И. В. ПОПОВ

ТРУДЫ ПО ПАТРОЛОГИИ

Том I

Святые отцы II–IV вв.

Свято-Троицкая Сергиева Лавра
Московская Духовная Академия
Учебный Комитет Русской Православной Церкви

И. В. ПОПОВ

ТРУДЫ ПО ПАТРОЛОГИИ

Том I

Святые отцы II–IV вв.

Сергиев Посад
2004

По благословению
Святейшего Патриарха Московского и всея Руси
Алексия II

Рекомендовано Учебным Комитетом
Русской Православной Церкви
для библиотек духовных учебных заведений

Под общей редакцией
профессора Московской Духовной Академии
А. И. Сидорова

В сборник трудов выдающегося русского патролога профессора МДА И. В. Попова (1867–1938) вошли его работы о святых отцах Восточной и Западной Церкви II–IV вв.

Профессор И. В. Попов, возглавлявший кафедру Патрологии в МДА, внес значительный вклад в развитие отечественной патрологической науки. Его труды признаны и по достоинству оценены ведущими специалистами по патристике в России и за рубежом. В течение долгих лет уникальное богословское наследие И. В. Попова находилось под спудом. В данный сборник вошли его работы, опубликованные в редких и малодоступных изданиях.

Книга рекомендована богословам, патрологам, историкам Церкви, преподавателям и студентам духовных учебных заведений, богословских институтов и теологических факультетов, а также всем интересующимся вопросами патрологии.

© Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004
Макет, оформление
© Московская Духовная Академия, 2004
Составление, подготовка текста,
научный аппарат

Профессор Московской Духовной Академии И. В. Попов

Профессор Московской Духовной Академии Иван Васильевич Попов как христианин и православный ученый

Рассматривая деятельность любого выдающегося представителя православной богословской науки, мы прежде всего обращаем свой взор на то, насколько созвучна его научная деятельность стилю его жизни, ибо подобное созвучие и является одним из главных критериев этой деятельности. В случае с Иваном Васильевичем Поповым мы имеем как раз удивительную гармонию всецелой преданности научному призванию и подлинно христианской жизни.

Впрочем, о жизни этого подвижника православной науки и мученика известно очень немного. Родился он 17 января 1867 г.[1] в семье священника города Вязьмы Смоленской губернии Василия Михайловича Попова и его супруги Веры Ивановны. К сожалению, пока нет никаких сведений о том, что из себя представляли родители будущего ученого, но, скорее всего, они были простыми и честными тружениками, полностью посвятившими себя служению Богу и воспитанию детей. Почти ничего не известно ни о детских годах будущего ученого, ни о том, как формировался характер и черты его личности. Опять же только гадательно можно предположить, что воспитывался он целиком и полностью в православном духе, как и подобало сыну священника. Перед мальчиком Ваней открывался обычный для детей духовного сословия путь: сначала он был отдан в Вяземское духовное училище, после окончания которого поступил в Смоленскую семинарию. Будучи от природы очень одаренным, он, однако, в семинарии не всегда отличался усердием к занятиям и порой получал тройки, что тем не менее не помешало ему хорошо окончить курс семинарии и поступить в Московскую Духовную Академию.

Вообще же, все детские и юношеские годы Ивана Васильевича связаны со Смоленщиной: он часто посещал своих теток, живших в селе Самуйлове Гжатского уезда, куда любил приезжать и уже будучи профессором. В Гжатске жил его родственник священник Петр Радковский — духовный писатель и автор

[1] В следственных делах год рождения И. В. Попова почему-то указан 1866 г.

ряда статей, которого Иван Васильевич иногда посещал. О других его родственниках не сохранилось практически никаких сведений: известно только, что у него был младший брат, умерший в молодости. Отец его, Василий Михайлович, также скончался сравнительно рано, когда Ивану Васильевичу было двадцать лет.

В 1888 г. Иван Попов поступил в Московскую Духовную Академию, которую закончил в 1892 г. первым магистрантом. Его курсовое сочинение называлось «О совести и ее происхождении». В своем отзыве на эту работу профессор А. Введенский с похвалой замечал, что автор обнаружил несомненное философское дарование и замечательное трудолюбие, проявил тонкое и гибкое мышление, самостоятельность и последовательность взглядов, а также показал большую начитанность и эрудицию. Но, несмотря на положительный в целом отзыв, А. Введенский высказал и ряд серьезных критических замечаний: в частности, он указал, что точка зрения автора сочинения на сущность и корень нравственности, восходящей якобы к присущему человеку стремлению к единству, страдает явной неполнотой и неопределенностью, а потому является далекой от корректности[1].

Казалось бы, интересы молодого ученого полностью определились: нравственное богословие являлось преимущественной сферой его внимания. Сам он 11 октября 1893 г. подал в Совет Академии прошение о дозволении занять кафедру нравственного богословия: «Во время академического курса занятия вопросами нравственности имели для меня наиболее живой интерес». Стипендиатский отчет И. В. Попова был посвящен изучению вопроса о мотивах и происхождении нравственности[2]. Позднее, 16 октября 1896 г., им была представлена к защите магистерская диссертация «Естественный нравственный закон. Психологические основы нравственности», которая была опубликована в следующем году[3]. Успешная защита ее состоялась 16 мая 1897 г.

В данной работе И. В. Попов на основе Священного Писания и святоотеческого Предания подвергает суровой критике ряд современных ему нравственных учений (Канта, Герберта, Милля, Шопенгауэра и др.). Подводя итоги своей работе, автор говорит: «Основной идеал нравственности сводится 1) к идее полного жизненного единения разумных существ в мысли, чувстве и стремлениях и 2) в любви к Богу и ближним. Два этих требования, в сущности, тождественны и отмечают две стороны одного и того же целого — объективную и субъективную. Таким образом, основною целью нравственной деятельности, определяющей собою ценность и нравственное достоинство отдельных видов

---

[1] Журнал Совета МДА, 1892. С. 151–156.

[2] *Голубцов С., протодиакон.* Попов Иван Васильевич, профессор // Стратилаты академические. М., 1999. С. 172.

[3] *Попов И. В.* Естественный нравственный закон. Психологические основы нравственности. Сергиев Посад, 1897.

поведения, служит единение разумных существ, осуществляемое в чувстве любви». И вообще, согласно автору, «нравственность не есть случайная черта в человеческой природе, которая может и не принадлежать ей. Она не есть простой продукт борьбы за существование и столкновение эгоизмов. Она имеет свою основу в самом коренном законе духовной жизни и служит выражением творческих способностей человека и его власти над природой»[1]. Рассматриваемая работа Ивана Васильевича отражает и еще одну его черту как ученого — интерес к психологии, науке тогда еще совсем новой. Этот интерес он сохранил на протяжении всей своей научной деятельности.

Интерес И. В. Попова к сфере учения о нравственности и к психологии отражает и его небольшая работа о самоубийстве, где он кратко прослеживает отношение к самоубийству в античной древности, ветхозаветном Израиле и в древней Церкви (единодушно отрицательное), пытается выяснить социальные и психологические причины этого противоестественного явления и, наконец, наметить возможные меры против него. Среди последних он большое внимание уделяет православному воспитанию, замечая на сей счет: «Верный член Церкви с раннего детства и до гробовой доски подчиняется религиозному распорядку жизни. Ежедневно и ежечасно он испытывает на себе влияния, исходящие от Церкви. Быть может, эти влияния, взятые в отдельности, мало отражаются на чувстве, но из бесконечно малых величин часто создается великая сила».

Однако, несмотря на то что сам Иван Васильевич намеревался посвятить себя целиком нравственному богословию, Промысл Божий направил его на иную стезю. В Московской Духовной Академии освободилась кафедра патрологии, в связи с тем что доцент А. Мартынов был назначен ректором Харьковской семинарии. Поэтому на эту кафедру Советом Академии 1 мая 1893 г. был назначен И. В. Попов (правда, в октябре 1897 г. ему поручили еще читать и лекции по нравственному богословию вместо заболевшего Н. Городенского, но это продолжалось сравнительно недолго). Вся дальнейшая научная судьба Ивана Васильевича была связана преимущественно с патрологией.

Весной 1901 г. он обратился в Совет Академии с просьбой разрешить ему заграничную поездку для ознакомления с последними достижениями западной патрологической науки. В этой командировке И. В. Попов пробыл весь 1901–1902 учебный год, посетив за это время Берлин и Мюнхен. В то время там процветала протестантская наука, представленная, в частности, известным историком Адольфом Гарнаком, практические занятия которого посещал Иван Васильевич. Свои впечатления он излагал в письме к ректору Московской Духовной Академии архимандриту (с 1903 г. — епископу) Арсению (Стадницкому): «Вот уже больше месяца слушаю лекции в университете... Здешняя аудитория значительно отличается от нашей. Прежде всего бросается в глаза, что

[1] Попов И. В. Указ. соч. С. 595–597.

все профессора свои лекции говорят, а не читают. Ничто не возбуждает во мне такой зависти, как эта сноровка»[1]. В Берлине русский патролог особенно интересовался результатами новых открытий в области древнехристианской письменности, что, несомненно, имело важнейшее значение для всей его последующей работы. В Мюнхене он ознакомился с достижениями католической патрологической науки, хотя лекции католических патрологов не произвели на него большого впечатления.

Помимо преподавательской и научной деятельности, И. В. Попов в 1903–1906 гг. был редактором академического журнала «Богословский вестник», который при нем достиг большой популярности и собрал самое большое число подписчиков. Активное участие принимал И. В. Попов и в движении «за автономию Академии»: вместе с П. В. Тихомировым и И. А. Громогласовым он был послан Советом Академии в Петербург, где под председательством Обер-прокурора Синода князя А. Д. Оболенского было проведено девять заседаний, в которых участвовали представители всех духовных академий. В результате этой работы были приняты положения, взятые за основу так называемых «Временных правил», которые изменили академический устав в сторону большей самостоятельности академий и меньшей их зависимости от Синода и местного епархиального управления.

В 1906–1907 гг. Иван Васильевич представлял Московскую Духовную Академию в Предсоборном присутствии, во время работы которого он выступал, в частности, за то, чтобы белое духовенство и миряне были представлены в органах церковного управления. Радел И. В. Попов и о судьбе богословского образования. В одной своей небольшой статье[2] он поддержал профессора Киевского университета П. Я. Светлова, внесшего в Совет Киевского университета предложение о необходимости учреждения богословских факультетов при русских университетах. По мнению Ивана Васильевича, это отвечало интересам как самих университетов, так и государства: университетов — потому что исторически многие дисциплины (естествознание, психология, юриспруденция и пр.) тесно связаны с богословием, государства — потому что существующее «разобщение Церкви и интеллигенции, веры и просвещения составляет истинное бедствие нашей религиозной жизни». Следует отметить также издание «Истории древней Церкви» известного в то время французского ученого Л. Дюшена. Перевод этого труда, который не потерял своего значения и поныне, Иван Васильевич сделал в сотрудничестве с А. П. Орловым.

Судя по всему, непросто складывались отношения И. В. Попова с ректором Московской Духовной Академии епископом Евдокимом (Мещерским), в буду-

---

[1] *Голубцов С.* Указ. соч. С. 174. В другом письме (С. И. Смирнову) Иван Васильевич еще говорит: «Все сжато, без всяких отступлений, все наизусть, но без заучивания... Немецкие студенты очень старательны...» Там же.

[2] *Попов И. В.* Богословские факультеты // Богословский Вестник, 1906. № 2. С. 392–401.

щем известным деятелем обновленческого раскола, а также и со сменившим его епископом Феодором (Поздеевским). Сейчас подлинные причины этого конфликта установить достаточно трудно: носил ли он чисто личный характер, или за ним скрывались достаточно серьезные мировоззренческие расхождения — слишком многое нам остается до сих пор неизвестным. Возможно, этими напряженными отношениями И. В. Попова с ректорами Московской Духовной Академии было вызвано то, что в 1906 г. Иван Васильевич предпринимает шаги для поступления на службу в Московский университет. В 1907 г. он был принят на должность приват-доцента по истории патристической философии и истории догматов и начал читать на историко-филологическом факультете курсы «Происхождение современного церковного сознания» и «Философия Средних веков».

В это же время он начинает работу над своим фундаментальным трудом о блж. Августине. Вчерне Попов закончил свой труд в 1914 г., а в 1917 г. напечатал первый том этого фундаментального исследования, состоявший из двух частей. Этот том он представил в качестве докторской диссертации в Совет Петроградской Духовной Академии, который присудил искомую степень соискателю 7 мая 1917 г. Труд И. В. Попова был удостоен премии митрополита Макария по предложению профессора А. П. Орлова, который, оценивая его, заявил на заседании Совета Московской Духовной Академии, что названное исследование «далеко превышает по обстоятельности все имеющиеся в нашей как переводной, так и оригинальной литературе опыты выяснения духовной личности Августина»[1].

В начале июня 1917 г. Советом Московской Духовной Академии профессор Попов был избран членом Предсоборного Совета, который открылся в Петрограде 11 июня, а с 15 августа, как член этого Совета, Иван Васильевич стал участником Всероссийского Поместного Собора, где занимался вопросами, связанными с духовным образованием. По характеристике Сергея Александровича Волкова, И. В. Попов в 1917 г. выглядел «пожилым мужчиной, с аскетически строгим и вдумчивым выражением худого, окаймленного небольшой бородкой лица. Внешне он выглядел как-то незначительно, но в глазах чувствовалась большая и глубокая сосредоточенность. Больше того — какая-то внутренняя сила. Он ее проявил впоследствии во время своих неоднократных ссылок... Свои лекции он читал интересно и содержательно... не блеща ни ораторскими приемами, ни красноречием... И. В. Попов поражал своей живостью и свежестью в отношении к современности — он активно откликался на все современное, в нем не было повального и преднамеренного осуждения всего нового, что шумело и кипело вокруг него. Он пытался провидеть более светлое и отрадное будущее, веря в душевную доброту... мудрости народной... хотя и тогда провидел много мрачного и тяжелого в судьбе русской Церкви»[2].

---

[1] ОР ГБЛ. Ф. 172. К. 47. Д. 1. Л. 7.

[2] *Голубцов С.* Указ. соч. С. 182.

Однако известные исторические обстоятельства складывались так, что профессору Попову, как и всем представителям русской церковной науки, становилось все труднее и труднее заниматься научной и преподавательской деятельностью. Исповеднический подвиг И. В. Попова начался в декабре 1919 г., когда от имени Совета православных общин Сергиева Посада он обратился в Совнарком с протестом против намечавшегося изъятия мощей прп. Сергия Радонежского из Троицкого собора и перемещения их в один из московских музеев. В связи с этим в Сергиевом Посаде возникли волнения, и местный Ревком бездоказательно объявил зачинщиками беспорядков ряд профессоров Духовной Академии, в том числе и И. В. Попова, вынеся постановление об их аресте в любом месте. Это постановление было подкреплено в январе 1920 г. распоряжением наркомата юстиции.

Но судя по всему, в это время Иван Васильевич все-таки не был арестован — скорее всего, он скрылся от ареста в родном Самуйлове. В одном из своих писем, относящихся к этому периоду, он пишет: «Чего мне еще желать, живя в деревне и в своем доме?»[1] Но далее с горечью и с болью за судьбу родной ему школы продолжает: «Нет, не личная судьба, а гибель учреждения, которое любил и которому добросовестно служил 26 лет, — вот что угнетает. А затем хотелось бы оформить все сделанное за четверть века и издать в виде ученого и подробного курса... мои конспекты. Но как это сделать вдали от библиотек?»[2]

Дальнейшие обстоятельства жизни Ивана Васильевича дошли до нас лишь отрывочно. Известно, что в 1923 г. он был в Москве и являлся одним из ближайших помощников Святейшего Патриарха Тихона. Как свидетельствует протопресвитер М. В. Польский, в 1924 г. «по поручению Святейшего Патриарха им составлен ответ Константинопольскому Патриарху Григорию VII, признавшему обновленцев и предложившему Патриарху Тихону удалиться от дел управления Церковью». Кроме того, святитель Тихон показал на допросе, что он «думал послать на ожидаемый VIII Вселенский собор профессора И. В. Попова, как церковного историка, и в связи с этим поручил ему подготовиться по всем вопросам, которые должны были обсуждаться на соборе, в частности по вопросу о живоцерковном расколе. Попов И. В. в связи с собором беседовал со мной всего один раз, может, два — точно не помню. Попов занялся этой работой, но она была прервана в связи с его арестом»[3].

Близость к Патриарху, вероятно, и послужила основной причиной ареста Ивана Васильевича — это случилось в декабре 1924 г. Ему было предъявлено обвинение в том, что он собирал сведения о репрессированных епископах и передавал их на Запад. Материалы следственного дела показывают, что

---

[1] Там же. С. 183.

[2] Там же.

[3] *Польский М. В., протопресвитер.* Новые мученики Российские. Джорданвиль, 1957. Т. 2. С. 200–202.

И. В. Попов действительно составлял списки русских архиереев, в которых имелась отдельная графа с указанием, кто из них подвергся преследованиям. Эти списки он собирался представить на готовившемся тогда Вселенском соборе. Для характеристики личности Ивана Васильевича весьма показательно, что в имеющихся материалах всех следственных дел он ни разу не дал показаний, которые могли кому-либо повредить, иногда категорически отказываясь назвать имена, которые требовали от него следователи.

Примечательно и одно его заявление, сделанное во время первого следствия: «Я, как христианин, не сочувствую в современном порядке вещей антирелигиозному и моральному уклону; последний момент отчасти вытекает из первого. Кроме того, в советском государстве мне не нравится отсутствие некоторых институтов, имеющихся в других государствах, как-то: свободы слова, неприкосновенности личности и т. д.; вообще, я принципиальный противник какой бы то ни было диктатуры. Я считаю, что для разрешения социальных проблем метод эволюции предпочтителен методу революции и что задачи социальной революции были бы вернее разрешены первым путем. В общем же, я безусловно подчиняюсь сов. власти». И. В. Попов был осужден в июне 1925 г. на три года и отправлен в печально известный Соловецкий лагерь особого назначения.

На Соловках И. В. Попов находился в 1925–1927 гг. и принимал активное участие в составлении известного Соловецкого обращения епископов (май 1926 г.)[1]. К этому времени относится отзыв о нем священномученика Илариона (Троицкого): «Если бы, отцы и братия, все наши с вами знания сложить вместе, то это будет ничто перед знаниями Ивана Васильевича»[2]. Правда, применять эти знания на Соловках ему особенно не пришлось, хотя он и был здесь учителем в школе грамотности для уголовников. В ноябре 1927 г. Иван Васильевич был переведен на материк в Кемьлаг, но получил не освобождение, а новые три года ссылки на Урал. В апреле 1928 г. он был отправлен в еще более дальнюю ссылку на Обь под Сургут. В феврале 1931 г. его «освободили», но тут же вновь арестовали и перевели в очень пустынную местность на север от Тобольска. Однако в 1932 г. власти внезапно прервали ссылку и отправили И. В. Попова в Москву, где якобы не нашлось ни одного профессора, знающего латинский язык, чтобы перевести какое-то сочинение для одного академического издания.

Судя по всему, он достаточно продолжительное время проживал под Москвой, но в феврале 1935 г. вновь был арестован в связи с так называемым делом «русских католиков» (архиепископа Варфломея (Ремова) и др.). Как следует из официальной справки[3], И. В. Попов «был осужден Особым Совещанием НКВД

---

[1] *Струве Н.* Соловецкие епископы // Вестник РХД. № 152. С. 207–211.

[2] *Голубцов С.* Указ. соч. С. 184.

[3] Справка за подписью зам. Начальника отдела регионального управления ФСБ РФ по Красноярскому краю от 17.08.1898 г. В. П. Савина.

СССР, как участник контрреволюционной католической организации "Петровский монастырь", за проведение антисоветской агитации и, согласно личным показаниям, выслан был из г. Москвы в с. Игнатово, Пировского района, Красноярского края. В последний раз Попов И. В. был арестован 9.10.1937 г. по необоснованному обвинению в том, что, находясь в ссылке, вновь возобновил свою контрреволюционную деятельность среди населения, систематически проводил агитацию против существующего строя, дискредитируя стахановское движение и Конституцию СССР, распространяя клевету на руководителей партии и советского правительства. Решением тройки НКВД Красноярского края от 5.02.38 года Попову И. В. была назначена высшая мера наказания — расстрел с конфискацией лично ему принадлежащего имущества. Постановление о расстреле приведено в исполнение 8.02.38 года в г. Енисейске; сведений о месте захоронения в деле не имеется. Реабилитирован Попов И. В. 28.06.1989 года Прокуратурой Красноярского края. Смерть Попова И. В. зарегистрирована отделом ЗАГС администрации Пировского района, Красноярского края 7.09.98 (актовая запись № 21)».

Такова мученическая кончина этого выдающегося православного ученого и подлинного христианина. Все знавшие Ивана Васильевича отзывались о нем как о простом и добром человеке, истинном служителе Церкви, смиренном труженике, благоговейном молитвеннике, воздержнике и девственнике — настоящем монахе в светском звании.

