть страшна ни для тела Его, ни для души. О теле Христос знал, что оно воскреснет, дух же Его не мог быть объят загробным мраком, поскольку даже Лазарь радовался в лоне Авраама (ib., X, 12, 34). Не мог бояться Христос страданий и мук распятия, так как тело Его было особого рода и, хотя поддавалось объективным страданиям, но не испытывало боли от внешних повреждений (ib., X, 13–29, 35, 44–48). Если Христос говорит о Себе: «Прискорбна душа Моя даже до смерти», то Он скорбел в этом случае не за Себя, а за апостолов. Он знал, что Его страдания могут поколебать их веру в Него, а потому молился о их укреплении и был обеспокоен не по причине смерти, а до смерти, так как знал, что чудеса, имеющие совершиться в момент Его смерти, укрепят их веру (ib., X, 36–43).

Но, отрицая в этих словах страх смерти, Иларий все же приписывает Христу человеческий аффект боязни или беспокойства за судьбу Своих учеников (ib., X, 36, 39, 42). Сюда же нужно отнести рассуждения Илария о «тайне плача Христа». Христос плакал о бедствиях, ожидающих Иерусалим, и при гробе Лазаря. В том и другом случае Иларий не находит причины для печали и плача. Иерусалим, виновный в убийстве стольких пророков, апостолов и Самого Господа, должен был потерпеть бедствия разрушения в качестве достойного воздаяния (ib., 55). Что же касается Лазаря, то Господа не могла огорчать ни смерть его, потому что Он знал, что болезнь друга не к смерти, но к славе Божией (Ин. 11, 5), ни Его отсутствие при кончине Лазаря, потому что Он радовался, что не присутствовал при этом (ib., 14–15). В том и другом случае Христос действительно плакал, но только для того, чтобы показать истинность воплощения и восприятия человеческих аффектов. В другом месте Иларий говорит, что Христос плакал не о Лазаре, а скорбел о предстоящих, которые, и видя воскресение, не поверят в него (In Ps. 68, 12).

В трактатах на псалмы Иларий не так решительно отрицает во Христе аффект страха, как в приведенной в начале этого

отдела выдержке. Но он полагает, что Христос обнаруживал эти аффекты для доказательства действительности воплощения. Таким образом, восприняв действительного человека, Христос мог испытывать и все человеческие аффекты, но Он воспринял их силою Своей природы, поэтому они добровольно попускались Им в целях домостроительства.

Состояние человеческой природы Христа после воскресения

Для воплощения, predeterminedного прежде сложения мира, необходимо было уничтожение Сына Божия, Его отказ от образа Божия, так как слава образа Божия несовместима с образом раба; чтобы мог быть виден образ раба с его ограниченностью в пространстве, с его немощами, тленностью и смертностью, необходимо было сокрыть внешнее проявление Божественной славы, которая, в противном случае, сокрыла бы образ раба. Но отказ от образа Божия в известной степени нарушил изначальное единство Отца и Сына. Мы уже видели, что для Илария единство Отца и Сына не есть единство численное, но единство родовое единство полного подобия и безразличного равенства. Вот это-то единство и было нарушено воплощением. При сохранении Своей Божественной природы, но при изменении внешнего вида Бог Слово воспринял новую природу. Но Отец не воплощался и не отказывался от Своей Божественной славы. «Временная новизна», в которой находился Сын после восприятия человека вместе с образом Божиим, нарушила извечное единство Отца и Сына, так как Они стали уже не равны со стороны Своего образа, т. е. проявлений Божественной полноты во внешней славе. Для возвращения к этому единству необходимо было, чтобы Сын Божий снова получил образ Бога и сияние Его славы. Но образ Бога и образ раба несовместимы: для восприятия образа раба необходимо было сокрыть образ Бога, возвращение к образу Бога было невозможно без поглощения образа раба. Поэтому воспринятый человек должен был стать Богом. «Пребывать в единстве Бога воспринятый человек никак не мог иначе, как перейдя в единство природы Бога, в силу единства с Богом, чтобы в силу того, что Бог Слово был в природе Бога, и Слово, ставшее плотью, снова находилось в природе Бога». Войдя в славу Сына Божия, равную славе Отца, человек Иисус Христос тем самым должен был войти и в славу Бога Отца. «Слово, ставшее плотью, могло возвратиться к единству Отчей природы и по

человечеству только тогда, когда воспринятая плоть получит славу Слова». Такое прославление воспринятого человека дается Отцом Единородному Сыну не просто, а за заслугу послушания «даже до смерти и смерти крестной».

При изложении учения Илария о состоянии человеческой природы Христа во время Его земной жизни не трудно было видеть, что человеческая природа во Христе, по мнению Илария, не имеет никакой самостоятельности, что она есть только пассивный орган Бога Слова, что по силе соединения с Божественным началом она была свободна от всех человеческих немощей. Вследствие этого, для нее не могло быть никакого развития, никакой нравственной борьбы. Нигде не говорит Иларий о развитии человека Иисуса Христа, а то, что сказано им по поводу моления о чаше и слов страдания на кресте, исключает всякую мысль о борении. Поэтому, если прославление воспринятого человека обусловлено заслугой, то это есть заслуга Единородного Бога, состоящая в подвиге уничижения из послушания воле Отца. За заслугу послушания Сын получил от Отца власть возвысить воспринятого Им человека до Собственной Божественной славы. Руководствуясь словами Апостола (Флп. 2, 8), Иларий говорит: «Уничижение Его, посредством которого Он заслужил быть покланяемым небесными, земными и преисподними и быть в славе Бога Отца, было Его испытанием... Итак, за это именно послушание «до смерти и смерти крестной» немощь воспринятой плоти помещается и в имени и чести бессмертия и в славе Бога Отца... Чтобы Тот, Кто, пребывая в образе Божиим, принял образ раба, за послушание в восприятии образа с крестною смертью, был в славе Бога Отца, в образе Которого был раньше» (In Ps. 138, 5).

В прославлении человеческой природы Христа Иларий различает две степени или два элемента. Первый связан с воскресением Христа из мертвых. Иларий основывается на словах Евангелия Иоанна: «Я прославил Тебя на земле, совершил дело, которое Ты дал Мне для совершения; и ныне прославь Меня, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя до создания мира» (Ин. 17, 4–5). Совершив на земле все,

что было предопределено совершить для спасения людей, прославив Отца Своими делами и учением, ввиду приближающейся смерти, Христос молится о том, чтобы воспринятому Им человеку была дана та же слава, которою Он обладал как Бог Слово до создания мира. «Сын, ставший теперь плотью, молился, чтобы плоть для Отца начала быть тем, чем было и Слово, чтобы то, что было во времени, получило славу той светлости, которая вне времени, чтобы преобразованная тленность тела была поглощена силою Божией и нетлением Духа» (De Tr. III, 16; срав. IX, 39–41). Такое прославление воспринятого человека Иларий относит к моменту воскресения Христа и, приурочивая на основании Деян. 13, 32–33 слова псалма: «Сын Мой еси Ты, Аз днесь родих Тя» (Пс. 2, 7) к этому именно моменту, называет прославление Воскресшего третьим рождением Слова. Апостол Павел, имея в виду предвечное рождение Единородного Сына, называет Его «Первороденным всей твари, потому что в нем было создано все, что на небе и на земле, видимое и невидимое» (Кол. 1, 15–16), а потом Его же называет Первороденным из мертвых в воскресении (ст. 18) (De Tr. II, 28). И Сам Господь указывает на этот же момент в словах: «Отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы Божией» (Мф. 26, 64), показывая этим, что «тогда Сын Человеческий, рождаемый силою воскресения в совершенного Сына, т. е. к возвращению и дарованию телу славы Своей вечности, которую просил у Отца, будучи телесным... И этот день воскресения Его есть день получения славы, через которую Он рождается в то, чем был прежде времени» (ib., II, 27). Прославление же плоти состоит в поглощении ее смертности бессмертием и в Божественной славе. В этом прославленном состоянии видели Иисуса Христа избранные Его ученики на Фаворе, апостол Павел на пути в Дамаск, первомученик Стефан во время побиения его камнями и увидят все в день последнего Суда (ib., III, 16).

Но после всеобщего Суда и воскресения мертвых человеческая природа Христа получит еще большую степень обожения. Свое учение об этой окончательной и последней ступени обожения воспринятого Богом Словом человека Иларий

извлекает из слов апостола Павла о последних судьбах искупления: «Как смерть человеком, так человеком же и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут. Каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его. А затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство, всякую власть и силу. Ибо Ему надлежит царствовать, доколе не низложит всех врагов под ноги Свои. Последний враг истребится – смерть. Потому что все покорил под ноги Его. Когда же говорится, что Ему все покорено, то ясно, что кроме Того, Кто покорил Ему все. Когда же все покорится Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему Ему вес, дабы Бог был все во всем» (1Кор. 15, 21–28).

Переходя к толкованию этих слов, Иларий прежде всего определяет смысл употребленных в них терминов. Под словом «конец» он понимает не прекращение бытия, а цель, к которой все стремится, но не для того, чтобы более не существовать, а для того, чтобы, достигнув ее, в ней успокоиться. Все существует ради конца, т. е. цели своего бытия, а конец существует ради себя самого. Конец есть неподвижное состояние пребывания, к которому стремятся» (De Tr. XI, 28). Передача Царства не есть потеря его. Иначе пришлось бы допустить, что и Отец, все предав Сыну, всего лишился (ib., XI, 29). Под покорением же Иларий понимает изменение природы в ее свойствах. «Покорение же, – говорит он, – есть и переход из одной природы в другую, поскольку она, переставая быть тем, что есть, подчиняется той, в форму которой переходит. Перестает же не для того, чтобы не существовать, а чтобы усовершенствоваться, и становится подчиненной в силу изменения, переходя в вид другого воспринятого рода» (ib., X, 35). Из приведенных слов видно, что под покорением, или подчинением, Иларий понимает не полное превращение одной природы в другую, а принятие одной природой формы или вида другой при сохранении своей сущности.

После этих предварительных разъяснений Иларий приступает к истолкованию приведенных слов апостола Павла. Концу предшествует упразднение всякого начальства и власти и

покорение под ноги Его всех врагов Его. Упразднение и покорение – не одно и то же. Упразднение начальства есть уничтожение власти «князя мира сего и духов злобы поднебесной» (ib., 32). Покорение же относится к врагам креста Христова – иудеям (Рим. 11, 28), об обращении которых говорит апостол Павел (Рим. 11, 26). За покорением врагов следует победа над последним врагом – смертью. Победа над смертью есть не что иное, как воскресение из мертвых. В покорении врагов побеждается смерть, и после победы над смертью наступает вечность блаженного бессмертия, когда Христос преобразит тело смирения нашего по образу тела славы Своей. В этом изменении смертной природы и будет состоять покорение всех Христу (De Tr. XI, 35). Когда таким образом все покорится Ему, тогда и Сам Христос покорится Отцу, покорившему Ему все, т. е. в том же смысле, в каком мы покоримся Его царствующему телу, и Он, царствуя в славе тела, покорится Покорившему Ему все. Мы же покоримся славе Его тела, став сообразными Ему и облекшись в Его светлость (ib., XI, 36). Но прославленное тело Христа есть Его Царство. Сказав апостолам, что есть некоторые из предстоящих, которые не узрят смерти, пока не увидят Сына Человеческого, грядущего в Царстве Своем (Мф. 16, 28), Христос по истечении шести дней берет с Собою избранных учеников и показывает им это Царство в Своем преображенном, прославленном и царствующем теле (Мф. 17, 1–2). Обещая апостолам участие в славе Своей, Господь говорит: «Пошлет Сын Человеческий ангелов Своих, и соберут из Царства Его все соблазны и творящих беззаконие и ввергнут их в печь огненную; там будет плач и скрежет зубов. Тогда праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их» (Мф. 13, 41–43). Отсюда видно, что в конце века отнимутся от Царства Его все соблазны.

Таким образом, Господь в прославленном теле будет царствовать, пока не отнимутся соблазны, и верующие будут сиять, как солнце, по подобию тела славы Его в Царстве Отца (De Tr. XI, 37–38). Вот это Царство прославленных по подобию тела Его Господь и предаст Отцу А после этого и Сам Христос покорится Покорившему Ему все, т. е. Его прославленное тело

преобразится в новое состояние еще большей близости к Богу. «После покорения врагов покорится Покорившему Ему все, чтобы Бог был всяческая во всех, т. е. природа Отчего Божества соединится с природой воспринятого тела нашего. Потому будет Бог всяческая во всех, что по домостроительству Посредник Бога и человеков, имея в Себе все, свойственное плоти, получит все, свойственное Богу, чтобы быть Богом не отчасти, а Богом всецелым. Итак, не другая причина покорения, как та, чтобы Бог был всяческая во всех и чтобы в Нем ни в какой степени не оставалась природа земного тела, чтобы, прежде содержа в Себе двух, теперь был только Богом, не через отложение тела, а через перенесение путем покорения, не через уничтожение от ослабления, а через изменение от прославления, присвояя скорее человека Богу, чем теряя Бога через человека. Покорится же не для того, чтобы не существовать, но чтобы Бог был всяческая во всех, имея в таинстве покорения то, чтобы быть и пребывать тем, что не есть» (De Tr. XI, 40).

Из приведенных слов мы видим, что покорение Сына Отцу состоит в преобразовании уже прославленного тела Христа, в котором Он уже царствует до устранения всех соблазнов, в состояние еще большей близости к Божеству, в такое состояние, что в Нем исчезнет все земное, и Христос, Который в настоящее время есть Бог отчасти, тогда станет Богом всецело. Однако это не будет полным уничтожением или растворением в Боге человеческой природы Христа, а изменением Его образа в образ Бога. Что Иларий признает два момента в прославлении человечества Христа – один от воскресения и до устранения соблазнов и победы над смертью, другой – после этого, – видно и из отдельных выражений в следующих параграфах и из нового обоснования той же мысли. Так, он пытается подтвердить свою мысль о двух моментах обожения человеческой природы Христа теми же словами из Евангелия Иоанна, которыми пользовался для доказательства прославления Его тела но воскресении (Ин. 13, 31–32), но в ином их толковании. Он разделяет их на две части. Первую – «ныне прославился Сын Человеческий, и Бог прославился в Нем» – он относит к прославлению тела Христа

по воскресении. В ней говорится сначала о славе Сына Человеческого и потом о славе Бога в Сыне Человеческом. «То и другое имеет в виду славу тела, которое получает славу от сообщества с Божественной природой». Вторая часть – «если Бог прославился в Нем, то и Бог прославил Его в Себе, и тотчас прославил Его» – обозначает более полную славу, которая должна быть получена от приращения данной уже телу славы. То, что «Бог прославлен в Нем», относится к славе тела, через которую познана слава Бога в теле, так как слава Божия должна быть познана через славу Сына Человеческого, а то, что «Бог прославился в Нем и потому прославил Его в Себе», означает, что... прославил Его Бог в Себе, чтобы Он Сам потом перешел в славу Бога, так как Он уже царствует в славе, которая происходит от славы Бога. Именно в Себе Бог прославил Его, т. е. в той природе, по которой Бог есть то, что есть, чтобы был Бог всяческая во всех, когда Он уже весь будет поглощен в Бога (пребывать как Бог) в отношении к тому домостроительству, по которому Он человек. В этих же словах Евангелия, по толкованию Илария, обозначается и время того и другого акта прославления. Именно в словах «тотчас прославил Его», в которых указывается на настоящее прославление, содержится мысль о прославлении Его тотчас после страданий силою воскресения, а словами «Бог прославил Его в Себе», относящимися к прошедшему, указывается на прославление Его через покорение, дабы Бог был всяческая во всех.

Особенно ясно отмечают Иларию эти два момента в прославлении человеческой природы Христа в следующем параграфе. Здесь он возражает против тех, которые считают невозможным для Христа дать Себе по человечеству все то, чем обладает Бог, хотя не сомневаются, что нас Он соделает тем, чем мы не были. И потом продолжает: «Конец человеческой жизни и смерти – воскресение и несомненная награда, за нашу временную службу – нетленная вечность, пребывающая не для непрерывности мучения, но для наслаждения непрерывной славой. Итак если это наше происхождение земных тел переходит в вид более сильной природы и становится сообразным славе Господнего тела, то

ужели Бог, Который «обретется» в образе раба, хотя уже прославленный в теле, по которому Он находится в образе раба, не будет сообразен Богу? Ужели Тот, Кто дарует нам образ Своего прославленного тела, Сам Своему телу ничего не может дать сверх того, что является общим нам и Ему?» Таким образом, ясно, что тело Христа, прославленное в воскресении и в явлениях Савлу и Стефану, в котором Он царствует в настоящее время и придет судить живых и мертвых, после завершения домостроительства спасения и после облечения праведных в такие же тела, потерпит новое изменение и возвысится над телами святых, став всецело Богом²⁶² при полном изменении вида, но при сохранении Своей человеческой сущности и природы. Каким именно представлял себе Иларий вид окончательно прославленного тела Христа, он прямо не говорит, и потому об этом можно только догадываться. Он говорит лишь, что в теле Христа не останется тогда ничего земного. При этом, вероятно, он имел в виду очертания человеческого тела, хотя и блистающего славой, но доступного чувственному воззрению, и полагал, подобно Оригену и Григорию Нисскому, что в состоянии окончательного обожения тело Христа утратит вид, качество и другие определения телесного бытия.

УЧЕНИЕ ИЛАРИЯ О СПАСЕНИИ

Учение Илария о спасении находится в тесной логической связи с его учением о Божественной и человеческой природе Христа, потому что только вера в полное Божество Христа и Его истинную, но обоженную человеческую природу может служить гарантией тех сотериологических упований, которые составляли душу религиозного мирозерцания Илария.

Рассматривая сотериологию Илария в ее составных частях, мы можем отметить в ней три элемента. Из них два не имеют живого интереса и имеют только побочное значение. Они введены им в сотериологию как всеобщий догмат, основанный на словах Апостола, который сам он не думал отрицать, но который не являлся для него предметом живых и волнующих упований. Третий же элемент в его религиозном настроении имеет доминирующий характер и является тем живым внутренним стимулом, который побуждал его с такой страстностью и настойчивостью раскрывать учение об истинном Божестве и истинном обоженном человечестве Христа.

На три этих элемента своей сотериологии указывает сам Иларий в словах: «Эти таинства небесных мистерий были установлены еще ранее создания мира, чтобы Единородный Бог восхотел родиться человеком, имеющим на веки пребывать в Боге, чтобы Бог восхотел пострадать, чтобы диавол, свирепствующий посредством страстей человеческой немощи, не удержал в нас закон, смерти, после того как Богом была воспринята наша немощь, чтобы Бог восхотел умереть, чтобы какая-нибудь власть не была высокомерна против Бога и не могла завладеть природой созданной в Нем силы, когда бессмертный Бог подчинил Себя закону смерти. Итак, Бог рождается ради нашего восприятия, страдает ради нашей невинности, наконец, умирает для нашего отмщения, поскольку и наш человек пребывает в Боге и страсти нашей немощи соединяются с Богом и духовные власти непотребства и злобы покоряются победе плоти, когда Бог умирает по плоти» (De Tr. IX, 7).

Таким образом, Единородный Бог рождается как человек, чтобы человек с своими немощами и страстями навеки соединился с Богом, страдает, чтобы освободить нас от закона греха и умирает для ниспровержения власти духов злобы и непотребства. Освобождение от закона греха и поражение диавола имеют отрицательное значение, как устранение препятствий, при наличии которых невозможно пребывание человека в Боге, что является главной и положительной целью спасения.

Страданиями и смертью Христа, прежде всего, уничтожается древнее осуждение на страдание и смерть, которому подвергся Адам вследствие преступления заповеди. Единородный Бог «воспринял плоть греха, чтобы через принятие нашей плоти отпустить грехи, так как Он стал причастным ей через восприятие, а не через вину. Он уничтожил смертью осуждение на смерть, чтобы новым творением в Своем Лице ради нашего спасения устранить определение древнего приговора. Он позволил пригвоздить Себя ко кресту, чтобы через проклятие креста пригвоздить к нему и уничтожить все проклятия нашего осуждения (De Tr. I, 13). Об уничтожении древнего приговора страданиями и смертью Христа Иларий упоминает довольно часто, но не останавливается на этой мысли и не развивает ее в деталях. Он говорит в этом случае почти буквально словами апостола Павла в послании к Колоссянам (1, 12–13), не подвергая их тщательному анализу. Нужно отметить только, что в этом кратком изложении идеи искупления Иларий следует юридической терминологии Тертуллиана, видя в страданиях Христа жертву удовлетворения. Бог Отец отвергал жертвы ветхозаветных, потому что они были не добровольны, а вынуждаемы проклятием, которое тяготело на всех за неисполнение закона (Втор. 27, 24). Христос принес добровольную жертву Отцу и эту жертвою освободил всех от проклятия. Освободив через Свои страдания и смерть человека от греха и проклятия, Христос сделал его достойным пребывания в Боге.

Несколько более продуманным представляется у Илария второй отрицательный момент спасения – победа Христа над

дьяволом, но продуманным не самостоятельно, а под двумя влияниями – св. Иринея Лионского и Оригена. В своей последовательно разработанной рекапитулятивной теории Ириней проводит прямой и обратный параллелизм между первым и вторым Адамом в борьбе того и другого с дьяволом, в которой первый Адам подчиняется искушителю, а второй торжествует над ним. Ориген же известен своей теорией оболыщения сатаны: Христос под оболочкою плоти сокрыл от дьявола Свое Божество, чтобы он, не зная о Его безгрешности, предал Его смерти, превысил в этом свое право и потерял свое господство. Отражение этих двух теорий мы находим в сочинениях Илария, написанных как до ссылки, так и после нее.

В этом отношении важно, во-первых, обратить внимание на толкование искушения Господа в пустыне. Как и все акты уничижения, искушение от дьявола было добровольным подвигом смирения Христа. Он был возведен Духом в пустыню, а это означает свободу Духа, т. е. Божественной природы Христа, предоставляющей воспринятого человека дьяволу для искушения, так как без этого дьявол не имел бы власти искушать Его. Искушение параллельно искушению Адама. Как и Адама, дьявол искушает Христа сначала пищей. При этом он подозревает в искушаемом Христа, но в этом не уверен. Предполагать Божественную Личность во Христе дьявола побуждает символическое значение сорокового числа: в течение 40 дней шел дождь во время потопа; закон был написан для Моисея за 40 дней; 40 лет вели жизнь ангелов евреи в пустыне, направляясь в землю обетованную. Видя, что Господь постится 40 дней, дьявол начинает подозревать в Нем Христа. Тогда Божественная природа Христа предоставляет воспринятого человека его собственной природе, чтобы он взалкал. В этом голоде дьявол видит основание признать во Христе простого человека. Но он все еще колеблется между тем и другим предположением и предлагает Христу превратить камни в хлебы, чтобы, с одной стороны, если Он это сделает, убедиться, что Он Сын Божий, а с другой, – чтобы насмеяться над Его терпением и воздержанием. Прельстив Адама пищей, дьявол низвел его из рая славы в место греха. И Христу он предлагает

броситься вниз с кровли храма, желая низвести Христа из высших к низшему и удержать Того, Кто выше закона и пророков, в низшем. И в этом случае диавол желал, с одной стороны, убедиться (из безопасности падения) в Божестве Христа, а с другой – вымолить у Христа послушание себе. Но Христос исповедует Себя после искушения Господом и Богом. Наконец, диавол искушал Адама гордостью, возводя на Бога клевету и обещая ему Божественное достоинство. И Христа он искушает гордостью, обещая Ему все царства мира, если Он поклонится ему. Но Господь называет его сатаной, чтобы этим указать на его преступления, говорит, что Ему, как Господу и Богу в человеке, должно поклоняться (De Тт. III, 1–5).

И в смерти Христа диавол лишился своей власти вследствие того, что превысил свою власть наказывать смертью грешников, предав смерти Безгрешного. «Так как в Нем, т. е. в плоти Его, не могло быть найдено никакого греха, по сказанному: «Вот идет князь мира сего и ничего не найдет во Мне» (Ин. 14, 30), сей князь мира, придя и не найдя ничего, осуществил, однако, наказание за грех, т. е. право смерти, через что осуждается виновник человеческой смерти, потому что уготовал смерть Виновнику жизни, не знающему греха» (In Ps. 68, 8)²⁶³.

Этим исчерпывается весь материал, который можно извлечь из сочинений Илария по вопросам искупления от греха и победы над диаволом. Гораздо более интересовался Иларий положительной стороной искупления – обожением человеческой природы через Христа. Эта идея представляла для него самый живой интерес. Он, хотя и развивает ее в некоторых ее частях не с такой подробностью, как другие писатели, разделявшие с ним это учение, но постоянно о ней упоминает, многократно к ней возвращается и, без сомнения, внутренне живет ею.

Мы видели при изложении христологии Илария, что Сын Божий воспринял человека для того, чтобы прежде всего в Своем Собственном Лине возвысить его до богоподобной славы и совершенства, до обращения в нем всего земного в небесное и Божественное. Здесь для нас гораздо понятнее возвышение человека до Бога, чем нисхождение Бога до человека. В самом

деле, по закону природы вещи, рождающиеся в мире, имеют силу возрастания, но не имеют силы умаления. Деревья, злаки, животные и сам одаренный разумом человек постоянно развиваются, но не умаляются. Если они стареют или умирают, то это или изменение во времени, или окончание жизни, но никто не может из старца сделаться младенцем. Поэтому рождение высшей природы в низшую – воплощение Единородного Бога – есть порука исполнимости нашего упования, что низшая природа может возродиться в высшую (De Tr. IX, 4).

Но обожение человеческой природы в Лице Иисуса Христа есть залог преображения природы всех искупленных в Божественную вечность, бессмертие и славу. Обожение искупленных и является целью воплощения Единородного Бога и обожения в Нем человека. «Его уничижение, – говорит Иларий, – есть наше благородство, Его позор – наша честь. Что есть Он, пребывая как Бог в плоти, то, с своей стороны, мы, обновленные из плоти в Боге» (De Tr. II, 25). «Его добровольный позор есть возвышение для нас, ибо, не утратив того, что Он Бог, Он приобрел для человека, чтобы он был Богом» (De Tr. IX, 4). «Сын Божий родился как Сын Человеческий, чтобы Сын Человеческий стал Сыном Божиим» (In Ps. 51, 16).

Возможность обожения искупленных через обожение человеческой природы в Христе вытекает из того, что Христос воспринял не единичного человека, но универсальную природу человека вообще, в которой содержатся все единичные человеческие особи, так что обожение этой универсальной природы во Христе есть непосредственное обожение всех людей. Единородный Бог, «став человеком от Девы, воспринял в Себя природу плоти, и через это смешение и общение является освященным в Нем тело всего рода человеческого» (De Tr. II, 24). «Он же, содержа в Себе, в силу восприятия плоти, природу нашей всеобщности, был тем, что и мы, и не утратил того, чем был» (ib., XI, 16)²⁶⁴. Поэтому в трактатах на псалмы Иларий под именем Сиона и Иерусалима понимает это универсальное тело Христа, в котором содержатся все человеческие индивиды²⁶⁵. Мысль о восприятии Христом

всеобщей человеческой природы была всегдашним убеждением Илария и получила очень наглядное выражение уже в самом раннем его произведении – комментарии на Евангелие Матфея. Вот его толкование на слова Спасителя: «Не может укрыться город, стоящий на горе» (Мф. 5, 14): «Городом называет плоть, которую воспринял, потому что, как город состоит из многочисленных и разнообразных обитателей, так и в Нем, в силу природы воспринятого тела, содержится некоторое собрание всего человеческого рода. Таким образом, и Он, в силу нашего собрания в Нем, становится городом, и мы, в силу соучастия в теле Его, являемся обитателями города» (In Matth. IV, 12). Слова Христа о Себе, как лозе, и о верующих в Него, как ветвях этой лозы (Ин. 15, 1), дают Иларию повод воспользоваться этим сравнением для выяснения природного единства всего человечества со Христом через воспринятую Им плоть. «Он открывает тотчас тайну телесного восприятия, через которое мы находимся в Нем, наподобие ветвей в лозе, так как мы, как и ветви, если бы Он не был Лозой, не могли бы приносить плода полезного. И потому Он убеждает нас пребывать в Нем через веру в воспринятое тело, чтобы как Слово стало плотью, мы находились в природе тела Его, как ветви в лозе» (De Tr. IX, 55). Универсальностью человеческой природы Христа обусловлено реальное, физическое единство с Ним всего рода человеческого. Через восприятие этой природы Христос объял в Себе все человечество без исключения, и нужны особые условия, чтобы отторгнуть человека от Него. Каждый включается в тело Христа самым актом Его воплощения, но не каждый остается в Нем. Ветви не приписываются к лозе, а рождаются с нею, но могут быть и отсечены от нее. Так и поступает садовник с ветвями, не приносящими плоды. Точно так же отсекаются от тела Христа все неверующие в Его воплощение и не приносящие плода веры²⁶⁶.

Если природное единство всех в теле Христа является следствием восприятия Сыном Божиим универсальной природы человека, то пребывание и единение верующих во Христе, необходимое для их обожения, становится более тесным

благодаря таинству Евхаристии. (В Крещении верующие принимают участие в страданиях и смерти Христа, чтобы иметь участие в плодах Его воскресения, т. е. в вечной жизни ^{1.}) О таком значении Евхаристии Иларий говорит в связи с опровержением арианского учения о единстве Отца и Сына, как единстве воли, а не природы. Иларий указывает на то, что даже верующие составляют природное единство со Христом, а не единство по воле. «Тех, – говорит Иларий, – которые вводят между Отцом и Сыном единство воли, я теперь спрашиваю: по истине ли природы Христос в нас ныне присутствует или по согласию воли? Ибо, если истинно Слово стало плотью и если мы истинно принимаем плоть Слова в Господней трапезе (*cibo dominico*), каким образом мы должны считать пребывающим в нас по природе Того, Кто и природу плоти принял неотделимой, родясь человеком, и природу плоти Своей примешал к природе вечности под тайной плоти, которая должна нам сообщаться?.. Если же Христос истинно воспринял плоть нашего тела, если Христос есть истинно человек, рожденный от Марии, и мы истинно в таинстве принимаем плоть тела Его, то каким образом утверждают, что это единство воли?» (De Tr. VIII, 13). «Относительно истинности Плоти и Крови нет места для сомнения. Ибо и по исповеданию Самого Христа (Ин. 6, 55–56) и согласно вере нашей, это истинная Плоть и истинная Кровь. И они, принятые и потребленные, производят то же действие, что и мы во Христе и Христос в нас» (ib., VIII, 14). Таким образом, все люди пребывают в теле Христа, в силу восприятия Им универсальной человеческой природы, и Христос пребывает в верующих через принимаемые ими в таинстве Евхаристии Плоть и Кровь Его.

Из двусоставности природы Христа, из Его единства с Отцом по Божеству и единства с родом человеческим по воспринятому человеку вытекает то, что Он есть истинный Посредник между Богом и людьми. Будучи Посредником в творении мира и в ветхозаветном откровении, Он есть Посредник и обожения человека в искуплении. Он в Отце по Своей Божественной природе: мы в Нем по Его человеческому рождению, и Он в нас через таинство. А потому Он вместе с

нами, пребывающими в Нем, пребывает в Отце и, пребывая в Отце, пребывает в нас, и таким образом мы становимся причастными Отцу²⁶⁷.

Итак, в силу природного единства всех людей с человеческой природой Христа, природа тех, кто верою и плодами веры сохранит это единство, через плоть Христа должна принять участие в Божественных свойствах Отца по подобию прославленного тела Христа. Как в развитии мысли о прославлении тела Христа, так и в представлении об обожении человека Иларий имеет в виду не изменение нравственного характера, не усовершенствование воли, а физическое преобразование самой природы по заслуге веры и плодов ее. Эту мысль Иларий ясно выразил в толковании на слова Евангелия Иоанна: «Да все едино будут; как Ты, Отче, во Мне, и Я и Тебе, да и они в Нас едино будут» (Ин. 17, 21). Толкование это направлено против ариан. Так как единство Отца и Сына в указанных словах уравнивается с единством верующих с Богом, а единство последних есть не природное, а моральное, то ариане и единство Отца и Сына понимали в смысле Их единства не по природе, а по воле. Чтобы доказать, что в этих словах Евангелия имеется в виду единство Отца и Сына по природе, Иларий отвергает вторую посылку ариан и показывает, что то единство верующих с Сыном и Отцом, о котором молился Иисус Христос, есть единство не моральное, а природное, основанное на изменении и преобразовании самой природы спасенных. В чем именно будет состоять единство верующих с Отцом и Сыном, Христос показывает в словах: «И славу, которую Ты дал Мне, Я Дал им» (ib., 22). «И ныне, – продолжает Иларий – спрашиваю, то ли самое слава, что и воля, так как воля есть движение ума, а слава – вид или достоинство природы. Таким образом, славу, полученную от Отца, Сын дал имеющим уверовать в Него, а не волю, которая, если дана, не обеспечивает вере награды, раз веру внушает нам необходимость внушенной воли. А к чему ведет дарование полученной славы, показывает в словах: «да все едино будут, как и Мы едино». Для того, таким образом, дается полученная слава, чтобы все были едино». Итак, все едино в славе, потому

что не другая слава, а именно полученная, дана и не для другой цели дана, а только для той, чтобы все были едино. И так как через славу, данную Сыну и Сыном сообщенную верующим, все едино суть, то спрашиваю: каким образом можно считать Сына отличным от Отца в славе, если слава Сына восприимлет всех верующих в единство Отчей славы?» (De Tr. VIII, 12). Таким образом, тот уничиженный вид обычного человеческого тела, который временно отчуждал Сына от единства Отца и по прославлении которого Сын возвратился к Отчему единству, должен преобразиться в тело славы Христа, чтобы верующие могли быть приняты в единство Отца и Сына.

Иларию не чужда была мысль, что это возведение человеческой природы в состояние Божественного прославления совершается в виде постепенно развивающегося процесса²⁶⁸, но он не пытается отметить и описать отдельные моменты этого процесса и провести параллель в деталях между обожением человеческой природы в Лице Христа и обожением ее в лице верующих. В этом он отличается от провозвестников этой же сотериологической теории – Афанасия Александрийского и Макария Египетского. Те, исходя главным образом из идеи взаимопроникновения двух естеств во Христе и деятельности Духа Святого в спасении, развивали идею обожения в такой форме. В природе первозданного человека обитал Дух Святой, действием Которого человек должен был путем постепенного усовершенствования достигнуть возможной степени совершенства, славы Несозданного и осуществить свой идеал, ради которого и был создан. Но, вследствие грехопадения, Божественное начало Духа Святого покинуло человека, и процесс его нормального развития прекратился. Своим воплощением Сын Божий восстановил общение Бога и человека в Своем Лице и через Себя – со всеми людьми. Вследствие этого, Дух Святой снова изливается на человека, и Его Божественная природа также тесно соединяется с немощной природой искупленных, как в Лице Христа соединилась природа Слова с природой человека, но без ипостасного единства. Дух Святой обожает искупленных, передавая им свойства Своей природы, отчасти уже в земной жизни, как Слово обожало

человека в Лице Христа еще до Его воскресения. Это выражается в чудесном сохранении жизни без пищи (Моисей и Илия), во власти над демонами, в даре чудотворений, в уничтожении страха смерти, в святости жизни. Полное же обожение они относили ко времени воскресения.

В отличие от этих проповедников идеи обожения, Иларий вовсе не вводит в него действия Духа Святого и не пользуется идеей взаимопроникновения Духа Святого и человеческой природы искупленных. Это, несомненно, нужно поставить в логическую связь с отсутствием у него продуманного и ясного понятия о Духе Святом и Его деятельности, чем объясняется у него и недостаточное развитие учения о благодати Духа, как Силе, действующей в спасаемых. Далее, насколько полно, оригинально и смело раскрыто у Илария учение об обожении тела Христа во время Его земной жизни, настолько поражает полное отсутствие применения сказанного о Христе к началу обожения искупленных в их земной жизни. По-видимому, в обожении искупленных он различает только два момента: от воскресения Христа до нашего воскресения и после нашего воскресения. Различие между ними состоит в том, что в настоящее время мы созерцаем прославление нашей природы в Лице Христа, в Его воскресении видим наше воскресение²⁶⁹, и в этом находим ободряющую надежду на наше собственное прославление. После же нашего воскресения мы будем переживать Божественное прославление в своем собственном лице. Приведя слова апостола Павла: «В Нем обитает вся полнота Божества телесно, и вы имеете полноту в Нем» (Кол. 2, 9–10), Иларий продолжает: «Изложив таким образом полноту обитающего в Нем телесно Божества, (Апостол) тотчас присоединяет тайну нашего восприятия в словах «и вы имеете полноту в Нем»: как в Нем полнота Божества, так и мы в Нем имеем полноту. И не сказал: «имеете полноту», но: «имеете полноту в Нем», потому что все возрожденные и те, которые должны быть возрождены через надежду веры в вечную жизнь, ныне пребывают в теле Христа, но они должны иметь полноту уже не в Нем, но в себе самих в то время, о котором Апостол пишет: «Который преобразит тело смирения нашего сообразно

телу славы Своей» (Флп. 3, 21). Теперь же имеем полноту в Нем, т. е. через восприятие тела Его, в котором обитает полнота Божества телесно. И для этой надежды нашей в Нем не малая власть», потому что Он глава и начало всякой власти (De Tr. IX, 8).

Из этих двух моментов возвышения человека на степень Божественной славы Иларию останавливает свое внимание только на втором, заключительном моменте. Время воскресения Апостол связывает с временем победы над смертью (1Кор. 15, 26). «Победа над смертью есть не что иное, как воскресение из мертвых, когда, по уничтожении тления, наступит вечность живой и небесной природы. «Подчинение» наше Христу состоит в преобразовании тленного тела по образу нетленного тела Христа, т. е. в преобразовании нашего тела в природу тела Христа (De Tr. XI, 35). В состоянии прославленного тела искупленные становятся *comparticipes et consorporales et conformes* Христу (In Ps. 60, 6). Первым свойством тел, воскресших по образу Христа, будет их бессмертие, неразрушимость; так тление в них будет поглощено нетлением. Они не будут расти, нуждаться в пище, подвергаться болезням, но им дана будет вечность, из себя самой и питающаяся и сохраняющая их, так как их жизнь будет поддерживаться не внешними средствами, но Самим Богом²⁷⁰. Но воскресшие тела праведников не только примут участие в Божественной вечности, но и в Божественной славе. «Мы покоримся славе тела Его (Христа), чтобы быть в той светлости, в какой Он царствует в теле, потому что будем сообразны телу Его» (De Tr. XI, 36). Христос даст воскресшим телам святых ту самую славу, которую Сам Он имел у Отца до воплощения (De Tr. VIII, 14). Свое тело в состоянии прославления, по образу которого прославляются тела воскресших, Господь показал ученикам Своим в преображении (De Tr. XI, 37). Так как Христос сообщит телам святых ту самую славу, которую Сам получил от Отца, то из этого ясно, что Он вознесет их к величию Отца²⁷¹. Святые, воскресшие в телах, в которых они станут причастны вечности и славе Отца, и есть то Царство, которое уготовано праведным от сложения мира и которое Сын предаст Отцу

через изменение их в славу Отца. «Предаст Царство Богу Отцу» – не так, чтобы, передавая, уступил власть, а так, что мы, став сообразными славе тела Его, будем Царством Бога, ибо Апостол не говорит: «предаст Свое Царство», но: «предаст Царство» (1Кор. 15, 24), предаст нас, ставших Царством Божиим через прославление тела Его». Нас предаст в Царство, по сказанному в Евангелии: «Приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира» (Мф. 25, 34). Просветятся праведные, как солнце, в Царстве Отца их. Ибо предаст Сын Божий, как Царство, тех, кого призвал в Царство, кому и блаженство тайны этой обещал в словах: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5, 8) (De Tr. XI, 39)²⁷². После этого и Сын покорится Отцу в том смысле, что Его прославленное тело получит еще большую степень приближения к Богу (De Tr. XI, 40–43).

Мы уже сказали, что христология Илария неразрывно связана с его учением о спасении. И можно сказать, что это последнее и служило той скрытой движущей силой, которая побуждала его так настойчиво отстаивать идею о Христе, как метафизическом Посреднике между Богом и людьми. Он был настолько проникнут упованием на будущее богоподобное бытие человека, что оно казалось ему неоспоримой аксиомой религиозно-нравственного сознания, из которой уже с необходимостью вытекает признание Божества и человечества Христа. Сомневающимся в возможности полного преображения тела Христа Иларий говорит: «Какая глупость еретического неистовства, не исповедовать относительно Бога того, чем мы льстим свои человеческие надежды, именно, что Бог бессилен сделать для Себя то, что делает для человека» (De Tr. XI, 45). «Кто хочет отрицать природное пребывание Отца в Сыне, пусть сначала отвергнет природный характер своего пребывания во Христе и Христа в нем» (ib., VIII, 13).

УЧЕНИЕ О ЦЕРКВИ И ТАИНСТВАХ

В логической связи с учением о восприятии Христом универсальной природы человека находится учение Илария о Церкви. Оно дает ему возможность понимать слова Апостола о Церкви, как теле Христа, самым реалистическим образом. Церковь есть действительное тело Христа, – то тело, которое воспринято Им от Девы и в котором Он царствует после Его прославления через воскресение. В этом теле находятся все, распявшие плоть со страстями и похотями, и от него отсекаются все неверующие и не принесшие плодов веры. Христос «Сам есть Церковь, как содержащий всю ее в Себе через таинство тела Своего» (In Ps. 125, 6). «Потом следует припомнить сказанное Апостолом о том, что мы приступили к горе Сиону, Иерусалиму небесному, веруя во Христа, в теле Которого прославленном и преобразованном в небесную славу, мы созерцаем славу нашей надежды, когда тело смирения нашего будет сообразовано славе тела Его. Что Церковь есть тело Христа, а мы его члены, об этом свидетельствует Апостол (Еф. 1, 23). Она же есть Сион, гора Господня, дочь Царя, город святой, построенный на основании пророков и апостолов из живых камней. Кто ненавидит этот Сион, ненавидит Того, Чье он тело» (In Ps. 128, 9). «Сион – это гора, примыкающая к Иерусалиму. Но мы всегда принимаем, что горой этой, ее именем и именем Иерусалима обозначается Церковь, которая есть тело Христа, так как Сам Господь в псалмах говорит: «Я поставлен Царем над Сионом, горою святою Его» (Пс. 2, 6)» (In Ps. 64, 2). «Если же вся надежда успокоения нашего в теле Христовом и если на горе должно успокаиваться, то под горою мы можем понимать не иное что, как тело, которое Христос воспринял от нас, до (восприятия) которого Он был Бог и в котором Он Бог, и через которое преобразит тело смирения нашего сообразно телу славы Своей, если и мы пороки тела нашего пригвоздим ко кресту Его, чтобы в теле Его воскреснуть» (In Ps. 14, 5)²⁷³.

Из таинств Иларий подробнее рассматривает Крещение и Евхаристию.

Крещение

Крещение освящено примером Христа. Как безгрешный, Христос не нуждался в очищении. Это для Илария стоит вне всякого сомнения²⁷⁴. Господь крестился, чтобы в крещении, с одной стороны, была засвидетельствована Его Божественная природа, с другой, – чтобы исполнить от лица воспринятого человека «всякую правду» и чтобы освятить наше крещение. В комментарии на 2-й псалом Иларий говорит о крещении Господа как о возрождении воспринятого Им человека в совершенного человека²⁷⁵, но это единственное место не выражает настоящей мысли Илария, потому что приятие воспринятого человека как истинного сына обусловлено самим воплощением. Поэтому в других местах он говорит не о действительном усыновлении воспринятого человека, а о свидетельстве о воспринятом, как сыне Божиим (De Tr. VI, 23; VIII, 25; XI, 18; In Ps. 138, 6). Но вместе с тем крещение Господа было освящением нашего крещения²⁷⁶. «Сын Божий свидетельствуется слухом и зрением, и народу неверующему и не повинующемуся пророкам посылается свидетельство о Господе его и посредством созерцания и посредством слуха, а вместе с этим и для того, чтобы из совершившегося в Христе мы знали, что после омовения в воде и на нас из небесных врат нисходит Дух Святой и орошает нас помазанием небесной славы и что мы становимся сынами Божиими, усыновляемые Отчим гласом» (In Matth. II, 6). Из отрывочных выражений Илария выясняется обряд крещения. Ему предшествовало исповедание веры и пост в дни страданий Господа. «Приступающие к крещению сначала исповедуют веру свою в Сына Божия, в Его страдание и воскресение, и этим таинством исповедания выражается вера. И чтобы за этим словесным обещанием следовала некоторая истина самих дел, они, пребывая в течение всего времени страданий Господних в посте, соединяются с Господом некоторым общением сострадания. Итак, все время страданий Господних они проводят с Господом или в таинстве исповедания или в посте» (ib., XV, 8). При совершении самого

обряд клятвенно заверяется сохранение троичного символа и в ответах на вопросы произносится отречение от дьявола, мира и греха²⁷⁷. Плодом крещения является, прежде всего, возрождение в состояние невинности, омовение от грехов²⁷⁸. А потому оно называется *regeneratio* (In Ps. XIV, 14; De Tr. XII, 57), *divina generatio* (De Tr. I, 21), *sacramentum novae nativitatis* (In Ps. 63, 11). Очищаясь от грехов, человек приобщается к универсальному телу Христа и в этом приобщении получает залог вечной жизни и воскресения по образу прославленного тела Христа²⁷⁹.

Евхаристия

Мысль о действительности тела Христова в Евхаристии выражена Иларию с непрекращаемой ясностью. «Сам Господь говорит: «Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь моя истинно есть питье. Кто ест Плоть Мою и пьет Кровь Мою, во Мне пребывает, и Я в нем» (Ин. 6, 55–56). Об истине Плоти и Крови не остается места сомнению. Ибо теперь и по исповеданию Самого Господа и по вере нашей истинно есть Тело и истинно есть Кровь. И они, принятые и потребленные, производят то, что и мы во Христе и Христос в нас» (De Tr. VIII, 14). «Насколько же природно в нас это единство, это Он Сам засвидетельствовал: «Кто ест Мою Плоть и пьет Мою Кровь, во Мне пребывает, и Я в нем». Ибо никто в Нем не будет, если в нем Он раньше не будет, имея в Себе воспринятой плоть только того, кто принял Его Плоть... Итак, причина нашей жизни та, что мы имеем в нас, плотских, пребывающего через Плоть Христа, и мы будем жить через Него, в силу того условия, по которому Он живет через Отца. Если мы, таким образом, живем через Него по плоти природно, т. е. получивши природу плоти Его, то каким образом Он не природно по Духу имеет в Себе Отца, если Сам живет через Отца?» (ib., VIII, 16)²⁸⁰. Из приведенных выдержек легко видеть, что в реальности евхаристического Тела и Крови у Илария нет ни малейшего сомнения и что это убеждение он считает всеобщим и непрекращаемым не только среди членов Церкви, но и среди своих противников – ариан. И на этом непрекращаемом базисе он строит свое доказательство природного единства Отца и Сына. Поэтому Евхаристическое Тело и Кровь Христа для него есть то же, что Сам Христос. Говоря в книге «Против Констанция» о насилиях над православным клиром в Тулузе, Иларий восклицает: «Clerici fustibus caesi, diacones plumbo elisi, et in ipsum, ut sancti mecum intelligunt, in ipsum Christum manus missae» (Contr. Const., 11). Как показывает характерная форма умолчания (ut sancti mecum intelligunt), обычная у писателей IV в. по требованию disciplina

арсана, под Христом, на Которого наложены руки, разумеется Евхаристия.

Мы уже знаем, что через Евхаристию верующие приобщаются к универсальному телу Христа для того, чтобы в воскресении получить прославленное и обновленное тело по образу прославленного тела Господа. Поэтому Евхаристия есть залог блаженного воскресения и будущего единения с Отцом и Сыном в Божественной славе (De Tr. VIII, 12). Эту же мысль о действии Евхаристии Иларий выражает в словах: «Троица Господня, от Которой принимаем пищу, т. е. Хлеб живой, сила которого такова, что Сам, будучи живым, животворит и тех, которые Его принимают» (In Ps. 127, 10).

Почитание святых

В двух местах Иларий говорит о почитании мощей мучеников и апостолов и о чудесах, совершающихся у их гробниц²⁸¹.

Эсхатология

В эсхатологии Илария нужно отметить несколько тезисов, характерных не столько для его личных убеждений, сколько для западных церковных писателей доникейской эпохи, ставших ко времени Илария традиционными в той церковной среде, в которой он получил свое христианское воспитание.

Прежде всего остановимся на выяснении Иларием некоторых терминов, не безразличных для эсхатологии. Это термины: αἰών, saeculum, aeternum. Греческому αἰών, на латинском языке соответствует saeculum. То и другое обозначает определенный период времени. Aeternum, напротив, обозначает бесконечность, не замыкающуюся никакой границей. Saeculum saeculi или saeculum saeculorum имеет значение, равносильное aeternum²⁸²

Вместе со смертью человека для него наступает время воздаяния за все, совершенное им в жизни, и определяется его загробная судьба, которая по смерти не может быть изменена покаянием, так как вместе с жизнью человек утрачивает свободу воли и возможность нравственного возрождения. Тогда начинает действовать закон воздаяния по заслуге прежней воли. Души всех умерших нисходят в преисподнюю. «Закон человеческой необходимости состоит в том, чтобы после погребения тел души нисходили в преисподнюю» (In Ps. 138, 22). Даже Давид, о святости которого так много говорит Иларий, должен был разделить этот общий удел человека²⁸³. Даже Господь, чтобы совершить все, свойственное истинному человеку, не уклонился от нисхождения в преисподнюю²⁸⁴. Ориген полагал, что только до сошествия Христа в ад все души умерших сходили в преисподнюю и были там заключены, а после воскресения Христа души праведных восходят уже непосредственно на небо, в рай. Тертуллиан признавал это только привилегией мучеников. Как Иларий представлял себе это – допускал ли он возможность для душ праведников, умерших после нисхождения Христа в ад, непосредственно восходить на небо, – мы не имеем к тому данных.