* * *

Конец XIX–начало XX вв. можно с определенной долей условности назвать «серебряным веком русской патрологической науки»[1]. Условность здесь состоит в том, что обычно представление о *серебряном веке* связывается с некоей деградацией *золотого века*, за которым он следует. В данном же случае этот *серебряный век* мыслится как начало, за которым должен был последовать *век золотой*. Но революция и ее трагические последствия прервали расцвет патрологической (и вообще богословской) науки в России. Нельзя сказать, что *золотой век* вообще не состоялся: он состоялся, но совсем в ином качестве — как подвиг свидетельства веры Христовой... Из многих замечательных представителей русской патрологической науки начала XX в. Иван Васильевич Попов является, вероятно, наиболее ярким[2]. Следует признать, что и Н. И. Сагарда, преподававший в Петербургской Духовной Академии, и молодой С. Л. Епифанович, блестяще начинавший свою научно-педагогическую деятельность в Киеве, и Л. Писарев, трудившийся в Казанской Духовной Академии, и многие

[1] См. наш краткий обзор в кн.: *Сидоров А. И.* Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. М., 1996. С. 38–43.

[2] О нем см. вполне информативную статью: *Скурат К. Е.* Патрологические труды профессора МДА И. В. Попова // Богословские труды. Сб. 30 (1990). С. 83–116.

другие виднейшие патрологи и богословы (как, например, И. Адамов, В. Несмелов), историки древней Церкви (как В. В. Болотов) и библеисты (как Н. Н. Глубоковский), также охватывавшие в своей деятельности область патрологии, составляли славу русской православной науки. Поэтому деятельность Ивана Васильевича как ученого должна мыслиться только в контексте всего развития русского богословия конца XIX–начала XX вв. и оцениваться как его органичная часть. Именно этот контекст и позволяет понять то место, которое занимал И. В. Попов в истории русской православной науки.

Патрология, как наука, тесно соприкасающаяся, с одной стороны, с историей древней Церкви, а с другой — с догматическим богословием, позволяет расставлять ученому, занимающемуся ею, различные акценты в зависимости от личных склонностей. Здесь можно делать больший упор либо на историю (особенно историю церковной письменности), либо на мировоззрение того или иного отца Церкви или церковного писателя и мыслителя, либо на их психологический образ, обстоятельства жизни (если позволяют источники), либо на текстологию святоотеческих творений и их литературный анализ. В идеале каждый патролог должен органично соединять в себе все эти многочисленные грани патрологической науки, хотя, конечно, в реальности это сделать чрезвычайно трудно.

Можно сказать, что Иван Васильевич был близок к осуществлению идеала патролога. Он мог дать и яркую историческую зарисовку, каковой является его очерк о свт. Иоанне Златоусте[1], и набросать психологический портрет церковного писателя и богослова, как было в случае с его работой о Тертуллиане[2] и первой частью его монументального труда о блж. Августине[3]. Он мог также дать глубочайший богословско-философский анализ взглядов какого-либо отца Церкви — достаточно вспомнить вторую часть того же труда об Августине[4]. Но именно в этой второй части его фундаментального труда можно выявить определенные предпочтения И. В. Попова — тяготение к философскому типу мышления, которое в определенной степени связано с указанным выше его

---

[1] *Попов И. В.* Святый Иоанн Златоуст и его враги. Сергиев Посад, 1908.

[2] *Попов И. В.* Тертуллиан (Опыт литературной характеристики). Сергиев Посад, 1913.

[3] *Попов И. В.* Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 1917. Т. I. Ч. 1. С. 1–224.

[4] Там же. Ч. 2. С. 1–607. В рецензии на это главное исследование И. В. Попова, представленное в качестве докторской диссертации, В. Герье назвал его отрадным явлением и характеризовал как «добросовестный научный труд, основанный на всестороннем изучении обширного предмета, и как исследование, посвященное одному из важнейших вопросов, касающихся истории человечества... в прошлом которого нет более важного факта по своим последствиям, чем принятие древним языческим миром христианства. В область этого вопроса и вводит читателя работа проф. И. В. Попова... наиболее живым способом, развертывая перед читателем жизнь замечательного, нужно сказать, гениального человека, который типически олицетворяет собой вышеупомянутый всемирно-исторический факт... Постепенное проникновение в смысл христианства преображало Августина и порождало в нем представления, которые оставили глубокий след на христианском западном богословии» (Исторические Известия. 1917. № 1. С. 109–110).

увлечением психологией. В указанном труде эта черта творчества русского патролога проявилась с предельной отчетливостью, ибо здесь обнаружилась еще и конгениальность исследователя исследуемой им личности, поскольку блж. Августин, наверное, один из самых «философических» отцов Церкви. Неслучайно Иван Васильевич на протяжении всего труда постоянно подчеркивает зависимость Августина от платонизма и неоплатонизма. Так, подводя итоги изучению гносеологии блж. Августина, он замечает: «Самое тесное отношение этого учения к гносеологии Плотина не должно подлежать сомнению»[1]. Примерно те же выводы делает он и на основе анализа онтологии этого западного отца Церкви.

Как патролог, И. В. Попов обладал очень верной научной интуицией, которая позволила ему сделать одно из своих главных открытий — акцентировать идею обожения как одну из ведущих интенций всего греческого святоотеческого богословия. В работе о свт. Афанасии Великом патролог подчеркивает данную идею и замечает: «Обаятельный и величественный идеал обожения не представлял, однако, особенности религиозного миросозерцания знаменитого защитника Никейской веры. Он был широко распространен на Востоке и оказывал могучее влияние на умы. Это он в большинстве случаев служил скрытым практическим мотивом, сообщавшим столько силы, горячности, страсти и самоотвержения в отстаивании церковных догматов. Стремление отстоять его, инстинктивная потребность дать ему твердую опору в догматике двигали пером полемистов. Он просвечивает сквозь чуждые нам формы древней диалектики в полемических трактатах против докетизма, учений Ария, Аполлинария, Нестория. Он объясняет нам отчасти популярность богословских споров и странный, на наш взгляд, интерес к отвлеченностям, проявлявшийся в таких широких кругах. Эти отвлеченности были дороги, потому что в них видели залог осуществимости жгучих стремлений к бессмертной, сверхъестественной и сверхфизической жизни»[2]. Позднее данному идеалу Иван Васильевич посвятил специальную работу[3].

С точки зрения патрологии, классическими работами являются две монографии И. В. Попова — о свт. Иларии Пиктавийском и свт. Амфилохии Иконийском, впервые опубликованные уже посмертно в «Богословских трудах»[4] и представленные в настоящем сборнике. Первая представляет собой весьма основательный труд, в котором блестяще раскрывается талант Ивана Васильевича и как историка, и как филолога, и как богослова. На основе детального

---

[1] *Попов И. В.* Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 1917. Т. 1. Ч. 2. С. 201.

[2] Там же. С. 68.

[3] *Попов И. В.* Идея обожения в Древневосточной Церкви. М., 1909.

[4] *Попов И. В.* Св. Иларий Пиктавийский // Богословские труды. Сб. 4 (1968). С. 127–168; сб. 5 (1970). С. 69–151; сб. 6 (1971). С. 117–150; сб. 7 (1971). С. 115–169.

Попов И. В. Святой Амфилохий, епископ Иконийский // Богословские труды. Сб. 9 (1972). С. 15–79.

анализа исторических источников здесь приводится тщательное описание жизни свт. Илария, затем следует описание содержания его творений, а основную часть работы занимает изложение богословия святителя. Следует отметить, что на русском языке имеются еще два достаточно солидных исследования о свт. Иларии (о его учении о Святой Троице и его христологии), принадлежащие перу А. Орлова, и по крайней мере на одно из них (представленное еще в форме кандидатской диссертации) И. В. Попов давал отзыв[1]. Но Иван Васильевич, учитывая эти исследования, идет своим путем.

Примерно в том же ключе, что и предшествующая работа, выдержана и менее обширная по объему монография Ивана Васильевича о свт. Амфилохии Иконийском. Здесь также дается подробное описание жизни последнего из каппадокийских святителей, его трудов и богословских взглядов. Необходимо подчеркнуть, что в русской патрологической науке это была первая работа, посвященная малоизвестному у нас святителю (хотя на немецком языке уже имелась работа К. Голля). Хотя в новейшее время были проделаны трудоемкие текстологические исследования творческого наследия свт. Амфилохия, в результате которых вышло критическое издание его творений, однако основные выводы русского патролога о богословских воззрениях святителя сохраняют свое значение и поныне.

К менее удачным, на наш взгляд, патрологическим исследованиям Ивана Васильевича можно отнести его работу о прп. Макарии Египетском[2], которую мы тем не менее сочли возможным включить в настоящий сборник по той причине, что в ней содержится много ценных наблюдений над миросозерцанием прп. Макария.

Наконец, многие результаты патрологических штудий Ивана Васильевича представлены в его недавно переизданном[3] конспекте курса лекций, читанных студентам Московской Духовной Академии, где в сжатом виде дан очерк древнецерковной письменности с момента ее возникновения до блж. Августина.

Таковы те основные патрологические работы И. В. Попова, которые нам бы хотелось отметить. Ими, безусловно, не ограничивается его значение для русской патрологической науки. Например, довольно обширный материал из области святоотеческого нравственного богословия собран в его упомянутой выше магистерской диссертации, в которой практически целая глава «Учение Св. Церкви о главном начале нравственности» посвящена святоотеческому учению о любви[4]. Примечательно, что автор здесь тесно увязывает данное учение с аскетизмом, замечая: «Отречение от мира рассматривается христиански-

---

[1] Журнал Совета МДА, 1904. 129–134.

[2] *Попов И. В.* Мистическое оправдание аскетизма в творениях преподобного Макария Египетского. Сергиев Посад, 1905.

[3] *Попов И. В.* Патрология. Краткий курс. М., 2003.

[4] *Попов И. В.* Естественный нравственный закон (Психологические основы нравственности). Сергиев Посад, 1897. С. 270–299.

ми аскетами в качестве лучшего средства для воспитания в себе любви к Богу и человеку»[1].

Доныне определенную ценность сохраняют и несколько статей Ивана Васильевича, напечатанные в «Православной богословской энциклопедии» (о свв. Василии Великом, Григории Богослове, Григории Нисском, Дионисии Ареопагите и Дионисии Александрийском), а также его обзоры и отзывы на диссертации[2].

* * *

8 февраля 2003 г. исполнилось 65 лет со дня мученической кончины профессора Ивана Васильевича Попова. В связи с этим Совет Московской Духовной Академии на заседании 9 июня 2003 г. постановил посвятить традиционный Филаретовский вечер памяти выдающегося ученого, а также подготовить в рамках празднования этого знаменательного юбилея переиздание ряда его трудов.

Нам приятно осознавать, что впервые после многих лет незаслуженного забвения отдельным изданием выходят в свет труды И. В. Попова по патрологии. Хотелось бы отдельно отметить, что Русская Православная Церковь За границей канонизировала профессора Попова в сонме новомучеников и исповедников Российских. Дерзнем высказать мнение, что Иван Васильевич Попов достоин прославления не только за рубежом, но и в России. Надеемся, что выход в свет настоящего сборника его патрологических трудов послужит первым шагом на этом пути.

Считаем приятным долгом выразить благодарность иеромонаху Вассиану (Змееву), просмотревшему текст работы о свт. Амфилохии Иконийском, а также иеромонаху Тихону (Зимину), отредактировавшему переводы с латыни, сделанные специально для настоящего издания.

Научно-богословское наследие И. В. Попова являет нам его чрезвычайно многогранную личность православного ученого, всецело преданного служению высшей Истине. Для современных патрологов, и особенно для тех, кто продолжает дело Ивана Васильевича в Московской Духовной Академии, весьма поучительными являются его слова, которые сегодня звучат как его завещание нынешнему поколению православных ученых: «Для меня в жизни самое основное — интересы святой Церкви и родной мне Академии, которая воспитала меня, дала образование и поставила на ноги. Я всем обязан ей и благодарен до смерти»[3].

Профессор МДА А. И. Сидоров,
преподаватель МДА А. А. Тимофеев

---

[1] Там же. С. 279.

[2] См. на сей счет указанную статью К. Е. Скурата (С. 110–116).

[3] См.: Богословские труды. Сб. 9 (1972). С. 15.

ИДЕЯ ОБОЖЕНИЯ В ДРЕВНЕВОСТОЧНОЙ ЦЕРКВИ[1]

Идея обожения (θεοποίησις, θέωσις), которая в современном богословии является совершенно забытой, составляла самое зерно религиозной жизни христианского Востока. Она оставила свой след на всех проявлениях церковной мысли, христианской нравственности, в благочестии и культе. Выяснению сущности и значения идеи обожения в двух ее главнейших формах и будет посвящен дальнейший очерк.

Религиозные упования христианского Востока очень точно выражают следующие сотериологические формулы: «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом», «Сын Божий соделался Сыном Человеческим, чтобы сыны человеческие соделались сынами Божиими»[2], «Господь принял на Себя наше и, принеся сие в жертву, уничтожил это и облек нас в Свое»[3], «Как Господь, облекшись плотию, соделался Человеком, так мы, люди, восприятые Словом, обожаемся (θεοποιούμεθα) ради плоти Его»[4], «Дольний человек (Иисус) соделался Богом после того, как соединился с Богом и стал с Ним едино, потому что препобедило лучшее, чтобы и мне быть богом, поскольку Он стал Человеком»[5]. Для современного уха подобные выражения звучат слишком притязательно, но на языке древних народов слово *Бог* не имело того безусловного значения, с которым оно употребляется нами. Священное Писание называет Моисея богом по отношению к фараону (Исх. 4:16; 7:1); раба, отказавшегося воспользоваться своим

---

[1] Печатается по изданию: *И. В. Попов.* Идея обожения в древневосточной Церкви. М., 1909.

[2] *Irenaeus.* Contra haereses III, 10, 2, PG 7, 873. Рус. пер. свящ. П. Преображенского. СПб., 1900. С. 240. Ср. *Athanasius Alexandrinus.* De incarnatione et contra arianos, 8, PG 26, 996. Рус. пер. МДА. Изд. 2-е. 1902–1903. Т. 3. С. 257.

[3] *Athanasius Alexandrinus.* Epistula ad Epictetum, 6, PG 26, 1060–1061. Рус. пер. Ч. 3. С. 296.

[4] *Idem.* Contra arianos oratio III, 34, PG 26, 397. Рус. пер. Ч. 2. С. 324.

[5] *Gregorius Theologus.* Oratio 29, theologica III, 19, PG 36, 100. Рус. пер.: Творения. Изд. 3-е. М., 1889. Т. 3. С. 59. Ср. *Irenaeus.* Contra haereses V. Praefatio, PG 7, 1119; Ibid. V, 30, 3, PG 7, 1205; *Gregorius Theologus.* Oratio 1, 5, PG 35, 397. Рус. пер. Т. 1. С. 4–5; *Dionysius Areopagita.* De ecclesiastica hierarchia II, 2, 1, PG 3, 393.

правом получить свободу в субботний год, оно повелевает привести «пред богов», т. е. в собрание судей, для заключения соответствующего юридического акта (Исх. 21:1–7). В 81 псалме находятся слова, послужившие библейским основанием для учения, выражением которого были приведенные выше сотериологические формулы: «Бог стал в сонме богов (судей Израилевых); среди богов произнес суд. Доколе вы будете судить неправедно и оказывать лицеприятие нечестивым?.. Я сказал: вы — боги, и сыны Всевышнего — все вы. Но вы умрете, как человеки, и падете, как всякий из князей». В подобном же значении употреблялось это слово в литературе и жизни классических народов, и общественное мнение не находило ничего оскорбительного для чувства или необычайного в том, что, например, указы Домициана выходили с громким надписанием — dominus ac deus noster Domitianus sic fieri jubet [Господин и бог наш Домициан повелевает, чтобы было так].

Патристическая литература надолго сохраняет то же словоупотребление. Григорий Богослов говорит, что благотворитель становится богом для нуждающихся, потому что подражает Божию милосердию[1]. По словам того же отца Церкви, высокое призвание пастыря состоит в том, чтобы «быть богом и творить богами»[2]. Таким образом, «стать богом» для того времени не значило вырасти до величия Абсолютного и вознестись до беспредельности Его совершенств. В понятии бога необходимо мыслились только бессмертие, блаженство и сверхчеловеческая полнота и интенсивность жизни.

Основной чертой религиозных упований, выразившихся в сотериологии древней Восточной Церкви, служит жажда физического обновления через общение с Божественной природой. Идеал нравственного совершенства этим, конечно, не исключался, но святость личности рассматривалась отчасти в качестве условия, отчасти же в качестве результата преобразования Божественной силой самой природы человека. Однако эта общая всей восточной патристической литературе идея обожения не всеми понималась одинаково.

Всякий народ в своей религиозной жизни обыкновенно расслаивается на несколько пластов. Утонченные концепции Достоевского, Хомякова и Соловьева, продукты школьного богословия и старушка, плетущаяся с котомкой за плечами к чудотворной раке, — всё это различные типы понимания одного и того же символа. Не могло быть иначе и в Византии. Уже в конце второго века религиозные чаяния Восточной Церкви отливаются в две существенно различные формы, тождественные по своей основной мысли, но расходящиеся в ее конкретном понимании. При всей своеобразности, с которой эти формы выступают в отдельных догматических системах, они не исключают друг друга

---

[1] *Gregorius Theologus.* Oratio 14, 26, PG 35, 892.

[2] *Idem.* Oratio 2, 73, PG 35, 481. Подобные выражения встречаются нередко в церковном богослужении, например: «Да Твое покажеши яве неизреченное второе снитие... стоя посреде *богов*, апостол, на Фаворе, Моисея же и Илию неизреченно осиял еси» (из канона на Преображение Господне).

и, освещая один и тот же предмет, только с разных сторон, легко могли совмещаться в одном и том же сознании. Но в видах раздельности изложения ту и другую необходимо рассмотреть особо.

В церковной литературе первое направление представлено сочинениями ранних малоазийских писателей, а потом творениями свв. Иринея, Афанасия Александрийского, Кирилла Александрийского и остатками литературы монофизитов. Второе отразилось в трудах Климента Александрийского, Оригена, каппадокийцев, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника. Первое своими корнями уходило в самую глубь народной веры, всегда положительной и осязательной; второе — достояние богословов наиболее образованных — облекалось в философские формы и не чуждалось лучших сторон неоплатонизма, владевшего тогда всеми умами и привлекавшего к себе все сердца. Осаждаясь в сгущенной атмосфере долин, первое направление отличалось массивностью своих понятий, наглядностью образов, определенностью тенденций. Второе, витая в разреженной атмосфере бесплотного, ценило выше всего отвлеченное и терялось в неопределенности сладких предчувствий. Исходной точкой для первого служила обоженная плоть Христа, для второго — христианское учение о Боге в неоплатонической обработке. Поэтому первое направление мы назовем реалистической формой идеи обожения, а второе — идеалистической[1].

I. Реалистическая форма идеи обожения

Переходя к анализу реалистической формы идеи обожения, мы попытаемся выяснить ее сущность и значение в истории догматов.

А. Для верного понимания сущности религиозных чаяний, о которых мы говорим, необходимо иметь в виду, что в основу преобразования природы человека они полагали физическое соединение Божества с душой и телом спасаемых. Для мышления древних иногда не существовало той резкой грани, которая в нашем сознании разделяет понятия духа и материи. Для него дух — это та же материя, но в высшей степени тонкая и разреженная. Блж. Августин до тридцать первого года своей жизни не мог представить себе ничего непротяженного, не мог вообразить ничем не занятого пространства и мыслил Бога в

[1] Выделение И. В. Поповым двух основных форм религиозных чаяний христианского Востока — *реалистической* формы идеи обожения (представленной свв. Иринеем Лионским, Афанасием Великим и Кириллом Александрийским) и *идеалистической* формы (представленной свт. Климентом Александрийским, Оригеном, каппадокийцами, «ареопагитиками» и прп. Максимом Исповедником) — представляется нам несколько искусственным. Во-первых, христианское учение о Боге «в неоплатонической обработке» просто перестает быть христианским, а, во-вторых, обоженная плоть Христа является исходной точкой для любого православного богослова. Многие последующие патрологические изыскания и исследования пошли по пути, намеченному И. В. Поповым. См. *Larchet J.-C.* La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996; *Мандзаридис Г.* Обожение человека по учению святителя Григория Паламы. Сергиев Посад, 2003. — *Ред.*

виде тонкой эфирной субстанции, разлитой во всей вселенной[1]. Наиболее яркое выражение эта тенденция получила в материалистической системе стоиков. Не допуская существования чего-либо бестелесного, кроме пространства, времени и мысленного, эти философы приписывали телесность не только сущностям, но и всем свойствам. Качество предмета есть своеобразное напряжение присущей ему пневматической материи, распространяющееся наподобие тока от центра к периферии и от периферии возвращающееся к центру. Так как каждый предмет имеет много качеств, то необходимо было выяснить, каким образом эти качества, подобные материальным флюидам, могут совмещаться в одном и том же теле. Ответом на этот вопрос и служило учение стоиков о различных видах соединения веществ. Употреблявшиеся при этом термины παράθεσις, σύγχυσις, μῖξις, κρᾶσις имели строго определенный смысл.

Παράθεσις — это соприкосновение тел своей наружной поверхностью, как в мерке зерна, в которой смешаны бобы и пшеница. Σύγχυσις более всего приближается к современному понятию химического соединения. Этим термином называлась такая связь двух веществ, при которой последние, взаимно проникая друг друга, терпят изменение в своей сущности и свойствах и образуют третье вещество, не похожее на свои составные элементы. Наоборот, κρᾶσις и μῖξις в переводе на современный язык обозначали механическое смешение веществ в жидком растворе и характеризовались двумя признаками. Во-первых, соединение двух тел признавалось в этом случае настолько тесным, что с каждой частицей одного из них мыслилась данной частица другого. Даже предполагалось, что в случае смешения веществ в неравномерной пропорции меньшее в количественном отношении распространяется по всему протяжению большего. Капля вина, упав в море и растворяясь в нем, расширяется до его последних пределов. Во-вторых, два тела, так глубоко внедряясь друг в друга, сохраняют, однако, без всяких изменений свою сущность и свои свойства. Так соединяются огонь и металл в раскаленном железе, душа и тело в человеке[2].