Решительно восстает Иларий против, очевидно, довольно широко распространенного на Западе мнения, что души умерших как добрых, так и злых до всеобщего Суда подвергаются одной и той же участи – охраняются как бы под стражей в подземной темнице. Выразителем этого мнения был Лактанций²⁸⁵. Суд Божий настигает умерших тотчас по смерти их, доказательством чего служит евангельская притча о богатом и Лазаре. Душа Лазаря была отнесена на лоно Авраама, душа богача – на место мучений. И это произошло вскоре после их смерти, когда братья богача были еще живы²⁸⁶. Подземный мир, в котором содержатся души как святых, так и грешных, Иларий представляет себе, на основании притчи о богатом и Лазаре, совершенно так же, как Тертуллиан. Преисподняя имеет два отделения: лоно Авраама, или место блаженных, в котором находятся души праведников, наслаждаясь заслуженным покоем, и страну мучений, где души нечестивых страдают в пожирающем огне еще до воскресения. То и другое разделены между собою непроходимой бездной²⁸⁷.

Трудно установить, к какому моменту загробного существования относит Иларий испытание всех душ посредством огня. О таком огне говорят Ориген (In Exod., hom. 6; In Ps. 36, hom. 3), Лактанций (De div. inst. VII, 21), Амвросий (In Ps. 118, serm. 3, 14; 20, 12) и другие. Это довольно распространенное мнение мы находим и у Илария. Говоря о том, что никто не может без боязни ожидать дня Суда, Иларий прибавляет: «Не потому ли, что мы должны будем дать отчет во всяком праздном слове, мы стали бы желать дня Суда, в который мы должны будем подвергнуться неугасимому огню, причиняющему великие страдания для очищения души от греха? Душу блаженной Марии меч пройдет, дабы открылись помышления сердец у многих (Лк. 2, 35). Если Сама Дева Божия имела подвергнуться суровости Суда, то кто же осмелится желать Суда Божия?»²⁸⁸. Из приведенных слов мы видим, что испытание посредством этого огня Иларий ставит в ближайшее отношение ко дню Суда и что от действия его он не исключает никого, даже Деву Марию. Меч, который, по предсказанию праведного Симеона, должен был пронзить душу Девы Марии,

Иларий понимает в смысле указания на этот огонь Суда. Чтобы понять это толкование, нужно принять во внимание те библейские места, на которых основывалось учение об огне у писателей, отмеченных ранее. Это – пламенный меч архангела, приставленного охранять рай от вторжения изгнанного из него Адама (Быт. 3, 24). Этот пламенный меч и теперь ограждает рай, и никто не может иметь к нему доступ иначе, как пройдя предварительно через этот огонь, через который праведные проходят без ущерба, а отягощенные грехами подвергаются более или менее мучительным страданиям соответственно тяжести своих грехов (Ambrosius. In Ps. 118, serm. 20, 12; Lactantius. De div. inst., VII, 21; Origen. In Ps. 36, hom. 3). Кроме того, ссылались на слова апостола Павла (1Кор. 3, 13). Когда Иларий истолковывает меч, имеющий пронзить душу Девы Марии, в смысле огня испытания, то, очевидно, ему предносится пламенный меч, преграждающий доступ к раю.

Воскресение умерших не есть новое творение; тела не создаются из материи, к ним не принадлежащей, и из чуждых им элементов, но восстанут те же самые тела, но измененные в лучшее состояние²⁸⁹. Природа тела в воскресении не уничтожится, но из тления облечется в нетление. Произойдет изменение, но не уничтожение. И когда то, что было, восстанет тем, чем не было, оно не потеряет своего начала, но усовершится в славе²⁹⁰. Так как все искуплены Христом и всем необходимо предстать перед судилищем Его, то все и воскреснут, но не все изменятся. Воскресение обещано всем, но изменение в славу и честь не всем²⁹¹. Нечестивые воскреснут, но не изменятся; они получают свои восставшие тела для наказания и по воскресении возвратятся в преисподнюю для вечных мучений в огне²⁹², которые они разделят с дьяволом и ангелами его. Огонь этот в настоящее время еще только дымит, но не жжет, а своей силы достигнет только после Суда²⁹³.

В учении Илария о Суде нужно отметить отрицание его всеобщности. По свидетельству Оригена, в его время многие отрицали Суд над нечестивыми на основании слов псалма: «Не воскреснут нечестивые на суд». Этих людей он относит к категории *simpliciores*. На Западе это мнение было высказано

Лактанцием²⁹⁴. Иларий держится мнения Лактанция. «Нечестивые не восстанут на суд» (Пс. 1, 5). Это не значит, что они уничтожатся – уничтожение было бы для них настоящей прибылью, так как вместе с существованием они утратили бы и ощущение мучений, -они воскреснут, но не для Суда, так как они уже осуждены. Кроме 1-го псалма, доказательство этому Иларий находит в словах Христа: «Верующий в Меня не судится, а неверующий уже осужден... Это есть Суд, что свет пришел в мир, но люди возлюбили больше тьму, нежели свет» (Ин. 3, 18–19). В этих словах Господь изъе́млет от суда как верующих, так и неверующих. Всякий суд предполагает некоторую двусмысленность и обоюдность положения. Там, где виновность или невиновность очевидна, нет надобности в судебном исследовании. Поэтому ни верующие, ни неверующие не подлежат суду: их участь определяется независимо от суда. Но между нечестивыми и благочестивыми есть средние, в которых перемешано то и другое и которые в собственном смысле ни то, ни другое. Таковы многие члены Церкви, которые и молятся и чтут Бога и в то же время живут по-язычески. Это и есть те, которые возлюбили более тьму, чем свет, – не потому, чтобы они совсем не любили света, но потому, что больше любви уделяют тьме²⁹⁵.

После суда, как было уже сказано, нечестивые с воскресшими, но не изменившимися телами возвратятся в ад для вечных наказаний в огне, а избранные в прославленных телах войдут на небо, составят Царство Христа. В нем есть различные обители. Об апостолах Господь молился, чтобы они были там, где и Он. Из многих обителей Он предоставляет апостолам ту, в которой Сам находится. Но если не все избираются для сообитания с Богом, то этим не отнимается надежда у добрых, потому что все, хотя в разной степени, будут обладать Божественной славой²⁹⁶.

Это будет концом, т. е. завершением всего мирового процесса и осуществлением цели творения, когда Сын предаст Царство прославленных святых Отцу. Приводя слова апостола Павла (1Кор. 15, 24 и след.), Иларий пишет: «Итак, сокровенный конец – это воскресение мертвых, прославление святых,

уничтожение господствующего зла, гибель смерти; и вследствие этого – Царство Христа, Царство также и Бога Отца. По совершении этого, после того, как Отцом все будет покорено Сыну... мы, прославленные, облеченные в бессмертие и ставшие сообразными славе тела Его, будем введены в Царство Отца, уже удостоенные быть Его сонаследниками, уже воспринятые в семейство (*in familiam: patris*) Отца, уже причастные Его благ и славы, чтобы сопарствовать Отцу в нас и чтобы Бог был всяческая во всех, когда через покорение послушания немощь человеческого восприятия будет поглощена Божественной природой» (In Ps. 9, 4; срав. De Tr. XI, 39)²⁹⁷. Настоящие небо и земля прейдут и будут заменены новыми небом и землей для этого Царства в вышних областях мира²⁹⁸. Вместе с этим наступит успокоение всей твари, которая, по слову Апостола, подверглась суеде с надеждою, что освободится от рабства тления в свободу славы детей Божиих (Рим. 8, 19–21). Под этой тварью, подчинившейся суеде, Иларий понимает небесные силы, которые подчинились, суеде в своем служении тлению сынов человеческих и которые освободятся от этой обязанности и найдут успокоение в славе детей Божиих, когда цель их служения будет достигнута²⁹⁹.

В заключение приведем несколько интересных свидетельств и мнений, встреченных нами на страницах творений Илария.

1. Говоря о распятии Христа, Иларий предполагает, что тело Христа не только было прибито гвоздями ко кресту, но и привязано веревками³⁰⁰.

2. Он с сомнением говорит о смерти апостола Иоанна, о котором, хотя и не сказано того, что он не умрет, но сказано, что он пребудет³⁰¹.

3. Иларий отмечает, что обычай не записывать символ, сохранялся в Галлии еще в никейскую эпоху³⁰².

4. Совет Апостола о непрерывной молитве Иларий понимает в смысле постоянного сообразования наших дел с требованием закона³⁰³.

Примечания

¹ - Эта работа закончена автором в 1930 году, поэтому в ней не могли быть использованы труды последних лет. – Ред.

² - Greg. Tur. Liber de gloria Confes. c. 2 Migne P. L. IX, col. 189.

³ - Exinde nihil in tempora maledictum, nihil in eam, quae tum se Christi ecclesiam metiebantur nunc autem antichristi est synagoga fama sum aut dignum ipsorum impietate scripsi aut locutus sum. Contr. Const. 2.

⁴ - Neque interim criminis loco duxi quemquam aut cum his colloqui aut suspenda licet communionis societate orationis dominum adire aut paci optanda sperare; dum erroris indulgentiam ab antichristo ad Christum recursum per poenitentiam praepararemus. Ibid.

⁵ - Ex his, qui homoousion preadicabant aliqui nonnulla pie verbis praeferrebant: quod ex Deo esset, id est de substantia Dei Filius, et semper fuisset. Contr. Const. 12.

⁶ - Quidquid contumeliae extiterit in Christo id omne extabit in Deo quia et in Christo Deus et Christus in Deo sit (In Matth. XII, 17).

⁷ - Qua revelatione eandem utriusque in metua cognitione esse substantiam docet (XI, 12). Quid tam extra veniam est, quam in Christo negare quod Deus sit et consistentem in eo paterni Spiritus substantiam adimere (XII, 17). Ultra humani sermonis eloquium est Deum ex Deo, Filium ex Patris substantia atque intra Patris substantiam consistentem... retulisse (IV, 14). Еретики divinitatem et communionem Paternae substantiae Domino detragentes (XII, 18) generositatem ejus, abnegata Paternae substantiae communionem decerpas (XII, 18) similitudo nominis, qua Dominus Domino dicebat... Significabat et de consortione nominis substantiae unitatem... ut memenissent in eo, qui ex David oriebatur, aeternae virtutis et potestatis et originis substantiam contineri... (XXIII, 8) soli Christo de communionem Paternae substantiae haec agere erat familiare (VIII, 8). Est autem haec vera et inviolabilis fides ex Deo aeternitatis (cui ob id, quod semper Filius fieri semper et jus Patris et nomen sit; nisi non semper Filius, non semper et Pater sit).

Deum Filium profectum fuisse, cui sit ex aeternitatae parentis aeternitas. Nasci autem eum voluntas ejus fuit, cujus in virtute et potestate inerat ut nasceretur. Est ergo Filius Dei ex Deo Deus, unus in utroquē theotetam enim, quam deitatem latini nuncupant, aeterni ejus parentis ex quo nascendo est profectus accepit. Accepit autem hoc, quod erat: et natum est Verbum, quod fuit semper in Patre. Atque ita Filius et aeternus et natus est: quia non aliud in eo natum est, quam quod aeternum est (ib., XVI, 4).

⁸ - Clemens. Rom. Ep. II, c. 9. Hermus. Past. Simii. 5. Iren. Lib. V, 1. Tertul. Contr. Prax. 27. Но это же наименование прилагается к Слову Божию и некоторыми восточными писателями, но далеко не так последовательно и систематически, как на Западе. См. Theophil. Ant.; Athanasius, Ep. ad Serap. De ineam.

⁹ - В этом случае Иларий точно следует западной традиции. Herm. Sim. V; Justin. Apol. 2; Irinaeus. Adv. haer. VI; Tertullianus, Contr. Prax. 26; De carne Christi, 18; Lactantius. Inst. IV, 12.

¹⁰ - Sordibus polluta corporis et interioris vitii immundiciis dissoluta fimbriam vestis per iidem festinat attingere donum videlicet Spiritus Sancti de Christi corpore modi fimbriae exeuntis cum apostolis conversata contingere (ib., IX, 6). Cum potestas intra corpus manens rebus exducis efficientiam auderet sanitatis, et usque in vestium fimbrias operatio divina procederet. Non enim divisibilis et comprehensibilis erat Deus, ut corpore clauderetur. Ipse enim dona in Spiritu dividit; coeterum non dividitur in donis (ib., IX, 7).

¹¹ - Ibid., XIV, 19.

¹² - В комментариях на Евангелие от Матфея есть один только факт, который противоречит, по-видимому, только что сделанному обобщению. Это – толкование Илария на евангельское повествование о крещении Господа в Иордане. Это повествование представляло большие трудности для объяснения его, исходя из отождествления Духа и Сына. На Христа по выходе Его из воды сошел Дух Святой в виде голубя. Невозможно видеть в Нем Духа-Сына, потому что последний уже находился во Христе. Вероятно, видя это затруднение и не желая отступить от традиционного мнения, Иларий намеренно

допускает в изложении неясность. Но есть косвенные данные, на основании которых можно думать, что в нисшедшем Духе Святом он видел Третье Лицо Святой Троицы. О голубе он говорит как о символе этого последнего (ib., XXI, 4). Если таково было его мнение, то и под нисшедшим в виде голубя Духом он должен был разуместь не Сына, а именно Духа Святого. Далее, в самом толковании он выясняет, что крещение Господа было прообразом нашего крещения: как после омовения Христа в воде на Него было наитие Святого Духа, так и на крещаемого, когда он выходит из воды, нисходит Дух Святой (ib., II, 6). Здесь воспроизводится тертуллиановское учение о крещении, а Тертуллиан разумел под Духом Святым Третье Лицо Святой Троицы. Естественно поэтому было бы и в словах Илария предположить ту же мысль, если бы в параграфе о плодах крещения, состоящих в обновлении человека, он не приписывал их действию Слова Божия и Духа, пот Которым, вследствие упоминания о Нем наряду с Словом, можно разуместь Духа-Сына (Cum ergo innovamur baptismi lavacro per verbi virtutem... per Spiritum anima et corpore innovati... novus homo per Verbum Dei divisus ab illis... divisi que tres duobus subjacebant in dominatum eorum de Spiritus novitate potioribus) (ib., X, 24).

¹³ - Igitur cum esuriit Dominus non inediae subrepsit operatio sed virtus illa, quadraginta dierum non mota jejunio, naturae suae hominem derelinquit. Non enim erat a Deo diabolus, sed a carne vincendus (III, 2).

¹⁴ - Clamor vero ad Deum, corporis vox est, recedentis a Se Verbi Dei contestata dissidium... Sed relinquitur, quia erat homo etiam morte perugendus (ib., XXXIII, 6).

¹⁵ - Postremo post triduum in vitam ex morte redeuntem, consociatam Spiritus et substantiae aeternitati materiem ad coelum assumpti corporis retulisse (ib., IV, 14).

¹⁶ - Post dies sex, gloriae dominicae habitus ostenditur: sex millium scilicet annorum temporibus evolutis regni celestis honor (молчаливо подразумевается dandus praefiguratur) (ib., XVII, 2). Честь Царствия Небесного – это та слава, которой будут облечены тела воскресших праведников.

¹⁷ - Dei voluntas est, ut unum ex illis magis evolet, sed lex ex constitutione Dei profectu decuriit unum ex eis potius decidere. Quem admodum autem si evolarent, unum essent id est corpus in naturam animae transisset et gravitas illa terrenae materiae in profectum et substantiam animae abderetur, fieretque corpus potius spiritale; ita peccatorum pretio venditis in naturam corporum animae subtilitas ingravescit et terrenam contragit ex vitiorum sorde materiam, fitque unum ex illis quod tradatur in terram (X, 19).

¹⁸ - Продолжение. Начало в сборнике 4.

¹⁹ - Verbum sonus vocis est, el enuntiatio negotiorum, et elocutio cogitationum... Verbum hoc (Verbum Dei) res est, non sonus; natura, non sermo; Deus, non inanitas est (De Tr., II, 15).

²⁰ - Quae idcirco etiam substantia est, quia res quae est, necesse est subsistat in ses (De Synod., 12).

²¹ - De Tr., VII, 39. In Ps. 2, 41.

²² - Naturalis generis proprietas (De Tr., VII, 11). Genuina proprietas (De Synod., 57).

²³ - 3 Essentia est res quae est, vel ex quibus est, et quae in eo quod maneat subsistit Dici autem essentia, et natura, et genus, et substantia uniuscujusque rei poterit... Quai idcirco etiam substantia, est, quia res quae est, necesse est subsistat in sese; quidquid autem subsistit, sine dubio in genere vel natura vel substantia maneat. Cum ergo essentiam dicimus significare naturam vel genus vel substantiam, intelligimus ejus rei quae in his omnibus semper esse subsistat (De Synod.. 12).

²⁴ - Interrogo, utrum id ipsum sit honor, quod voluntas; cum voluntas motus mentis sit, at vero honor naturae aut species aut dignitas (De Tr., VIII, 12). Numquam diversitas rerum, nisi et in honore diverso est. Res enim eaedem venerationis ejusdem sunt (ib., XII, 7).

²⁵ - Rivum fons effundat aborigine, aut ramum arbor teneat in caudice, aut calorem ignis enwttat in spatium. Haec enim abse inseparabili protensione manent potius deienta, quam sibi sunt: dum et calor in igne est, et in arbore ramus est, et rivus in est. Et haec ipsa res sola sibi est potius, quam res ex re substituta est: quia non

anuci arbor quam ramus, neque ignis quam calor, neque fons possit esse quam rivus (De Tr., IX, 37).

²⁶ - Non enim verbi hujus apprehendo rationem, si dicatur mihi, ignis esi, sed non est verus ignis (ib., V, 14).

²⁷ - Ubi nuncupatio est generis alieni, ibi existimatur veritas ejusdem generis non inesse (ib., V, 11).

²⁸ - Aut quae in utroque naturae diversitas est, ubi ejusdem naturae unum atque idem nomen est? (ib., V, 20).

²⁹ - Следует, однако, отметить, что этот взгляд не выдерживается Иларием последовательно. Так, он называет имя Первой Ипостаси Св. Троицы – Отец, что служит не родовым свойством Его, а отличительной особенностью (De Tr., III, 17. In Ps. 137, De Tr.. II. 61).

³⁰ - Caelerum ulterius sensum suum quam sibi constituta sit natura non tendens (De Tr., III, 24).

³¹ - Non enim concipiunt imperfecta perfectum, neque quod ex alio subsistit, absolute vel auctoris sui potest intelligentiam obtinere, vel propriam: se quidem in eo tantum quod est sentiens... Motum enim suum non sibi debet, sed auctori et idcirco id, quod in aliud ex auctore subsistit, imperfectum sibi est, dum constat aliunde (ib., III, 24).

³² - Infinitus, quia non ipse in aliquo, sed intra eum omnia; semper extra locum, quia non continetur; semper ante aevum, quia tempus ab eo est. Curre sensu si quid ei putas ultimum esse, eum semper invenies: quia cum semper intendas, semper est quod intendas... Iterum revolve tempora, esse semper invenies: et cum calculi numerus in sermone defecerit, Deo tamen semper esse non deficit (De Tr., II, 6; XII, 24).

³³ - Vita sensusque hominum In errore ac potius nocte inscientiae manent, dum carnali infecta contagio in profundo ignorantiae per gravitatem naturae, cui admixta est, de linetur (In Ps. 118, 14, 1).

³⁴ - Ut ad rationem dicti ea tantum sufficiat auctoritas, quod a Deo dictum sit (De Tr., III, I).

³⁵ - Juxta quod et Dominus Jesus Christus ordinavit discipulos dicens. Pergite, et docete universas gentes, baptizantes eos in

nomine Patris et Filii et Spiritus sancti (Matth. XXVIII, 19); manifeste utique Patris vere patris, certumque Filii vere filii et Spiritus sancti vere spiritus sancti; hisque nominibus non simpliciter nequaue otiose propositis, sed significantibus diligenter propriam uniuscujusque nominatorum substantiam et ordinem et gloriam, ut sint quidem per substantiam tria, per consonandam vero unum (De Synod., 29).

³⁶ - Vel eum (Christum) ipsum esse Patrem et Filium et sanctum Spiritum, vel in nascibilem filium (ibid., 34).

³⁷ - Et si quis innascibilem Deum, vel partem ejus, de Maria natum esse audet di cerer anathema sit (IV). Si quis substantiam Dei dilatari et contrahi dicit: anathema sit (VI). Si quis dilatatam substantiam Dei filium dicat facerē aut latitudinem substantiae ejus, sicuti sibi videtur Filium nominet: anathema sit (VII). Si quis Deum et hominem de Maria natum dicens. Deum innascibilem sic intelligit; anathema sit (X). Si quis Patrem et Filium et Spiritum sanctum unam personam dicat: anathema sit (XVIII). Si quis Spiritum sanctum paracletum dicens, innascibilem Deum dicat: anathema sit (XIX). Si quis, sicuti docuit nos Dominus, non alium dicat Paracletum a Filio; dixit enim: Et alterum paracletum initiet vobis Pater, quem rogabo ego (Joan. XIV. 16), anathema sit (XX). Si quis Spiritum sanctum pariem dicat Patris vel Filio anathema sit (XXI) (De Synod., 38).

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

³⁹ - Similiter et eos, qui dicunt tres esse deos... anthematizat sancta et catholica Ecclesia (Philip. De Synod., 34). Si quis Patrem et Filium et Spiritum sanctum tres dicat deos: anathema sit (anath. XXII) (De Synod., 38).

⁴⁰ - Et si quis Filium conditionem dicit, quemadmodum unum conditionum; aut nativitatem, sicut sunt natiuitates: aut factionem, sicut sunt facturae, et non sicut divinae Scripturae tradiderunt singula quaeque, quae superius dicta sunt... anathema sit (Ant. Si quis voluntate Dei, tamquam unum aliquid de creatura, factum dicat Filium: anathema sit (Sirm. anath. XXIV) (De Synod., 30. 38).

⁴¹ - Eos autem, qui dicunt de non exstantibus esse filium Dei, vel ex alia substantia, et non ex Deo... alienos novit sancta et catholica Ecclesia (Philip.). Eos autem qui dicunt: De nullis exstantibus Filius, vel de altera substantia, et non ex Deo... alienos scit sancta et catholica Ecclesia (Sirm. anath. I) (De Synod., 34, 38).

⁴² - Credimus et in Unigenitum ejus Filium Dominum nostrum Jesum Christum, qui ante omnia saecula ex Patre genitus est. Deum ex Deo, lumen ex lumine, per quem tacta sunt omnia quae in coelis et quae in terra, visibilia et invisibilia qui est verbum, et sapientia, et virtus, et vita, et lumen verum (Philip. De Synod., 34). Буквально то же повторено в Сирмийской формуле (De Synod., 38).

⁴³ - Qui dicunt.... quod erat aliquando tempus aut saeculum quando non erat, alienos novit sancta et catholica Ecclesia. Similiter et eos, qui dicunt... Christum non esse Deum ex ante saecula (Philip. De Synod., 34). Et si quis... docet, dicens aut tempus, aut spatium, aut saeculum, aut esse aut fuisse prius, quam generatus Filius; anathema sit (Ant. De Synod., 30). Eos autem qui dicunt... quod erat tempus vel saeculum quando non erat: alienos scit sancta et catholica Ecclesia (Sirm. anth. I. De Synod., 38).

⁴⁴ - Similiter et eos, qui dicunt... vel quod neque consilio neque voluntate Pater genuerit Filium: anthematizat sancta et catholica Ecclesia (Philip.). De Synod., 34). Si quis nolente Patre natum dicat Filium: anathema sil. Non enim nolente Patre coactus Pater, vel naturali necessitate ductus, cum nollet genuit Filium: sed mox voluit,

sine tempore et impassibiliter ex se cum genitum demonstravit (Sirm. anath. XXV. De Synod., 38).

⁴⁵ - De Trinitate. VI, 13, 14, 19; VIII, 26, 27, 33; IX, 10, 19, 60: XI, 33, 42: XII, 6. Deus invisibilis, ineffabilis, infinitus... habet... naturae suae nomen in Patre (De Tr., II, 6). Deus – nomen innascibilis virtutis (De Tr., VII, 27).

⁴⁶ - Paternae majestatis (In Ps. 67, 37; 131, 22; 141, 6). Magnitudinis infinitae est. (In Ps 144, 12).

⁴⁷ - In Deo autem nihil nisi aeternum potensque esse venerandum (De Tr., I, 4) Omnem terrenae mentis amplexum potestas aeternae infinitatis excedat (ibid., I, 13). Infinitae aeternitatis operatio infinitam metiendi exigat opinionem (ibid., I, 13). Una potestas ex qua omnia (ibid., II, 1). Confitentes in Eo (Deo Patre) aeternae virtutis innascibilem potestatem (ibid., IV, 9). Aeternae videlicet et indemutabilis virtutis infinitatem in eo, quod ante et postea Deus praeter se sit nullus, ostendens (ibid., IV, 36). Deo tamen Filio a Patre, id est. ipso innascibilis virtutis suae nomine, nuncupato (ibid., IV, 37). Vivens igitur Deus, et aeterna naturae viventis potestas est (ibid., VII, 27). Deus autem immensae virtutis vivens potestas (ibid., VIII, 24). Perfecta aeternaque virtutis bonitas (In Ps. 2, 18). Naturae potentis virtus (In Ps. 57, 2). Aeternae virtutis Deum... indefinitae ut essentiae, ita et virtutis (In Ps. 63, 9). Non concluditur ergo aedificiorum domibus infinitus Deus, nec locis in aliquo continetur virtus immensa (In Ps 126, 6). Divinae virtutis immensitas (In Ps. 118, 19, 8).