Стоические понятия и термины, которых мы только что коснулись, получили широкое распространение в патристической литературе. По их схеме церковные писатели представляли себе соединение духа и материи, благодати и вещества таинств, Бога и плоти, называя его смешением (μῖξις), сращением (κρᾶσις). Ближе всех подходит к стоикам Тертуллиан. Проникнутый материализмом этой философской школы, он говорит в своем трактате о крещении: «Вещество, занимающее низшее положение, с естественной необходимостью принимает в себя свойства вещи, находящейся над ним. В особенности всё материальное способно заимствовать свойства духовного, потому что последнее благодаря тонкости своей субстанции легко проникает в первое.

---

[1] *Augustinus.* Confessiones VII, 1, PL 32, 733. Рус. пер. КДА. К., 1880–1908. Т. 1. С. 155–158.

[2] *Zeller Ed.* Die Philosophie der Griechen. Tl. III, I. 2 Aufl. Leipzig, 1889. S. 106–118, особ. S. 115. Anm. 2. Ср. *Harnack Ad.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3 Aufl. Leipzig, 1894. Bd. II. S. 359–360.

И теперь, во время крещения, после призывания Дух Св. немедленно нисходит и, оставаясь вверху воды, освящает ее из Себя, и вода, освященная таким образом, сама впитывает (combibunt) в себя силу освящать»[1]. Тертуллиан усвоил стоические воззрения во всем их объеме, но он составляет в этом отношении исключение. Прочим церковным писателям чужд стоический материализм в представлении о способе соединения Бога и человека, но, не принимая стоических терминов в строгом значении, они всё же мыслили это соединение, по крайней мере по их схеме. Стремясь, с одной стороны, реализовать в сознании мысль о физическом соединении Бога и человека, с другой — сохраняя строгое понятие о духовности Божества, они пользовались образами смешения и растворения, но сопровождали последние высказываемой или подразумевающейся оговоркой, которая отнимала у них грубо чувственный, материальный смысл[2].

Не может быть никакого сомнения в том, что Ориген имел точное понятие о духовности Бога и Логоса и разумел под ней не тонкую материальность, а нечто совершенно противоположное материи, как бытию протяженному и делимому, но это не мешало ему представлять отношение Божества Логоса к Божеству Отца по материальной схеме смешения. Логос есть Бог по причастию, потому что «Он первый вследствие пребывания у Бога вовлек в Себя от Божества Отца». Со Своей стороны, Он обожает прочих богов, без зависти передавая им Божество, которое почерпнул для Себя от Отца[3].

Такое же строгое понятие о духе имел и Василий Великий, но мыслил об отношении Духа Св. к природе ангелов по той же схеме: «Всё, что ни освящается, освящается только присутствием Духа. Поэтому вызывает к бытию ангелов Зиждительное Слово — Творец всего, а освящение им подает Дух Св. Ибо ангелы созданы не младенцами, которые бы потом сделались достойными принять Духа, но в первоначальный состав и, так сказать, раствор их сущности была вложена святость. Потому-то они не склонны к греху, будучи немедленно, как

---

[1] *Tertullianus*. De baptismo, 4, PL 1, 1311–1312. Подобное же массивное представление об отношении благодати и вещества таинств встречается в популярных беседах восточных писателей. «Внимательно взирай, — говорит Кирилл Иерусалимский, — на купель крещения: не как на простую воду, но как на духовную благодать, подаваемую вместе с водой. Ибо как приносимое на жертвеннике, по природе будучи просто, оскверняется призыванием демонов, так и, наоборот, простая вода по призывании на нее Св. Духа, Христа и Отца приобретает силу святости» (*Cyrillus Hierosolymitanus*. Oratio catechetica II, 3, PG 33, 385. Рус. пер. МДА. Изд. 2-е. 1893. С. 37); «святое миро по призывании не простое уже или, как бы сказал иной, обыкновенное миро, но дарование Христа и Духа Св., от присутствия Божества Его соделавшееся действенным» (*Idem*. Oratio mystagogica III, 3, PG 33, 1089. Рус. пер. С. 290).

[2] Такова, например, терминология Григория Богослова и Григория Нисского. См. *Holl K.* Amphilochius von Iconium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern. Tübingen, 1904. S. 189–190; 226–227.

[3] *Origenes*. Commentaria in Evangelium Joannis II, 2, PG 14, 107.

бы некоторым составом, покрыты освящением»[1]. Этим, между прочим, Василий Великий объясняет возможность грехопадения ангелов. Природа их сложна. Она состоит из их сущности и святыни, подаваемой Духом. Эту заимствованную отвне святость они могут утрачивать. В противоположность им для Духа Св. грех невозможен, потому что в Нем сущность и святыня совпадают, суть одно и то же[2]. Итак, основой обожения является физическое соединение Божества с человеческой природой, подобное смешению, срастворению.

Такое тесное соединение Бога и человека произошло впервые в лице Искупителя. Сын Божий, воплотившись, проницал Своей пневматической природой все фибры и изгибы воспринятых Им души и тела человека Иисуса. При таком срастворении двух природ, противоположных по своим качествам и несоизмеримых по силе, естественно, должно было произойти как бы исчезновение свойств слабейшей природы: человеческие свойства должны были померкнуть в блеске Божества. Так кусок темного и холодного железа, брошенный в раскаленную печь, вбирает огонь во все свои поры, и наши чувства перестают уже ощущать в нем свойства металла, а воспринимают только блеск и жар огня[3].

Человек даже в состоянии своей первобытной чистоты слаб и склонен к греху, но Бог сообщил Свою святость и силу Иисусу, и вследствие этого Христос не мог согрешить[4]. Человек не может властвовать над демонами, исцелять болезни, творить чудеса. Бог в лице Искупителя, пользуясь телом как орудием, изгонял бесов, воскрешал мертвых, ходил по водам[5]. Вызванный из бездны небытия, вечно скользящий над ней, всегда готовый снова низвергнуться в пучину ничтожества, человек носит в своем теле тление, как какое-то ядовитое начало. Бог — само бытие, сама жизнь. Соединившись с человеком Иисусом, Он истребил в Его теле принцип тления и передал Ему Свое собственное бессмертие. «Тело Христа, облеченное в бесплотное Божие Слово, не боится уже ни смерти, ни тления, потому что имеет ризой жизнь»[6]. «Божество как бы намастило это святое тело и неизреченно вложило в него Свою собственную светлость и нетление»[7]. Поэтому если Христос умер, то лишь вследствие того, что

---

[1] *Basilius Magnus.* Homilia in psalmum 32, 6, PG 29, 333. Рус. пер. МДА. Изд. 3-е. М., 1891. Т. 1. С. 224.

[2] *Idem.* Epistula 8, 10, PG 32, 261–264. Рус. пер. Т. 6. С. 37–38.

[3] *Origenes.* De principiis II, 6, 6, PG 11, 213. Рус. пер. КДА, 1899. С. 132–133. Стоический образ железа и огня со времени Оригена становится обычным в патристической литературе для выяснения способа соединения двух природ во Христе.

[4] *Athanasius Alexandrinus.* Contra arianos oratio I, 51 и 60, PG 26, 117–119, 137. Рус. пер. Ч. 2. С. 243, 255.

[5] Ibid. III, 31, PG 26, 389. Рус. пер. Ч. 2. С. 409. *Dionysius Areopagita.* Epistula 4, PG 3, 1072.

[6] *Athanasius Alexandrinus.* Oratio de incarnatione verbi, 44, PG 25, 173–176. Рус. пер. Ч. 1. С. 248–249.

[7] *Cyrillus Alexandrinus.* De adoratione in spiritu et veritate IX, PG 68, 597. Рус. пер. МДА. М., 1880–1912. Ч. 1. С. 131.

Божественному Логосу угодно было временно отдалиться от Своего тела, но смерть не могла удержать в своей власти этот храм самой жизни, и человек, воспринятый Богом, воскрес в третий день и победил принципиально последнего врага жизни — смерть[1].

Повинуясь закону развития, человеческая природа Христа постепенно проникалась божественными свойствами[2]. Вот Он младенец, и никто не подозревает в Нем Бога. Одиннадцати лет Он уже удивляет Своей мудростью книжников и старцев. Потом ап. Петр узнает в Нем Сына Божия, вслед за Петром видят это и прочие ученики[3]. На Фаворе сквозь покровы плоти льются потоки божественной славы, ибо Бог есть свет. «Даже одежды Свои Христос показал белыми, как свет, потому что из всего тела Спасителя истекала слава Божества Его и во всех членах сиял свет Его»[4]. По Воскресении не все и не во всяком состоянии могут видеть чувственными очами одухотворенное тело Спасителя, входящее через затворенные двери. При вознесении на небо человечество Христа становится предметом поклонения для ангелов, и уже само оно, а не в качестве лишь орудия, делается животворящим и получает способность творить чудеса. «Дадеся ми всякая власть на небеси и на земли» (Мф. 27:18), — говорит возносимое человечество[5]. Оно садится теперь одесную славы Всевышнего и, сохраняя свои очертания, сияет божественным блеском, как на Фаворе[6].

Далее этого церковного учения пошел Григорий Нисский. «По Воскресении Христа, — говорит он, — Его плоть, оставаясь по природе плотью, претворилась в море нетления, и всё человеческое переменилось в божеское и бессмертное естество; не осталось в нем ни тяжести, ни вида, ни цвета, ни твердости, ни мягкости, ни очертания по величине»[7]. Пользуясь стоической аналогией, смысл которой был указан ранее, Григорий сравнивает человечество Христа с каплей уксуса, упавшей в море и расширившейся до последних

---

[1] *Athanasius Alexandrinus*. Contra arianos oratio III, 57, PG 26, 444. Рус. пер. Ч. 2. С. 440–441. Oratio de incarnatione verbi, 31, PG 25, 149. Рус. пер. Ч. 1. С. 231.

[2] *Idem*. Contra arianos oratio III, 53, PG 26, 436. Рус. пер. Ч. 2. С. 435.

[3] Ibid. III, 52, PG 26, 432–433. Рус. пер. Ч. 2. С. 433–434.

[4] *Ефрем Сирин*. Слово 32. Рус. пер. МДА. Изд. 5-е. Сергиев Посад, 1907–1914. Ч. 2. С. 52. На этой идее построено всё богослужение на Преображение: «Очерневшее Адамово естество, преобразися, облистати паки сотворил еси, претворив е в Твоего Божества славу же и светлость...» (2 стихира на стиховне). Что свет, который был виден на Фаворе, есть проявление самой природы Божества, это ясно выражено в третьей песни канона Косьмы: «Бог слово сый, весь землен бысть, всему Божеству смесив человечество во ипостаси Своей, юже во двою существу Моисей и Илия видеша на горе Фаворсте».

[5] *Athanasius Alexandrinus*. Contra arianos oratio I, 42, PG 26, 97–99. Рус пер. Ч. 2. С. 231–232; Ibid. III, 38, PG 26, 405. Рус. пер. Ч. 2. С. 418; Ibid. III, 40, PG 26, 409. Рус. пер. Ч. 2. С. 420–421; Ibid. III, 43, PG 26, 416. Рус. пер. Ч. 2. С. 424; Ibid. III, 48, PG 26, 424–425. Рус. пер. Ч. 2. С. 429–430.

[6] *Gregorius Theologus*. Epistula 101, ad Cledonium, PG 37, 181.

[7] *Gregorius Nyssenus*. Adversus Apollinarium, 42, PG 45, 1224.

пределов его неизмеримого протяжения. Подобно этой капле, и человечество Спасителя растворилось в Его Божестве[1].

Мысль об обожении человеческой природы Христа вследствие ее соединения с Божеством получила свое крайнее выражение в учении наиболее последовательных и непримиримых монофизитов, во главе которых стоял Юлиан Галикарнасский (так называемых афтартодокетов, или фантазиастов). Они утверждали, что уже с самого момента соединения Бога с человеком Иисусом, т. е. со времени зачатия последнего, тело Искупителя по силе обитающего в нем ипостасного бессмертия потерпело настолько глубокие изменения, что перестало быть единосущным человеческому телу, сделалось нетленным и чуждым всего, что логически связано с понятием смертности и тления-возрастания, обмена веществ, увядания. Так кровь Богочеловека не была подобна земной и разлагающейся человеческой крови, но обратилась в божественную, неземную и нетленную. Бессмертие и неизменяемость были для обоженного тела Христа естественным состоянием, а проявления смертности природы лишь абстрактной возможностью. Поэтому если Христос испытывал голод, страдал, умер, то это было актом Его доброй воли и чудом, которое совершил Искупитель, чтобы разделить участь тех, для спасения которых Он пришел. В этом учении мы имеем дело с логикой идеи, не желающей считаться с историческими документами, которые христианство имеет в Евангелиях[2].

Но Христос есть глава обновленного человечества. В Его лице Божество соединилось не с одним только Иисусом, но со всем родом человеческим, поэтому и искупленные Им достигнут подобной же славы.

Христос излил на верующих Духа Св., и Дух самой Своей сущностью сраствоpяется с их душой и телом. Это физическое соединение отличается от воплощения только тем, что человеческое *я* сохраняет свою самостоятельность и не сливается с Духом Св. в одну личность и одно самосознание. Поэтому оно называется теми же терминами смешения и срастворения, та же аналогия огня и железа служит для его наглядного пояснения[3]. «Соединившийся с Господом не есть только духовный или святой, но один дух с Господом. Он сраствоpился с Божеством (ἀνεκράθη) и стал едино с Богом»[4].

---

[1] *Gregorius Nyssenus*. Adversus Apollinarium ad Theophilum. PG 45, 1276.

[2] *Harnack Ad.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3 Aufl. Leipzig, 1894. Bd. II, S. 386–387; *Junglas Joh.* Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen. Paderborn, 1908, S. 102–103; *Трощкий И.* Изложение веры церкви армянской. СПб. 1875. С. 139–164; *Gieseler D.* Commentationis, qua Monophysitarum variae de Christi persona opiniones inprimis ex ipsorum effatis recens editis illustrantur, particulae I et II. Gottingae, 1835; 1838.

[3] *Cyrillus Alexandrinus*. De adoratione in spiritu et veritate III, PG 68, 297. Рус. пер. Ч. 2. С. 173. *Macarius Aegyptius*. Homilia 4, 14, PG 34, 481. Рус. пер. МДА. М., 1880. С. 39–40.

[4] *Amphilochius Iconiensis*. Fragmenta adversum haereticorum // Amphilochiana / G. Ficker. Tl. I. Leipzig, 1906. S. 39.

В сознании Макария Египетского единение души с Богом сближается с воплощением: «Преображаясь по снисхождению и человеколюбию, Бог плодотворит Себя (σωματοποιεῖ ἑαυτόν), входит в единение(ἀναμίγνυται), воспринимает святые души и, по изречению Павла, бывает с ними один дух»[1]. Когда Дух Св. нисходит на человека и соединяется с ним столь тесно, последний становится богоносным, или духоносным, и его природе передаются божественные свойства. Силой Духа Св. он творит знамения[2], его ум, сверхъестественно обновленный, видит видения, получает откровения, в себе самом созерцает свет Божества. Сам Дух творит в нем заповеди Господни. Нравственное настроение человека становится чисто, как кристалл, и это достигается без усилий с его стороны. Радость, отблеск божественного блаженства, наполняет его сердце. Но окончательного прославления искупленные достигнут только после всеобщего Воскресения. Христос одождит Духа Св. на рассыпавшиеся в прах кости, и Дух сообщит этим останкам бессмертие собственной природы. По Воскресении жизнь тела окончательно выступит из сферы физического и будет сохраняема непосредственно силой Духа Св. В настоящее время для поддержания жизни тело нуждается в пище, жилище, одежде, тогда все эти нужды будут удовлетворяться действием Духа Св., проникающего тело и сообщающего ему нетление, бессмертие и прославленный, светоносный вид[3].

Б. Вот сущность надежд, увлекавших сердца широких масс населения восточной половины христианского мира. Веяние этих чаяний, этих страстных порывов к бессмертию и божественной славе чувствуется на всем протяжении догматических споров и оказывает могучее влияние на развитие вероучения. Если воплощение Сына Божия было моментом соединения Божества и человечества и если личность Искупителя была каналом, через который божественные силы нисходят к роду человеческому, а человек восходит к Богу, то в ней необходимо допустить, во-первых, наличность божественной и человеческой природы, а во-вторых, самое тесное соединение той и другой. И мы действительно видим, что именно с точки зрения идеи обожения христианские писатели ведут полемику против учений, отклоняющихся от этого требования.

В древней Церкви так называемые эвиониты видели во Христе простого человека, родившегося от Иосифа и Марии и превосходящего других только мудростью и справедливостью[4]. Св. Ириней горячо оспаривает это учение. Если Христос не Бог, то принцип бессмертия не проник в нашу тленную природу

---

[1] *Macarius Aegyptius.* Homilia 4, 9–10, PG 34, 480. Ср. *Idem.* De elevatione mentis, 6, PG 34, 893. Рус. пер. С. 36, 406.

[2] *Idem.* Homilia 50, 1, PG 34, 816; Homilia 30, 6, PG 34, 725.

[3] Материалы, на основании которых изложен отдел о физическом преобразовании человеческой природы действием Духа Св., см. в работах: «Религиозный идеал св. Афанасия Александрийского» и «Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского». Наст. издание. С. 83–92; 101–116; *Weigl Ed.* Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien. Mainz, 1905. S. 196–201, 296–300, 328 и др.

[4] *Irenaeus.* Adversus haereses I, 26, 1–2, PG 7, 686.

и мы по-прежнему остаемся смертными. «Каким образом, — восклицает он, — человек перейдет в Бога, если Бог не перешел в человека?» «Ибо мы никак не могли бы получить нетления и бессмертия, если бы не были соединены с нетлением и бессмертием»[1].

В IV в. арианство самым существенным образом затрагивало религиозные чаяния, связанные с идеей обожения. Если во Христе воплотилось ангелоподобное существо, созданное Богом из ничего, то каким образом человек станет причастен субстанциальной жизни? Его физического соединения с Богом всё еще не последовало, и ядовитое начало смертности остается без изменения в его теле. На этом основана вся полемика Афанасия Великого против ариан. Ее доминирующий мотив — «если бы Слово, будучи тварью, сделалось человеком, то человек всё еще оставался бы тем, чем был, не соединившись с Богом»[2], «не обожился бы человек, сочетавшись с тварью»[3], потому что «тварь не могла бы соединить прочих тварей с Богом, сама нуждаясь в соединяющем»[4].

Но если с точки зрения религиозных упований необходимо было признать в лице Иисуса Христа воплощение Бога, то не менее последовательно было настаивать и на Его человеческой природе. При отрицании реальности последней также выпадало звено, соединяющее Бога с человеком. Между тем для многих, проникнутых восточным или платоническим презрением к материи, идея воплощения казалась соблазнительной и недостойной Бога. Эти люди утверждали, что Сын Божий носил лишь видимость тела или же скрыл Себя под оболочкой, сотканной из пневматической субстанции. Так отрицалась Его реальная связь с человеком, а следовательно, и возможность спасения. На это именно и указывали св. Игнатий Богоносец и св. Ириней. На своем крестном пути в Рим Игнатий писал малоазийским Церквам: «Если Христос страдал призрачно, то зачем я в узах? Зачем я молюсь о том, чтобы мог бороться со зверями? Значит, я напрасно умираю»[5]. «Если Господь принял плоть из другой сущности, — говорит Ириней, — то не примирен с Богом человек»[6].

Аполлинарий Лаодикийский, как ему казалось, по очень веским рациональным соображениям полагал, что Сын Божий воспринял только тело и душу человека, но не ум — источник самосознания и самоопределения. Насколько эта догматическая теория о неполной человеческой природе Искупителя противоречила сотериологии и религиозным чаяниям, это легко видеть из полемики против нее Григория Богослова, Кирилла Александрийского, Севера Антиохийского. Исходной точкой для их критики аполлинарианства служила

---

[1] *Irenaeus*. Adversus haereses IV, 33, 4; III, 19, 1–2, PG 7, 1074, 938.

[2] *Athanasius Alexandrinus*. Contra arianos II, 67, PG 26, 289. Рус. пер. Ч. 2. С. 350.

[3] Ibid. II, 70, PG 26, 296. Рус. пер. Ч. 2. С. 353.

[4] Ibid. II, 69, PG 26, 293. Рус. пер. Ч. 2. С. 352; ср. Ч. 2. С. 41. PG 26, 233. Рус. пер. Ч. 2. С. 315.

[5] *Ignatius Antiochenus*. Ad Trallianos, 10, PG 5, 681; Ad Smirnaeos, 4, PG 5, 709.

[6] *Irenaeus*. Adversus haereses V, 14, 3, PG 7, 1160.

сотериологическая аксиома «что не воспринято, то и не спасено»[1]. Если не весь человек соединился с Божеством, возражали Аполлинарию церковные писатели, то та часть, которая оказалась вне воздействия Божества, не получила исцеления и обновления. А между тем ум, инициатор греха и руководитель человека, в особенности нуждается в обновлении[2].

С той же точки зрения необходимо было признать в лице Искупителя самое тесное и нерасторжимое соединение двух природ, так как только при этом предположении можно было говорить о передаче божественных свойств человеческой природе. Вот почему учение Нестория о нравственном соединении Сына Божия с человеком Иисусом встретило такое единодушное осуждение со стороны Церкви.

Влияние идеи обожения не ограничивается догматами, стоящими в прямой связи с личностью Искупителя, но идет гораздо далее. Вот несколько фактов.

Спасение созидается Духом Святым. Именно через Него Бог действует в спасаемых. Но если Дух Св. не Бог по природе, то Он не может возвысить человека над границами твари. Эта невозможность и выдвигается в полемике с духоборцами Афанасием Александрийским, Василием Великим, Григорием Богословом. «Не верю, — говорит последний, — не верю в возможность спастись через равночестного мне. Если Дух Св. не Бог, то пусть прежде Сам сделается Богом, а потом уже обожит меня»[3]. «Если через приобщение Духа мы делаемся причастниками Божия естества, то безумен тот, кто утверждает, что Дух естества тварного, а не Божия. Даже те, в ком пребывает Дух, обожаются Духом. А если Дух творит богами, то нет сомнения, что природа Его есть природа Бога»[4].

Учение о Евхаристии у многих церковных писателей носит на себе печать уже раскрытых сотериологических идей. Через это таинство божественный принцип бессмертия вводится в организм человека. Плоть Христа была телом Самой Жизни. Она стала носительницей сил, которыми всё оживляется и сохраняется в бытии. Христос прикасался к мертвым и через Свое тело передавал жизнь уже умершим. Если через одно прикосновение обоженной плоти мертвое оживало, то тем действительнее причащение животворящей Евхаристии, усваиваемой всем нашим телом. «Она преобразит, — говорит Кирилл Алексан-

---

[1] *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarium in Evangelium Joannis VII, PG 74, 89.

[2] *Gregorius Theologus*. Epistula 101, ad Cledonium, PG 37, 184; Ibid. PG 37, 188; *Idem*. Poemata de seipso, De vita sua, 610–630, PG 37, 1071–1072. То же говорит Кирилл Александрийский, исходя из принципа «что не воспринято, то и не спасено». Тексты собраны в сочинениях: *Weigl E.d.* Die Heilslehre des hl. Cyrillus von Alexandrien. Mainz, 1905, 3. S. 104–105; *Rehrmann A.* Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien. Hildeshaim, 1905. S. 35 ff. Ту же мысль высказывают последователи Севера Антиохийского. См. Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor / Hrsg. von K. Ahrens. Leipzig, 1889. S. 192.

[3] *Gregorius Theologus*. Oratio 34, 12, PG 36, 252.

[4] *Athanasius Alexandrinus*. Epistula 1, ad Serapionem, 24, PG 26, 585–588. Рус. пер. Ч. 3. С. 36. *Basilius Magnus*. Adversus Eunomium III, 5, PG 29, 665. Рус. пер. Ч. 3. С. 113.

дрийский, — в свое качество, т. е. в бессмертие, тех, кто делается ее причастником через вкушение. Вода, подогреваемая в котле, воспринимает свойства огня. Точно так же путем смешения с истинной Жизнью теряем и мы свою естественную слабость и претворяемся в Жизнь»[1].

Григорий Нисский сравнивает принцип тления, овладевший физической природой человека после грехопадения первых людей, с ядовитым началом, проникшим в тело, разрушительное действие которого может быть остановлено лишь противоядием, также введенным в организм. Таким противоядием служит Евхаристия: «Тело, преданное на смерть Богом, входя в наше тело, целое претворяет и обращает в себя. Как вследствие примеси тлетворного к здоровому всё смешение стало ни к чему не годным, так и бессмертное тело, когда бывает в принявшем его, всё претворяет в свое естество... Поэтому необходимо возможным для естества способом (т. е. путем вкушения) принимать в себя животворящую силу Духа»[2].

Начиная с IV в. в учении о Деве Марии становится всё более и более заметно воздействие того круга понятий, которые сводятся к идее обожения. Источником всех преимуществ и прославления Богоматери служит совершенно исключительная физическая близость Ее к Сыну Божию: Она носила Его в Себе, была Его храмом, престолом, Она питала Его и держала в Своих объятиях. Вследствие этого мысль о Ее греховности или тленности Ее тела является совершенно недопустимой и противоречит всем требованиям религиозного чувства. Как обитание Божества в лице Искупителя было причиной безгрешности и бессмертия Его человечества, так пребывание Бога в утробе Девы во время Ее чревоношения очистило Ее от греха и сохранило нетленными Ее девство в самом рождении и Ее тело в самой смерти. Носившая в Себе Жизнь не могла видеть истления: «С появлением солнца просветляется и глаз, сверкает при свете его. И Мария подобна оку. Вселился в Нее свет, омыл Ее ум, чистыми сделал Ее помыслы, уцеломудрил попечения, освятил девство Ее»[3].

«Каким образом, — восклицает Иоанн Дамаскин в своей беседе на успение Божией Матери, — смерть поглотила бы... исполненную действенности Духа Св., родившую без болезней, всецело соединившуюся с Богом?.. Каким образом тление овладело бы телом, которым была воспринята Жизнь? Это несообразно и совершенно чуждо богоносной душе и телу»[4]. Но и в этом пункте крайние монофизиты не остановились перед выводом, который вытекал из основного

---

[1] *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarium in Evangelium Joannis IV, 2, PG 73, 577–580. Рус. пер. Ч. 13. С. 50–52.

[2] *Gregorius Nyssenus*. Oratio catechetica magna, 37, PG 45, 93. Ср. *Irenaeus*. Adversus haereses IV, 18, 5; V, 2, 2–3, PG 7, 1027, 1124–1125. *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarium in Evangelium Joannis IV, 2, PG 73, 565. Рус. пер. Ч. 13. С. 40.

[3] *Ефрем Сирин*. Мария и Ева, 2. Рус. пер. Ч. 5. С. 204–205. См.: Слово 40-е на еретиков. Рус. пер. Ч. 2. С. 282, 286–287.

[4] *Joannes Damascenus*. Homilia 2 in Dormitionem B. V. Mariae, 2–3, PG 96, 725–728.

положения учения об обожении. Если нетление есть следствие физического соединения человека с Богом, то Деве Марии, думали они, необходимо приписать нетление тела с самого момента зачатия в Ее утробе Богочеловека. Леонтий Византийский, который сообщает нам об этом интересном факте, возражает последователям Юлиана, что само рождение, не совместимое с понятием нетления, опровергает учение о бессмертии, сообщенном Богоматери с момента вселения в Нее Слова Божия[1]. Крайние выводы, сделанные монофизитами из идеи обожения, которые мы отмечали и ранее, по-видимому, и нанесли смертельный удар ее реалистическому пониманию. Термины κρᾶσις и μῖξις, употреблявшиеся ранее авторитетными церковными писателями, а теперь скомпрометированные еретиками, были осуждены IV Вселенским собором и вышли из употребления.

«Во Христе, — пишет Иоанн Дамаскин, формулируя окончательный результат христологических споров, — соединены два совершенных естества — божеское и человеческое — не через смешение, или слияние, или срастворение, или претворение»[2]. Само учение об обожении подвергается ограничениям, которые стояли еще вне кругозора церковных писателей IV в. Этим обстоятельством в церковном сознании на первый план выдвигалось идеалистическое понимание идеи обожения, к которому мы теперь и переходим.

II. Идеалистическая форма идеи обожения

В наиболее чистом виде идеалистическая форма идеи обожения отразилась в сочинениях, приписанных Дионисию Ареопагиту. В них вовсе не содержится элементов, характеризующих первое направление. В творениях Григория Богослова и Григория Нисского также преобладает идеалистический элемент, но в них встречаются и реалистические формулы, особенно в тех случаях, когда речь идет об обожении человечества Христа и о всеобщем Воскресении.

В основе идеалистической формы идеи обожения лежит философское понятие о Боге, сложившееся под воздействием неоплатонической философии. Поэтому свою характеристику мы должны начать именно с этого пункта. Нет надобности доказывать при этом влияние неоплатонизма параллелями. Для читателя, знакомого с позднейшими системами, построенными на принципах платоновской философии, это будет ясно из самого изложения. Здесь необходимо сделать лишь одну оговорку. Христианское понятие о Боге, свойственное перечисленным писателям и особенно Псевдо-Дионисию, вся система которого определяется учением Прокла, не исчерпывается теми философскими

[1] *Leontius Buzantinus.* Contra nestorianos et eutychianos, PG 86, 2, 1325. Ср. *Junglas Job.* Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen, und Anschauungen. Paderbon, 1908. S. 102–103.

[2] *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. М., 1844. С. 143.

элементами, которые единственно мы и намерены отметить. При всем сближении христианских писателей с неоплатонизмом их учение о Боге никогда не отождествлялось с неоплатоническим и не утрачивало своего специфически христианского характера. Для неоплатоников Бог — это физическая сила, бессознательная в своей внутренней жизни и не свободная во внешнем самораскрытии. Он не вступает в нравственные и личные отношения с человеком, Его промысл в мире — только законосообразная связь причин и следствий. Молитвы человека не восходят к Нему и, если исполняются, то лишь благодаря симпатии частей вселенной, отвечающих предопределенным в ее механизме отзвуком на сознательные изменения в человеческом духе. В христианской литературе Бог — всегда нравственная, свободная и сознательная Личность, в безмерной любви нисходящая к нуждам и страданиям человеческого ничтожества. Но для выяснения смысла идеи обожения нам необходима именно неоплатоническая оправа этого понятия, поэтому в дальнейших строках мы ее только и коснемся.

Бог по Своему существу непостижим. Он не есть ни тело, ни образ, ни вид, ни количество или качество. Он выше сущности, бытия, блага, красоты, разума[1]. «Он превосходит всякое свойство, движение, жизнь, воображение, мнение, имя, слово, размышление, разум, сущность, основание, единение, границы, безграничность и всё сущее»[2]. Поэтому можно с достоверностью сказать, что не есть Бог, но всякая положительная квалификация имеет символический характер и составляет тень и слабый отблеск действительности[3].

Но отдаленный от мира и сокровенный в Своей сущности, Бог есть всё же Творец вселенной и цель всеобщих стремлений.

Как Творец, Он всему сообщает Себя Самого, на всем отпечатлевая Свои идеи, предопределения, образы. Из Него, как из центра, на всю природу струятся божественные силы: бытие, благо, жизнь, красота, сознание, единство. Они вызывают вещи к бытию и сообщают им качественную определенность. Божество разлито во всем мире. «Бог в духах, душах и телах, на небе и на земле, везде и во всем Тот же. Он в мире, вокруг мира, над миром. Он выше небес и всего существующего. Он — солнце, звезда, огонь, вода, дыхание ветра, роса, облако, камень, скала — всё сущее и ничего из существующего»[4]. Он живет и действует в качественной определенности мира. Отсюда всё полно Божества, всё причастно Ему, даже демоны, ибо и они существуют, живут, мыслят[5], даже небытие, ибо и оно становится прекрасным и благим, если, как отрицание всего чувственного, мыслится в Боге[6]. Но не всё в одинаковой степени носит в себе Бога.

---

[1] *Dionysius Areopagita*. De divinis nominibus I, 1, PG 3, 585–588.

[2] Ibid. I, 5, PG 3, 593; *Idem*. De mystica theologia IV, PG 3, 1040.

[3] *Idem*. De divinis nominibus XIII, 3, PG 3, 981.

[4] Ibid. I, 6, PG 3, 596.

[5] Ibid. IV, 23, PG 3, 725.

[6] Ibid. IV, 7, PG 3, 704.

Чем совершеннее, сложнее, богаче содержанием создание, тем полнее отражает оно в себе Творца. Неорганическая природа только существует, растение уже и живет, животное не только живет, но и чувствует, человек сверх того имеет разум, — вот лестница существ по степени их приближения к Богу.

Так как всякое бытие, благо, красота, жизнь происходят от Бога, то всё, что стремится сохранить или умножить эти блага, в сущности стремится к Богу. Бог есть цель всеобщих стремлений. Камень, сопротивляясь ударам молота, охраняет свое бытие — отпечаток Божества, — и в этом выражается его стремление к Богу. Растение борется не только за бытие, но и за жизнь, животное обращено к Первопричине всего своей способностью чувствовать, а человек стремится к Богу волей и познанием[1]. Из этого всеобщего стремления к Источнику бытия возникает гармония вселенной. Каждая часть твари и в себе самой, и в других созданиях любит только отображение Бога, и это связывает всю вселенную узами взаимного влечения. Видимое солнце — символ Бога. Наша пища, одежда, топливо, самое наше тело есть трансформация солнечного луча, и к этому источнику сил в любви и радости тянется всё живое и чувствующее[2].

Таким образом, жизнь мира движется по кругу: силы Божии, изливаясь из Его простого существа, дробятся, как луч света в граненом хрустале, и по мере удаления от своего источника ослабевают в интенсивности, а образовавшаяся таким образом множественность в своем стремлении к Богу снова разрешается в единство.

В чем заключается характерная черта изложенного учения о Боге и в каком отношении стоит оно к содержанию Священного Писания?

Если для выяснения этого вопроса мы возьмем исходной точкой обыденные отношения между людьми, связанными дружбой или любовью, то без труда убедимся, что в любимом нас влекут к себе или его физические совершенства — талант, ум, сила, красота, или нравственная высота характера. В отношении верующей души к Богу может доминировать та или другая сторона. Библия говорит об онтологических совершенствах Бога как Творца и Промыслителя и о Его нравственных отношениях к избранному народу, но религиозное чувство пророков питалось главным образом представлениями второго порядка. «Когда Израиль был юн, — читаем в Книге пророка Осии, — Я любил его и из Египта вызвал сына Моего... Я Сам приучал Ефрема ходить. Я носил его на руках Своих, а они не сознавали, что Я врачевал их. Узами человеческими Я влек их, узами любви, и был для них как бы поднимающим ярмо с челюстей их и ласково подкладывал пищу им. Но народ Мой закоснел в отпадении от Меня... Как поступлю с тобой, Ефрем? Повернулось во Мне всё сердце Мое, возгорелась вся жалость Моя! Не сделаю по ярости гнева Моего, не истреблю Еф-

[1] *Dionysius Areopagita.* De divinis nominibus V, 3, PG 3, 817.

[2] Ibid. IV, 4, PG 3, 700; I, 5, PG 3, 593; IV, 10, PG 3, 708.

рема, ибо Я Бог, а не человек» (11, 1–9). В этих словах, воспроизводящих основной тон пророческих писаний, мы вращаемся в сфере чисто нравственных отношений и понятий. Бог — это Отец, нежный воспитатель, Бог ревнитель и милостивый Судия. Далее — и это очень важно — все эти представления непосредственно находят отзвук в верующем сердце.

Совсем иной дух веет в изложенном нами учении Ареопагита о Боге. Оно выдвигает на первый план идею творческого отношения Бога к миру. Его понятие о Боге слагается исключительно из онтологических категорий. Бог есть бытие, красота, жизнь, единство, подобие, равенство, движение. Религиозные порывы человека он ставит в один ряд с сопротивлением камня ударам молота, с цепкостью жизни в растениях, с инстинктом самосохранения животных, как явление того же порядка. Среди имен Божиих, объяснению которых автор посвящает специальное сочинение, есть только два, за которыми с первого взгляда можно признать моральный характер — справедливость и мир, — но ближайший анализ именно этих понятий особенно наглядно показывает, насколько Ареопагит склонен обращать нравственное в космическое. Бог справедлив, потому что, сохраняя несмешанным всё индивидуальное, подает каждому виду бытия равномерность, красоту, симметрию, распределяя их соответственно достоинству неделимого и его месту в природе[1]. Бог — мир, потому что Он есть источник гармонии и порядка вселенной. Он влагает каждому неделимому стремление к самосохранению, т. е. к миру с самим собой. Он всё связывает цепью причин, чтобы природа не расплывалась в безграничном и неопределенном. Как мир, Бог вложил в наш ум способность обобщать единичные представления и составлять из них общие понятия[2]. Всё это имеет так мало этического содержания, что употреблять слово *мир* в этом смысле значит вместо прямой речи пользоваться метафорой. Итак, понятие о Боге, с которым мы встречаемся в сочинениях Псевдо-Дионисия, отличается космическим характером и преобладанием в нем онтологических атрибутов Божества, а это в значительной степени предопределяет свойства религиозности, связанной с ним. К выяснению этой последней мы теперь и переходим.

Для христианских писателей той группы, которая в настоящее время нас интересует, так же, как и для писателей более далеких от философских влияний, спасение состоит в обожении. Не менее последних жаждали они участия в божественной жизни и тяготились границами, в которые ставит человека естественный порядок вещей. Так же, как и богословы реалистического образа мыслей, они возлагали все упования на благодать Божию, побеждающую и пересоздающую естественное, и надеялись достигнуть конечной цели и назначе-

---

[1] *Dionysius Areopagita*. De divinis nominibus VIII, 7, PG 3, 893, 896.

[2] Ibid. XI, 1–3, PG 3, 948, 949, 952.

ния человека только путем единения с Богом. Но именно с этого пункта начинается расхождение двух течений. Для реалистического направления участие в божественной жизни есть следствие проникновения души и тела божественными силами Духа Св., которое мыслилось по схеме стоического смешения тел. Для богословов идеалистического направления точкой физического соприкосновения человеческой природы с Божеством служит ум, который, будучи обожен общением с Богом, передает обожение и телу, находящемуся в его обладании. Но параллелизм между воплощением Сына Божия и обожением искупленных сохраняется и здесь.

Первым ясно сформулировал эту мысль Ориген. Бог и плоть — слишком различны по своей сущности, поэтому божественной природе было бы невозможно соединиться с телом без всякого посредства. Таким посредствующим началом между ними служила человеческая душа Христа, с которой предварительно и вступает в ипостасное единение Божественный Логос. Для души, как средней субстанции, не было противоестественно облечься в тело; с другой стороны, для нее, как субстанции разумной, не было противоестественно воспринять Бога. Созданная от века вместе с прочими духами, душа Христа в противоположность прочим душам, в большей или меньшей степени отпавшим от Бога, пламенела неизменной любовью к Творцу и своей любовью «неотделимо и неразлучно пребывала в Нем, как в истине и вечном свете, и, всем существом своим воспринимая всего Сына Божия и входя в свет и сияние Его, сделалась одним духом с Ним»[1].

Учение Оригена с устранением лишь идеи предсуществования душ приняли в свои богословские системы Григорий Богослов и Григорий Нисский и сделали это тем охотнее, что оно могло служить очень веским философским аргументом против Аполлинария, отрицавшего наличность человеческого ума в лице Иисуса Христа. «Бог несоединим с плотью, — пишет Григорий Богослов, — а душа и ум суть нечто посредствующее, потому что, с одной стороны, они живут вместе с плотью, с другой — созданы по образу Божию. Поэтому Божие естество, соединяясь со сродным Себе, чрез это сродное вступило в общение с грубостью плоти»[2]. Точно так же и человек обожается при посредстве ума. Ум подобен зеркалу. Если он обращен к Богу и отражает в себе Его красоту, то и тело — это зеркало зеркала, — подчиняясь уму, носит на себе отблеск его божественной красоты[3]. «Я буду богом, — говорит Григорий Богослов, — когда *душа* вступит в единение с Божеством»[4]. «Задача души в том, чтобы и худшее в человеческой природе постепенно утончать, привлекать к себе и возводить горе. Став руководительницей для служебного вещества и обратив его в сослужи-

[1] *Origenes.* De principiis II, 6, 3, PG 11, 211. Рус. пер. КДА, 1899. С. 129–130.

[2] *Gregorius Theologus.* Poemata dogmatica, 10, 59–60, PG 37, 469.

[3] *Gregorius Nyssenus.* De hominis opificio, 12, PG 44, 161.

[4] *Gregorius Theologus.* Poemata de seipso, 54, 17–18, PG 37, 1399.

теля Богу, душа должна быть для тела тем же, чем Бог для души»[1]. С течением времени это учение стало господствующим и вошло в «Точное изложение православной веры» Иоанна Дамаскина, который в этом сочинении подвел итоги развитию вероучения в патристический период. «Бог вселяется чрез ум в тела святых», — пишет он[2].

Если Божество входит в общение с человеческой природой через посредство ума, а ум есть носитель свободы, орган познания и руководитель чувства, то этим самым выдвигается элемент самодеятельности души, идущей навстречу божественной любви, которая нисходит к человеку. Для христианских мыслителей идеалистического направления обожение есть, во-первых, нравственное единение с Богом, уподобление Его свойствам, во-вторых, единение интеллектуальное, то внутреннее единство, которое устанавливается между познающим субъектом и познаваемой истиной, в-третьих, слияние двух неделимых в чувстве взаимной любви, когда ледяная перегородка, разделяющая два самосознающих атома, тает и две личности, как шарики ртути, коснувшись друг друга, соединяются как бы в одно существо. Человека соединяет с Богом богоподобие нравственно измененной личности, экстаз ума и экстаз любви.