⁴⁸ - Quidquid autem compositum est, necesse est non fuerit aeternum; quia compositio habet initium, quo corporatur ut maneat (In Ps. 129, 4).

⁴⁹ - Non idem est enim natura, quod naturae res: sicuti non idem est homo, et quod hominis est, nec idem est ignis, et quod ignis ipsius est: et secundum hoc non idem est Deus, et quod Dei est (De Tr., VIII, 22).

⁵⁰ - Non enim ex compositis atque inanimis Deus, qui vita est, subsistit: neque qui virtus est, ex infirmis continetur: neque qui lux est ex obscuris coaptatur: neque qui Spiritus est, ex disparibus formabilis est. Totum in eo quod est, unum est: ut quod Spiritus est,

et lux et virtus et vita sit; et quod vita est. et lux et virtus et Spiritus sit (De Tr., VII, 27).

⁵¹ - Deus autem, qui et ubique ei in omnibus est, totus audii, totus videt, lotus efficit, totus incedit... Virtus ergo Dei, quae aequalis et indiscreta est, officiorum ac membrorum habet nomina... (In Ps. 129, 3). Cum in Deo non sint corporalia, sed absoluta; neque particulata, sed tota et universa non vivificata, sed viva; totus vivens, et unum totus Deus est, dum non ex portione compositus est, sed ex simplicitate perfectus est (De Tr., IX, 61).

⁵² - Caeterum ejus esse in sese esi, non aliunde quod est sumens, sed id quod esi. ex se atque in se obtinens (De Tr., II, 6).

⁵³ - Deo Patri proprium est sine nativitate, ita et Filio debitum est per nativitatem seni per esse (ibid., XII, 32).

⁵⁴ - Non differt praeter originis causam ab innascibilitate nativitas (De Synod., 33) Deus innascibilis abnegatur, Patre a Filio non naturae nomine, quia nec diversitate substantiae, sed sola innascibilitatis auctoritate discreto (ibid., 47, cp. 60).

⁵⁵ - Igitur id, quod Deo Patri proprium est, proprium ei ac secretum relinquamus, con iitentes in eo aeternae virtutis innascibilem potestatem (De Tr., IV, 9). Unum Deum esse ex quo omnia, unam virtutem innascibilem, et unam hanc esse sine initio potestatem (ibid., IV, 15).

⁵⁶ - Innascibilis, inginitus, innatus (De Tr.. II, 6, 8, 10, 11, 16; III, 3, 4; IV, 6, 9, 15, 35, 37, 41; V, 11; VII, 11; VIII, 12; IX, 31, 61; X, 6; XI, 5. De Synod., 20, 26, 40, 42, 45, 47, 60. In Ps. 122, 3, 7; 131, 22; 134, 8).

⁵⁷ - Cum enim innascibilis Deus ad perfectam divinae beatitudinis nativitatem Unigenito Deo auctor sit (De Tr., IX, 31). Et aliud est sine auctore esse semper aeternum aliud quod Patri, id est, auctori est coaeternum (De Tr., XII, 21).

⁵⁸ - Nasci cum causam nativitatis ostendat, non disproficit tamen in genere auctoriexistere (De Tr., XI, II). Et ex causa licet periecta atque indemutabili nascens, necesst est ex causa in causae ipsius proprietate nascatur (De Tr., XII, 8). Quia ei is qui est. a-j id quod est, causa est (ibid., XII, 17). Qui ex eo qui esi natus est, inteiligi non potes; ex eo quod non fuit natus esse (ibidem).

⁵⁹ - Habet tamen,...naturae suae nomen in Patrē sed Pater tantum est. Non enim humano modo habet aliunde quod Pater est. Ipse ingenuus, aeternus, habens in se semper ut semper sit (De Tr., II, 6).

⁶⁰ - Si quis, faciamus hominem, non Patrem ad Filium dixisse, sed ipsum ad semetipsum dicat Deum locutum: anathema sit (De Synod., 38).

⁶¹ - Нужно отметить совпадение во взгляде на цель, с которой были произнесены эти слова Моисеем – борьбу с идолопоклонством, – между Иларием и толкованием восточных. XXIII анафематизм Сирмийского собора гласит: «Si quis, quod dictum est: Ego Deus primus, et Ego Deus novissimus, et praeter me non est Deus (Ис. 44, 6). ad destructionem idolorum dictum et eorum qui non sunt dii, in destructionem unigeniti ante saecula Dei iudaice intelligat; anathema sit (De Synod., 38). Moyses namque, vel potius Deus per Moyses, populo et in Aegypto et in deserto idolis et deorum, ut putabant, religionibus occupato, hoc constituit principale mandatum, ut unum Deum crederet: et vere ac merito constituit (De Tr., IV, 15).

⁶² - В доказательство бытия Сына слова эти с таким же толкованием приводит Тертуллиан (Adv. Ртах. 13).

⁶³ - Тертуллиан в доказательство бытия Второго Лица ссылается на невидимость Отца и видимость Сына (Adv. Marc. II, 27; Adv. Prax. 14).

⁶⁴ - Sacramentum et unitatis et nativitatis doceri (De Tr., IX, 20). Atque ita inter Patrem et Filium et nativitatis et unitatis demonstrata natura est (ibid., IX, 50). Ad demonstrationem vero nativitatis plerumque demonstratio est adhibita personae... (ibid., IX, 74).

⁶⁵ - Est enim Unigenitus Deus: neque consortem Unigeniti nomen admittit (sicuti non recipit innascibilis, in eo tantum quod est innascibilis participem); est enim unus ab uno. Neque praeter innascibilem Deum innascibilis Deus alius est, neque praeter Unigenitum Deum Unigenitus Deus quisquam est. Uterque itaque unus et solus est, proprietate videlicet in unoquoque et innascibilitatis et originis (De Tr., IV, 33). Filium, si potes, a Patre absque nativitatis tantum confessa veritate discerne (ibid., VII, 31).

⁶⁶ - Самый текст исправлен по греческой редакции Евангелия Матфея. В комментарии на Евангелие Матфея он читается «Сей есть Сын Мой возлюбленный, Аз днесть родих Тя».

⁶⁷ - Sed neque esse ut caetera jussus est: namque Unigenitus ex uno est (De Tr., II, 8). Naturae fides non satis explicata videbatur ex nomine Filii, nisi proprietatis extrinsecus virtus per exceptionis significantiam adderetur. Praeter Filium enim, et unigenitum cognominans, suspicionem penitus adoptionis exsecuit: cum veritatem nominis, unigeniti natura praestaret (ibid., VI, 39) Deus diligens mundum, Filium non adoptivum, sed suum, sed unigenitum dedit. Hic proprietas est, nativitas est, veritas est: non creatio, non adoptio est, non falsitas est (ibid., VI, 40).

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

⁶⁹ - Под coeptum esse Иларий понимает начало во времени, а потому творение и начало в его сознании являются понятиями равнозначными (De Tr., VI, 14). Non ut esset coepit (Filius) ex nihilo, sed exiit a manentē et exiisse significationem habet nativitatis, non habet inchoationis (ibid., VI, 35; XII, 16–17).

⁷⁰ - Hinc ille omnis aestus et furor est, ut in Filio Dei non nativitas sit, sed creatio, ut non naturae suae originem subsistens teneat, sed alienam a Deo de non exstantibus sumat (De Tr., VII, 14) Deum autem nasci non est aliud, quam in ea natura esse qua Deus est: quia nasci cum causam nativitatis ostendat, non disproficit tamen in genere auctoris exsistere... nativitas Dei neque aliunde, neque aliud est. Quae si aliunde est. nativitas non est (XI, II). cp. V, 37; VI, 14; VI, 35; VIII, 18; XII, 16–17. (De Synod. 17).

⁷¹ - Non ex aliqua subjacente materia, quia per Filium omnia, non ex nihilo, quia ex se Filium (ibid., III, 3). Non aliunde, quia nihil ante quam Filius: non ex nihilo, quia ex Deo Filium (ibid., III, 4).

⁷² - De Tr., III, 3. Verae fidei professio est, ita Deum ex Deo natum ut lumen ex lumine, quod sine detrimento suo naturam suam

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

⁷³ - Verbi enim appellatio in Dei Filio de sacramento nativitatis est. sicuti sapientiae et virtutis est nomen: quae cum in Deum Filium eunt substantia verae nativitatis exstiterint, Deo tamen, ut sua propria, quamvis ex eo in Deum sint nata, non desunt (ibid., VII, 11).

⁷⁴ - Neque nativitas aliquid possit habere, nisi datum sit (ibid., VII, 20). Naturali igitur Filio Dei et congenita omnis potestas est: quae cum data sit, non alienat eum per id ad auctorem, quia data est; cum quod sit auctoris, hoc datum sit, dare scilicet vitam aeternam (ibid., IX, 31).

⁷⁵ - Non est abscissio, aut divisio impassibilis est enim ille, qui genuit (De Tr. II, 8). Non ut partum, quia nihil in Deo demutabile aut vacuum est: non partem sui vel divisam vel discissam vel extensam, quia impassibilis et incorporeus Deus est (ib. III, 3).

⁷⁶ - Non enim per deseccionem aut protensionem aut derivationem ex Deo Deus est. sed ex virtute naturae in naturam eandem nativitate subsistit (ibid., V, 37). Nam Deum nemo noscit, nisi confiteatur et Patrem patrem Unigeniti Filii, et Filium non de portione, aut dilatatione, aut emissionem; sed ex eo natum inenarrabiliter, incomprehensibiliter, ut Filium a Patre (ibid., III, 17).

⁷⁷ - Perfectus... a perfecto est: quia qui habet omnia, dedit omnia. Neque existimandus est non dedisse, quia habeat; vel non habere, quia dederit (ibid., II, 8).

⁷⁸ - Ecclesiae fides damnat. Nescit enim in Filio portionem; sed scit Deum totum Deo tote (ibid., VI, 10).

⁷⁹ - Ex iis ergo, quae in Patre, sunt ea in quibus est Filius, id est, ex toto Patre totus Filius natus est,...non in parte, quia plenitudo deitatis in Filio; neque in aliquibus, quia in omnibus (ibid., III, 4).

⁸⁰ - Nasci cum causam nativitatis ostendat, non disproficit tamen in genere auctoris exsistere (ibid., XI, 11).

⁸¹ - Sicut Christus sapientia et virtus Dei est, non ille, ut intelligi solet, internae potestatis aus sensus efficax motus: sed natura tenens per nativitatem substantiae veritatem, his internarum rerum significata nominibus est (ibid., VII, 11).

⁸² - Sermo in natura habet ut esse possit, sequens autem ei est ut fuerit; est vero tantum cum auditur. Et quomodo «in principio erat», quod neque ante tempus, neque post tempus est? Et nescio an vel ipso esse possit in temporē loquentium enim sermo neque est ante quam loquantur et cum locuti erunt non erit; in eo autem ipso quod loquuntur, dum finiunt, jam non erit id unde coeperunt (De Tr., II, 15).

⁸³ - Fit ergo in principio quod creatur, et aetate continens quod in principio continetur ut fieret..."erat» enim quod est, neque in tempore aliquo concluditur ut coeperit, quod erat potius «in principio», quam fiebat (De Tr., II, 13).

⁸⁴ - Следует отметить особенность Илария в употреблении термина *causa*. Это слово у него употребляется в смысле субстрата, из которого что-нибудь происходит, и потому *causa* противопоставляется *nihil*. Человек рождается не из причины, потому что чрез ряд предков его возникновение сводится к *nihil*, а Сын Божий из причины, потому что происходит не из ничего, а из вечно пребывающей природы Бога Отца. *Revolve enim omnes originum causas, et intelligentiam in anteriora convertē invenies nihil coepisse per causam, dum omnia per virtutem Dei ad id quod sunt creantur, non etiam nascuntur ex aliquo* (De Tr., XII, 16).

⁸⁵ - Признание элементов рождения неодушевленными обусловлено у Илария его креационизмом, представлением о создании Богом души для каждого человека.

⁸⁶ - Tametsi elementa illa inanima ac turpia, quibus nascendi causae inchoantur, in hominem, alterum effluant, naturae tamen virtute intra se invicem manent: dum et per datam naturae ejusdem originem, nascentem sequitur ille qui gignit; et per acceptam nativitatem, cujus virtus etsi derivetur, non tamen aufertur, in gignente se manet ille, qui nascitur (De Tr., VII, 28).

⁸⁷ - Exisse enim ad incorporalis nativitatis retulit nomen (ibid., VI, 30). Quod a Deo exisset, profectum nativitatis ex incorporali Deo sub exitionis significatione testaturi (ibid., IX, 30).

⁸⁸ - Non enim per consuetudinem humani partus Deus ex Deo nascitur, neque p̄ elementa originis nostrae ut homo ex homine propellitur. Integra illa et perfecta ẽ incontaminata nativitas est, cujus a Deo exitio potius quam partus est. Est enim unus ex uno. Non est portio, non est defectio, non est deminutio, non derivatio, non protensio non passio; sed viventis naturae ex vivente nativitas est (De Tr., VI, 35).

⁸⁹ - Secundum evangelicam praedicationem cognoscitur Unigenitus Deus Verbum magis jam in principio apud Deum esse, quam nasci (De Synod., 24).

⁹⁰ - Si quis «condidit» vel «creavit me» (Prov., VIII. 22) et «genuit me» (ibid., 25). ab eodem audiens, hoc «genuit me» non tam ex similitudine essentiae intelligat, sei idem esse dicat «genuit me», et «condidit me»: quasi non dicens Filium de Deo perfectum ex duobus nominibus significatum Filium (sed per duo nomina, hoc est, «condi dii me», et «genuit», conditionem tantummodo dicens, et nequaquam Filium); sicut tradidit Sapientia ex duobus pium intellecturā anathema sit (De Synod., 16).

⁹¹ - Creationem quoquo etsi indocte, tamen non impie, ad generationis fidem proficere oportere existimare debuerat (De Tr., XII, 50).

⁹² - Cognovi tecum illic Deum, non alterum in natura, sed in sacramento substantiae tuae unum. Cognovi te in Deo Deum, non ex permixtione confusum, sed ex virtute naturae (ibid., VI, 19).

⁹³ - Nasci autem eum voluntas ejus fuit, cujus in virtute ac potestate inecai ut nasceretur (In Matth. XVI, 4).

⁹⁴ - Ut voluit qui potuit, ut scit qui genuit (De Tr., III. 4).

⁹⁵ - Omnipotentem te scio, nec consciae tibi tantum atque ipsi Unigenito tuo nativitatis inenarrandae exspecto rationem. Impossibile enim tibi nihil est, et genitum a te filium omnipotentiae tuae virtute non ambigo. Ambigens enim, jam omnipotentem te negabo. Bonum te etiam ex nativitate mea didici atque obid non invidum te bonorum tuorum in Unigeniti tui nativitate esse confido. Credo enim, quod quae tua sunt, eius sint... (De Tr., VI, 21).

⁹⁶ - Cum extra naturalium necessitatum causam liber atque absolutus, naturae lotius dominus manens, proprietatem nativitatis Unigeniti sui ex indemutabilis naturae suae virtute significet... Proprietas autem humanarum necessitatum intra causas uteri continetur. Sed Deo non ex partibus perfecto, sed indemutabili per spiritum, quia Deus spiritus est, non est internarum causarum naturalis necessitas (De Tr., XII, 8).

⁹⁷ - Cum non ex voluntate, ut cartera. Filius subsistere doceretur, ne secundum voluntatem tantum, non etiam secundum naturam haberet essentiam... Nec voluntas sola genuit Filium, nec demutata aut coacta imperio naturalis legis essentia est... Ante tempora omnia Pater ex naturae suae essentia, impassibiliter volens, Filio dedit naturalis nativitatis essentiam (De Synod., 59).

⁹⁸ - Ita hoc praedicationis suae modo «unus Deus» aut alium excluderet, aut per alium non esset (unus), aut tantum in nominibus unus esset: quia et unitas alium nesciret, ei alius non permetteret unionem, et duo unus esse non posset.

⁹⁹ - «Dixit», enim, «et facta sunt», non utique solum voluit, et fecit: «mandavit, et creata sunt», non utique quia complacitum ei est, exstiterunt; ut (ita) Mediatoris officium inter se et ea quae essent creanda cessaret. Dicit ergo fieri Deus ex quo omnia sunt, et facit Deus per quem omnia (De Tr., IV, 16). Arguet te plane, arguet ille toto legis volumine, quam manu Mediatoris per angelos dispositam suscepit (ibid., V, 23). Hac ipsa psalmi prophetia per angelos potius legem in manu Mediatoris esse dispositam (Ps. 67, 17). Oblitus es Mediatoris dispensationem, et in ea partum, cunas, aetatem, passionem, crucem, mortem? (De Tr., IX, 51). Sit nobis ille et frater et particeps... secundum quod Mediator Dei atque hominum homo Jesus Christus est (De Tr., XI, 20). Per id enim erit omnia in omnibus Deus, quia secundum dispensationem ex Deo et

homine hominum Deique Mediator, habens in se ex dispensatione quod carnis est, adepturus in omnibus ex subjectione quod Dei est, ne ex parte Deus sit. sed Deus totus (ibid., XI, 40).

¹⁰⁰ - Primogenitus itaque omnis creaturae est, quia in ipso creata omnia sunt (De Tr., VIII, 50).

¹⁰¹ - Adest Deo genita ante saecula Sapientia. Neque solum adest, sed etiam componit. Est ergo componens apud ipsum. Intellige compositionis vel dispositionis officium. Pater enim in eo quod loquitur, efficit; Filius in eo quod operatur quae fieri sunt dicta, componit. Personarum autem ita facta distinctio est, ut opus referatur ad utrumque. Nam in eo quod dicitur, «Faciamus», et jussio exaequatur, et factum: in eo vero quod scribitur. «Eram apud illum componens» (Prov. VIII, 30), non solitarium se sibi esse in operatione significat (De Tr., IV, 21).

¹⁰² - Unus est enim Mediator Dei et hominem, Deus et homo et in legis latrone, et in corporis assumptione mediator. Alius igitur ad eum non deputatur. Unus est enim hic in Deum ex Deo natus, per quem creati sunt omnia in coelo et in terra, per quem tempora et saecula facta sunt. Totum enim quidquid est, ex ejus operatione subsistit. Hic ergo unus est disponens ad Abraham, loquens ad Moysen, testans ad Israel, manens in prophetis, per virginem natus ex Spiritu sancto, adversantes nobis inimicasque virtutes ligno passionis affigens, mortem in inferno perimens, spei nostrae fidem resurrectiones confirmans, corruptionem carnis humanae gloria corporis sui perimens (De Tr., IV, 42) Jam si fidem haereticus destruet, Dei filium semper fuisse cognoscet, nullo a Patre inter vallo temporis separatum: ipsum esse Verbum, virtutem, Sapientiam Dei; hunc mundi opificem fuisse, hunc et hominis conditorem; hunc prima mundi crimina diluvio abluissē hunc Moysi legem dedisse; hunc in prophetis fuisse, et per eos ingentia illa corporationis et passionis suae sacramenta cecinissē hunc in corpore resurgentem caducae carni claritatem spiritalis gloriae intulisse, et in naturam divinitatis suae terrenae corruptionis absorbuisse primordia (In Ps. 63, 10).

¹⁰³ - Tertullianus. Adv. Parx. XVI Ediscebat autem, ut nobis fidem sterneret, ut facillius crederemus filium Dei descendisse in saeculum, si et retro tale quid gestum cognosceremus.

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

virtute qua assumpsit absumeret: potens abolere rursum, quod tantum ad causam contemplationis exstiterat (De Tr., XII, 47).

¹⁰⁵ - De Tr., II, 18–19: III, 23; V, 8, 11, 37, 39; VII, 18, 19, 22, 25; VIII, 37, 38, 39; IX, 19, 20 нач., 21 кон., 22 кон., 30, 44, 48, 50; X, 8.

¹⁰⁶ - Nisi forte quod ex naturarum diversitate conceptum, novum aliquid in se (ei itasit generis utriusque, quod neutrum sit) veniat in vitam; quod in pecoribus ac bestiis usitatum est. Sed ea ipsa novitas non inest, nisi ex connatis proprietatibus subdiversitate naturae et diversitatem eorum nativitas non intulit, sed accepit, dum id tenet, quod ex utroque sibi unum est (De Tr., VII, 14).

¹⁰⁷ - Sed nativitatis id natura non patitur, quae in se et nomen, et naturam, et potestatem, et professionem sola complectitur. Sine his enim nativitas non erit; quia in se haec omnia nascendo contineat (ibid., VII, 16).

¹⁰⁸ - Per id enim Christum confessa Deum verum est, quod solum verum Deum coniecta sit Patrem. Ita quod solus Deus pater Deus verus est, Deum verum esse confirmat et Christum. Non enim unigenito Deo naturae demutationem naturalis nativitas intulit: nec qui ex subsistente Deo secundum divinae generationis naturam Deus subsistit, ab (сп36) qui solus verus Deus est, separabilis est veritate naturae (ibid., IX, 36).

¹⁰⁹ - Dicuntur enim, non etiam sunt, si in his differentis essentiae discreta natura esi cum non possit paterni nominis veritas nisi ex naturae suae prole acquiri Pater., non potest alienae a se ac dissimilis substantiae pater dici; quia nativitas perfecta non habeat dissidentem originalis substantiae diversitatem (De Synod., 20). Quia nativitas non aliam possit, nisi eant ex qua subsistit, affere naturam (De Tr., VII, 25).

¹¹⁰ - Non habet ergo nativitas novam externamque naturam (De Tr., VII, 26). Nativitas nec extra naturam eam ex qua manet, et naturam eam in se facit unde subsistit (Ibidem). Unius nominis, atque naturae (ibid., VII, 8). Haec est verae nativitatis intelligentia, et fidei nostrae, quae ex naturae divinae unitate, unius indifferentisque divinitatis veritatem in Patre et Filio confitetur (ibid., VII, 18). Post naturae autem virtutem, naturae per id indissimilis intellige

unitatem... (ibid., VII, 21). [Nativitatis hoc sacra mentum est, ut Pater et Filius in unitate naturae sunt (ibid. VII. 26). Indissimilis unitate naturae (ibid., VII, 40). Naturae in his unitas (ibid., VIII. 10). Docet Apostolus unitatem esse naturae (ibid., VII, 28)]. Uno eodemque dicto utrumque illum in naturae ejusdem et dignitatis nuncupatione constituit (ibid., IV, 35). Nam discretio tantum personas in «te» et «tuus» posita est, in nullo tamen naturae distincta confessione (ibidem). Pater et Filius non persona, sed natura unus et verus Deus uterque est (ibid., V, 10). Ut per eandem naturam divinitatis unius unus Deus per id intelligatur, quod in Deum a!terum Deus unigenitus non refertur (ibid., V, 35). Secundum naturae unitatem, non se eundem personae unionem (ibid., VI, 8). Ut verus Dei Filius Deus non alienae a Patre, diversaeque naturae (ibidem). Nativitatis suae viventem habuit naturam (ibid., VI, 13) Et nativitas habuit originis suae in ipsa sua nativitate naturam (ibidem). Hanc igitur in Patre et Filio naturae unitatem (ibidem). Hanc igitur in Patre et Filio naturae unitatem (ibidem). Ut natura in eo divinitatis, per quod Filius est. absoluta sit (ibid., VI, 22). Apostolica fides nunc primum naturam in eo divinitatis agnovit (ibid., VI, 36). Naturae autem veritatem confirmavit in nomine, cum Deum dixit (ibid., V, 11). Quod autem ex vivo vivum natum est, habet nativitatis profectum sine novitate naturae. Non enim novum est, quod ex vivo generatur in vivum (ibid., VII, 27). Ne non in eo paternae naturae veritas maneat (ibid., IX, 24).

¹¹¹ - Ita imago est, ut non differat genere (De Tr. VII, 37). Personae tamen tantum distinctione, non generis: Deus enim in eo est: et in quo est Deus. Deitas est (ibid., IV, 40). Ut Deus ex Deo unum sint in genere naturae (ibid., VI, 11). Ubi unucupatio est generis alieni, ibi existimatur veritas ejusdem generis non inesse (ibid. V, 11). Nor nativitatem adimit, sed naturam non discernit in genere (ibid., VII, 5). Indissimili genere divinitatis, Patrem et Filium esse profitentem (ibid., VII. 8). Neque alterius generis Deus est (ibid., VIII, 41). Non tamen diversitatem generis affert, cum talis data est, qualis et habetur (ibid., VIII, 43). Hic nunc quaero, utrum alternis generis Deus est qui in forma Dei Deus maneat (ibid., VIII, 46). Apostolus... ita Dominum Jesum Christum Deum praedicans, ut neque per alterius generis Deum in deos duos fides apostolica

depereat (ibid., VIII, 47). Nec demutationem generis accipit Filius Dei (ibid., IX, 24). Nec differt in genere, qui manentem in se habens, inest in manente (ibid., IX, 69). Ариане учат, что Сын a potestate et veritate Dei patris alienus, aut alterius generis Deus sit (ibid., X, 3). Neque duos deos per diversitatem generis in fide esse (ibid., X, 6). Quia nasci cum causam nativitatis astendat, non disproficit tamen in genere auctoris exsistere (ibid., XI, 11). (срав. VIII. 48).