А. «Кто в жизни своей уподобляется отличительным чертам Божией природы, тот сам некоторым образом делается тем же, с кем обнаружил сходство точным уподоблением»[3] — вот основная мысль нравственного элемента в идее обожения. Очень часто в эту форму облекается самый обыкновенный призыв к христианской жизни. В 373 году после каких-то народных волнений жители Назианза в страхе ожидали жестокой расправы со стороны властей. По этому поводу Григорий Богослов обратился к градоначальнику со словами: «В человеке всего более божественно то, что он может благотворить. Ты можешь стать богом, ничем не жертвуя из своего имущества, а только оказав милость и прощение: не пропускай случая к обожению»[4]. Человек, проникнутый смирением, «уподобляясь Богу, сам облекается в Его блаженный образ»[5]. «Кто освободился от страстей, тот стал выше человека и претворился по естеству в божественное»[6]. «Святость и чистота девства оказываются некоторым образом боготворящими, делая людей участниками славы единого истинно святого и непорочного Бога»[7]. Прощающий грехи брату «показывает, что он уже вне пределов

---

[1] *Idem.* Oratio 2, 17, PG 35, 425. Рус. пер. Ч. 1. С. 21. Та же мысль встречается у Прокла: «Всякое тело обоживается через обоженную душу, всякая душа — через божественный ум, всякий ум — через причастие божественной энады». См. *Koch H.* Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Mainz, 1900. S. 191.

[2] *Joannes Damascenus.* De fide orthodoxa IV, 15, PG 94, 1164.

[3] *Gregorius Nyssenus.* De oratione dominica, oratio 5, PG 44, 1177.

[4] *Gregorius Theologus.* Oratio 17, 9, PG 35, 976.

[5] *Gregorius Nyssenus.* De beatitudinibus, oratio 1, PG 44, 1200.

[6] *Idem.* Homilia 1 in Cantica Canticorum, PG 44, 776.

[7] *Idem.* De virginitate 1, PG 46, 320.

человеческой природы и уподобляется по добродетели Самому Богу, так что, делая то, что свойственно делать одному Богу, по-видимому, и сам делается вторым богом, ибо оставление грехов есть преимущественное свойство Бога»[1].

Нетрудно, однако, заметить, что преобладание в понятии о Боге онтологических предикатов оказывает свое влияние и на идею нравственного уподобления Богу. Как в самом учении о Боге нравственные черты Высочайшей Личности истолковываются в космическом смысле, так и в области этики нравственное совершенство рассматривается под углом зрения уподобления метафизическим свойствам Бога. Своей санкции мораль ищет не столько в том, что «Бог есть любовь», сколько в том, что Он есть монада. Этот наклон при внимательном чтении можно заметить уже в сочинениях Григория Нисского.

«Блаженны миротворцы» — это не те только, которые в обществе сеют мир и уничтожают распри, но и те, «которые прекращают междоусобную брань в себе самих», давая окончательный перевес уму над страстями и создавая гармонию личности. «Божество просто, несложно, неописуемо... Подобно Богу, и человеческая природа делается в этом случае простой, неописуемой и как бы в подлинном смысле единой, так что в ней одно и то же есть видимое с тайным и сокровенное с видимым»[2].

В Ареопагитиках соответственно настойчивости, с которой в учении о Боге выдвигается идея монады, эта черта проводится систематически и господствует над всей этической терминологией автора. Отрекшийся от зла «стал единовидным и дал обет всецело сочетаться с Единым»[3]. Люди порочные «стремятся к вещественным и многострастным переменам»[4]. Кающийся — это человек, «не вполне еще ставший единовидным»[5]. Христианские аскеты называются монахами «по их нераздельной и единовидной жизни, которая объединяет их в благочестивом отвержении разделяющих забот и дел житейских и возводит к богоподобному единству»[6]. Это единство получает свое выражение в гармонии личности, победившей свое внутреннее раздвоение, в мире и согласии христианского общества, из которого изгнаны эгоистические стремления и теоретические заблуждения, всегда индивидуальные в противоположность всеобщности истины[7]. Поэтому «всякое таинство приводит наши разделенные жизни к единовидному обожению и при богообразном сближении различных людей всем дает общение и единение с Единым»[8]. Итак, осуществление идеала евангельского совершенства отображает в человеке основное и

---

[1] *Gregorius Nyssenus.* De oratione dominica, oratio 5, PG 44, 1177.

[2] *Idem.* De beatitudinibus, oratio 7, PG 44, 1289.

[3] *Dionysius Areopagita.* De ecclesiastica hierarchia II, 3, 5, PG 3, 401.

[4] Ibid. III, 3, 7, PG 3, 433.

[5] Ibid. III, 3, 7, PG 3, 436.

[6] Ibid. IV, 1, 3, PG 3, 533.

[7] *Idem.* De divinis nominibus IV, 6, PG 3, 701.

[8] *Idem.* De ecclesiastica hierarchia III, 1, PG 3, 421.

высшее свойство Божества — Его единство и простоту. Мир, излившийся из Божественной монады и раздробившийся в множественности отдельных явлений, восходит к первоначальному единству в свободно созданной простоте нравственной личности.

Идея обожения предполагает физическое общение человека с Богом. Между тем при первом знакомстве с изложенной группой понятий кажется, что они не заключают в себе ничего мистического и представляют собой не более, как известную форму нравственной проповеди. В действительности, и в этом случае обожение понимается в смысле реального присутствия Бога в человеке. Но если в основе реалистического учения об обожении лежит стоическая схема смешения, то здесь такой основной схемой служит платоническая идея причастия. Чтобы убедиться в этом, нужно иметь в виду, во-первых, космологическую концепцию неоплатоников, принятую с существенными изменениями, которые для нас в настоящем случае не важны, христианскими мыслителями, а во-вторых, свойственное древней мысли представление о необходимом внутреннем отношении между первообразом и образом.

Природа распадается на два элемента. Ее пассивная основа — бескачественная материя — не имеет в себе ничего божественного. Хотя она и происходит от Бога, но есть отрицание Божества, Его лишение, недостаток, предел, за которым бытие положительное переходит в свое отрицание. Мир причастен Богу в своем активном элементе. Бог проницает его Своими силами, но не как Существо, не имеющее с ним ничего общего. Первопричина всего живет и действует именно в качественной определенности мира. Бытие мира — это сила бытия, исходящая от Бога. «Ничто не может пребывать в бытии, не пребывая в сущем, — говорит Григорий Нисский, — собственно же, и первоначально сущее есть Божие естество, о Котором по необходимости нужно верить, что Оно во всех существах есть самое пребывание их»[1]. Точно так же красота мира есть отблеск божественной красоты. Таким образом, природа обожена реальным присутствием в ней Бога[2]. Но из всех частей мира только человек свободен; только он усилиями своей воли может уподоблять себя Богу и по мере этого уподобления воспринимать в себя всё более и более божественных сил. Присутствие Бога в свободно созданной качественной определенности нравственного характера есть его обожение.

Объем и значение этой мысли станет для нас еще яснее, если мы обратим внимание на то, как тесно сближала патристическая литература первообраз и

---

[1] *Gregorius Nyssenus.* Oratio catechetica, 32, PG 45, 80.

[2] Дионисий Ареопагит говорит о фактическом обожении природы в доступной для нее мере (De divinis nominibus IX, 5, PG 3, 912; XII, 3, PG 3, 972; PG 3, 972; II, 7, PG 3, 645). Максим Исповедник пошел дальше. Он распространял идеал обожения человека на всю природу. Через Христа сначала обоживается человек, а через человека будет обожена и вся природа.

подобие. Сочинения писателей, которым посвящен настоящий отдел, дают нам для этого немного материала, но тенденции их учения мы вправе комментировать на основании позднейшего явления, в котором они достигли своего полного выражения. Если перед вами лежит тонкая ткань, рисунка которой во всех его подробностях не воспринимает глаз, возьмите лупу и рассмотрите расположение нитей через увеличительное стекло. После этого вы легко будете различать тонкий рисунок и простым глазом. Так точно и в нашем вопросе. Идея необходимой связи между первообразом и образом, которая предносилась двум Григориям и Псевдо-Дионисию, когда они говорили об обожении через уподобление Богу, достигла своего полного развития и была выяснена со стороны всех ее логических последствий, когда жгучая потребность полемики с иконоборцами создала достаточные побуждения для деятельности мысли в этом направлении. В таком завершенном виде мы находим эту идею на страницах сочинений Феодора Студита в защиту иконопочитания. Тот, кто, взирая на благоухающую красоту Божества, говорит Ареопагит, отображает ее в себе и становится подобен ей, напоминает собой художника, который внимательно смотрит на лицо, служащее первообразом для его портрета, не отвлекается ни к чему, находящемуся перед его глазами, и ничем не рассеивается, а лишь старается воспроизвести оригинал со всей точностью. Такой художник «сделает, если так можно выразиться, *двойник того*, кого изображает, и представит *действительность в подобии, первообраз в образе и один в другом, кроме различия сущности*»[1]. Подчеркнутые слова Ареопагита стали лозунгом для защитников икон. Всякое изображение предполагает первообраз и образ. Действительное тело Христа есть первообраз, Его икона — образ. То и другое тесно связаны между собой. Тело Христа в себе самом имеет образ, очертание, внешний вид. И этот же самый образ в силу подобия присущ иконе. Поэтому между первообразом и образом есть различие в веществе, природе, сущности, но в отношении к подобию они — одно и то же. «Изображение Христа не есть что-либо другое по сравнению со Христом, кроме различия сущности»[2]. Необходимое реальное отношение между первообразом и образом выражается, с одной стороны, в том, что образу передается сила, присущая первообразу, с другой — в том, что всё совершаемое над образом восходит к первообразу.

Икона полна божественных сил. Бог находится везде, но не в одинаковой степени, а соответственно способности данного бытия к восприятию Божества. Обоженная плоть Христа вся проникнута Божеством. Но плоти свойствен образ, очертание, которые в лице Христа также были носителями божественной силы. Икона содержит в себе не всю обоженную плоть, а лишь ее тень,

---

[1] *Dionysius Areopagita.* De ecclesiastica hierarchia IV, 3, 1, PG 3, 473.

[2] *Theodorus Studita.* Antirrhetica adversus iconomachos III, 14, PG 99, 425. Рус. пер. изд. СПбДА. СПб., 1907–1908. Т. 1. С. 184.

внешний образ, очертание, а потому и Божество присутствует в ней, насколько может вместить эта тень[1].

Так как честь, оказываемая образу, восходит к первообразу, то тому и другому воздается одно и то же поклонение: «Когда поклонение воздается Христу, оно воздается и Его изображению, как находящемуся во Христе; и когда поклонение воздается Его изображению, то оно воздается и Христу, ибо в изображении поклоняемый есть именно Христос. И если Христу, бесспорно, поклоняется всякое колено небесных, земных и преисподних, то ясно, что всякое колено небесных, земных и преисподних, несомненно, поклоняется и Его изображению, как находящемуся во Христе»[2]. Как поклонение иконе, так равно и оскорбление ее относится к Самому Христу. Приведя в доказательство этого сказание о поруганной и пронзенной копьем иконе Господа, источившей кровь и воду, которые исцеляли больных, Феодор Студит прибавляет: «Всё относящееся к подобию имеет такое общение с первообразом, что и страдания изображения Христова являются страданием Самого Христа»[3].

Такое тесное необходимое отношение между иконой и первообразом основывается именно на их подобии, сходстве. Где нет этого подобия, там нет и отношения между ними. Дерево, золото, серебро, вообще вещество, на котором сделано изображение, не имеют никакого значения. Защитники икон настойчиво проводили ту мысль, что вещество не поклоняемо[4], так как икона, на которой стерлось изображение, «сжигается, как дерево после этого бесполезное»[5]. С другой стороны, православные полемисты сходились с иконоборцами в том, что не может быть икон Бога Отца, так как Он неописуем, не имеет образа и очертаний, которые могли бы быть воспроизведены на иконе. Наконец, иконы неискусного письма поклоняемы лишь в степени их соответствия первообразу: «Иконе воздается поклонение не постольку, поскольку она отступает от сходства с первообразом, но поскольку она представляет подобие с ним, так как в известном отношении (и неискусно написанная икона) представляет образ, одинаковый с первообразом»[6].

Итак, космологическая концепция и философская теория, позднее выдвинутая православными в защиту иконопочитания, показывают, какое тесное отношение церковная мысль устанавливала между первообразом и образом, а

---

[1] «Божество настолько и присутствует, и является поклоняемым в иконе, насколько присутствует в ней, как в тени соединенной с ним плоти... Оно присутствует также в изображении креста и в других божественных предметах, но не по единству природы, так как эти предметы не плоть обожествленная, но по относительному их к нему причастию». Ibid. I, 12, PG 99, 344. Рус. пер. Т. 1. С. 128.

[2] Ibid. II, 18, PG 99, 364. Рус. пер. Т. 1. С. 141. Ср. III, 7, PG 99, 432. Рус. пер. Т. 1. С. 188.

[3] Ibid. II, 19, PG 99, 365. Рус. пер. Т. 1. С. 142–143.

[4] Ibid. III, 2, PG 99, 421. Рус. пер. Т. 1. С. 180.

[5] *Joannes Damascenus.* De sacris imaginibus, oratio 3, PG 94, 1368. Рус. пер.: Три защитительные слова против порицающих св. иконы / Пер. Бронзова А. А. СПб., 1893. С. 124.

[6] *Theodorus Studita.* Antirrheticus III, 5, PG 99, 421. Рус. пер. Т. 1. С. 180–181.

это в свою очередь бросает яркий свет на религиозный смысл учения об обожении через уподобление Богу. В душе, уподобившейся Богу, Он пребывает реально. Так, ангелы «настолько отобразили и напечатлели в себе Благо, что сделались вторичными светами и посредством излияний и передаяний первого Света могут просвещать других»[1]. Человек, отобразивший в себе Бога, становится как бы Его живой иконой, носителем Его Божественных сил[2]; и о святых Иоанн Дамаскин говорит то же, что и об иконах: «Честь, воздаваемая усердным нашим сослужителям, доказывает любовь к общему Владыке, и *почитание образа переходит к Первообразу*»[3]. Так общность основной идеи связала в церковном сознании два догмата — почитания святых и икон[4].

Б. В столь же тесное единение с Богом человек может войти и познанием. Но он встречает препятствие к этому в своей природе, которую поэтому он должен преодолеть и превзойти.

В своем обычном состоянии человеческая мысль не может проникнуть в тайны Божественной природы. На всё она смотрит сквозь цветные стекла своей субъективности, и потому всё для нее окрашено в ее собственные цвета. Формы человеческого мышления прямо противоположны свойствам Бога, как объекта познания. Бог — безусловная монада, человеческий ум живет в сфере множественного и познаёт истину по частям. Бог нематериален, душа сопряжена с плотью и влачит на себе оковы чувственности. Для Вечного всё дано в одном остановившемся мгновении, но наш ум раздробляет целостность этого мгновения и представляет вечность в виде безначального и бесконечного протяжения того же времени. Писание называет Бога духом, огнем, любовью, мудростью, но когда мы попытаемся реализовать эти образы в своем мышлении, то неизбежно положим на них печать телесности и множественности. С представлением духа мы связываем движение и распространение в пространстве; огонь мы не можем представить без свойственного ему цвета и волнующихся очертаний. Говоря о любви и премудрости Божией, мы всегда разумеем любовь и мудрость человеческие[5]. Итак, говорит Григорий Нисский, «на что бы ни смотрел наш ум, он видит только самого себя, воображая, что видит нечто высшее себя»[6]. «Все наши понятия о Боге, — продолжает он, — не что иное, как

---

[1] *Gregorius Theologus*. Oratio 28, theologica II, 31, PG 36, 72.

[2] *Joannes Damascenus*. De fide orthodoxa IV, 15, PG 94, 1164–1165. Рус. пер. А. Бронзова. СПб., 1894. С. 263–264.

[3] Ibid. IV, 16, PG 94, 1172. Рус. пер. С. 268.

[4] В защиту почитания икон приводились многочисленные доказательства чисто церковного характера: ссылки на Св. Писание и Предание, аргументация догматического характера, соображения пользы и т. д. Для нас было важно остановиться лишь на философской стороне этих доказательств.

[5] *Gregorius Theologus*. Oratio 28, theologica II, 13, PG 36, 41. Ср. Oratio 27, theologica I, 6, PG 36, 17; Oratio 37, 4, PG 36, 285.

[6] *Gregorius Nyssenus*. Homilia 7 in Ecclesiasten, PG 44, 729.

идолы и кумиры, запрещенные Десятословием»[1]. Отсюда правило: «Кто, увидев Бога, понял то, что видел, это значит — не Его он видел»[2]. Или: «Слово о Боге тем совершеннее, чем непонятнее»[3].

Чтобы войти в интеллектуальное соприкосновение с Богом, ум человеческий должен постепенно освободиться от тирании форм своего мышления — чувственности и множественности. На эту высоту его возводит откровение. Оно приспособлено к свойствам человеческого мышления и по существу своему есть переход истины из состояния единства и духовности в состояние множественности и материальности[4]. Всё, что может служить точкой отправления в стремлении ума к познанию Бога — природа, Писание, историческая личность Христа, — всё это в совокупности не более, как обширная аллегория, которую надо разгадать. Если откровение идет от единого к многому, от духовного к чувственному, то восхождение человека в область божественного должно совершаться в обратном порядке. Путь к Богу в общем очерке намечен уже Климентом Александрийским, а вполне завершенную форму это учение получило в Ареопагитиках. «Представим себе, — говорит Климент, — какой-нибудь материальный предмет и отвлечем от него как физические его свойства, так и геометрические, т. е. три пространственных измерения. Оставшаяся после этого точка есть монада, но имеющая положение в пространстве. Если мы отвлечем от нее и это последнее, то получим монаду в безусловном смысле. Так, отрешившись от представления обо всем телесном и так называемом бестелесном, мы повергнем себя пред величие Христа, а отсюда чрез посредство святости дойдем уже и до представления о Бесконечном, познав не то, что Он есть, а то, что Он не есть»[5]. В процессе интеллектуального восхождения к Богу Ареопагит, опираясь уже на более развитые представления своих непосредственных литературных предшественников — главным образом Григория Нисского, — отмечает три стадии.

Первая. Познание начинает с самых конкретных символов природы и писания. «Получив бытие от истинной Красоты, природа во всех своих частях носит отблеск этой Красоты». Так, солнце есть символ Бога, всё творящего и всё привлекающего к себе[6]. Цветы и зелень лугов — образ кратковременности человеческой жизни и мимолетности его счастья[7]. Виноград напоминает о Том, Кто Сам назвал Себя Лозой[8]. Бесплотность души указывает на бестелесность Бога, а способность мысли переноситься в одно мгновенье за тысячи

---

[1] *Gregorius Nyssenus.* De vita Moysis, PG 44, 377. Рус. пер. М., 1861–1872. Ч. 1. С. 317.

[2] *Dionysius Areopagita.* Epistula 1, PG 3, 1065; ср. *Gregorius Nyssenus.* De vita Moysis, PG 44, 404.

[3] *Gregorius Theologus.* Oratio 28, theologica II, 21, PG 36, 53.

[4] *Dionysius Areopagita.* De ecclesiastica hierarchia I, 4, 5, PG 3, 376–377.

[5] *Clemens Alexandrinus.* Stromata V, 2, 6–15, PG 9, 29.

[6] *Dionysius Areopagita.* De coelesti hierarchia II, 4, PG 3, 444; Epistula 9, 2, PG 3, 1108.

[7] *Basilius Magnus.* Homiliae in hexameron V, 2, PG 29, 96.

[8] Ibid. V, 6, PG 29, 108.

верст, простираться в прошедшее и будущее есть образ Божией вечности и непротяженности[1].

Св. Писание также полно символов. «Оно выразило в загадках, образах, аллегориях и так называемой темной речи высокие истины, относящиеся к созерцанию и превосходящие понимание обыкновенных людей»[2]. С этой целью «оно облекает неизреченное Благо в человеческие огневидные одежды, говорит о Его очах, устах, руках, окружает Его чашами и кубками». Эти образы следует понимать соответственно духовности и величию Существа, к Которому они относятся[3].

Вторая стадия — познание Бога путем отвлеченного мышления. Понятия, к которым человек приходит, обобщая конкретные данные чувственных восприятий, точнее отображают природу Бога. «Познавая сущее чрез умозаключение от следствия к причине и таким образом сводя многообразие сущего к единству, человеческая мысль приближается к способу познания ангелов». Бытие, единство, равенство, благо называются в Ареопагитиках духовными и бестелесными именами Бога[4].

К этой же стадии относится духовное познание Божественного Логоса в историческом явлении Христа. Сын Божий, сходя с неба и вступая в границы человеческого слова и деятельности, со всех сторон закрылся плотью, как завесой[5]. Отсюда и откровение в человечестве Христа не заключает еще последней и окончательной истины. По мнению Климента Александрийского, только простой верующий (начинающий и необразованный) может ограничиться познанием телесного явления Логоса, извлекая отсюда для себя нравственное назидание. Христианин совершенный, гностик, должен проникать своим духовным взором за покровы плоти и восходить к созерцанию Самого Божественного Слова. Ориген допускал, что само Тело Христа изменялось соответственно степени духовного развития тех, с кем Он обращался: одним это Тело казалось не имеющим «вида, ниже доброты», другим представлялось прекрасным и божественным[6]. По традиции, широко распространенной в Александрии, святые на небе найдут для себя неизъяснимое блаженство в созерцании бесплотного Божества, праведники же, не вполне совершенные, не пойдут далее созерцания прославленного человечества Христа[7]. Всё это показывает, что восточная мистика имела отношение исключительно к бесплотному и ей было совершенно чуждо переживание обстоятельств земной жизни Спасителя, живость которого на Западе иногда влекла за собой даже образование стигмат.

---

[1] *Basilius Magnus.* Homilia in illud: Attende tibi ipsi, 7, PG 31, 213, 216.

[2] *Origenes.* Contra Celsum VII, 10, PG 11, 1433.

[3] *Dionysius Areopagita.* De divinis nominibus I, 8, PG 3, 597; IX, 5, PG 3, 928–299.