¹¹² - Indissimili genere divinitatis (ibid., VII, 8) Indifferentisque divinitatis veritatem (ibid., VII, 18).

¹¹³ - O Indifferens divinitatis substantia (ibid., VIII, 10). Non enim ex alia substantia, sed ex Deo Deus est (ibid., IV, 42). Pater Deus et Filius Deus unum sunt, non unione personae, sed substantiae unitate «ibidem».

¹¹⁴ - Иларий приводит критические замечания ариан против этого термина (De Tr. IV, 4), но защищает этот термин и считает его очень целесообразным для отражения ереси (ibid., IV, 7).

¹¹⁵ - 1 Indissimili genere divinitatis (ibid., VII, 8). Naturae per id indissimilis intellige unitatem (ibid., VII, 21). Indissimilis unitate naturae (ibid., VII, 40). Non amittit naturae unitam similitudinem, quia nec careat virtute naturae (ibid., VII, 37). Per naturae unitam similitudinem Pater per Filium visus sit (ibid., VII, 38). Invicem esse sui similes, in eo quod «similitudinem nostram» dicat, ostendit (ibid., III, 23; IV, 18). Inseparabiles esse per naturalem similitudinem Patrem et Filium (ibid., VII, 39). Dum Deum ex Deo quod in similitudine generis unum sint negare blasphemum est (ibid.). Nec contumeliam communicatarum cum eo sedium sentiat, cui ex se genito in naturae similitudine nulla diversitas est (In. Ps. 131, 22). Et cum ex substantiae similitudine ac proprietate naturae alter in altero sit (In. Ps. 144, 3). Употребление термина в «De Synodis», где он убеждает в разъяснении ὁμοούσιος принять и ὁμοιούσιος» очень частое; De Synod., 16, 22, 23, 25, 72, 73, 76, 89, 91.

¹¹⁶ - Hinc enim est sola illa quae vere esse possit aequalitas: quia naturae aequalitatem sola possit praestare nativitas (De Tr, VII, 15). Sola ei nativitas filii non impie per similitudinem creditur aequalis (ibid., VII, 26). Deo autem simile aliquid esse, nisi quod ex se erit, non potest. Non enim aliunde est, quod in omnibus simile est: neque

diversi tatem duobus admisceri alterius and alterum similitudo permittit (ibid., III, 23).

¹¹⁷ - In Deum ex Deo natus (ibid., IV, 42). In Deum ex Deo Deus nascitur, dum nihil in his novum est, nihil alienum (ibid., VII, 39). Et idcirco Deus ejus est. quia ex eo natus in Deum est (ibid., IV, 35). De natura et in natura Dei ex Deo Deum natum (ibid., VI, 9). Unus ex uno est, et Deus natus ex Deo est (ibidem). Ex Deo in Deum exstitit (ibid., VI, 11). Deum autem nasci non est aliud, quam in ea natura esse, qua Deus est (ibid., XI, 11. Справ. IX, 58; V, 37; IV, 42; In Ps. 52, 6).

¹¹⁸ - Unus ex uno, verus a vero, vivus a vivo, perfectus a perfecto, virtutis virtus sapientiae sapientiae, gloria gloriae (De Tr., II, 8). Progenies a parente, vivus a vivo, perfectus a perfecto, quia totus a toto... incomprehensibilis abincomprehensibili... invisibilis abinvisibili... Deus a Deo, abuno ingenito Deo unus unigenitus Deus (ibid., III, II). Perfecti Patris perfectus Filius... Deus a Deo, Spiritus a Spiritu, lumen a lumine, quia ut spiritus Pater, ita et Filius Spiritus; ut Deus Pater, ita et Filius Deus: ut lumen Pater, ita et Filius lumen (ibid., III, 4). Deum de Deo, et Spiritum de Spiritu (ibid IX, 69).

¹¹⁹ - Pater major est Filio, non magnitudine aliqua vel tempore, sed propter generationem ex ipso Patre (Orat. II, cont. Ar., p. 363). См. примеч. «е» к «De Tr.», III, 12).

¹²⁰ - Nec tamen se Deo patri non et filii honore et hominis conditione subdentē cum et nativitas omnis se referat ad auctorem, et caro se universa secundum Deum profiteatur infirman (De Tr., IX, 5).

¹²¹ - Non enim suae originis est Filius, neque nativitatem sibi non exstans ipse conquisivit ex nullō sed ex vivente natura vivens natura exstans, tenet in se naturae polestatem, professa auctoritate naturae, ut et honorem testetur, et gratiam sumptae nati vitatis in honore. Et hoc quidem Parti debitum reddens, ut obedientiam suam mittentis deputet voluntati, non tamen ut naturae unitatem obedientia humilitatis infirmet.

¹²² - Et idcirco Deus ejus est, quia ex eo natus in Deum est. Non tamen per id, quod Pater Deus est, non et Filius Deus est: «Unxit» enim «te, Deus, Deus tuus»: designata videlicet et auctoris,

et ex eo geniti significatione, uno eodemque dicto utrumque illum in naturae ejusdem et dignitatis nuncupatione constituit (De Tr., IV, 35).

¹²³ - Contestatam de se potestatem, per reverentiae honorem, ei cui omnia meminerat confitenda subjecit; non sibi adimens quod similia Patri posset, sed eum per quem similia posset ostendens (In. Ps. 138, 28). Missurus quoque Paracletum, sicuti frequenter spopondit, interdum eum et mittendum dixit a Patre, dum omne quod ageret, pie referre est solitus ad Patrem (De Synod., 54). Sed pietatis subjectio non est essentiae diminuto, nec religionis officium efficit naturam (De Synod., 51). An et hoc ex ignorantia venit, ut cum caeteris Patri subjectus sit Filius: ut dum cum caeteris subijcitur, non discernatur a caeteris? Cum subjectio Filii naturae pietas sit, subjectio autem caeterorum creationis infirmitas sit (De Synod., 79).

¹²⁴ - Quod si acceptio potestatis, sola est significatio nativitatis, in qua accepit id quod est: non est infirmitati datio deputanda, quae totum hoc nascentem consummat esse quod Deus est. Cum enim innascibilis Deus ad perfectam divinae beatitudinis nativitatem unigenito Deo auctor sit, auctorem nativitatis esse sacramentum paternum est. Caeterum non habet contumeliam, quae se auctoris sui esse imaginem genuina nativitate consummat. Dedissem enim potestatem omnis carnis, et ad id dedissem ut det ei vitam aeternam, habet et in dante quod pater est, et in accipiente quod Deus est: cum et in eo significetur Pater esse, quod dederit; et in eo Filius Deus maneat, quod vitae aeternae dandae sumpserit potestatem (De Tr., IX, 31).

¹²⁵ - Haec igitur natura (Deus Filius) non eguit vel demutatione, vel interrogatione, vel allocutione, ut post ignorantiam sciat, post silentium interroget, post interrogationem audiat: sed perfecta in sacramento unitatis suae manens, ut habuit de Deo nativitatem ita habuit et universitatem. Universitatem autem habens, non etiam non quae universitatis sunt tenuit, scientiam scilicet, aut voluntatem: ne quod scit Pater, per interrogationem Filius sciret; vel quod vult Pater, per significationem Filius vellet. Sed cum omnia, quae Patris sunt, sua essent; in ea fuit proprietate naturae, ne aliud aliquid, quam Pater, aut vellet, aut sciret (De Tr., IX, 74).

¹²⁶ - Hinc enim illud est, «Qui me vidit, vidit et Patrem»: sed et illud, «Verba quae loquor, non a me loquor» (Joan. XIV, 9, 10). Nam dum non a se loquitur, auctori eum necesse est debere quod loquitur: sum autem se viso Pater videtur, naturae conscientia est, quae ad demonstrationem in se Dei, non aliena a Deo in Deum nata substiterit. Vel illud, «Pater quod dedit mihi, majus est omnibus» (Joan, X, 29); et rursum, «Ego et Pater unum sumus» (ibid., 30). Nam et datio paterna sumptae nativitatis professio est et quod unum sunt, proprietas ex nativitate naturae est. Vel illud, «Sed iudicium omne dedit Filio, ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem» (Joan. V, 22, 23). Nam dum iudicium datur, nativitas non tacetur: dum vero exaequatur honor, natura retinetur. Ve! illud, «Ego in Patre, et Pater in me»; et rursum, «Pater major me est, (Joan. XIV, 11, 28). In eo enim, quod in sese sunt, Dei ex Deo divinitatem cognoscere it. eo vero, quod Pater maior est. confessionem paternae auctoritatis intellige (De Tr. XI, 12).

¹²⁷ - Ut cum aliud sit ante hominem Deus, aliud sit homo et Deus, aliud sit post hominem et Deum totus homo lotus Deus; non contundas temporibus et generibus dispensationis sacramentum, cum pro qualitate generum ac naturarum, alium ei in sacramento hominis necesse est sermonem fuisse non nato, alium adhuc morituro, alium jam aeterno (De Tr., IX, 6).

¹²⁸ - Подробнее толкование этого мест из первого послания к Коринфянам содержится в VIII кн., п. 35. У нас оно приводится ниже, при изложении учения Илария о единство Отца и Сына.

¹²⁹ - Афанасий Алекс., Григорий Наз. (Orat. XXXVI, 62), Кирилл Алекс. (Thesauri, p. 221) приписывают неведение человечеству Христа. Но эта мысль другими осуждалась. В книге Ленория, подписанной Августином, анафематствуется: «quia dici non licei, etiam secundum hominem ignorasse Dominum prophetarum». При Юстиниане темнетиане, или агносты, защищали мысль о неведении Христа по человечеству, против которых Евлогий писал Комментарий, одобренный папой Григорием I (lib. VIII, epist. 42). Существует сочинение «Agobardi contra Felicem», утверждавшего то же.

¹³⁰ - В «De Trinitate» (IV, 35) дается иное толкование: под помазанием разумеется рождение и Отец называется Богом

Христа по божеству: «Et idcirco Deus ejus est, quia ex eo natus in Deum est» (ibid., IV, 35). «Deo enim ex quo omnia sunt Deus nullus est, qui sine initio aeternus est. Filio outem Deus Pater est, ex eo enim Deus natus est. Nobis autem et Pater Deus est, et Filius Deus est» (ibid., IV, 37).

¹³¹ - Sed nos edocti divinitus neque duos deos praedicare neque solum, hanc evangelies ac prophetici praeconii rationem in confessione Dei Patris et Dei Filii afferemus, ut unum in fide nostra sint uterque, non unus: neque eundem utrumque, neque inter veruti ac ialsum aliud confitentes; quia Deo ex Deo nato, neque eundem nativitatis permittit esse neque aliud (De Tr., 1, 17). Eam responsionis formam tenuimus, quae Deo ex Deo praedicato, et uno Deo ac vero professo, neque in unius veri Dei unione deficeret, neque ad fidem Dei alterius excederet: dum neque solitarius nobis Deus in confessione, neque duo sunt (ibid., VII, 9). Demonstrandum est eum, qui vere ex natura Filius Dei est, vere quoque per naturam Deum esse ita tamen, ut neque ad singularem, neque ad alterum Deum fides nostra depereat; cum neque unum Deum sit sic praedicatura quas: solum, neque quasi non unum sit confessura non solum (ibid., VII, 8; V, 2).

¹³² - De Tr., IV, 42; V, 2, 8; VI, 8, 11; VII, 2, 5, 15, 21, 25, 38; VIII, 28, 36, 38; IX, 19, 36, 44; X, 6; XI, 1. De Synod., 21, 27, 36, 81. Unio соответствует греч. *μόνω* или *ονότης* и ведет начало от Савеллия (De Synod., 26). Учение Савеллия называется *haeresis unionis*. По свидетельству Сульпиция Севера, восточные подозревали галлов *trionymam solitarii Dei unionem secundum Sabellium credidisse* (p. 255), а галлы от Кирионского собора (Frag. XI, 2) отвечают, что они порицают *secundum Sabellii blasphemias ipsam unionem*. Ранее Илария термин *unio* употреблял Тертуллиан по отношению к природе, так что для обозначения единства природы он употребляет *unio* и *unitas* как синонимы (Adv. Prae., 13. De resurrect. carn., n. 2).

¹³³ - Et uno Deo ac vero professo, neque in unius veri Dei unione deficeret neque ad fidem Dei alterius excederet; dum neque solitarius nobis Deus in confessione, neque duo sunt (De Tr., VII, 2). Aequalitas vero numquam ibi esse credetur, ubi unio est: nec tamen illic reperetur, ubi differt. Ita similitudinis aequalitas nec

solitudinem habet, nec diversitatem: quia omnis aequalitas non diversa, nec sola sit (ibid., VII, 15). In solitarii unione contineat (ibid., VII, 21). Docet Apostolus unitatem esse naturae, non solitudinem unionis (ibid., VIII, 28). Non tenes unionem, ut Deus singularis sit (ibid., VIII, 36). Occasionem tamen irreligiosae unionis exclusit: quia sum et in Deum, et in se credendum professus sit, fidem de se solitario non reliquit (ibid., IX, 19).

¹³⁴ - Nobis autem in confessione nativitas est: et unionem detestantes, unitatem divinitatis tenemus (ibid., VI, 11). Ac ne te naturae unitas in solitarii unione contineat (ibid. VII, 21). Docet Apostolus unitatem esse naturae, non solitudinem unionis (ibid., VIII, 28). Non ad solitudinem singularis, sed ad spiritus unitatem (ibid., VIII, 36). Ita «ex quo» et «per quem» relatum ad utrumque est, et ad demonstrationem unitatis utriusque, nec ad intelligentiam singularis (ibid., VIII, 38). His enim se verborum proprietatibus temperavit, quibus nec duos deos intelligeretur significare, neque unicum: dum et unionem detestatur, nec separat unitatem... (ibid., VIII, 38. Справ. VI, 8; VII, 5, 18, 25).

¹³⁵ - Et ubi quod «unum sumus» unio non est, unum eos efficit esse nativitas (ibid., VII, 25). Quod autem alienum a se non est, id unum est genere naturae est quidquid unum est per nativitatem, non habet solitudinem: quia et solitudo singularis est, et nativitatis est unitas ad utrumque (ibid., VIII, 21). Dum utrumque unum profitetur, unum utrumque sic significat, non ad solitudinem singularis, sed ad spiritus unitatem (ibid., VIII, 36).

¹³⁶ - Deus honorem Deo postulat; et postulat cum alterius significatione personae «Qui», inquit, «apparuit tibi eum lugeres»; ne qua personae ejusdem confusio nasceretur (De Tr., IV, 30). Sed significata personarum intelligentia, et distincto innascibilitatis nativitatisque sensu... non solitarium Deum docuit (ibid., IV, 33). Nam discretio tantum personae in «te» et «tuus» posita est, in nullo tamen naturae distincta confessione (ibid., IV, 35). Habitantem ab eo in quo habitat discernens, personae tamen tantum distinctione, non generis... (ibid., IV, 40). In quibus Pater et Filius non persona, sed natura unus et verus Deus uterque est (ibid., V, 10). Vel quid praeter significationem personae in Domino ac Domino coaptabis? (ibid., V, 16). Ut indivisus atque inseparabilis, non ex persona, sed ex natura,

subsistens ex Patre unigenitus intelligatur... (ibid., V, 35). Discernitur persona accipientis, et dantis; ne ipse idem sit unus et solus (De Synod., 14). Non persona Deus unus est, sed naturä quia nihil in se diversum ac dissimile habeat natus et generans. Et post haec, unam substantiam Patris et Filii dicendo, non erra!: aut unam substantiam negando, jam peccat (De Synod., 69). Unius nominis, atque naturae (De Tr., VII, 8). Naturae unitas (ibid., VII, 21). Nativitatis hoc sacramentum est. ut Pater et Filius in unitate naturae sint (ibid., VII, 26) Naturae in his unitas (ibid., VIII, 10). Indissimilis unitate naturae (ibid., VII, 40). Docet Apostolus unitatem esse naturae (ibid., VIII, 28). Hanc igitur in Patre et Filio naturae unitatem (ibid., VI, 13). Personarum autem ita facta distinctio est, ut opus referatur ad utrumque (ibid., IV, 20). Ut personarum distinctio absoluta esset, angelus Dei est nuncupatus (ibid., IV, 23). Tuto enim, jam personarum discretione praemissa, ne solitarii error subesset, absolutum et verum ejus nomen edicitur (ibid., IV, 24). Neque enim aliam, quam personae, intulit lex significationem (ibid., V, 5). Volens igitur lex, immo per legem Deus personam paterni nominis intimare, Deum Filium angelum Dei locuta est (ibid., V, 11. Cpab. V, 24).

¹³⁷ - Unum sunt, non unione personae, sed substantiae unitate (De Tr., IV, 42). Secundum naturae unitatem, non secundum personae unionem (ibid., VII, 8). Ubi quia nihil differat in utrique similitudine naturae, proprietas tamen similitudinis personalium nominum respuat unionem, ne subsistens unus sit, qui et Pater dicatur et Filius (De Synod., 27).

¹³⁸ - Sabellius... indiscretæ et indissimilis in Patre et Filio naturae impie arripuit unionem, non intelligens naturalem unitatem sub nativitatis significatione monstrari... Naturae enim indissimilis unitas irreligiose ad unionis profecit errorem (De Tr., VII, 5).

¹³⁹ - Neque rursum corporali insinuatione Patrem in Filio praedicamus, sed ex eo ejusdem generis genitam naturam naturaliter in se gignentem se habuisse naturam (De Tr., IX, 51).

¹⁴⁰ - Atque ita non eum demutatio corrumperet, qui in substantiam novam nativitate substiterat (De Tr., IX, 36), innascibilis substantiae unigenitam nativitatem (ibid., XI, 5).

¹⁴¹ - Naturalem unitatem sub nativitatis significatione monstrari (De Tr., VII, 5). Nativitatis est unitas ad utrumque (ibid., VII, 21). Unum eos efficit esse nativitas... quia nativitas non aliam possit, nisi eam ex qua subsistit, afferre naturam (ibid., VII, 25). Quam per generationem nativitatemque unitas ejusdem in utroque naturae (ibid., VII, 41). Dominus... ut Patrem Deum unum praedicans, a sacramento se Dei non separaret unius, dum per naturam nativitatis neque alium de Deum profiteretur esse, neque ipsum (ibid., IX, 19). Nativitas non habeat aliunde quod maneat, et omnis generatio a generante se non sit aliena (ibid., IX, 44). Neque unum eos esse ex geminatis nominibus unionis, sed ex nativitate naturae (ibid., X, 6). Ita et naturalis per nativitatem unitas Dē patris in Christo docetur (De Tr., IX, 23). Per id enim in sacramento Dei unius per nativitatem manet, quia Dei in se naturam Dei nativitas tenens, in Deum alterum non excedat (De Tr., IX, 27).

¹⁴² - Sed quia verae fidei professio est, ita Deum ex Deo natum ut lumen ex lumine, quod sine detrimento suo naturam suam praestat ex sese, ut det quod habet, et quod dederit habeat, nascaturque quod sit; cum non aliud, quam quod est, natum sit; et nativitas acceperit quod erat; nec ademerit quod accepit; sitque utrumque unum, dum ex eo quod est nascitur, et quod nascitur, neque aliunde, neque aliud est; est enim lumen ex lumine... Unigeniti ex Deo Dei nativitas non series est, sed progenies, non tractus est. sed ex lumine lumen. Luminis naturae unitas est, non ex connexione porrectio (ibid., VI, 12). Non demutatur autem per nativitatem natura, ne secundum similitudinem generis sui eadem sit. Eadem autem ita est, ut per nativitatem et generationem uterque potius unum confitendus sit esse, non unus (ibid., VII, 31).

¹⁴³ - De Tr., IX, 19, 27; IV, 18; XI, 1.

¹⁴⁴ - Recte enim unum Deum a Moyse praedicatum Evangelia testantur: et rursum fideliter in Evangeliiis Deum et Deum doceri, Moyses Deum unum praedicans auctor est. Atque ita non auctoritati contrarium est, sed ex auctoritate responsum est, ne per id Dei Filium liceret Deum negari, quia ad Israel Deus unus est, cum confitendi Dei Filium Deum idem auctor esset, qui auctor est Dei unius praedicandi (ibid., V, 2). Deum et Deum dixit, quae dixit Deum unum. Sed quid tantum dixisse dico? Deum verum et Deum verum

per veritatem imaginis praedicavit. Usa est in nuncupatione primum naturae nominē utitur deinceps in genere veritate naturae. Cum enim qui fit, secundum imaginem creatur utriusque, non potest non ex vero consistere, quod uterque Deus verus sit (ibid., V, 10).

¹⁴⁵ - Sabellius eundem praedicet, et ipsum illum esse qui utrumque sit nuncupatus: ut cum eo unus sit ambo, non unum (De Tr., II, 23).

¹⁴⁶ - Et cum ex substantiae similitudine ac proprietate naturae alter in altero sit, et ambo unum sint (In Ps. 144, 3). Atque ita in hac perfectae nativitatis beatissima fide, vitium omne, et duum deorum, et Dei singularis exstinguitur: cum qui unum sunt, non sit unus; et qui non unus est, non tamen ab eo qui est, ita ex aliquo differat, ut uterque non unum sint (De Tr., VIII, 4).

¹⁴⁷ - Est enim Unigenitus Deus: neque consortem unigeniti nomen admittit (sicuti non recipit innascibilis, in eo tantum quod est innascibilis, participem); est enim unus ab uno. Neque praeter innascibilem Deum innascibilis Deus alius est, neque praeter unigenitum Deum unigenitus Deus quisquam est. Uterque itaque unus et solus est, proprietate videlicet in unoquoque et innascibilitatis et originis. Ac sic uterque Deus unus est; cum inter unum et unum, id est, ex uno unum, divinitatis aeternae non sit secunda natura. (De Tr., IV, 33).

¹⁴⁸ - Hoc ergo propter Dominum dictum est: ut intelligeremus per id quod unus innascibilis Deus est, non adimi unigenito Deo posse quod Deus est. Deus enim unus uterque est: non quod (ut Hierax) unus divisus in duos sit, aut uterque ipse sit (ut Sabellius sensit), ut nuncupatio sola fecerit patrem et filium, non natura gignendi sed idcirco sola fecerit patrem et filium, non natura gignendi sed idcirco Deus unus, quia neque duo innascibilis, neque unigeniti duo, sed unus ex uno, et ambo unum, non dissimili scilicet aut differente a se substantia divinitatis in utroque (In Ps. 122, 7). Unus ex uno. Deus ex Deo est. Non recipit alterum innascibilis ut duo sint; nec admittit quod est unus unigenitus ne Deus sit. Non sunt duo innascibiles, non sunt duo unigeniti tu eo unusquisque quod est unus est: dum patrem nec unigenitus habet, nec innascibilis admittit; neque unigenitus Deus ex alio quam innascibili Deo subsistit (In Ps. 134, 8).

¹⁴⁹ - Sed sacramentum dicti dominici Apostolus tenens, quod est: «Ego et Pater unum sumus» (Joan. X, 30), dum utrumque unum profitetur, unum utrumque sic significat, non ad solitudinem singularis, sed ad spiritus unitatem: quia unus Deus Pater et unus Christus Dominus, cum uterque et Dominus et Deus sit, duos tamen in fide nostra nec deos patiuntur esse nec dominos. Unus igitur uterque est: et unus cum sit uterque non solus est. Nec loqui sacramentum fidei nisi apostolica voce poterimus. Unus est enim Deus, et unus est Dominus: et per id, quod unus est Deus et unus est Dominus, in Deo demonstratur et Dominus, sicut et Deus demonstratur in Domino. Non tenes unionem, ut Deus singularis sit: nec tamen dividis spiritum, ut uterque non unus sit. Neque in uno Deus et in uno Domino discernere poteris potestatem: ne qui Dominus est, non sit et Deus vel qui Deus est, non sit et Dominus. Cavit enim Apostolus, per eloquia nominum, duos vel deos praedicare vel dominos. Et idcirco usus est eo genere doctrinae, ut in uno Domino Christo unum significaret et Deum, et in uno Deo patre unum significaret Dominum; nec tamen impiam nobis ad perimendam unigeniti Dei nativitatem inveharet unionem, et Patrem professus et Christum (De Tr., VIII, 36).

¹⁵⁰ - Significationem enim efficii testatur in nuntiō naturae autem veritatem нрзб. cum Deum dixit (ibid., V, 11). Dominus... et naturae in se paternae nomen agnoscens, beatos esse decuit, qui cum se resurgentem e mortuis non vidissent, Deum tamen per resurrectionis intelligentiam credidissent (ibid., VII, 12).