[4] Ibid. VII, 2, PG 3, 868.

[5] *Gregorius Theologus.* Oratio 39, in sancta Lumina, 13, PG 36, 349; Poemata dogmatica, 9, 54, PG 37, 460.

[6] *Origenes.* Contra Celsus II, 64; VI, 75–77, PG 11, 896, 1409–1414.

[7] *Cyrillus Alexandrinus.* Glaphyrorum in exodum II, 2, PG 69, 428–429.

Третья стадия. Человек может возвыситься в своем познании не только над чувственным восприятием, но и над самим разумом, над дискурсивным мышлением и его формами. Став таким образом выше самого себя, превзойдя саму свою природу, он входит в непосредственное единение с Богом, как бы отождествляется с Самим Непознаваемым. Это состояние экстаза. Психологически оно характеризуется, во-первых, утратой сознания не только чувственных восприятий, но и абстрактных идей. «Оставив всё видимое — не только то, *что* воспринимает чувство, но и *что* видит разум,— ум непрестанно идет к более внутреннему, пока пытливостью своей не проникнет в незримое и непостижимое и там не увидит Бога...»[1]

По выражению Ареопагита, «в стремлении к созерцанию необходимо оставить и чувства, и деятельность ума, всё чувственное и умопостигаемое, всё сущее и не сущее»[2]. Исчезновение сознания объекта мышления с необходимостью влечет за собой в качестве второго признака экстаза ослабление самосознания. В этом состоянии, по словам того же автора, «ум не существует ни для себя, ни для других, а существует единственно для Того, Кто превыше всего»[3]. Вместе с утратой сознания субъекта и объекта весь механизм обычной психической деятельности как бы останавливается. Смена чувств и мыслей, обусловливающая восприятие времени, на мгновение прекращается, и душа соприкасается с неподвижной вечностью. «Став мыслью вдали от всего изменяемого и превратного, душа находится в непреложном и неуклонном состоянии и роднится с Непреложным и Неизменяемым»[4]. Наконец, состояние экстаза связано с ощущением близости Божества, непосредственного единения с Ним, отождествления. «Ум, выходя из себя, становится Божиим»[5].

Такое соприкосновение с Богом есть обожение души, как бы восприятие ею в себя Бога. Для древней философии был еще совершенно неясен творческий характер человеческого познания. Она всегда рассматривала познавательную деятельность ума как восприятие им объекта познания. Согласно гносеологии бл. Августина, идеи, т. е. законы логики и математики, нормы эстетических и нравственных суждений, не являются простыми способами деятельности мышления, но, существуя вне сознания и независимо от него, воспринимаются интеллектом так же, как свет воспринимается глазом[6]. Поэтому в патристической литературе познание всегда сравнивается с питанием души. О познании Бога Августин говорит: «Мне казалось, будто я слышу голос Твой, с высоты вещающий ко мне: "Я хлеб для созревших возрастом; возрастай и вку-

---

[1] *Gregorius Nyssenus.* De vita Moysis, PG 44, 376–377.

[2] *Dionysius Areopagita.* De mystica theologia I, 1, PG 3, 997.

[3] Ibid. I, 3, PG 3, 1001.

[4] *Gregorius Nyssenus.* De oratione dominica, oratio 2, PG 44, 1140.

[5] *Dionysius Areopagita.* De divinis nominibus VII, 1, PG 3, 868; IV, 11, PG 3, 708–709.

[6] *Storz I.* Die Phiosophie des hl. Augustinus. Freiburg in Breisgau, 1882. S. 46–85.

шай Меня; но не ты Меня обратишь в себя, как пищу в плоть свою, а ты в Меня обратишься"»[1].

Соответственно этому общему воззрению Григорий Нисский говорит: «Кто познал естество постоянное, тот узрел действительно сущее благо, и что узрел, тем овладел, потому что созерцание этого блага есть обладание Им»[2]. Об обожении души через созерцание символически повествует Писание, когда рассказывает, что «Моисей в течение сорока дней под покровом мрака (во время Синайского законодательства) причащался присносущной жизни и был вне естества, потому что в это время не имел нужды и в пище для тела»[3].

Вот путь интеллектуального восхождения к Богу. Откровение подобно великолепному храму: сначала человек вступает в портики, галереи, многочисленные коридоры и переходы. Стены украшены мозаикой и картинами. Они блещут яркостью красок, разнообразием и пластичностью художественных образов. Далее следует ряд пустых, геометрически правильных зал с несложными символическими изображениями по стенам. Наконец, он достигает священной ниши, таинственно скрытой тяжелыми завесами, за которыми его охватывает глубокая тьма и молчание, но в этом мраке и тишине разлито веяние Неизъяснимого.

В. Процесс интеллектуального восхождения души к Богу, по воззрениям и личному религиозному опыту церковных мистиков, связан с развитием очень интенсивного чувства. Они много говорят о любви верующей души к Богу, даже об эросе. Сочинения обоих Григориев полны глубокого лиризма. Элегии Назианзина с удивительной силой воспроизводят основной тон в настроении его эпохи. Толкование Григория Нисского на Песнь песней, если на это сочинение взглянуть как на исповедь души, ищущей Бога, должно быть отнесено к числу замечательнейших произведений патристической литературы. Попытаемся теперь разобраться в характере и источнике жизни их сердца.

Прежде всего возникает вопрос, каким образом понятие о Боге, слагавшееся из сухих логических абстракций, могло возбуждать такой энтузиазм. Идеи монады, бытия, равенства сами по себе, конечно, не могли вызывать волнений чувства, но они напоминают собой вогнутое зеркало. Если на холодную поверхность такого зеркала падают тепловые лучи, то, собираясь в его фокусе, они могут воспламенять горючие вещества. Так и абстрактное понятие о Боге может согревать сердце лишь теплотой отраженных чувств. Религиозное настроение христианских идеалистов питалось из двух источников: во-первых, тем высоким наслаждением, которое связано с духовной самодеятельностью, а во-вторых, живым чувством природы. На первое указывает их теория познания, на второе — понятие о Боге, в котором так резко выделяются онтологические предикаты Божества.

---

[1] *Augustinus.* Confessiones VII, 10, PL 32, 742. Рус. пер. Т. 1. С. 177.

[2] *Gregorius Nyssenus.* Homilia 1 in Ecclesiasten, PG 44, 624.

[3] *Gregorius Nyssenus.* De vita Moysis, PG 44, 321.

Наслаждение духовной самодеятельности возбуждает в нас всё недоговоренное. Сильнее всего нас волнуют такие художественные образы, которые, возбуждая мысль и фантазию, оставляют достаточный простор для их внутренней самодеятельности. Этому правилу вполне удовлетворяет всем известная скульптурная группа Лаокоона. Два огромных удава напали на жреца и его юношей-сыновей. Борьба в самом начале, никто еще не раздавлен страшными объятиями, никто не упал. Самое сильное еще впереди. Художник дал могучий толчок нашему воображению и оставил его на распутии между надеждой на избавление жертв и подавляющей картиной торжества самого отвратительного зверя над самым тонким и прекрасным произведением природы. Иное впечатление производит картина Репина в Третьяковской галерее. Грозный убил своего сына. Взята самая высокая нота, всё договорено до конца. Убийца вскочил, опрокинул трон, прижимает к сердцу поникшую голову царевича с пробитым виском, и темная, густая кровь течет между его пальцев. Далее воображению идти некуда, и картина производит исключительно физиологическое действие: кровь и безумные глаза Грозного...

Характер религиозного настроения каппадокийцев очень ясно указывает на психологический источник, о котором мы только что сказали. Основная черта их сердечной жизни — беспокойство души, вечное искание одного безграничного, всеудовлетворяющего блага, постоянный прилив и отлив, смутные стремления, возвышающие и повергающие наземь, зовущие, как тени весенней зари, и безнадежные, как ноябрьские сумерки, яркие молнии почти разгаданных тайн и горькое чувство бессилия всех попыток. «Возлюбленный, — говорит Григорий Богослов, — пронизывает ум лучом своего света и тотчас убегает от быстро движущегося ума. Чем более он познается, тем более удаляется, и тем именно, что как бы вырывается из рук, зовет и влечет за собою душу...» «Как море сущности неопределимое и бесконечное... в неясных отблесках и едва ощутимых очертаниях оттеняется Он в некоторый облик действительности. Он улетает прежде, чем Его представит мысль, и ускользает от нее, когда, казалось бы, она начинает постигать Его. Это молния. Она внезапно озаряет наш духовный взор и тотчас исчезает, оставляя после себя тьму еще более глубокую. Тем, что есть в Нем постижимого, Он привлекает к Себе, непостижимым же возбуждает еще больше желания и жажды»[1].

Этому чувству исканий соответствует и та канва, которой всего охотнее пользовались для литературного выражения своего настроения. Такой канвой была Книга Песнь песней, а в комментариях на нее всего полнее отразилась эта мистика исканий. Чтобы убедиться в соответствии этой канвы самому рисунку,

---

[1] *Gregorius Theologus.* Oratio 38, in Theophania, 7, PG 36, 317. Ср. Oratio 45, in sanctum Pasha, 3, PG 36, 625, 628; Poemata Dogmatica VII, 1–12, PG 37, 438–439. *Gregorius Nyssenus.* De vita Moysis, PG 44, 401. Ср. Homilia 2 in Cantica Canticorum, PG 44, 777; Homilia 4, PG 44, 845; Homilia 5, PG 44, 860; Homilia 6, PG 44, 892–893; Homilia 8, PG 44, 940–941.

сравним основной тон приведенной выдержки из сочинений Григория Богослова хотя бы со следующей картиной из Песни песней. Вот Суламита во дворце Соломона, оторванная от благоухающих садов Галилеи, где весной так красивы лилии и так сладко воркуют горлицы. Она спит, но сердце ее и во сне не может успокоиться: она стремится под сень яблонь к саронскому пастуху. И вот сквозь сон она слышит: идет ее возлюбленный, и душистая роса лежит на его кудрях. Пришел, стучит, зовет ее. Встать бы, бежать, отворить ему, но хитон у нее снят и ноги вымыты. Наконец вскакивает она, подбегает к двери, распахивает ее, а возлюбленный с равнодушным видом повернулся и пошел прочь... (гл. 5).

Там и здесь те же искания, те же порывы, та же жажда, разжигаемая препятствиями. Вот почему мечты и вздохи влюбленной девушки стали символом души, которой скучно в этом роскошном мире и которая в неудержимом стремлении ищет для себя источник истинной жизни и обновления за пределами его.

Нетрудно объяснить психологически происхождение этой мистики исканий. Коренясь в глубине неистребимых идеальных порывов человеческой природы, она питалась символическим взглядом на природу, Писание и историческую личность Христа. Природа и Писание, как недоговоренная картина, давали обилие конкретных впечатлений — ярких и захватывающих, а догматика запрещала всецело отдаваться им и за их пределами открывала необозримый простор для движения религиозной мысли и благочестивых созерцаний. Какой обширный горизонт неизведанного и неперечувствованного открывался еще перед Климентом и Оригеном! Вооружившись аллегорическим методом толкования и взвешивая каждый символ Писания, они создают христианскую философию и подготовляют мистику. С IV в. свобода творчества в области спекулятивного освещения христианства сокращается. Уже не один догмат, но мало-помалу и понимание Свящ. Писания, становясь традиционным, приобретает силу обязательности. Тогда личное благочестие прорывает для себя новый канал, по которому может двигаться свободно, и создает так называемую мистагогию. Если всё — символ, то символ и культ. Каждение, пение, чтение, входы и выходы епископа — всё это образы, полные глубокого смысла, и вместе с тем ничего нет здесь установившегося, традиционного, обязательного. Религиозная мысль и воображение, влагая в обряды соответственно особенностям настроения всякий раз новый смысл, в этой свободе благочестивого творчества с глубоким волнением переживает историю своего спасения. Тонкое наслаждение духовной самодеятельности служит, таким образом, первым слагаемым в настроении, берущем свое начало в сочинениях Климента и Оригена и отлившемся в завершенную форму в творениях каппадокийцев и Дионисия Ареопагита.

Вторым является чувство природы. Абстрактное понятие о Боге, как я сказал, может согревать сердце только теплотой отраженного чувства. Эта мысль

нуждается в разъяснении при помощи психологии религиозной символики. Крест для нас, христиан, это многозначительный священный символ, носитель наших благоговейных и благодарных чувств ко Христу. Но сам по себе, независимо от ассоциаций, которые с ним связаны, он представляет два перекрещивающихся бруска и в человеке, ничего не слыхавшем о Христе, не может вызвать никаких чувств. Для древнего язычника он был даже предметом ужаса и отвращения, как орудие позорной и мучительной казни. Но христианин связывает с ним чувства, которые берет из евангельских повествований о страданиях Христа, из внутренних переживаний идеи искупления и из истории Креста в жизни Церкви, как помощника христиан во всех бедствиях и опасностях. Все эти сложные группы представлений и чувств ассоциировались со знаком Креста и сами собой оживают в душе при взгляде на него. Что в данном случае Крест, то в религиозности древних христианских мыслителей отвлеченное понятие о Божественной монаде; что здесь представления об искупительных страданиях, то там живые впечатления бытия, его красот и физических совершенств, как отображений Божества в мире.

На этот источник религиозного энтузиазма оригенистов указывает, прежде всего, отмеченный уже нами космический характер их понятия о Боге. Онтологические категории бытия, единства, равенства суть кристаллические отложения конкретных мыслей и чувств, а по кристаллам нетрудно судить о составе раствора. Преобладание онтологических категорий в понятии о Боге соответствует тому глубокому и живому, позволю себе сказать, романтическому чувству природы, которое делает столь близкими для современного настроения «Шестоднев» Василия Великого, а также некоторые беседы и стихотворения Григория Богослова[1].

Более ясное и прямое указание на тот же источник религиозного настроения писателей идеалистической группы мы можем видеть в их учении «о собирании чувства». Не следует позволять сердцу, говорят они, «растекаться по многому» и сосредоточиваться на видимом. Когда единичные явления красоты, блещущие повсюду в природе, задерживают на себе чувство и сердце с изумлением останавливается перед ними, тогда люди обоготворяют их[2]. Так произошел культ солнца и звезд. Чувство в этом случае уподобляется реке, которой пользуются для оросительных работ: весь ее полноводный поток расходится по системе каналов, водопроводов, желобов, пока окончательно не потеряется в песках. Напротив, нужно собирать чувство и сосредоточивать его на представлении о бесплотной, совершенной красоте, отражающейся в природе. Тогда чувство, как вода, встретившая на своем пути плотину, начинает подниматься вверх и концентрируется на Боге[3].

---

[1] Напр., *Gregorius Theologus*. Oratio 6, PG 35, 722; Oratio 44, PG 36, 608; Oratio 3, PG 35, 517.

[2] *Gregorius Theologus*. Oratio 28, theologica II, 13–14, PG 36, 44.

[3] *Gregorius Nyssenus*. De virginitate, 7, PG 46, 353.

Эти общие положения предполагают следующий психологический процесс[1]. Чувство воспринимает лишь единичные явления красоты в природе, но мысль дополняет их и прочной ассоциацией связывает с отвлеченным понятием красоты. Вот этот юноша, сегодня он прекрасен, как утренняя звезда, а завтра лицо его покрыто морщинами и стан согбен. Видимая красота мимолетна, но воображение, дополняя единичное впечатление со стороны длительности, мыслит красоту постоянной в идее красоты. Этот человек блещет своими талантами, но низок морально. Видимая красота частична, но воображение, дополняя ее со стороны недостающего, мыслит всецелой в идее красоты. Что может быть прекраснее Альп? Это — застывший протест природы, разбившей свои еще неокрепшие оковы. Но Цезарь, переходя их, писал латинскую грамматику и жаловался на taedium Alpium. Видимая красота относительна: одному она нравится, другому нет. Но воображение и здесь, внося свои дополнения, стремится к безусловной красоте, как она дана в идее.

Так единичные эстетические волнения, возникающие под влиянием природы, ассоциируются с понятием красоты в себе и наполняют его чувством. Путем подобного же психологического процесса связываются с живыми эмоциями понятия бытия, блага, жизни, ума, а затем все они вместе с наполняющими их чувствами сливаются в идее Божественной монады. Таким образом, всё богатство сердечной жизни, питавшейся созерцанием физических совершенств природы, сосредоточивалось на представлении единого бескачественного Божества, как разнообразно окрашенные лучи семицветной радуги, пройдя через выпуклое стекло, соединяются в одной яркой и блестящей точке. Сосредоточение чувства на идее Бога, составляющее процесс, совершенно параллельный познавательному, есть необходимое условие единения с Богом и обожения. Любовь, пишет Ареопагит, отличается экстатическим характером. Она не терпит, чтобы любящий замыкался в себе самом, но побуждает его выходить из своей самозаключенности и отдаваться предмету любви, «так что в нем живет и действует уже не сам он, а тот, кого он любит», — прибавляет к этому парафраст Ареопагитик — Пахимер[2].

---

[1] Дальнейшие строки служат комментарием для следующих слов Григория Нисского: «Вот путь, ведущий нас к обретению истинно прекрасного. Всё прочее, что влечет к себе расположение людей и считается прекрасным, презирать, как кратковременное, и ни на что такое не тратить силы желания, но и не оставлять ее в праздности и неподвижности, а, очистив от пристрастия к предметам низменным, возводить туда, куда не достигает чувство, так чтобы ни красота неба, ни сияние светил, ни другое что из видимых красот не приводило нас в удивление, но чтобы созерцаемая во всех этих предметах красота руководила нас к желанию той красоты, которой славу поведают небеса. Кто достиг того, что сумел оставить всё человеческое, тот будет с мольбой и желанием стремиться к тому только одному, что не заимствует своей красоты отвне, что не временно и относительно, но прекрасно от себя и чрез себя и имеет само в себе красоту, не такую, которая когда-то не была красотой или не будет ею, но всегда себе равную, выше приращения и умножения и недоступную никакой перемене и изменению». *Gregorius Nyssenus.* De virginitate, 9, PG 46, 357.

[2] *Dionysius Areopagita.* De divinis nominibus IV, 13, PG 3, 712, ср. 776.

Обобщая всё сказанное об идеалистической форме идеи обожения, мы можем выразить ее сущность в немногих словах. Общая цель христианских писателей идеалистического направления — возвыситься над границами человеческой природы, стать богами через теснейшее соединение с Богом. Их путь — концентрация всей внутренней жизни (воли, мысли и чувства) на единой, всеобъемлющей идее Божества, упрощение своей личности во всех этих отношениях.

Идея обожения, так чуждая банального эвдемонизма, была центральным пунктом религиозной жизни христианского Востока, вокруг которой вращались все вопросы догматики, этики, мистики. Она облечена, быть может, в такие формы древней философии, которые недоступны нашему пониманию непосредственно, без комментариев. Но ее зерно — жажда физического обновления — составляет существенную и необходимую часть всякой религии. Тщета всех наших усилий и холод зияющей могилы отравляют все наши радости. И это нужно сказать не в отношении только к индивидууму. Пусть человечество проживет еще десятки тысяч лет, покорит природу, подсмотрит ее тайны. В его библиотеках будет тогда запечатлено столько фактов и идей, что если бы какое-нибудь человеческое сознание могло вместить их всецело, то оно поистине стало бы божественным. Бесчисленные картины, ноты, произведения поэзии, ваяния, зодчества будут тогда находиться в его обладании, и если бы можно было собрать в одну точку весь энтузиазм творчества и теплоту чувства, породившие их, то, кажется, получился бы очаг, способный воспламенить весь мир. Но говорят, что наше солнце постепенно остывает и через сколько-то лет совсем погаснет...

Оледенелою звездой
Или потухнувшим вулканом
Помчится, как корабль пустой,
Земля небесным океаном.
И странствуя между миров,
Воссядет дух мимолетящий
На остов наших городов,
Как на гранит неговорящий...

И перед лицом этого будущего, в той или иной форме, явно или тайно, с надеждой или скорбью отчаяния, не перестанет человек стремиться к тому, чтобы стать богом.

РЕЛИГИОЗНЫЙ ИДЕАЛ СВЯТОГО АФАНАСИЯ АЛЕКСАНДРИЙСКОГО[1]

Всякий идеал относится к области желательного. С другой стороны, религия в жизни человека имеет практическое значение по преимуществу. Не теоретическое искание разрешения загадок мироздания делает человека религиозным, а жажда спасения, стремление к достижению благ, удовлетворяющих глубочайшим потребностям его духа. Поэтому под словом «религиозный идеал» мы понимаем то, в чем известный религиозный мыслитель и деятель полагает блага, даваемые религией, и в чем видит средства, при помощи которых они могут быть достигнуты, то, что, по его мысли, является в религии наиболее желательным. Блага религии и способы их достижения — вот что составляет душу всякого проявления религиозной потребности. Выяснение учения св. Афанасия о благе религии и условиях его достижения служит первой задачей настоящего очерка. Во-вторых, мы попытаемся выяснить, в каком отношении стоит религиозный идеал св. Афанасия к основным задачам его жизни, с таким успехом им выполненным. Значение св. Афанасия в истории Церкви известно слишком хорошо. Его имя неразрывно связано с историей арианства и торжеством православия над ним. Противоарианская деятельность св. Афанасия запечатлена безграничным самоотвержением и пламенным энтузиазмом. Это указывает на необыкновенную близость вопроса о личности Спасителя к самым глубоким и задушевным религиозным чаяниям его и надеждам. Не менее сильное влияние на историческую жизнь Церкви св. Афанасий оказал своим отношением к аскетическим идеям своего времени и своим покровительством только что возникшему монашеству. Сам св. Афанасий был аскетом, хотя и не был монахом. Он состоял в личных отношениях со свв. Антонием и Пахомием. Он познакомил Запад с восточным монашеством. Ему принадлежит одна из первых попыток привлечения монахов в клир. В своей противоарианской деятельности он опирался на монашество. Что же, собственно, побуждало св. Афанасия быть таким ревностным защитником никейского учения о Божестве

[1] Печатается по изданию: *И. В. Попов.* Религиозный идеал св. Афанасия Александрийского. СТСЛ, 1904.

Иисуса Христа и таким убежденным почитателем монашества? Какой религиозный интерес служил для него в данном случае мотивом? Не связана ли его противоарианская деятельность и покровительство монашеству с тем религиозным идеалом, которым он жил и который был душой его деятельности? Ответом на этот вопрос будут служить последние главы настоящего очерка.

I. Составные элементы религиозного идеала св. Афанасия

Учение св. Афанасия во многих отношениях отмечает собой возникновение новой эпохи в истории догматов. После того как оно было высказано, сделалась совершенно очевидной вся неудовлетворенность, двусмысленность и шаткость в постановке некоторых богословских вопросов у его предшественников на литературном поприще. Этим, между прочим, объясняется тот факт, что так много литературных произведений доникейской эпохи не дошло до нас и погибло для истории. Они просто оказались устаревшими. Не находя для себя достаточного количества читателей, а следовательно, и переписчиков, они, естественно, были вытеснены трудами, более соответствовавшими новым духовным потребностям. Но, обнаруживая неудовлетворительность старого, литературная деятельность св. Афанасия служила началом нового движения, которое не скоро могло быть исчерпано и долго давало тон и направление последующей литературе. Было бы несправедливым поэтому отрицать оригинальность и самобытность сочинений св. Афанасия. Однако история мысли убеждает, что всякая самобытность обыкновенно опирается на данные, достигнутые предшествующим развитием, и, в сущности, представляет собой лишь новую комбинацию ранее существовавших элементов. Догматическое учение св. Афанасия в этом отношении не представляет исключения. Литературный анализ легко открывает в нем новое освещение фактов, издавна характеризовавших собой жизнь Церкви, богословские идеи, высказывавшиеся и ранее, научные понятия древней философии, этой основы тогдашнего образования. Но новое сочетание этих элементов в сочинениях св. Афанасия дает и новые результаты.

В настоящей статье мы не имеем в виду дать полное изложение догматической системы св. Афанасия. Из всей совокупности его идей мы выделим лишь то, что так или иначе служит ответом на поставленный нами вопрос. Отсюда, коснувшись элементов, из которых слагалась эта именно ограниченная группа идей св. Афанасия, мы освобождаемся от обязанности перечислять все влияния, под которыми слагалась личность св. Отца. Для нас будет совершенно достаточно остановиться лишь на тех элементах, которые вошли в состав религиозного идеала св. Афанасия, и затронуть их лишь настолько, насколько они были усвоены им.

Эти элементы мы сводим к следующим трем: 1) явления Духа в древней Церкви и связанные с ними представления, возродившиеся в монашестве,

идеал которого св. Афанасий рисует в «Жизни прп. Антония»; 2) основные черты малоазийского богословия, наиболее полным выразителем которого был св. Ириней Лионский; 3) философия Платона в известных своих частях. Войдем в подробности относительно каждого из этих элементов.

1. Христиане первых веков сознавали себя носителями Духа Святого. В глубине своего внутреннего самосознания они живо чувствовали, что на них исполнились слова Господа, приводимые в Евангелии Иоанна: «Кто жаждет, иди ко Мне и пей. Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой. Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него» (Ин. 7:37–38). Церковь полна духовных дарований, и ни один истинный христианин не чужд Духа — вот мысль, которая окрыляла и укрепляла христиан в их нравственном подвиге и в их борьбе с враждебными силами. Дух один, но дары Духа различны и проявляются не у всех одинаково. У харизматиков (от χάρισμα — дар любви, милости), у лиц, наиболее одаренных Богом, присутствие Духа Святого выражалось в проявлениях особенно разительных. Такими лицами признавались свободные проповедники слова истины: апостолы, пророки, учители, о которых так много говорит «Учение Двенадцати Апостолов» и которых мы встречаем уже с несколько изменившимися чертами в «Послании к девствующим», известном с именем Климента Римского; таковы были заклинатели, изгонявшие демонов и исцелявшие болезни, упоминание о которых столь обычно в памятниках древнехристианской литературы, сюда же принадлежали девственники, исповедники, мученики и лица, имевшие дар языков.

Обладание Духом у этих лиц проявлялось в разнообразных чудесных явлениях, превышающих естественные силы человека. Из многого остановимся на самом необходимом, на таких явлениях Духа, с которыми мы встретимся при анализе сочинения св. Афанасия «Жизнь прп. Антония».

Среди явлений, о которых мы говорим, наибольшее практическое значение имели исцеление больных молитвой и изгнание демонов из одержимых. Самой насущной задачей для христиан того времени была борьба с язычеством во всех его видах, — с язычеством, прельщавшим красотой форм, силой науки, чарами красноречия, обаянием искусства, сложностью жизни и утонченностью развития, но одновременно с этим и принуждавшим раздражением масс, всегда тупо сопротивляющихся всему новому, недоверием правителей, для которых на первом месте стоит осторожность и охранение прочно установившихся форм жизни, принудительностью обычая, язвительностью клеветы, тонким ядом насмешки, неумолимостью законодательства и кровавым призраком пыток и казней. Но, в сущности, борьба с язычеством была для христиан борьбой с демонами. Они были глубоко убеждены, что истинными деятелями этой трагедии были демоны, которые, скрываясь за кулисами, направляют всю жизнь языческого мира против христиан, пользуясь человеческими страстями, как пружинами. Козни демонов против христиан, разоблачение их обманов, их фальшивых чудес, ложных и двусмысленных пророчеств, мнимых

исцелений, получаемых в их храмах, — вот чему посвящена значительная часть апологий Иустина Мученика, Татиана, Феофила Антиохийского, Афинагора и Тертуллиана. Когда главной задачей жизни является война, тогда первой добродетелью бывает мужество. Христианам настойчиво внушалось, что бояться диавола и демонов его, поверженных Крестом и побежденных, для них крайне неприлично. «Не может диавол, — читаем в "Пастыре" Ерма, — возобладать над рабами Божиими. Диавол может противоборствовать им, но победить их не может. Противостаньте ему, и он, побежденный, со стыдом убежит от вас. Только те, которые не тверды в вере, боятся диавола, как будто имеющего власть»[1]. Это чувство независимости и сознание своей власти над демонами питалось фактами изгнания бесов из одержимых, — фактами почти ежедневными и совершавшимися у всех на глазах. Относящиеся сюда свидетельства древних источников особенно многочисленны. «Многие из наших, из христиан, — говорит Иустин Мученик, обращаясь к язычникам, — исцеляли и ныне еще исцеляют множество одержимых демонами во всем мире и в вашем городе, заклиная именем Иисуса Христа»[2]. Тертуллиан говорит очень много о демонах и о власти над ними христиан в 23, 27 и 37 глл. своего «Апологетика», но и в других своих сочинениях он не упускает случая напоминать об этом предмете. «Мы не только презираем демонов, — говорит он в апологетическом трактате "К Скапуле", — но ежедневно побеждаем и попираем их и изгоняем их из людей, как это известно очень многим»[3]. Особенно сильно поражали воображение очевидцев те случаи, когда на вопрос заклинателя, обращенный к больному, демон сознавался, что он один из богов, которым поклоняются язычники. «Приведите пред судилище, — говорит Тертуллиан в "Апологетике", — кого угодно, о ком с несомненностью известно, что он одержим демоном. По приказанию любого христианина злой дух заговорит и сознается, что он злой демон, ложно выдающий себя за бога»[4]. «О если бы, — говорит Киприан, — ты захотел увидеть и услышать своих богов в ту пору, когда мы, терзая их духовными бичами, заклинаем и мучительными для них словами изгоняем из одержимых ими тел, когда, рыдая и стеня человеческим голосом и ощущая бичи и удары божественного могущества, они исповедуют имеющий прийти суд»[5].

---

[1] *Hermas.* Mandatum pastoris XII, 5, PG 2, 949. Рус. пер. свящ. Преображенского // Памятники древней христианской письменности. М., 1860–1865. Т. 1. С. 279–280.

[2] *Justinus Martyr.* Apologia II, 6, PG 6, 453–456. Ср. Dialogus cum Tryphone Judaeo, 85, PG 6, 676. Рус. пер. Сочинения св. Иустина, философа и мученика / Пер. прот. П. Преображенского. М., 1892. С. 179 и 272.

[3] *Tertullianus.* Ad Scapulam, 2, PL 1, 777. Ср. *Idem.* De anima, 1, PL 2, 687.

[4] *Idem.* Apologeticus adversus gentes, 23, PL 1, 413. Ср. *Theophilus Antiochensis.* Ad Autolycum II, 8, PG 6, 1060–1064.

[5] *Cyprianus Carthaginensis.* Ad Demetrianum, 15, PL 4, 555–556. Рус. пер.: *Киприан Карфагенский.* Творения / Пер. с лат. Т. 1–2. К., 1891. Т. 2. С. 240. Ср. *Idem.* Ad Donatum I, 5, PL 4, 202–204. См. подробнее о заклинаниях в древней Церкви: *Harnack A.* Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte // Texte und Untersuchungen. Bd. VIII. Hf. 4. S. 104–124.

Другую группу харизматических явлений в древнехристианской Церкви составляли пророчества и откровения. Книга Деяний Апостолов говорит о христианском пророке Агаве, который «духом» предсказал имеющий наступить голод, действительно случившийся при императоре Клавдии (21:28). Этот же пророк предсказал, что ап. Павел будет заключен в узы, если пойдет в Иерусалим (Деян. 21:10–11). Пророком был Ерм, оставивший нам книгу, где описаны все его видения и откровения. Монтанисты и гностики и после разрыва с Церковью сохраняют притязание на обладание пророческими дарованиями. Монтанисты утверждали, что вследствие ниспослания Господом Духа-Утешителя их пророки получают непосредственные откровения от Бога. Изречения этих пророков у монтанистов имели каноническое достоинство. У гностиков тоже были свои пророки и пророчицы, особенно в сектах Валентина и Марка. Свое учение Марк возводил к непосредственному откровению[1]. Откровения, получаемые древнехристианскими пророками, были связаны с необычайным состоянием органов внешних чувств и воспринимались то зрением, то слухом. Так, например, Ерм видел чудовище, предвозвещавшее имеющее наступить гонение[2]. Во всей первой части «Пастыря» излагаются видения Ерма. Поликарп Смирнский за три дня до мученичества видел изголовье своей постели в огне, из чего он заключил, что будет сожжен[3]. Мученица Перпетуя видела своего умершего брата на месте мучений[4]. В своем сочинении «О душе» Тертуллиан рассказывает про одну сестру-монтанистку, известную своим пророческим дарованием, что однажды во время богослужения, находясь в экстазе, она видела человеческую душу, облеченную в тонкое, газообразное тело[5]. Иногда откровения были связаны со слуховыми ощущениями. Когда мученик Поликарп был выведен на площадь для суда и допроса, то он и многие из христиан слышали, как голос с неба произнес: «Крепись и мужайся, Поликарп!»[6] В московской рукописи мученических актов Поликарпа есть приписка, сделанная будто бы на основании ныне утраченных сочинений св. Иринея, в которой рассказывается, что в момент смерти Поликарпа св. Ириней находился в Риме и был извещен об этом событии голосом с неба, подобным трубному звуку, который произнес: «Поликарп скончался мученически!»[7] Иногда происходили не менее удивительные явления в сфере других внешних чувств. В мученических актах Поликарпа сохранилось древнее свидетельство, что во время сожжения этого

---

[1] *Irenaeus*. Contra haereses I, 13, 3; 14, 1, PG 7, 581, 593.

[2] *Hermas*. Visio pastoris IV, 1–2, PG 2, 909. Рус. пер. Т. 1. С. 247–248.

[3] Martyrium Polycarpi V, 2 // Opera patrum apostolorum / Hrsg. von A. Harnack. Lipsiae, 1876–1878. Bd. II. S. 140.

[4] Martyrium Perpetuae, 7, 8 (= II, 3, 4), PL 3, 33–38. Ср. *Weinel H.* Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenaeus. Freiburg, 1899. S. 179.

[5] *Tertullianus*. De anima, 9, PL 2, 700, ср. *Weinel*. Op. cit. S. 177–179.

[6] Martyrium Polycarpi, 8, 3; 9, 1, ср. *Weinel*. Op. cit. S. 167.

[7] *Lightfoot J.B.* Apostolic Fathers: In 5 vol. London, 1885–1890. II, 26. Ср. *Weinel*. Op. cit. S. 166.

мученика присутствующие здесь христиане ощущали благоухание[1]. Нечто подобное мы находим в повествовании Евсевия о лионских и вьенских мучениках, в основе которого лежит очень авторитетный документ — послание двух этих Церквей. «Мученики благоухали благоуханием Христовым, — говорится в этом послании, — так что некоторым они казались намащенными обыкновенным миром»[2].

Хотя харизмы признавались плодом искупительного подвига Иисуса Христа, однако в приобретении и сохранении их не отрицалась и самодеятельность человека. Церковь сохраняла убеждение, что своей жизнью человек может или привлекать Духа, или оскорблять Его и удалять от себя. Условиями, наиболее благоприятными для получения духовных дарований, обыкновенно признавались молитва, пост и половая чистота. Автор беседы, известной с именем Климента Римского, говорит: «Сохраните плоть, чтобы вам быть причастниками Духа. Если же мы говорим, что плоть есть церковь, а Дух — Христос, то отсюда следует, что кто бесчестит плоть, бесчестит церковь. Такой не получит Духа, Который есть Христос»[3]. То же воззрение мы встречаем в «Пастыре» Ерма: «Эту плоть свою сохрани чистой и незапятнанной, чтобы Дух, живущий в ней, засвидетельствовал о ней, и спаслась плоть твоя. Смотри, никогда не приходи к мысли, что эта плоть погибнет, и не злоупотребляй ею в какой-нибудь похоти. Ибо если осквернишь плоть свою, то осквернишь и Духа Святого, если же осквернишь Духа Святого, не будешь жить»[4].

Этой теории соответствовали и факты. Св. Поликарп получил откровение о своей мученической кончине во время молитвы[5]. Первое видение Ерма произошло также во время молитвы[6]. Третье видение Ерм видел после продолжительного поста и молитвы[7]. Четвертое видение также имело место во время молитвы и славословия Бога[8]. Исходя из этого же воззрения, готовящиеся приступить к крещению и воспринять Духа через это таинство предварительно обыкновенно постились. По свидетельству книги Деяний (21:9), дочери диакона Филиппа были девственницами и пророчицами. Мелитон Сардийский известен истории как девственник и вместе пророк[9]. «Блаженны сохранившие в чистоте плоть свою, — говорится в актах Павла и Феклы, — они будут храмом

---

[1] Martyrium Polycarpi, 15, ср. *Weinel.* Op. cit. S. 196.

[2] *Eusebius.* Historia Ecclesiastica V, 1, PG 20, 421, ср. *Weinel.* Op. cit. S. 189.

[3] *Clemens Romanus.* Epistula II ad Corinthios, 14, 3–4 // Opera patrum apostolorum / Hrsg. von A. Harnack. Lipsiae, 1876–1878. Bd. I.

[4] *Hermas.* Similitudo pastoris V, 7, 1–2, PG 2, 96–964, 957–958. Рус. пер. Т. 1. С. 294.

[5] Martyrium Polycarpi V, 2 / A. Harnack. Bd. II. S. 140.

[6] *Hermas.* Visio pastoris I, 1, PG 2, 892.

[7] Ibid. III, 1, 1, PG 2, 899.

[8] Ibid. IV, 1, 1, PG 2, 909.

[9] *Eusebius.* Historia Ecclesiastica V, 24, PG 20, 496, ср. *Weinel.* Op. cit. S. 145.

Божиим»[1]. Мысль о половой чистоте как условии получения Духа Святого была особенно широко распространена в монтанистических кругах. Сохранилось следующее изречение монтанистической пророчицы Приски: «Чистота соединяет (с Богом или Духом Святым), и они (то есть чистые) видят видения и, склоняя лицо, слышат ясные слова — спасительные и таинственные»[2].

В настоящее время трудно себе представить, как велико было значение духовных дарований в жизни и мысли первенствующих христиан. Что Дух Святой обитает в учениках Христа, как в храме, и есть источник обновления и силы, противостоящей всему миру, — это было не предметом веры, а самым очевидным фактом обыденной жизни. Вся древнехристианская апологетика была построена на доказательстве Духа и силы. Но этого мало. Духовные дарования, столь распространенные среди членов Церкви апостольского и послеапостольского века, послужили точкой отправления и для богословских теорий. В сущности, всякая догматическая теория служит истолкованием учения Св. Писания, фактов библейской и евангельской истории и церковной действительности в ее отрадных и желательных формах с целью приблизить все это к пониманию людей своего времени. Неудивительно поэтому, что и духовные дарования, о которых говорит Св. Писание и которыми изобиловала действительная жизнь Церкви, давали толчок для размышления и требовали истолкования. Притязания гностиков и монтанистов на обладание Духом ясно отразились и на их теоретическом учении. Что такое психики и пневматики — вот о чем так много рассуждали как монтанисты, так и гностики. Но и среди писателей, верных Церкви, скоро возникла сотериологическая теория, в глубине которой лежало не что иное, как факт действительной жизни Церкви — ее духовные дарования. Я разумею учение св. Иринея о спасении, оказавшее большое влияние на св. Афанасия.

2. Изложение тех пунктов учения св. Иринея, которые были повторены в измененном виде св. Афанасием, удобнее всего начать с его антропологии. Ириней строго различает человека несовершенного и совершенного, человека физического и облагодатствованного, человека созданного по образу Божию и достигшего богоподобия. Физический человек состоит из тела и души. Плоть сама по себе в отношении к бытию безразлична: она способна как к тлению, так и к нетлению, может умереть, но может и вечно жить, смотря по тому, служит ли она носительницей жизни или носительницей смерти[3].

Второй составной частью человека является душа. Это — дыхание жизни. Как получившая начало бытия, душа сама по себе тоже не бессмертна, как не бессмертны по своей природе и все сотворенные духи. Душа не есть жизнь.

---

[1] Acta Pauli et Theclae, 5 // Acta apostolorum apocrypha / Ed. R. A. Lipsius. Leipzig, 1891. V. 1. Ср. *Weinel.* Op. cit. S. 146.

[2] *Tertullianus.* De exhortatione castitatis, 10, PL 2, 974; *Weinel.* Op. cit. S. 163.

[3] *Irenaeus.* Contra haereses V, 12, 1, PG 7, 1151.

Она только участвует в жизни, подаваемой ей Богом, и если все же она будет существовать вечно, то только по воле Творца[1]. Для физического существования человека достаточно тела и души. Обыкновенный, эмпирический, смертный человек состоит только из двух этих частей. Но в человеке совершенном, облагодатствованном, бессмертном не только по душе, но и по телу, живет еще сверхфизический принцип — Дух Божий[2]. Вследствие реального и существенного, а не морального только общения с Духом Святым человек принимает участие в божественной жизни. Бог есть жизнь, свет, совокупность благ. Поэтому и всякий человек, в душевно-телесном составе которого обитает Дух Божий, как реальная сила, истребляющая все свойственное тварной природе, пребывает в нетлении и телесном бессмертии, во свете истинного познания, в наслаждении всяческими благами[3]. В таком именно состоянии находились первые люди до грехопадения.

Но Дух Святой, оскорбленный непослушанием и грехом прародителей, оставил их. Последствием этого была смерть физическая и духовная, потому что «невозможно жить без жизни, а бытие жизни происходит от общения с Богом»[4]. Состояние физического отчуждения от Бога, созданное грехом первых людей, унаследовано всеми их потомками, для которых Адам есть глава и родоначальник. Из этих строк мы видим, что св. Ириней переносит на Адама черты современных ему харизматиков и все его преимущества ставит в связь с обитанием в нем Духа Святого. Что касается учения об условиях, при которых прародители могли сохранить общение с Духом Святым, то в этом случае Ириней стоит всецело на библейской почве. Послушание и исполнение райской заповеди — вот что нужно было для того, чтобы Дух Святой продолжал обитать в прародителях. Никакого истолкования этого библейского учения в сочинениях св. Иринея мы не находим.

Для восстановления человека необходимо, чтобы Божественная нетленная природа снова реально соединилась с душевно-телесным составом человека, преобразила его и сообщила ему свойства божественной жизни. Это было достигнуто воплощением Сына Божия. В Лице Иисуса Христа Слово Божие соединилось с человеком Иисусом и обожествило Его[5]. «Сын Божий стал сыном человеческим, чтобы сын человеческий стал сыном Божиим»[6]. «Слово Божие соделалось тем, что и мы, чтобы нас сделать тем, что есть Оно»[7]. «Перворожденное Слово нисходит в тварь, принимает Слово и восходит к Нему, восходя

---

[1] *Irenaeus*. Contra haereses II, 34, 2–4, PG 7, 835.

[2] Ibid. III, 22, 1, PG 7, 955.

[3] Ibid. V, 27, 2, PG 7, 1196.

[4] Ibid. IV, 20, 5; V, 7, 1, PG 7, 1034, 1139.

[5] Ibid. IV, 20, 4; III, 2, 2, PG 7, 1034, 847.