¹⁵¹ - О том, что одна природа требует и одного имени, не допускающего счисления, Иларий говорил не редко: «Aut Deus verus est Filius Dei, ut Deus sit; aut si non est verus Deus, non potest etiam id esse quod Deus est; quia si natura non sit, naturae non competit nomen; si autem naturae in eo nomen est, non potest ab eo veritas abesse naturae» (ibid., V, 14). «Aut quae in utroque naturae diversitas est, ubi ejusdem naturae unum atque idem nomen est? Deus visus est, Deus de viso Deo loquitur» (ibid., V, 20). «Ubi nuncupatio est generis alieni, ibi existimatur veritas ejusdem generis non inesse» (ibid., V, 11).

¹⁵² - Non est autem, ut saepe jam commemoravimus, in unitate Dei Patris et Dei Filii humanorum vitium opinionum: ut sit vel

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

¹⁵³ - Cognovi te in Deo Deum, non ex permixtione confusum, sed ex virtute naturae (De Tr. VI, 19). Cum Patrem nosceremus in Filio, Filium tamen esse meminissemus in Patrè ne transfusio potius alterius in alterum existimaretur, quam per generationem nati vitatemque unitas ejusdem in utroque naturae (ibid., VII, 41). Filius in Patre est, et in Filio Pater, non per transfusionem refusionemque mutuam, sed per viventis naturae perfectam nativitatem (ibid., VII, 31). Neque rursum corporali insinuatione Patrem in Filio praedicamus (ibid., IX, 51)).

¹⁵⁴ - Non est enim natura divinitatis alia, ut praeter se Deus ullus sit. Nam cum ipse Deus sit, tamen etiam per naturae virtutem in eo Deus est. Et per id, quod ipse Deus est et in eo Deus est, non est Deus praeter eum: cum non exstet aliunde quod Deus est. et in eo Deus sit, habens in se et quod ipse est, et ex quo ipse subsistit (ibid., V, 37) Subsistentem in eo Dei naturam intelligentes, cum in Deo Deus insit, nec praeter eum, qui est Deus quisquam Deus alius sit: quia ipse Deus, et in eo Deus, alterius nobis cujusquam Dei non relinquat errorem (ibid., V, 38).

¹⁵⁵ - Vere et unus mihi Deus es: sed non aliud in eo, qui ex te Deo est, credam inesse, quam tuum est (De Tr., VI, 21).

¹⁵⁶ - Digno et sufficiente Filio, in quo Pater per eandem naturae habitet virtutem; Patre autem Filium, quem ex se genuit, non separante a se differentia divinitatis. Sed non nunc de inseparabili virtute Patris et Filii sermo est. Deus enim ex Deo genitus non abest,

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

¹⁵⁷ - Praesumeret autem non de aliquo operis corporalis exemplo, ut aliquid prius Pater faceret ad id, quod postea Filius facturum esset: sed cum natura Dei in naturam Dei substitisset, id est, ex Patre Filius natus esset; per virtutis ac naturae in se paternae conscientiam nihil ab se nisi quod Patrem facientem vidisset, Filium facere posse testatus est: et cum unigenitus Deus

paternae virtutis operationibus operaretur, tantum sibi ad faciendum praesumeret, quantum in conscientia sua esset, inseparabilem a se Dei patris, quam per legitimam nativitatem ebtinebat, posse naturam. Non enim corporalibus modis Deus videt, sed visus ei omnis in virtute naturae est (De Tr., VII, 17).

¹⁵⁸ - Sed naturae, qui contradicis, haec unitas est, ut ita per se agat, ne a se agat, et ita non abse agat, ut per se agat. Intellige agentem Filium, et per eum agentem Patrem. Non abse agit, cum Pater in eo manere monstrandus est. Per se agit, cum secundum Filii nativitatem agit ipse quae placita sunt. Infirmis sit non a se agendo, nisi ad eo ipse agit, ut quae agit placeant. Non sit vero in unitate naturae, si non quae ipse agit, et in quibus placet, non per se agit, sed manens in eo ad agendum Pater edocet. Ita et manendo docet Pater, et Filius agendo non abse agit, et non abse agens Filius, cum quae placita sunt facit, ipse agit. Ac sic unitas naturae retinetur in agendö dum et ipse operans non operatur abse, et ipse abse non operatus operatur (ibid.,

¹⁵⁹ - Quamquam enim potestatem haberet ponendi animam suam, et resumendï tamen semper, per reverentiam Filii, honorem paternae majestati reservavit (In Ps. 141, 6).

¹⁶⁰ - Dei scilicet in eo natura per nativitatem manente, et ea quae ipse agit agente dum ita agit, ut ea Deus agat; et tamen ipse ea, quae Deus egerit, agat: ita tamen, ut in eo quod ipse agit, filius Dei agere intelligatur; in eo vero quod Deus agit, paternae in eo naturae ut in filio proprietates sentiatur exsistere (De Tr., XI, 33).

¹⁶¹ - Продолжение. Начало в сборниках 4 и 5.

¹⁶² - Caeterum Christum Dominum Spiritum prophetia loquiter (De Tr. XI, 17). In natura Dei... Christus Spiritus fuerit (ib., VIII, 46). Quaeris quomodo secundum Spiritum natus sit Filius (ib., III, 19). Meminerint tamen, secundum Evangelia et prophetas, et Christum spiritum et Deum spiritum (ib., VIII, 48). Sed haec inania corporalium rerum exempla spernentes, Deum de Deo, et Spiritum de Spiritu, virtutibus suis potius, quam terrenis conditionibus aestimemus (ib., IX, 69). Non cadit autem in Verbum Deum moeror, neque in Spiritum lacrymae (ib., X, 55). Servus enim non erat, cum esset secundum Spiritum Deus Dei filius (ib., XI, 13).

¹⁶³ - Ejusdem periculi res est, Christum Jesum vel Spiritum Deum, vel carnem nostri corporis denegare (ib., IX, 3). Coelestis ergo est secundus Adam: et idcirco coelestis, quia Verbum caro factum est ex Spiritu scilicet et Deo homo natus (In Ps. 122, 3) Christum ad deitatis spiritum retulit, David ad corporis carnem (In Ps. 131, 17). Unigenitus Deus... utrumque in se tempus et naturam utramque significat, scilicet eam qua et in spiritu, et in corpore manens docuit... Sed paternam infinitatem extra omnia manentem cum in spiritu ante docuisset; nunc quoque ex hominis persona, qui nusquam Deum fugere posset, ostendit (In Ps. 138, 21).

¹⁶⁴ - Neque in hoc nunc calumnior libertati intelligentiae, utrum ex Patre, an ex Filio Spiritum paracletum putent esse (ib., VIII, 20).

¹⁶⁵ - Et interrogo, utrum id ipsum sit a Filio accipere, quod a Patre procedere (ib., VIII, 20).

¹⁶⁶ - Ввиду важности этого места, приводим его в подлинном тексте

¹⁶⁷ - Illaesum atque incontaminatum regenerantis Trinitatis sacramentum intra definitionem salutarem apostolica atque evangelica auctoritas contineret: neque jam per sensus humani sententiam Spiritum Dei inter creaturas quisquam auderet referre, quem ad immortalitatis pignus, et ad divinae incorruptaeque naturae consortium sumeremus (ib., I, 30).

¹⁶⁸ - Atque ita dissolvant perfecti hujus sacramenti veritatem, dum substantias diversitatum in rebus tam communibus moliuntur (ib., II, 4).

¹⁶⁹ - Et missurus a Patre est eum Spiritum veritatis, qui a Patre procedit: jam ergo non est acceptio, ubi demonstrata processio est. Superest ut confirmemus in eo sententiam nostram, utrum in hoc consistentis egressionem, an geniti processionem existimemus (ib., VIII, 19).

¹⁷⁰ - Jam vero quid mirum, ut de Spiritu sancto diversa sentiant, qui in largitore ejus creando, et demutando et abolendo tam temerarii sint auctores? atque ita dissolvant perfecti hujus sacramenti veritatem, dum substantias diversitatum in rebus tam communibus moliuntur: Patrem negando, dum Filio quod est filius

adimunt; Spiritum sanctum negando, dum et usum et auctorem ejus ignorant (De Tr. II, 4).

¹⁷¹ - Loqui autem de eo (Spiritu sancto) non necesse est, qui Patre et Filio auctoribus, confitendus est (ib., II, 29).

¹⁷² - Cum dicunt per quem sit, et ob quid sit, vel qualis sit: si responsio nostra displicebit dicentium, per quem omnia et ex quo omnia sunt, et quia Spiritus est Dei, donum fidelium; displiceant et Apostoli et Prophetæ (De Tr. II, 29). Ср. слова Илария в истолковании крещальной формулы: «*Urus est enim Deus Pater, ex quo omnia; et unus Unigenitus Dominus noster Jesus Christus, per quem omnia; et unus Spiritus, donum in omnibus... una potestas ex qua omnia, una progenies per quam omnia, perfectæ spei munus unum*» (ib., II, 1).

¹⁷³ - Unus est enim Deus Pater, ex quo omnia; et unus Unigenitus Dominus noster Jesus Christus...; et unus Spiritus, donum in omnibus... una potestas ex qua omnia, una progenies per quam omnia, perfectæ spei munus unum (ib., II, 1).

¹⁷⁴ - Hunc (Christum) Moysi legem dedisse, hunc in prophetis fuisse, et per eos ingentia i Eia corporationis et passionis suæ sacramenta cecinisse (In. Ps. 63, 10). Verum hæc qui in nobis Deus super occasum adscendens per virtutem resurrectionis operatus est, idem omnia ad hujus spei nostræ præparationem adumbrata gessit in legē ut non alius prophetarum, alius Evangeliorum Deus possit intelligi (In Ps. 67, 9).

¹⁷⁵ - Ut quia infirmitas nostra neque Patris neque Filii capax esset, fidem nostram de Dei incarnatione difficilem, sancti Spiritus donum quodam intercessionis suæ foedere luminaret (De Tr, II, 33).

¹⁷⁶ - Humani enim generis causa Dei filius natus ex virgine est et Spiritu sancto, ipso sibi in hac operatione famulante; et sua Dei videlicet inumbrante virtute, corporis sibi initia consevit, et exordia carnis instituit (De Tr. II, 24). Spiritus sanctus de super veniens... [quia ubi vult, Spiritus spirat (Joan. III, 8)] naturæ se humanæ carnis immiscuit; et id, quod alienum a se erat, visua ac potestate, præsumpsit: atque ut ne quid per imbecillitatem humani corporis dissideret, virtus Altissimi virginem obumbravit, infirmitatem ejus veluti per umbram circumfusa confirmans, ut ad sementivam

ineuntis Spiritus efficaciam substantiam corporalem divinae virtutis inumbratio temperaret (ib., II, 26). Et caro non aliunde originem sumpserat, quam ex verbo; et Verbum caro factum, cum caro esset, non tamen non erat et Verbum (ib., X, 16; cp. 17–18). Postea, quam Dei spiritum, Dei virtutem, Dei Sapientiam, Dei Filium, et unigenitum Deum ad remissionem peccati condemnationemque peccati legis, hominem natum esse cognoverit (In Ps. 61, 2; cp. Ps. 138, 15).

¹⁷⁷ - In Spiritu autem Dei patrem Deum significari, ita existimo intelligi opertere, quod Spiritum Domini super se esse Dominus Jesus Christus professus sit, propter quod eum ungit, et mittat ad evangelizandum. Paternae enim naturae virtus in eo manifestatur; naturae suae communionem in Filio etiam in carne nato per sacramentum spiritualis hujus unctionis ostendens (Matth. 111, 17), cum post consummati baptismi nativitatem tum naec quoque proprietatis significatio audita est, voce testante de coelö Filius meus es tu, ego hodie genui te (Ps. II, 7). Non enim vel ipse super se esse, vel sibi de coelis adesse, vel ipsum se cognominasse sibi filium intelligendus est... Et Patrem quidem in Dei spiritu ita significari repertum est (De Tr. VIII, 25). Jesus ergo ungitur ad sacramentum carnis regeneratae. Et quemadmodum spiritu Dei et virtute unctus sit, non ambiguum est, tum cum adscendente eo de Jordane vox Dei patris audita est: Filius meus es tu, ego hodie genui te (Ps. II, 7): ut per hoc testimonium sanctificatae in eo carnis, unctio spiritualis virtutis cognosceretur (De Tr. XI, 18). Nam qui natus ex Virgine homo est, erat et tum filius Dei; sed qui filius hominis est, idem erat et Dei filius. Natus autem rursum ex baptismo, et tum Dei filius: ut et in idipsum et in aliud nasceretur. Scriptum est autem cum adscendisset ex aquä Filius meus es tu, ego hodie genui te. Sed secundum generationem hominis renascentis, tum quoque ipse Deo renascebatur in Filium perfectum, ut hominis filio ita et Dei filio in baptismo comparato (In Ps. 2, 29).

¹⁷⁸ - Quod si in Spiritu Dei ego ejicio daemones, utique appropriavit in vobis regnum. Deï se scilicet, id est, naturae suae potestate daemones ejicere demonstrans, qui non, nisi Dei Spiritu ejici possint (De Tr. VIII, 25).

¹⁷⁹ - Sed maxime cum comperissem synodos in Ancyra atque Arimino congregandas, et a singulis provinciis Gallicanis binos vel

singulos eo esse venturos; ea quae inter nos atque Orientales episcopos mutuis suspicionibus detinentur, per me qui in Orientis partibus continebar, exponenda vobis, licet jam scientibus, atque edenda existimavi ut cum hanc prorumpentem a Sirmio haeresim et vos condemnassetis, et illi cum anathemate judicassent, sciretis tamen in cuius fidei professione id ipsum, quod vos gesseratis, etiam ab Orientalibus episcopis esset effectum; et vos, quos maxime veilem futuris synodis probabiles elucere, non paterer uno atque eodem apostolicae fidei sensu catholica sentientes, aliqua saltem a catholicae fidei sinceritate, ignorata verborum opinione, differre (De Synod., 8).

¹⁸⁰ - Oro autem vos per Domini misericordiam, ut quia mihi ad vos de divinis, ut voluistis, rebus et de fidei nostrae intemerata conscientia erit per has litteras sermo, ne quisquam de me ante sermonis consummationem per litterarum exordia existimet iudicandum. Iniquum est enim, non comperata usque ad finem ratione dictorum, praejudicatam sententiam ex initiis quorum causa adhuc ignoretur afferrē cum non de inchoatis ad cognoscendum, sed de absolutis ad cognitionem sit iudicandum. Est enim mihi non de vobis, ut Dominus sensui meo conscius est, sed de quibus dam nimium apud se cautis et prudentibus metus, non intelligentibus per beatum Apostolum sibi, ne supersaperent, praeceptum (Rom. XII, 3): quos vereor nolle omnia ea, quorum absolutio a me in consummatione erit praestanda, cognoscere, dum verum intelligi ex iis quae absolventur evitant. Sed quisque haec legenda et cognoscenda suscepit; modum sibi atque mihi patientiae fidelis indulgeat, et usque ad absolutionem universa parcenseat. Forte enim omnis hic fidei meae sermo praestabit, ut neque furtivi haeretici quod volunt fallant, et perfecti catholici quod desiderant consequantur (De Synod., 6). Memini enim me in exordio sermonis patientiam et aequanimitatem legentium atque audientium usque ad absolutionem omnium dictorum meorum poposcisse; ne temerarius quisquam in me iudex ante cognitionem perfecti sermonis exsisteret (ib., 32). Изложив собственное исповедание, Иларий прибавляет: «Et quamquam jam non verear de me iudicari secundum expositionem totius fidei; tamen patimini, ut velim de me adhuc, nisi absolutis omnibus, iudicari» (ib., 66).

¹⁸¹ - Tamen etiam in eo ferventis spiritus ardorem probatis, quod nonnulli ex vobis, quorum ad me potuerunt scripta deferri, quae exinde Orientales in fidei professionibus gerant et gesserunt, significari vobis humilitatis meae litteris desiderastis: etiam hoc mihi onus imperitissimo atque indoctissimo omnium ex affectu charitatis addentes, ut quid ipse super omnibus dietis eorum sentiam iudicem (De Synod., 5. Срав. начало приведенного далее в п. 6). Quamquam enim responderi litteris vestris necessarium fuerit (ib., 8. Срав. начало п. 7).

¹⁸² - Cum difficillimum sit sensum ipsum propriae meae fidei, secundum intelligentiae interioris affectum loquendo proferre, nedum modo facile sit intelligentiam eorum quae ab aliis dicuntur exponere (ib., 5).

¹⁸³ - Obsequor igitur Charitatis Vestrae impatientissimae voluntati et omnes fides, quae post sanctam synodum Nicaenam diversis temporibus et locis editae sunt cum sententiarum omnium atque etiam verborum additis per me expositionibus destinavi. In quibus si quid vitiose inesse intelligitur, nemo mihi vitium potest assignare dictorum: internuntius enim, ut voluistis, sum ipse, non conditor... Ego tamen, quae gesta sunt, fideliter transmisisti vos an catholica, an haeretica sint, fidei vestrae... Ad intelligentiae eorum (fidei definitionum) sensum, expositionis nostrae sermonem coaptavimus, famulantes potius eorum dictis, quam dictorum alienorum auctores existimandi (ib., 7, 27).

¹⁸⁴ - В этих словах Иларий определяет эссенцию так, чтобы она могла обозначать и самобытность Отца и бытие Сына, происходящего от Отца.

¹⁸⁵ - Яснее *essentia* и *substantia* различаются в послании Урзакия и Валента 349 г. к Афанасию и епископам, приводимом Иларию во втором фрагменте «Опет. Hist.»: «*Essentia enim ex eo, quod semper est, nuncupatur: quae quia extrinsecus opis ad continendam de numquam eguerit, et substantia dicitur; quod intra se id, quod semper est, et in aeternitatis suae virtutem subsistat* (Ex opere Historico, fr. II, 32).

¹⁸⁶ - *Essentia est res quae est, vel ex quibus est, et quae in eo quod maneat subsistit. Dicitur autem essentia, et natura, et genus, et*

substantia uniuscujusque rei poterit. Proprie autem essentia idcirco est dicta, quia semper est. Quae idcirco etiam substantia est, quia res quae est, necesse est subsistat in sese; quidquid autem subsistit, sine dubio in genere vel natura vel substantia maneat. Cum ergo essentiam dicimus significare naturam vel genus vel substantiam intelligimus ejus rei quae in his omnibus semper esse subsistat (De Synod., 12).

¹⁸⁷ - Neque alia quam de innascibili Patris et aeterna substantia unigenita Filii generatur essentia (De Synod., 35). Quia auctori suo indifferens ex impassibilis essentiae nata substantia est (De Synod., 49. Cp. ib., 16, 18, 19, 27, 33, 36, 40, 41, 42, 57, 58, 64).

¹⁸⁸ - Не ясно, почему именно Иларий считал при упоминании о Духе более приличным говорить о единстве Лица по согласию, а не по природе, так как из приведенных ранее доказательств несомненно, что Иларий приписывал Духу Божественную природу.

¹⁸⁹ - Quid hic adoptio, quid indulgentia nominis loci invenit, ne ex natura Dei filius sit; cum Dei filius ex naturae paternae, operibus credendus sit? Non exaequatur aut similis est Deo creatura, neque ei naturae alienae potestas comparatur: sola ei nativitas filii non impie per similitudinem creditur aequalis. Nam quidquid extra eum est, cum contumelia ei honoratae virtutis aequalitur. Поэтому для Илария проявление Божественной силы в чудесах, совершаемых Христом, служит доказательством равенства Его с Отцом по природе (De Tr. VII, 26).

¹⁹⁰ - Dum et indemutabilem Patris naturam in creatione significat, et legitimam ac propriam ex Deo patre genitae naturae suae ostendit esse substantiam (De Synod., 18).

¹⁹¹ - Imago sola (hoc est solitaria) non est, ex similitudo non sibi est. Deo autem simile aliquid esse, nisi quod ex se erit, non potest. Non enim aliunde est quod in omnibus simile est: neque diversitatem duobus admisceri alterius ad alterum similitudo permittit. Ne similia permutes, neque sibi ex veritate indiscreta disjungas: quia qui dixit: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram (Gen. I, 26), invicem esse sui similes, in eo quod «similitudinem nostram»

dicat, ostendit (De Tr. III, 23). Dum ita imago est, ut non differat genere, sed significet auctorem (ib., VIII, 37).

¹⁹² - Quae (vita) cum qualis habetur, talis et data est, etsi nativitatem ejus intelligatur significare cui data est; non tamen diversitatem generis affert, cum talis data est, qualis et habetur (De Tr. VIII, 43).

¹⁹³ - Sed nos edocti divinitus neque duos deos praedicare neque solum, hanc evangelici as prophetici praeconii rationem in confessione Dei patris et Dei filii afferemus, ut unum in fide nostra sint uterque, non unus: neque eundem utrumque, neque inter verum ac falsum aliud confitentes; quia Deo ex Deo nato, neque eundem nativitas permittit esse, neque aliud (De Tr. I, 17).

¹⁹⁴ - Et licet non sine aliquo aurium scandalo et piaе sollicitudinis offensione restiterint: tamen adeo restiterunt, ut ipsos illos, qui tunc apud Sirmium in sententiam Potamii atque Osii, ita et ipsi sentientes confirmantesque, concesserant, ad professionem ignorantiae errorisque compellerent (De Synod., 3).

¹⁹⁵ - У Епифания оглашенному Иларию документу предшествуют пять других и за ним следуют еще два (De Haeres. LXXIII, 11), в последнем из них анафематствуется ὁμοούσιος и ὁμοούσιος.

¹⁹⁶ - Часто Иларию приписывают слишком мрачный взгляд на состояние православной веры на Востоке на основании следующих слов: «Nam tantum Ecclesiarum Orientalium periculum est, ut rarum sit hujus fidei (quae qualis sit, vos judicate) aut sacerdotes aut populum inveniri... Non peregrina loquor, neque ignorata scribō audivi ac vidi vitia praesentium; non laicorum, sed episcoporum, Nam absque episcopo Eieusio et paucis cum eo, ex majori parte Asianaе decem provinciae, intra quas consisto, vere Deum nesciunt» (De Synod. 63). Но к этим словам сам Иларий добавляет ограничение: «repetam enim, quia secundum numerum Ecclesiarum Orientalium, episcoporum paucorum fides ista est» (ib., 66).

¹⁹⁷ - Multi ex nobis, Fratres charissimi, ita unam substantiam Patris et Filii praedicant, ut videri possint non magis id pie quam impie praedicare (De Synod., 67).

¹⁹⁸ - Religiose unam substantiam praedicamus, dummodo unam substantiam proprietatis similitudinem intelligamus, ut quod unum sunt, non singularem significet, sed aequales. Aequalitatem dico, id est, indifferentiam similitudinis, ut similitudo habeatur aequalitas; aequalitas vero unum idcirco dicatur esse, quia par sit; unum autem, in quo par significatur, non ad unicum vendicetur (De Synod., 67).

¹⁹⁹ - Et quo tandem in tantis haereticorum furoribus recidemus, si dum non utrumque recipimus, neutrum retinemus? Non enim videri potest impie dici, ut quia neutrum scriptum reperitur, aut neutrum confitendum sit, aut utrumque (De Synod., 87).

²⁰⁰ - Тот же аргумент приводит против ариан Афанасий в «De Synodis», р. 882. То же говорит Сократ (Hist. II, 40). По свидетельству Феодорита, Моисей отказался принять посвящение от Лукия, арианского епископа Александрии (Hist. IV, 23). Innocentius говорит то же (Epist. ad Macedones, с. 3). Тем не менее Никейский Собор принял в сущем сани новацианских епископов, позднее так же принимались арианские епископы. Это порицал Люцифер и защищал Hieronym (Contr. I. lucif. August. Ep. 185, 47).

²⁰¹ - Из таких разъяснений известно только письмо Евсевия Кесарийского к своей пастве (Socr. Hist. I, с. 8). Но были, вероятно, и другие сочинения этого рода. О них Иларий упоминает и в Contr. Const., 27.

²⁰² - I, п. 3: Et licet non sine aliquo aurium scandalo... restiterint.

²⁰³ - Omnia enim, secundum prophetam, facta ex nihilo sunt (11 Mach. VII, 28): nec uatura aliqua manens demutata in aliud est, sed id quod non erat creatum est, et absolutum est (De Tr. IV, 16).

²⁰⁴ - Et haec quidem communia in rerum humanarum origine sunt, ut omnia initium sui, cum antea non fuissent, accipiant: primum quidem, ut docuimus, per tempus, deinde per causam. Et per tempus quidem non ambiguum est, quia ea, quae nunc coeperint, ante non fuerint: per causam vero, quia his non ex causa constet esse quod maneant. Revolve enim omnes originum causas; et intelligentiam in anteriora convertē invenies nihil coepisse per causam, dum omnia per virtutem Dei ad quod sunt creantur, non

etiam nascuntur ex aliquo... ipso illo primo humani generis parente Adam ex terra, quae ex nihilo est, et post tempus (De Tr. XII, 16).

²⁰⁵ - Et qui creat, efficit pro potestate quod condit: et est opus virtutis creatio, non naturae ex natura gignente nativitas (De Synod., 17). Omnibus creaturis substantiam voluntas Dei attulit: sed naturam Filio dedit ex impassibili ac non nata substantia perfecta nativitas. Talia enim cuncta creata sunt, qualia esse Deus voluit: Filius autem, natus ex Deo talis substitit, qualis et Deus est (ib., 58).

²⁰⁶ - De Tr. II, 18, 20; IV, 16, 21; VIII, 50; In Ps. 67, 22; 91, 4; 135, 13; 148, 4.

²⁰⁷ - De Tr. XII, 39.

²⁰⁸ - Non ut profectum sibi aliquem ex his, quibus originem impertiebat, acquireret. Neque enim quisquam eo indiget quod ex se tribuit, aut per id proficit cui ad id quod est auctor est (In Ps. 2, 14).

²⁰⁹ - Faciendorum sola misericordiae suae causa est; neque enim eguit ut fierent. Sed quibonum est, in id universa fecit, ut pluresbonitatis suae copiis uterentur (In Ps. 135, 8).

²¹⁰ - Ante tempora et saecula confitentur; quod de angelis atque diabolo est non negandum (Contr. Aux., 6). Christum ante tempora natum asseris: et creatum nega diabolum ante tempora et saecula substituisse (ib., 11).

²¹¹ - Soletis enim tempora de solis ac lunae creatione numerare, quia scriptum de his sit: «Et sint in signa et tempora et annos» (Gen. I, 14). Sed qui ante coelum est, quod secundum vos etiam ante tempus est, idem et ante saeculum est (De Tr. XII, 34).

²¹² - Quid enim magnum est, ut ante terram Deus Dominum Christum genuerit; cum Angelorum origo terrae creatione reperiatur antiquior? (De Tr. XII, 37).

²¹³ - Sed cum regionem cognitioni suae qui infinitus est collocaret; coelo superiore atque primo eodemque in orbem collocato, terminum quemdam Virtutibus, quae primae ad cognoscendum se gignerentur, inclusit (In Ps. 135, 8).

²¹⁴ - Sed ea, quae spiritaliter naturae spiritales contuentur (In Ps. 137, 5). Ut cui spiritalia debent, in primogenito creata (De Tr. VIII, 50).

²¹⁵ - Ac ne forte, quod in aeternum manerent, naturale illis esse ex substantiae beatitudine crederetur; subiecit, «Praeceptum posuit, et non praeteribit: ut hoc quod sunt, id est, ut maneant in aeternum, non naturae suae esse intelligant, sed praecepti ejus sit, qui potens sit rebus ex nihilo substitutis naturam aeternitatis afferre. Non enim, inquit, praeteribit praeceptum, id est, mandati ejus non erit finis: quia in aeternum maneant quibus aeternitatem Virtus aeternitatis indulsit (In Ps. 148, 5).

²¹⁶ - De Tr. II, 9, 18; III, 7; In Ps. 118, 3, 10; 134, 9, 12; 135, 8, 10. Scit autem in coelis Propheta plura Dei esse mandata, scit per diversitatem ministeriorum diversas esse praeceptorum observantias, angelorum, archangelorum, thronorum, dominationum, potestatum, et principatum. Quos utique necesse est, ut nominibus, ita et officiis esse diversos, perpetuam tamen mandatorum custodiam pro naturae suae firmitate retinentes (In Ps. 118, 3, 10). Plures quidem (Apostolus) thronos, dominatus, potestates, principatus connumerat (II Cor. XII, 2), quibus necesse est proprias sedes habitationis congruae deputari (In Ps. 135, 10).

²¹⁷ - Об образе рождения Сына archangeli nesciunt, angeli non audierunt, saecula non renent (De Tr. II, 9).

²¹⁸ - Plures quidem thronos, dominatus, potestates, principatus connumerat (II Cor. XII, 2)... Sed et alia, quorum cognitionem futuris temporibus promittit, esse significat, cum ait: «Et super omne nomen quod nominatur, non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro (Ephes. I, 21) (In Ps. 135, 10).

²¹⁹ - Scit in coelo omnes angelos in meditatione justificationum Dei esse. Nihil enim illic otiosum, nihil iners est: omnes virtutes coelestes in opere ministerii sui permanent (In Ps. 118, 15, 9).

²²⁰ - О разделении народов по числу ангелов впервые встречаем у александрийских писателей: Климента, Оригена (In Numer. hom. 11), затем у Евсевия Кесарийского (Demonst. Evang., с. 7). От Оригена эту мысль заимствовал и Иларий. Затем она встречается у Августина (Ser. 1; In Ps. 88, 3), и у Иеронима (In Mich. VI, 2), и Златоуста (In Colos. Нот. 3).

²²¹ - Si enim lex disposita est per angelos, panemque Angelorum manducavit homo, coelique stillasse in Sina scribuntur,

perfecto ministerium hoc a coelis, id est, ab Angelis expletum esse non dubium est (In Ps. 67, 9, 18; 137, 5).

²²² - Tamen meminimus esse plures spiritales virtutes, quibus angelorum est nomen, vel ecclesiis praesidentes. Sunt enim, secundum Joannem, Asianis ecclesiis angeli (Apoc. i, 20). Sunt et, Moyse testante, secundum numerum angelorum fines gentium Adae filiis constituti (Deuter. XXXII, 8). Sunt et, Domino docente, pusillorum angeli quotidie Deum videntes (Matth. XVIII, 10). Sunt, secundum Raphael ad Tobiam loquentem (Tob. XII, 15), angeli assistentes ante claritatem Dei, et orationes deprecantium ad Deum deferentes (ib., 12) (In Ps. 129, 7).

²²³ - Intercessione itaque horum non natura Dei eget, sed infirmitas nostra. Missi enim sunt propter eos qui haereditabunt salutem: Deo nihil ex his quae agimus ignorante, sed infirmitate nostra ad rogandum et promerendum spiritualis intercessionis ministerio indigente (In Ps. 129, 7).

²²⁴ - Sunt enim angeli parvulorum quotidie Deum videntes. Hi igitur spiritus ad salutem humani generis emissi sunt: neque enim infirmitas nostra, nisi datis ad custodiam angelis, tot tantisque spiritualium coelestium nequitiis obsisteret (in Ps. 134, 17).

²²⁵ - Nunc vero Domino Christo praedicato, silere omnia confutata et trepida, cum hi templorum et gentium dii virtute fidelium subjiciuntur ad poenam: cum credentium verbis torquentur, laniantur, uruntur, et invisibiles nobis atque incomprehensibiles naturae verbo continentur, puniuntur, abiguuntur, cum vates silent, cum muta sunt templa. Per haec itaque jam iudicio praeparantur (In Ps. 64, 10).

²²⁶ - Окончание. Начало в сборниках №№ 4, 5 и 6.

²²⁷ - Homo vero, cum internam et externam in se naturam dissonantem aliam ab alia contineat, et ex duobus generibus in unum sit animal rationis particeps constitutus (In Ps. 118, 10, 6).

²²⁸ - Primum meminisse debet hominum institutionem naturis duobus contineri, animae scilicet et corporis, quarum alia spiritalis, alia terrena est; et inferiorem hanc materiam in efficiendam atque operationem naturae illius fuisse polioris aptatam (In Ps. 129, 4) Homo... totus ex anima et carne formabilis est (In Is. 53, 8).

²²⁹ - Nam spiritu frequenter significari animam non ambiguum est; et vel ex hoc ipso, quod Jesus moriturus tradidit spiritum (De Tr. X. 61).

²³⁰ - Primum opus non habet in se assumptae aliunde alterius naturae originem ((In Ps. 118, 10, 1).

²³¹ - Et prius quidem animam divino illo et incomprehensibili nobis virtutis suae opere constituit. Non enim cum ad imaginem Dei hominem fecit, tunc et corpus effecit. Genesis docet longe postea, quam ad imaginem Dei homo erat factus (Gen. II. 7), pulverem sumptum, formatumque corpus; dehinc rursum in animam viventem per inspirationem Dei factum, naturam hanc scilicet terrenam atque coelestem quodam inspirationis foedere copulatam (In Ps. 129, 5), Triplex cognoscitur hominis facti praeformatique perfectiō cum et fit ad imaginem Dei, et formatur e terra, et inspiratione spiritus in viventem animam commovetur (In Ps 118, 10, 8). Подробно о создании человека Иларию говорит в толковании на Ps. 118, 10, 6–8. Кратко: In Ps. 118, 4, 1; Ps. 67, 22; Ps. 129, 5.

²³² - Incorporale est, quidquid illud tum de consilii sententia inchoatur: fit enim ad imaginem Dei (In Ps. 118, 10, 7).

²³³ - Cum anima omnis opus Dei sit, carnis vero generatio semper ex carne sit (De Tr. X, 20). (Anima) quae utique numquam abhomine gignentium originibus praebetur (ib., X, 22).

²³⁴ - Si quotidie animarum origines et corporum figurationes occulta et incognita nobis divinae virtutis molitione procedunt (In Ps. 91, 3). Igitur quotidie Christus operatus: et, ut arbitror, animarum initia, configurationes corporum, profectus et incrementum viventium opus ejus ostendunt (In Ps. 91, 4).

²³⁵ - Quia veluti insitum impressumque omnibus sit, divinam inesse nobis animarum originem opinari, cum non exiguum coelestis, in se generis cognationem mens ipsa cognoscat (In Ps. 62 3).

²³⁶ - Ea enim natura corporum est, ut ex consortio animae in sensum quemdam animae sentientis animata, non sit hebes inanimisque materies: sed et attacta sentiat, et compuncta doleat... Et si quando accedente vitio pars aliqua corrupta membrorum, sensum vivae carnis amiserit; ea cum vel desecabitur vel uretur,

dolorem quisquis esse potuisset, non manente in ea animae permixtione, non sentiet. Aut cum gravis necessitas recidendi corporis manet, modicato potu consopitur vigor animae, et in emortuam sensus sui oblivionem mens succis violentioribus occupata conticitur (De Tr. X, 14).

²³⁷ - Proprium enim intelligentia humanae rationis officium est: et idcirco nobis natura animae spiritalis inserta est, ut per eam ad intelligentiae sensum, qui solus rationis est particeps, np36 (In Fs. 52, 7).

²³⁸ - Incorporale est. quidquid illud tum de consilii sententia inchoatur, fit enim ad imaginem Dei. Non Dei imago, quia imago Dei est primogenitus omnis creaturae sed ad imaginem Dei, id est, secundum imaginis et similitudinis speciem. Divinum in eo et incorporale condendum, quod secundum imaginem Dei et similitudinem tum fiebat: exemplum scilicet quoddam in nobis imaginis Dei est, et similitudinis institutum (In Ps. 118, 10, 7).

²³⁹ - Ergo ad imaginem Dei homo interior effectus est rationabilis, mobilis, movers, citus, incorporeus, subtilis, aeternus. Quantum in se est, speciem naturae principalis imitatur, dum transcurrit, dum circumvolat, et dicto citius nunc ultra oceanum est, nunc in coelos evolat, nunc in abyssis est, nunc orientem occidentemque perlustrat, dum numquam ut non sit aboletur (natura quidem Dei in his omnibus est), neque ut alibi adsit, decedit aliunde. Sed anima humana in hac sensus sui mobilitate ad imaginem opificis sui facta est, dum naturam Dei mobilitas animae perennis imitatur, nihil in se habet corporale, nihil terrenum, nihil grave, nihil caducum (In Ps. 1.29, 6).

²⁴⁰ - Numquid aliquid corporale induimus, cum in agnitionem renovamur? Nihil, ut opinor. Induimus autem agnitionem Dei, fidem aeternitatis, innocentiae sinceritatem, et bonitatis mores. Haec enim animae magis sunt indumenta, quam corporis, quae omnia Deo propria sunt. Haec, in agnitionem novi, induimus: ut in omni ministerio animae nostrae, simus secundum imaginem Creatoris, bonitatis et sanctitatis et charitatis agnitione perfecti (In Ps. 129, 6).

²⁴¹ - Idcirco per hanc praeformatam significantiam docuit nos in hoc terreni et morticini corporis habitaculo mundos esse non posse,

nisi per ablutionem coelestis misericordiae emundationem consequamur, post demutationem resurrectionis, terreni corporis nostri effecta gloriosiore natura (In Ps. 118, 3, 4). «Adhaesit pavimento anima mea»: et admonemur intelligere hic eum esse de animae et corporis societate conquestum. Et multa sunt, quae nos, ut hoc potius probabile existimemus admoneunt. Dixit enim Apostolus; «corpus humiliationis nostrae» (Philip. III, 21); dixit et prophetä «Humiliata est in pulvere anima mea» (Ps. XLIII, 25); dixit rursum; «Et in pulverem mortis deduxisti me» (Ps. XXI, 16). Igitur vel quis in terrae hujus solo commoramur, vel quia ex terra instituti conformatique sumus, anima quae alterius originis est, terrae corporis adhaesisse creditur: maximum ipsa certamen suscipiens, ut se, etsi manens in eo, ab ejus societate divellat, ut tamquam peregrina incolatu ejus utatur (In Ps. 118, 4, 1). Sed quia meminit ex consortio ejus non nullam se labem contraxisse peccati; orat ut per verbum Dei, quamvis admixta terrenae mortalique naturae anima ejus sit, ipse tamen in vitam vitae coelestis animetur (In Ps. 118, 4, 2).

²⁴² - Quasi non et animae naturam vitia corporis, quibus oblectatur, inficiant; aut cum delectatio corporis redundet ad mentem, non et mentem secum corpus retrahat ad oblectationis affectum (In Ps. 62, 3).

²⁴³ - Paulus beatus inhabitationem corporis sui congemiscit, per incolatum carnis peregrinari se a Deo conquerens (Rom. VII, 24). Quo contra peregrinandum in carne scit sibi esse, ut ei cum Deo sit incolatus: sed tamen melius ei esse dissolvi, et cum Christo esse (Phil. I, 22–23), et Eccleia astes ait: «Et laudavi omnes qui mortui sunt, super omnes qui vivunt usque nunc» (IV, 2): liberata scilicet per dissolutionem corporis anima, onere atque consortio eam esse infirmis hujus atque periculosae carnis exutam (In Ps. 119, 11).

²⁴⁴ - (Sanctus ille) elegit autem non naturali necessitate, sed voluntate pietatis: quia unicuique ad id quod volet via est proposita vivendi, et appetendi atque agendi permissa libertas (Deut. XXX, 19). Et ob id uniuscujusque aut poena aut praemiis afficietur electic (In Ps. 118, 22, 4). Velle enim naturae libertas est, quae ad perfectae virtutis beatitudinem cum arbitrii voluntate subsistat (De Tr. VII, 19).

²⁴⁵ - Nam unicuique nostrum libertatem vitae sensu suaue permisit, non necessitatem in alterutrum affigens, ut unumquemque ex natura bonum malumve esse lex cogeret, sed qui nos per benevolentiam utenda beatitudinis suae creasset, profectum nobis ad id per meritum vitae innocentis honestaeque constituit. Quid autem honoris haec praemii bonitatis necessitas mereretur, cum malos non esse vis quaedam nobis conserta non sineret? Voluntati ergo permissa bonitas est: ut praemium sibi voluntas bonitatis acquireret; et esset nobis aeternae huius beatitudinis profectus atque usus ex merito, non necessitas indiscreta per legem. Et quamquam nos ad voluntatem bonitatis, id est ad bene honesteque vivendum per spem promerendae et utendae suae bonitatis illiceret, poenam tamen devitatae et contemptae bonitatis adjecit: ut cum libertatem nobis voluntatis ad bonitatem promerendam reliquisset, quia meritum naturae necessitas non haberet, libertatem ipsam quotidie propositus e contrario poenae terror argueret. Atque ita et per rationem aequi atque iusti ad meritum praemii permissa libertas est, et per bonitatem Dei vis libertatis metu constitutionis artata est, ut bene velle meriti spes moneret, malum nolle propositae ultionis poena suaderet (In Ps. 2., 16).

²⁴⁶ - Quomodo unum velle possunt, quibus scire non unum est; cum scientia, et ignorantia voluntatis unius impediunt unitatem? Cum itaque scientiae inscientia adversa sit, unum velle adversa non possunt (De Tr. IX, 70).

²⁴⁷ - Differt itaque natura et origo hominis ab institutione, universae creationis: et proprie de co ante et tractatur et confirmatur, ut fiat, cum caetera sine quadam consilii sententia esse sint iussa. Habet ergo primum hanc origo hominis dignitatem, quod ei proprium fuit de se ante tractari (In Ps. 118, 10, 4).

²⁴⁸ - Non pepercerat autem primo illi de terrae limo Adam, quem de paradiso post culpam, ne lignum vitae attingens in aeternitatem poenae maneret, eiecit (In Ps. 68, 23). Jam non, sicut in Adam, donum ejus et statuta perturbabuntur: quia ille constitutae immortalitatis beatitudinem peccato transgresse legis amisit (In Ps. 1, 13). Nisi quod secundum primi hominis naturam, cui post peccatum dictum est: «Terra es, et in terram ibis» (In Ps. 142, 11).

²⁴⁹ - Et ne ad inanimena hanc terrae molem esset sermo referendus, universitas nostra ex terra in primo Adam parente genitorum subplurali numero monstratur cum dicitur: «Jubilate Deo omnis terra» (In Ps. 65, 4).

²⁵⁰ - Non enim ea vita, quae nunc est per infirmitates corporis, sua estnamque ista coepit, non cum Adam inchoata est, quam non vitam, sed mortem esse. Apostolus novit... In hac ergo vita sua Deum, qualis primum in homine est instituta, laudabit (In Ps. 145, 2).

²⁵¹ - Quisquis ergo in crimine primi parentis Adam 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 Babyioni, traditum corpori quod vitiorum et appetitionum et cupiditatum perturbatione confusum est; recte et ipse spiritaliter captivus (est) (In Ps. 136, 5).

²⁵² - Anima nostra in requiem suam, ex qua per transgressionem primi parentis sui Adam ejecta est, reverente (In Ps. 146, 4).

²⁵³ - Sunt enim multa saeculi scandala, quae prohibent perfectam in nobis mandatorum esse custodiam. Taceo de naturis corporum, quae nos interim aut per infirmitatem, aut per incentiva vitiorum imperfectos esse compellunt. At vero morte victa, et aculeo ejus obtuso et cum facie ad faciem audiemus atque cernemus; tunc vere et vivemus, et mandata Dei servabimus (In Ps. 118, 3, 6).

²⁵⁴ - Et quia hanc terram rectam scit sibi non in corpore mortis hujus posse concedi, quia labes carnis humanae per admixtam in se vitiorum consuetudinem adoleri penitus, nisi cum naturae demutatione, non possit (In Ps. 142, 13).

²⁵⁵ - Cum enim voluntas nostra per Dei metum et spem aeternorum ad perfecta innocentiae opera contendat; et contra naturalis quaedam nos consuetudo vitiorum in ipsis illis, e quibus emergere nitimur, demoretur: vitae dolorem per infirmitatem destitutae voluntatis accipimus, secundum dictum prophetae; «Qui apponit scientiam, apponit dolorem» (Ecc. I, 18). Cum enim veritatis cognitio voluntatem nostram ad profectum consequendae utilitatis instiget, et naturae consuetudo voluntatem scientem se proficere oportere detineat; profectus scientiae, profectus doloris est; cum in

tantum se per naturam doleat detineri in quantum naturam sibi per cognitionem intelligat relinquendam (In Ps. 126, 13).

²⁵⁶ - Et ad haec quidem nos vitia, naturae nostrae propellit instinctus (In Ps. 1, 4).

²⁵⁷ - Quos corporis infirmitas et conditio originis in peccatis detinet (In Ps. 134, 4).

²⁵⁸ - Stultitiae atque impietatis extremae est, non intelligere se sub Deo et ex Deo vivere, sed in his quae gerit et exspectat sua magis velle considerare potestate; cum si quid illud in se sit, ex Deo sit (In Ps. 51, 20).

²⁵⁹ - Misericordiae autem, quam orat, hunc fructum esse sentit, ut gressus sui dirigantur, non secundum saeculi vias, non secundum humanam gloriam, non secundum corporis, voluptates, sed secundum eloquium Dei. Si nihil impedimenti usquam occurreret, si adversantes sibi non undique adessent; suis ipse viribus in ea quae agere vellet confirmaretur sed ubi insidiae sunt, ubi bellum est, opus est potioris auxilio, ne in se dominetur omnis injustitia (In Ps. 118, 17 8).

²⁶⁰ - Vigilandum ergo in oratione Dei est, et semper orandum: ut cum fatigari anima et affigi subrepentium illecebrarum aculeis coeperit, Deus semper oratus exaudiat, nosque ab his quae timemus eripiat (In Ps. 63, 6).

²⁶¹ - Пророк молит отнять поношение, как и грехи его. Sed cum circumcidi a se orat, non tamquam de admissio perpetratoque confessus est; sed quia id per infirmitatem carnis suae in se suspicatur habitare. Non enim ait, circumcide opprobrium quod in me est: sed ait: «Circumcide opprobrium meum quod suspicatus», suspicionem opprobrii ex conscientia propriae infirmitatis ostendens (In Ps. 118, 5, 16; сравн. 118, 19, 6).

²⁶² - Этим учением о двух моментах обожения тела Христа объясняется и различие выражений, в которых Иларион говорит о прославленном теле Христа. С одной стороны, он говорит о нем, как о теле видимом, хотя и прославленном сиянием Божества, и это относится к первому моменту прославления, следующего за крестною смертью и продолжающемуся до окончания века. С другой стороны, и гораздо чаще, он говорит о

прославлении воспринятого тела в таких выражениях, которые можно понять не только в смысле исчезновения человеческого вида, но даже в смысле растворения в Божестве самой природы человека, однако эти выражения относятся к моменту окончательного обожения и, ввиду специальных оговорок Илария, не могут обозначать уничтожения человеческой природы.

²⁶³ - Ad ultimum in homine passus, ut potestates dehonestaret; dum Deus secundum Scripturas moriturus, et in his vincentis in se fiducia triumpharet dum immortalis ipse, neque morte vinceudus, pro morientium aeternitate moreretur (De Tr. I. 13).

²⁶⁴ - Ut homo factus ex virgine naturam in se carnis acciperet, perque hujus admixtionis societatem sanctificatum in eo universi generis humani corpus exsisteret (De Tr. II, 24). Ipse autem, universitatis nostrae in se continens ex carnis assumptione naturam, erat quod nos sumus, noque amiserat esse quod manserat (Ib., XI, 16). Natus enim ex Virgine Dei filius... naturam in se universae carnis assumpsit, per quam effectus vera vitis, genus in se universae propaginis tenat (In. Ps. 51, 16). Universis enim, patet, ut consortes sint corporis Dei atque regni, quia Verbum caro factum est, et habitavit in nobis; naturam scilicet in se totius humane generis assumens (In. Ps. 51, 17).

²⁶⁵ - Sion quae sit Apostolus docet cum dicit; «Accedamus ad Sion montem, ad sanctam Jerusalem civitatem» (Hebr, XII, 22); omnes enim currimus apprehendere, in quo apprehensi sumus a Christo (Phil. III, 12), id est, inveniri in ejus corpore, quod ex nobis ipse praesumpsit (In Ps. 13, 4). Hoc verbum Domini caro factum est. Haec caro et Sion et Jerusalem est, civitas novae pacis, et speculatorium nostrum (In. Ps. 52, 18).

²⁶⁶ - Si qui igitur per fidem corporali Dei manere in natura assumpti a Deo corporis merebuntur, hi emundantur in fructus aeternos ex se afferendos: quia necesse est, ut naturam verae vitis propago intra vitem manens teneat. At vero qui incredulus nati in corpore Die fuerit, vel si et credens maneat, fructibus tamen fidei suae careat, eradicabitur, aut ob infidelitatem, aut ob inutilitatem fructuum negatorum... Si qua ergo propago infidelis aut infructuosa est, eradicandam ipsa se praebet; per naturam quidem manens, sed

per infidelitatem aut inutilitatem evellitur (In Ps. 51, 16). Qui enim non manebit in Christo, regni Christi incola non erit. Non erit autem, non quod sibi non patuerit incolatus (universis enim patet, ut consortes sint corporis Dei atque regni, quia Verbum caro factum est, et habitavit in nobis; naturam scilicet in se totius humani generis assumens): sed unusquisque pro merito et evellendum se de tabernaculo, et eradicandum de terra viventium praebet; non prohibitus umquam inesse, quia per naturae assumptionem incola sit receptus; sed eradicatur ob infidelitatis crimen, naturae consortio indignus existens (In Ps. 51, 17).

²⁶⁷ - Si voluntatis tantum unitatem intelligi vellet: cur gradum quemdam atque ordinem consummandae unitatis exposuit: nisi ut cum ille in Patre per naturam divinitatis esset; nos contra in eo per corporalem ejus nativitatem, et ille rursum in nobis per sacramentorum inesse mysterium crederetur: ac sic perfecta per Mediatorem unitas doceretur, cum nobis in se manentibus ipse maneret in Patre, et in Patre manens maneret in nobis; et ita ad unitatem Patris proficeremus, cum qui in eo naturaliter secundum nativitatem inest, nos quoque in eo naturaliter inessemus, ipso in nobis naturaliter permanente? (De Tr. VIII, 15). Haec Verbum caro factum loquebatur, et homo Jesus Christus Dominus majestatis docebat: Mediator ipse in se ad salutem Ecclesiae constitutus, et illo ipso inter Deum et homines mediatoris sacramento utrumque unus exsistens, dum ipse ex unitis in id ipsum naturis, naturae utriusque res eadem est: ita tamen, ut neutro careret in utroque, ne forte Deus esse homo nascendo desineret, et homo rursum Deus manendo non esset (De Tr. IX, 3; In Ps. 67, 37).

²⁶⁸ - Non fuit ergo a beneficentia divinae bonitatis alienum ut qui ex seipso nobis, qui ejus genus sumus, vitae ac spiritus elementa tribuisset, in se ipso quoque nobis per unigenitum Deum aeternitatis nostrae inchoaret exordiā verique nunc et ex ipso et per ipsum et in ipso maneremus; cum quando nos in hac ipsa habitatione a sede mundi hujus, qui omnia in omnibus est, collocatus, rursum plenius jam atque perfectius in se ac per se atque ex se inita carnis nostrae societate post exitus mortis jam collocaret aeternos (In Ps. 67, 22).

²⁶⁹ - In hoc ergo corpore Domini, quod resurrexit ex mortuis, quod a dextris virtutis consedit, quod in gloria Dei patris est, spem

nostram vitamque speculamur... quia in resurrectionis gloriam, cujus spem in ipso ex mortuis resurgente speculamur, peccatum, mors corruptio a vita et immortalitate devorata sint et exhausta (In Ps. 68, 31) In ed enim sumus resurrectionem nostram in resurrectione nostri in eo corporis contemplantes (In Ps. 124, 4). In cujus glorificato corpore, quod in coelestem gloriam transformatum est, spei nostrae honorem speculamur, humilitatis nostrae corpore in gloriam corporis sui conformando (In Ps. 128, 9).

²⁷⁰ - Non enim jam incrementis corporum, escarumque alimentis, infirmitatumque casibus vitae humanae demutatio laborque tolerabitur: sed aeternitas cunctis, quae naturae siae virtute ipsa se continens, id est, quae se ipsam alat conservetque donabitur: certique omnes fore se sempiternos (quod) non aliunde jam, id est, non eztrinsecus contineantur ad vitam, sed ex Deo, per quem resurrexerint, et immortales maneant et aeterni (In Ps. 37; 91, 10; 1, 13).

²⁷¹ - Mirabilis ergo in sanctis Deus est, quos cum conformes gloriae corporis sui fecerit, per se qui melior est, etiam in unitotem paternae majestatis assumet; dum in eo per naturam Pater est, et ille rursum per societate carnis in nobis est, quos in regnum praeparatum illis ante constitutionem obtinendum locaverit, quibus absorpta morte immortalem vitam aeternamque reddiderat (In Ps. 67, 37).

²⁷² - Et quia comparticipes et concorporales et conformes ejus erecti sunt jam in his nec corruptione nec morte dominante, cum in omnem plenitudinem Dei repleantur; subjecit spiritus prophetiae «Misericordiam et veritatem ejus quis requirit eorum?» Non inopes jam misericordiae veritatisque ejus hac scilicet generationes erunt, quas in se ex mortuis regenerabit ad vitam, quaeque in spe gloriae Dei manserint: tum cum in regnum traditae Deo parti suscipientur in reges, consummata in omnes ejus misericordia ac veritate, per quem redemptos se gratulentur ad vitam, sitque omnibus accessus ad Patrem (In Ps. 60, 6).

²⁷³ - Нужно отметить, что в сочинениях Илария, в его представлении о Церкви незаметно никаких римских тенденций. В своих выступлениях против ариан он опирается на авторитет галльских соборов и не имеет по этим вопросам сношений с

Римским престолом. Даже против миланского епископа он действует помимо папы. Нигде не говорит он о преимуществах Римской кафедры – ее значении в решении догматических вопросов. Ясно видно, что он еще не подозревает, какие выводы будут сделаны для утверждения главенства Римской кафедры из евангельского повествования об исповедании апостола Петра. Не отдавая себе отчета в важности истолкования этих слов для западной церковной системы, он под основанием Церкви иногда понимает личность апостола Петра, а иногда его исповедание. В комментарии на Евангелие Матфея он говорит: «Et dignum plane confessio Petri praemium consecuta est quia Dei filium in homine vidisset. Beatus hic est, qui ultra humanos oculos et intendisse et vidisse laudatus est: non id quod ex carne et sanguine erat contuens, sed Dei filium coelestis patris revelatione conspiciens: dignusque iudicatus, qui quod in Christo Dei esset, primus agnosceret. O, in nuncupatione novi nominis felix Ecclesiae fundamentum, dignaque aedificatione illius petra, quae infernas leges, et tartari portas, et omnia mortis claustra dissolveret!» (In Matth. XVI, 7). «Tanta enim ei religio fuit pro humani generis salute patiendi, ut Petrum primum filii Dei confessorem, Ecclesiae fundamentum, coelestis regni janitorem, et in terreno iudicio iudicem coeli, satanae convito nuncuparet» (In Ps. 131, 4). Но в «De Trinitate» Иларий под основанием, на котором утверждается Церковь, понимает не личность или служение апостола Петра, а его исповедание Божества Христа: «Unum igitur hoc est immobilitudine fundamentum, una haec felix fidei petra Petri ore confessa, «Tu es Filius Dei vivi (Matth. XVI, 17), tanta in se sustinens argumenta veritatis, quanta per versitatum quaestiones et infidelitatis calumniae movebuntur» (De Tr. II, 23). «Super hanc igitur confessionis petram Ecclesiae aedificatio est» (De Tr. VI, 36). «Haec fides. Ecclesiae fundamentum est: per hanc fidem infirmes adversus eam sunt portae inferorum. Haec fides regni coelestis habet claves. Haec fides quae in terris solverent aut ligaverit ligata in coelis sunt et soluta (Matth. XVI, 18–19)» (De Tr. VI 37).

²⁷⁴ - Ipse quidem lavacri egens non erat, quia, de eo dictum est, «Peccatum non fecit» (1Pet. II, 22); et ubi peccatum non est, remissio quoque ejus est otiosa (In Matth. II, 5). Humilitas itaque

eius probatio est. Unigenitus namque Deus, peccatorum remissor, aeterni regni dominus, baptizari se tamquam peccatorem exposcit. Officium istud baptista renuit, agnoscens eum qui sibi potius peccata donasset (In Ps. 138, 6).

²⁷⁵ - Nam qui natus ex virgine homo est, erat et tum filius Dei sed qui filius hominis est, idem erat et Dei filius. Natus autem rursum exbaptismo, et tum Dei filius: ut et in idipsum, et in aliud nasceretur. Scriptum est autem cum adscendisset ex aqua, «Filius meus es tu, ego hodie genui te». Sed secundum generationem hominis renascentis, tum quoque ipso Deo renascebatur in filium perfectum, ut hominis filio ita et Dei filio inbaptismate comparato (In Ps 2, 29).

²⁷⁶ - Atque ita et prophetae testimonio lavacro non eget, et exempli sui auctoritate, humanae salutis sacramenta consummat, hominam et assumptione sanctificans et lavacro (In Matth. II, 5).

²⁷⁷ - Et quia in regenerationis nostrae nativitate in haec sacramenta juramus, renuntiantes diabolo, saeculo, peccatis, cum interregantibus respondemus; retinendam usque in finem confessionis hujus fidem statuit dicens: «Qui jurat proximo suo, et non decipit» (In Ps. XIV, 14). Ut quod in regenerationis meae Symbolo, baptizatus in Patre et Filio et Spiritu sancto, professus sum, semper obtineam (De Tr, XII, 57).

²⁷⁸ - Cum ergo innovamurbaptismi lavacro per verbi virtutem, aboriginis nostrae peccatis atque auctoribus separamur; recisique quadam exsectione gladii Dei. a patris et $\mu\pi\alpha\delta$. affectionibus dissidemus; et veterem cum peccatis atque infidelitate sua hominem exuentes, et per Spiritum anima et corpore innovati necesse est ut ingeniti et vetusti operis consuetudinem oderimus (In Matth. X, 24).

²⁷⁹ - Patet ergo universis aditus in Christo per conjunctionem carnis, si exuant veterem hominem et crici ejus affigant, et abhis, quae ante gesserunt, inbaptismo ejus consepeliantur ad vitam (In Ps. 91 9). Hujus (Iordanis) enim primum aquis peccatorum ablutio Joanne poenitentia praedicante donata est: et per quem populo in repromissionis terram iter fuerat per eam via nobis coelestis regni et novae generationis lavacro possessio aeternorum corporum inchoatur, aquis ipsis inbaptismo Domini consecratis (In Ps. 65, 11).

²⁸⁰ - Eos nunc, qui inter Patrem et Filium voluntatic ingerunt unitatem, interrogo utrumne per naturae veritatem hodie Christus in nobis sit, an per concordiam voluntatis? Si enim, vere Verbum caro factum est, et vere nos Verbum carnem cibo dominico sumimus; quomodo non naturaliter manere in nobis existimandus est, qui et naturam carnis nostrae jam inseparabilem sibi homo natus assumpsit, et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit? Ita enim omnes unum sumus, quia et in Christo Pater est, et Christus in nobis est. Quisquis ergo naturaliter Patrem in Christo negabit, neget prius non naturaliter vel se in Christo, vel Christum sibi inesse; quia in Christo Pater, et Christus in nobis, unum in his esse nos faciunt. Si vere igitur carnem corporis nostri Christus assumpsit et vere homo ille, qui ex Maria natus fuit, Christus est, nosque vere sub mysterio carnem corporis sui sumimus (et per hoc unum erimus, quia Pater in eo est, et ille in nobis); quomodo voluntatis unitas asseritur, cum naturalis per sacramentum proprietates, perfectae sacramentum sit unitatis (De Tr. VIII, 13). De naturali enim in nobis Christi veritate quae dicimus, nisi ab eo didicimus, stuite atque impie dicimus. Ipse enim ait, «Caro mea vere est esca, et sanguis meus vere est potus. Qui edit carnem meam, et bibit sanguinem meum, in me manet, et ego in eo» (Joan. VI, 56–57). De veritate carnis et sanguinis non relictus est ambigendi locus. Nunc enim et ipsius Domini professione, et fide nostra vere caro est, et vere sanguis est. Et haec accepta atque nausta id efficiunt, ut et nos in Christo, et Christus in nobis sit (ib., VIII, 14). Quam autem naturalis in nobis haec unitas sit, ipse ita testatus est: «Qui edit carnem meam, et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in eo» (Joan. VI, 57). Non enim quis in eo erit, nisi in quo ipse fuerit: ejus tantum in se assumptam habens carnem, qui suam sumpserit. Perfectae autem hujus unitatis sacramentum superius jam docuerat, dicens: «Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo per Patrem: et qui manducaverit meam carnem et ipse vivet per me» (ib., 58). Vivit ergo per Patrem: et quo modo per Patrem vivit, eodem modo nos per carnem ejus vivimus... Haec ergo vitae nostrae causa est, quod in nobis carnalibus manentem per carnem Christum habemus: victuris nobis per eum ea conditione, qua vivit ille per Patrem. Si ergo nos natura-

liter secundum carnem per eum vivimus, id est, naturam carnis suae adepti quomodo nor. naturaliter secundum Spiritum in se Patrem habeat, cum vivat ipse per Patrem? (ib. VIII, 16).

²⁸¹ - Non enim negari jam Christus quin Christus sit potest... Hunc Apostolorum et Martyrum per virtutum operationes loquuntur sepulcra, hunc potestas nominis sui probat, hunc immundi spiritus confitentur, hunc punitorum daemonum resonant mugitus (De Tr. XI, 3). Sanctus ubique beatorum Martyrum sanguis exceptus est, et veneranda ossa quotidie testimonio sunt: dum in his daemones mugiunt, dum aegritudines depelluntur, elevari sine laqueis corpora, et suspensis pede feminis vestes non defluere in faciem, uri sine ignibus spiritus, confiteri sine interrogatione vexatos, agere omnia non minus cum profectu examinantis, quam incremento fidei (Contr. Const., 8).

²⁸² - Accipi autem «aeternum» ita potest, ut intelligatur nullo id quod aeternum ist fine desinere. Saeculum vero, quod αἰών, graece est, intra spatium definiti temporis continetur. Non enim ait, in sacculum saeculi, neque, in saecula saeculorum: sed, «in saeculorum verbum tuum permanet» (In Ps. 118, 12, 3). Quod nobiscum «in aeternum» id simplex et in omne tempus sine definitionis alicujus proprietate commune est: quod cum illis τοῦ αἰώνος, id certi et designati saeculi significationem habet (In Ps. 65, 12; слав. 65, 13).

²⁸³ - Sed quemadmodum in superiore susceptus vivet: ita et in hoc adjutus salvabitur. Adhuc enim sibi obeunda mors est, adhuc inferi sustinendi (In Ps. 118, 15, 18).

²⁸⁴ - Quam decensionem Dominus ad consummationem veri hominis non recusavit (In Ps 138, 22).

²⁸⁵ - Nec tamen quisquam putet, animas post mortem protinus judicari omnes in una communique custodia detinentur, donec tempus adveniat, quo maximus iudex meritorum faciat examen (De div. inst. VII, 21).

²⁸⁶ - Non morosa haec ira est, per quam de justa via pereunt: ne quis sibi interim in poenae lucro inter moras iudiciiblandiatur. Inbrevis namque exardescit ira. Excipit enim nos statim ultor infernus: et decedentes de corpore, si ita vixerimus, confestim de via recta

perimus. Testes nobis evangelicus diver et pauper: quorum unum Angeli in sedibus beatorum et in Abrahae sini locaverunt, alium statim poenae regio suscepit (Luc. XVI). Adeo autem statim poenae mortuum excepit, et etiam fratres ejus adhuc in supernis manerent. Nihil illic dilationis aut morae ist. Judicii enim dies vel beatitudinis retributio est eaterna, vel poenae. Tempus vero mortis habet interim unumquemque suis legibus, dum ad quidicium unumquemque aut Abraham reservat, aut poena (In Ps. 2, 48; 57, 5; 118, 11, 3).

²⁸⁷ - Non enim temporis hujus et saeculi est ista custodia, non aduri sole atque luna et ab omni malo conservari; sed futuri boni expectatio est, cum exeuntes de corpore ad introitum illum regni coelestis per custodiam Domini fideles omnes reservabuntur, in sinu scilicet interim Abrahae collocati, quo adire impios interjectum chaos inhibet, quo usque introeundi rursum in regnum coelorum tempus adveniat (Luc. XVI, 26). Custodiet ergo Dominus exitum, dum de corpore exeuntes, secreti ab impiis interjecto chao inquiescant (In Ps. 120, 16).

²⁸⁸ - An cum ex omni otioso verbo rationem simus praestituri, diem judicii concupiscemus, in quo nobis est ille indefessus ignis subeundus, in quo subeunda sunt gravia illa expiandae a peccatis animae supplicia? Beatae Mariae animam gladius pertransibit, ut reveletur multorum cordium cogitationes (Lue, II, 35). Si in judicii severitatem capax illa Dei Virgo ventura est, desiderare quis audebit a Deo judicari? (In Ps. 118, 3, 12).

²⁸⁹ - Neque enim resurrecturis omnibus abexteriore materia corpus acquiritur, neque peregrinae originis externarumque causarum natura redhibetur: sed idipsum in profectum aeternae claritatis emergit, fitque in eo demutatione potius quam creatione, quod novum sit (In Ps. 55, 12).

²⁹⁰ - Tamen cum de eodem figulo ait: «Et ipse fecit vas aliud secundum quod placuit in conspectu ejus» (Jerem. XVIII, 4), significari etiam intelligitur illa, quae secundum Dei voluntatem resurgentium corporum instauratio est futura. Prout enim ei placet, et in conspectu ejus dignum est, confracta reparabit, non ex alia aliqua, sed ex veteri atque ipsa originis suae materie speciem illis complaciti sibi decoris impertiens: ut corruptibilium corporum in incorruptionis gloriam resurrectio, non interitu naturam perimat, sed

qualitatis conditione demutet. Non enim aliud corpus, quamvis in aliud resurget... Fit ergo demutatio, sed non affertur abolitio. Et cum id quod fuit, in id quod non fuit surgit; non amisit originem, sed profecit ad honorem (In Ps. 2, 41).

²⁹¹ - Nam cum omnis caro redempta in Christo sit, ut resurga, et omnem assistere ante tribunal ejus necesse sit; non tamen omnibus gloria et honor est promiscuus resurgendi. Quibus ergo tantum resurrectio, non etiam demutatio est tributa, hi salvantur in nihilum. In ira enim deducuntur hi populi, quibus ad poenae sensum salus resurrectionis est constituta (In Ps. 55, 7; срав. Ps. 52, 17; 1, 14).

²⁹² - Postremo aversi non in alia quam retrorsum. Resurgentes enim ex mortuis, rursum ad poenae ultionisque judicium in infima terrae unde emergerant revertentur. Omnis enim caro resurget, sed non omnis demutabitur (1Cor. XV, 51): et unumquemque in carne sive bona sive mala, prout gessit, recipere constitutum est (In Ps. 69, 3; срав. 55, 9–10). «Propter ea non resurgent impii in judicium». Non abolitio his, qui unctique pulvis erunt, per id quod non resurgunt denuntiatur; sed resurrectio his in judicium denegatur. Non enim per id, quod non erunt, sensu poenae carebunt: quia lucri poenam faciet, quod non subsistet ad poenam (In Ps. 1, 15).

²⁹³ - Ut nunc per hanc eandem subjectionem virtute Dei tactus fumet, licet nondum totus uratur, sed per id quod interim fumare potuit, et uri posse noscendus est. Uritur non ille tantum, sed et omnes eius. Non uni tantum praeparatus hic ignis est. Domino dicentē Abite in ignem aeternum, quem praeparavit Pater meus diabolo et angelis ejus (Matth. XXIV, 41) (In Ps. 143, 11).

²⁹⁴ - Nec tamen universi tum a Deo judicabuntur, sed ii tantum qui sunt in Dei religione versati. Nam qui Deum non agnoverunt, quoniam sententia de his in absolutionem ferri non potest, jam judicati damnatique sunt, sanctis litteris contestantibus, non resurrecturos impios in judicium. Judicabuntur ergo qui Deum scierunt, et facinora eorum, id est, mala opera cum bonis collata ponderabuntur: ut si plura et gravia fuerint bona, justificentur ad vitam beatam (De div, inst. VII, 20).

²⁹⁵ - Sunt enim aliqui inter impios piosque qui medii sint, ex utroque admixti, neutri tamen proprie, quia in id ipsum constiterint ex utroque nec fidei admiscendi, quia sit illis aliquid infidelitatis insertum; nec infidelitati deputandi quia aliquid habeant et fidei. Plures namque Dei metus in Ecclesia continet: sed oesdem tamen ad saecularia vitia saeculiblandimenta sollicitant. Orant, quia timent; peccant, quia volunt. Christianos se nuncupant, quia bona est spes aeternitatis: gentilia agunt, quia blanda praesentia sunt. Impii non manent, quia his Dei nomen in honore est: pii non sunt, quia quae pietati sunt aliena sectantur. Et necesse est ea magis diligant, per quae id quod se nuncupant esse non possunt; secundum nuncupationis voluntatem, operum voluntate potiore. Et idcirco Dominus postea quam credentes non judicandos, et non credentes jam judicatos esse dixerat, addidit: «Hoc est autem iudicium, quia lux venit in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lumen». In eos ergo iudicium est quod jam et in incredulos actum est, et in credentes non necessarium est: quia magis tenebras quam lumen dilexerint; non quod non dilexerint et lumen, sed quod dilectio illis fuerit magis propensa tenebrarum. Praeferri enim solet dilectioni ex comparatione dilectionis et hinc iudicium est, quia cum dilexerint Christum, magis tamen tenebras dilexerunt (In Ps 1, 17).

²⁹⁶ - Omnis perfectio bonorum, inhabitationis coelestis est requies, ruitas mansiones Dominus in coelis esse testatur (Joan. XIV, 2): sed Patrem orat, ut apostoli ubi et ipse sit maneant, dicens: «Pater quos mihi dedisti, volo ut ubi ego sum, ibi et illi sint mecum» (Joan. XVII, 22). Ex plurimus ergo mansionibus, apostolis suis eam quae sibi est propria communicat. Scit Propheta quanta beatitudo sit in tabernaculis Dei esse, alio loco, dicens: «Concuiscit et deficit anima mea in atria Domini» (Ps LXXXIII, 3). Sed non ob id bonorum coelestium spes adimitur, si non omnes ad cohabitationem Dei eligentur. Plures enim mansiones diversae dignitate habitantium praeparantur. Sed licet diversa sit dignitas; differt enim stella stellae in gloria (1Cor. XV, 41), tamen quotquot habitationibus, variis licet, digni habebuntur, fidei fructum et honorem coelestis- gloriae sortientur (In Ps, 54, 5).

²⁹⁷ - Hic ergo populus est propinquans regno Dei patris per regnum filii Dei proximus. Regnat itaque Dominus, traditurus Deo

patri regnum; non regni potestate cariturus, sed nos, qui regnum ejus sumus, Deo patri traditurus in regnum. Regni traditio, nostra proectio est; ut qui in regno Filii erimus, in regno quoque simus et Patris: digni per id regno Patris, quia digni regno erimus et Filii; proximi tum Patris regno, cum Filii erimus in regnō qui estbenedictus in saeculo saeculorum (In Ps. 148, 8).

²⁹⁸ - «Confessio ejus super coelum et terram, et exaltavit cornu populi sui»: id est, in illobeatae civitatis illius saeculo, ubi cornu populi sui Dominus exaltabit, et incorruptionem ei, quae significatur in cornu, per honorem immortalitatis impertiet. Tum enim coelum novum et terrova erit, cum his praesentibus dissolutis nova illa et aeterna succedent. Ideo confessio ejus super coelum et terram reddetur: quia non in hoc saeculo, neque in hoc aere, sed in superioribus locis sedesbeati illius regni est constituta (In Ps. 148, 7).

²⁹⁹ - Post quae, jam in aeternabeatitudine omnibus constitutis, ad canendas Dei laudes hoc consequenti psalmo chorus coelestium virtutum potestatumque contrahitur: ut obdepulsam saeculi vanitatem creatura omnis ex magnis officiorum suorum laboribus absoluta, et inbeato regno aeternitatis aliquando respirans, Deum suum et laeta praedicet et quieta, et ipsa secundum Apostolum in gloriambeatae aeternitatis assumpta, cum ait... (Rom. VIII, 19 et sqq)... Hinc ergo hymnus est libertatis indultae, quod officiorum suorum necessitate absoluta, et antea in usus humani subjecta servitii, jam conformata tandem filiorum Dei gloria in aeternambeatitudinem, creationum elementa requiescunt. Cujusbeatitudinis longo jam diu secundum apostolum Petrum, desiderio detinebantur, cum ait: «Haec quae modo vobis nuntiata sunt, per eos qui vobis Spiritu, sancto evangelizaverunt, quae missa sunt e coelo, in qua re concupiscunt angeli prospicere» (1 Petr. I, 12). Exspectatio itaque coelestium estbeatitudo terrenā et corruptionis nostrae demutatio divinarum creationum demoratur elementa, prospicere hanc evangelicae praedicationis spem, concupiscentia, gloriam suam ex gloriae nostrae conformatione susceptura. · qua jam secundum prophetiam psalmi adepta in consonam laudem perceptaebatitudinis advocantur (In Ps. 148, 2).

³⁰⁰ - Sed forte penduli in cruce corporis poenae et colligantium funium violenta vincula, et adactorum clavorum cruda vulnera sunt

timori? (De Tr. X, 13).

³⁰¹ - Loquatur Joannes sic usque ad adventum Domini manens, et sub sacramento divinae voluntatis relictus et deputatus, dum non neque non mori dicitur et manere (De Tr. VI, 39). Амвросий (In Ps. 118, serm. 20) говорит, что в его время некоторые сомневались, умер ли апостол Иоанн. Может быть, он имел в виду Илария.

³⁰² - Sed inter haec, o beatos vos in Domino et gloriosos (episcopos gallicanos), qui perfectam atque apostolicam fidem conscientiae professione retinentes, conscriptas fides huc usque nescitis! (De Synod., 63).

³⁰³ - «Sine intermissione orate» (1Thes. V, 17). Quasi vero non occupanda in res suas naturae nostrae necessitas possit sine interpellatione temporis semper orare. Meditatio itaque legis non solum in verbis legendis est, sed et in operis religione; neque ut libros tantum et Scripturas recenseamus, sed ut ea quae in Scripturis ac libris continentur, gestis rebusque meditemur, et diurna nocturnaue opera legem semper exerceant: ut illud Apostoli est; «Omnia quaecumque facitis, in gloriam Dei facite, sive cum manducatis, sive cum bibitis, sive cum aliud agitis» (1Cor. X, 31). Per hoc enim efficitur, ut sine intermissione oremus: cum per opera Deo placita, et in gloriam ejus semper exercita, sancti cujusque viri vita omnis oratio sit ac sic secundum legem noctu dieque vivendo, vita ipsa nocturna legis erat et diurna meditatio (In Ps. 1, 7).