[6] Ibid. III, 10, 2, PG 7, 873.

[7] Ibid. Praefatio ad librum V, PG 7, 1119.

выше ангелов, и делается по образу и подобию Божию»[1]. Вот выражения, в которых заключена общая мысль св. Иринея о значении воплощения. В Лице Иисуса Христа Божество и человечество снова соединились. Божественная нетленная природа проникла в смертное тело и истребила в нем смерть. Смертная человеческая природа Иисуса соединилась «с самим нетлением и бессмертием, когда нетление и бессмертие сделалось тем, что и мы, чтобы тленное поглощено было нетлением и смертное бессмертием»[2].

Последствия соединения Божества и человечества в Лице Иисуса Христа распространяются на весь человеческий род, потому что Христос есть духовная глава всего человечества. Он возглавил всех людей в Своей человеческой природе и стал в такое же отношение к ним, в каком находится их родоначальник по плоти — Адам. Возглавление (recapitulatio) всех во Христе — одно из самых употребительных выражений св. Иринея. Recapitulatio, recapitulari имеют много значений, но в данном случае эти слова значат сводить к единству путем краткого повторения. Так, термином recapitulatio можно было бы назвать краткое обобщение всех мыслей исследования посредством повторения в конце его общих мыслей и результатов. Христос, по учению св. Иринея, возглавил все человечество, повторив в истории Своей земной жизни все подробности жизни Адама, обычное течение жизни каждого из его потомков и историю человечества во всей ее совокупности.

Прежде всего, Слово Божие делается тем же, чем был Адам, то есть видимым, объемлемым, страждущим человеком[3]. В Его рождении воспроизводятся обстоятельства, при которых сотворен был Адам. Адам не родился от мужа, но был создан из девственной земли, которая еще не была обрабатываема и на которую еще не падал дождь. Точно так же Христос родился от Девы Марии без участия мужа[4]. Адам подвергся искушению со стороны диавола и, вкусив от запрещенного плода, нарушил данную ему заповедь. Христос также был искушаем в пустыне диаволом, надеявшимся соблазнить Его вкушением хлебов[5]. Непослушание Адама при древе было искуплено послушанием даже до смерти на Крестном древе[6]. Христос умер в тот же день недели, когда духовно умер Адам, преступив заповедь[7].

Далее, Христос прошел все стадии развития, через которые должен пройти каждый из потомков Адама. Он был младенцем, чтобы освятить в Себе младенческий возраст, был отроком для спасения отроков, сделался юношей, являясь для юных образцом и освящая их для Господа, наконец, вступил в старческий

---

[1] *Irenaeus.* Contra haereses V, 30, 3, PG 7, 1205.

[2] Ibid. III, 19, 1; ср. III, 19, 3, PG 7, 938, 941.

[3] Ibid. III 16, 6, PG 7, 925.

[4] Ibid. III 21, 10, PG 7, 954.

[5] Ibid. V, 21, 2, PG 7, 1179.

[6] Ibid. V, 16, 3; 17, 4, PG 7, 1170.

[7] Ibid. V, 23, 2, PG 7, 1185.

возраст[1], чтобы освятить и его, претерпел смерть, чтобы победить ее и стать начальником жизни, наконец, душой Своей, подобно обыкновенному человеку, сошел во ад[2].

Наконец, Христос, является как бы суммой всего, пережитого человечеством. Евангелист Лука возводит родословие Христово до Адама и перечисляет семьдесят два рода. Так как на земле существует только семьдесят два народа, то родословие по евангелисту Луке показывает, что Спаситель «восстановил в Себе Самом все народы, происшедшие от Адама, и все языки, и весь род человеческий вместе с самим Адамом»[3]. Умерщвление Иисуса Христа было беззаконием, в котором суммировалось пролитие крови всех праведников и пророков от начала мира[4].

Итак, участие всех людей в плодах искупления, которые стоят в связи с Богочеловеческой личностью Искупителя и обусловлены соединением в Нем немощной и смертной природы с сверхфизическим Божественным принципом, основано на идее подобия между Христом и всеми людьми. Необходимо отметить здесь, что это подобие не есть генерическое. Плоды искупительной деятельности Христа усвояются верующим не потому, что, как люди, они имеют общие родовые черты с человеком Иисусом, а, напротив, вследствие совпадения обстоятельств жизни Христа с самыми конкретными и индивидуальными подробностями жизни Адама, которые никоим образом не могут входить в состав общего понятия «человек».

В Лице Иисуса Христа Бог вошел в существенное общение с человеческой природой вообще. Это имеет важные и благодетельные последствия для всех людей. Однако непосредственной действующей причиной обновления всей природы искупленных является Дух Святой. Во время крещения Спасителя Он сошел на человека Иисуса и в Нем принципиально на всех людей. Почивая на человечестве Иисуса Христа, Дух Святой навык обитать в людях[5]. «Господь излил Духа Отца для воссоединения и общения Бога с человеком, Бога полагая в человеке через Духа, а человека, с другой стороны, привлекая к Богу через Свое воплощение»[6].

Из предшествующего ясна сущность учения св. Иринея о спасении. Спасение основывается на том, что Божество не нравственно только, но реально, существенно, самой природой своей и как бы физически соединяется с телом и

---

[1] На основании Ин. 8:56–57 и свидетельства малоазийских пресвитеров, непосредственных учеников апостолов, св. Ириней полагал, что Иисус Христос тридцати лет выступил на служение, а умер, имея около пятидесяти лет (*Irenaeus*. Contra haereses II, 22, 4–6, PG 7, 783).

[2] Ibid. II, 22, 4, PG 7, 783.

[3] Ibid. III, 22, 3, PG 7, 958.

[4] Ibid. V, 14, 1, PG 7, 1160.

[5] Ibid. III 17, 1; III 20, 2, PG 7, 929, 943.

[6] Ibid. V, 1, 1, PG 7, 1120.

душой человека и производит в них полное и всестороннее обновление, но не нравственное только, а и физическое.

Прежде всего, существенное общение человека с Богом имеет своим последствием усыновление человека Богу, то есть отеческое благоволение Бога к человеку и сыновнее дерзновение человека к Богу. Через Христа мы получаем усыновление, потому что в Нем человек «принимает, носит и содержит Сына Божия»[1]. Только «соединившись с Сыном Божиим»[2], человек мог быть усыновлен.

Вторым последствием соединения Духа Святого с душой и телом человека служит его полное нравственное обновление. Но и это последнее стоит в зависимости от изменения физических свойств человека. «Плоть, взятая во владение Духом, уже забывает о себе, но воспринимает качества Духа и делается сообразной Слову Божию»[3]. Когда Дух обитает в человеке, то Его сила и крепость поглощает немощь плоти. Так, например, плоти свойственно бояться смерти, но у мучеников эта естественная боязнь уничтожается силой Духа Святого[4].

Далее, обладание Духом Святым проявляется в чудесных явлениях, источником которых становится носитель Духа. Таковыми служат духовные дарования. «Апостол, — говорит св. Ириней, — называет совершенными тех, которые имели пророческие дарования, и через Духа говорили разными языками, и для общей пользы выводили наружу сокровенные тайны людей, и изъясняли таинства Божии. Таковых апостол называет духовными, и они действительно духовны по причастию Духа»[5]. К этому же источнику восходят и другие духовные дарования, о которых мы находим упоминание в сочинениях св. Иринея: изгнание демонов, предсказание будущего, видения и пророческие речи, исцеление больных через возложение рук[6].

Наконец, самым высшим плодом соединения человека с Духом Святым служит уничтожение в человеческом теле принципа смертности и тленности, наклонности к уничтожению. «Дух, окружая человека изнутри и совне, всегда пребывает с ним»[7] и делает плоть «зрелой и способной к нетлению»[8]. Однако победа Духа над смертью в телах людей совершается с некоторой постепенностью. В настоящее время мы получаем как бы часть Духа для приготовления к нетлению, мало-помалу приучаясь принимать и носить Бога... Этот залог, живя в нас, делает нас духовными (пневматиками) и смертное поглощает бессмертием. По воскресении же мы получим полную благодать, и она сделает нас

---

[1] *Irenaeus.* Contra haereses III, 16, 3, PG 7, 922.

[2] Ibid. III, 19, 1, PG 7, 938.

[3] Ibid. V, 9, 3, PG 7, 1145.

[4] Ibid. V, 9, 2, PG 7, 1144; ср. IV, 3; IV, 33, 8; III, 17, 2, PG 7, 981, 1077, 929.

[5] Ibid. V, 6, 1, PG 7, 1136.

[6] Ibid. II, 32, 4, PG 7, 835.

[7] Ibid. V, 12, 2–3, PG 7, 1152–1153.

[8] Ibid. V, 12, 3 ср. V, 9, 4, PG 7, 1153, 1146.

подобными Богу[1]. «Не в начале созданы мы богами, но сперва людьми, а потом уже богами»[2].

Условиями для достижения общения с Духом Святым со стороны человека служат познание и удаление от похотей плоти.

Невозможно жить без жизни, говорит св. Ириней, а жизнь есть результат общения с Богом, общение же с Богом состоит в познании Его. «Как видящие свет находятся в свете и причастны его сияния, так видящие Бога находятся в Боге и причастны Его сияния. Сияние же Его животворит их, поэтому видящие Бога причастны жизни»[3]. Однако в учении о богопознании как условии общения с Богом у св. Иринея не содержится никаких мистических элементов. Это не есть созерцание, не есть постоянное устремление мысли к Богу, не развлекаемое ничем житейским, никаким интересом к чувственному миру. Под богопознанием, соединяющим человека с Богом, св. Ириней разумеет просто учение Церкви, данное в Писании и крещальном исповедании и чуждое еретических заблуждений.

Чистота жизни — другое условие наития Духа Святого. Нечистота, обжорство[4], необузданное служение похотям, уподобляющее человека «скотам и собакам»[5], удаляет Духа Святого. Как храм Божий, человек должен быть чист, «чтобы Дух Святой услаждался им, как жених невестой»[6]. Нужно заметить, что в этих словах св. Иринея не содержится аскетических тенденций. Точкой отправления для него в данном случае служат слова ап. Павла в посл. к Римл. (8:10–14). Под плотью он понимает не чувственность, как таковую, и не чувство в противоположность разуму, а отчасти злоупотребление телом, отчасти же все вообще греховное в человеческой природе. Принципиальное осуждение чувственности и чувств св. Иринею совершенно чуждо, равно как и учение о бесстрастии.

Знакомясь с учением св. Афанасия об искуплении, поражаешься сходством его сотериологических идей с только что изложенной теорией св. Иринея. Но вместе с этим не менее ясно выступает и различие. Что реальное общение с Богом есть необходимое условие бессмертия — мысль эта высказывается св. Иринеем очень часто, но философское обоснование ее в его сочинениях отсутст-

---

[1] *Irenaeus*. Contra haereses V, 8, 1, PG 7, 1141.

[2] Ibid. IV, 30, 3–4, PG 7, 1066–1067. Последнюю ступень в развитии человека св. Ириней довольно редко называет обожествлением, как в приведенном месте. Выражение это, употребляемое в том же смысле, было обычно в философской литературе. См. *Klebba E.* Die Antropologie des hl. Irenaeus // Kirchengeschichtliche Studien. Münster, 1894. Bd. II. Hf. 3. S. 186. Здесь приводятся слова Эпиктета: θεὸν ἐξ ἀνθρόπου ἐπιθυμοῦντα γενέσθαι [желает стать Богом из человека]. Из христианских писателей этот термин употребляет уже Феофил Антиохийский (*Theophilus Antiochenus*. Ad Autolycum II, 27, PG 6, 1034).

[3] *Irinaeus*. Adversus Haereses IV, 20, 5, PG 7, 1034–1036.

[4] Ibid. V, 9, 3, PG 7, 1145.

[5] Ibid. V, 8, 2, PG 7, 1142.

[6] Ibid. V, 9, 4, PG 7, 1146. Вообще об этом предмете чит.: Ibid. V, 8–12, PG 7, 1141.

вует. Св. Афанасий дает такое обоснование. У св. Иринея вменение плодов воплощения всем людям выясняется с точки зрения идеи возглавления в смысле повторения конкретных подробностей истории Адама и всего человечества в обстоятельствах земной жизни Спасителя. Афанасий Великий причину вменения видит в генерическом сходстве всех людей с человеком Иисусом. Учение о познании и чистоте плоти как условиях обладания Духом, чуждое в сочинениях св. Иринея всяких мистических и аскетических черт, в литературных трудах св. Афанасия изменено в смысле монашеских идей его времени. Все эти изменения в значительной степени объясняются тем, что Афанасий Великий дал сотериологической теории св. Иринея платоническое обоснование, выразил ее в терминах философии Платона, облек ее в философский плащ платоников[1]. Это замечание послужит нам естественным переходом к изложению тех сторон философии Платона, которыми непосредственно или через посредство более ранней церковной литературы воспользовался св. Афанасий.

3. Бытие в его целом, по учению Платона, распадается на три основные части или вида: бывающее (эмпирический мир), то, в чем оно бывает (материя), и то, по подобию чего оно бывает (идеи)[2].

Активным началом бытия служит мир идей, или идеальных образов, печать которых носят на себе все вещи. Идеи характеризуются признаками прямо противоположными всему наблюдаемому в мире явлений. Они находятся не в этом мире, а далеко за пределами его и чужды всему материальному[3]. Предметы видимого мира подвержены постоянной текучести, идеи всегда себе равны, неизменяемы и постоянны. В мире бываний всякое свойство относительно: что кажется великим по отношению к одному, то оказывается малым сравнительно с другим. Идеи безотносительны и абсолютны[4]. Всякому предмету, как бы мал, незначителен и ничтожен он ни был, соответствует определенная идея. Далее, все роды, виды, отношения, свойства, действия, даже грамматические формы — все имеет в трансцендентном мире представляющие их начала в виде отдельных идей. Все разнообразие идей слагается в стройную систему, в которой все конкретное подчиняется более общему и абстрактному и в конце концов обнимается одной высшей идеей — идеей Блага, которая одна царит в мире нематериальном над всяким бытием и познанием. Идею эту Платон отождествляет с Божеством[5].

Прямой противоположностью идей служит третий принцип — материя. Это нечто абсолютно пассивное, всецело бескачественное и в этом отноше-

---

[1] Влияние философии Платона на св. Афанасия давно отмечено исследователями. См., напр., *Hoss K.* Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius. Freiburg, 1899. S. 34–39.

[2] *Plato.* Timaeus, 50 D [Сочинения Платона цитируем по пер. проф. Карпова. М., 1863. — *И. В. Попов*].

[3] *Idem.* Phaedrus, 274 C.

[4] *Idem.* Timaeus, 52 A.

[5] *Zeller Ed.* Die Philosophie der Griechen. Leipzig, 1889. Bd. II. Tl. 1. S. 690–718.

нии всегда себе тождественное. Оно воспринимает все формы, но ни одну не может удержать навсегда[1]. Этот третий бескачественный принцип бытия сам Платон никогда не называет материей[2]. Не говорит он также и о сотворении вещей из этого бескачественного бытия[3]. Он говорит о возникновении вещей в этом начале, а не из него. На основании этого большинство исследователей приходит к заключению, что Платон понимал под этим третьим видом нечто весьма близкое к пространству, как вместилищу всего. Это оправдывается и подлинными словами самого Платона: «Третий род представляет собой род пространства, не принимающий разрушения, дающий место всему, что имеет рождение»[4].

Середину между этими противоположными принципами занимает мир бываний, «чувственно постигаемый, рожденный, всегда подвижный, являющийся в каком-нибудь месте и опять оттуда исчезающий»[5]. Этот вечно изменяющийся множественный и относительный мир есть результат воздействия идей на материю. Все существующее обязано своим происхождением причастию идей. Каждая вещь существует постольку, поскольку она является носительницей соответствующей идеи. Однако слабой стороной философии Платона служит то, что он не выяснил в определенных и осязательных чертах, в чем состоит и каким образом происходит причастие чувственно воспринимаемых вещей идеям. Каким образом единое, неизменяемое, нематериальное оказывается присущим многому, изменяемому и материальному, остается неясным.

Для наших целей важно обратить внимание читателя на то различие, которое, по учению Платона, имеют три перечисленных принципа по отношению к предикату бытия. Существование в истинном и подлинном смысле принадлежит только идеям. «Они всегда существуют и никогда не происходят»[6]. Поэтому обычным наименованием идей в философии Платона служат сущности, вечные сущности, действительно сущее, сущее само по себе[7]. Во всех этих наименованиях выражается та мысль, что идеи служат единственным источником бытия, что они представляют собой не только идеальные образы вещей, но и реальные сущности или действующие в мире силы и причины. В противоположность идеям материя является не сущим — τὸ μὴ ὄν и, как таковая, не познаваема ни умом, ни чувством[8]. Мир чувственный занимает середину между бытием и небытием, и его лучше всего полагать «между сущностью и

---

[1] *Plato.* Timaeus, 51 A.

[2] *Zeller Ed.* Op. cit. S. 721, прим. 3.

[3] Ibid. S. 734, прим. 1.

[4] *Plato.* Timaeus, 52 A, B. Ср. *Zeller Ed.* Op. Cit. S. 727–741.

[5] *Plato.* Timaeus, 52 A.

[6] Ibid. Timaeus, 27 Д.

[7] *Zeller Ed.* Op. cit. S. 658.

[8] *Zeller Ed.* Op. cit. S. 733. Ср. 726, прим. 3.

небытием»[1]. Его бытие кажущееся, а не действительное[2]. «В нем все рождается и снова погибает и потому в действительности вовсе не существует»[3]. Поэтому все рожденное, все происшедшее не бессмертно и не чуждо разрешения, и лишь в том случае оно не подлежит жребию смерти, если оно связано специальной волей Бога, его причастием[4]. Итак, в отношении к бытию между миром идей и миром бываний имеет место радикальная противоположность.

От онтологических предпосылок платонизма перейдем теперь к его нравственному идеалу. Характеристической чертой этого последнего служит страстный порыв к духовному, сверхмирному, трансцендентному. Истинная жизнь, единственно достойная человека, полагается в жизни ума, погруженного в размышление о действительно сущем, о чистых идеальных образах, искаженное отображение которых дает этот мир теней. Задача человека — возвыситься над царством призраков, окружающих нас, постепенно выйти из этой пещеры, куда проникают лишь слабые отблески сияния сущего и где слышится лишь глухое эхо чудной гармонии надзвездного мира. Философ, возвысившийся до созерцания действительно сущего, не променяет блаженства познания ни на что в мире. Он скорее перенес бы какие угодно несчастья, чем возвратился бы в свое прежнее состояние[5]. Для такого человека практическая деятельность в государстве не имеет ничего привлекательного. Правда, философ мог бы быть наилучшим правителем, но никто из философов не согласился бы возложить на себя это бремя добровольно[6]. В идеальном государстве их следует насильственно и поочередно заставлять служить обществу, воспитавшему их[7].

Эта основная цель развития человека может быть достигнута при наличии двух условий: во-первых, ум должен для этого отрешиться от внешних чувств восприятия, подняться выше даваемых ими ощущений, во-вторых, мысль человека должна очиститься от омрачающего влияния чувствований и страстей.

Ощущения внешних чувств — зрения, слуха, осязания — постоянно обольщают ум. Они могут служить для него точкой отправления, но чем скорее он отрешится от них, тем лучше. «Душа мыслит лучше, когда ничто не беспокоит её — ни слух, ни зрение, ни печаль, ни удовольствие; когда, оставив тело и сколько возможно удалившись от общения с ним, она бывает одна сама по себе и стремится к сущему»[8]. Поэтому душа постепенно должна отделяться и отрешаться от тела и сосредоточиваться в себе самой. По мере отрешения от чувств и ощущений ее познание уже здесь, на земле, становится все чище и чище. Но

---

[1] *Plato.* Politicus, 479 C. Ср. V, 477.

[2] Ibid. Politicus X, 597 A.

[3] *Idem.* Timaeus, 28 A.

[4] Ibid. Timaeus, 41 A–B.

[5] *Idem.* Politicus VII, 514–516.

[6] Ibid. VII, 514–516.

[7] Ibid., 520 C. Ср. Politicus I, 347 C.

[8] *Plato.* Phaedo, 65 C. Ср. 66 A.

если, живя в теле и подчиняясь его воздействию, душа ничего не может знать вполне чисто, то остается на выбор одно из двух: или знание вообще невозможно, или возможно после смерти, когда душа всецело освободится от власти тела и будет существовать сама по себе[1].

Если уже высшие ощущения, каковы зрение и слух, омрачают чистоту мысли, то что сказать о тирании чувственных похотей и страстей?! Душа по своей природе свободна от чувств и страстей и наполнилась ими только вследствие общения с телом. Она подобна мифическому Главкону, живущему в море. Морские волны до такой степени изменили его, что он стал не узнаваем: одни части его тела стерты и смыты морскими волнениями, другие поросли морскими мхами и покрылись вонзившимися в них острыми камнями и раковинами. Отсюда философ должен позаботиться о том, чтобы освободить и очистить свою душу от всех этих наростов чувственности и страстей[2]. «Истинный философ, — говорит Платон, — сколько возможно удерживает себя от удовольствий и пожеланий, от скорбей и страха в той мысли, что человек, сильно возмущаемый удовольствием, скорбью или пожеланиями, подвергается через них самому великому и крайнему злу»[3]. Наклонность к чувственным удовольствиям, выражающаяся в пристрастии к пище и лакомствам, отягощает душу, как свинцовая тяжесть, и направляет ее взор вниз. Но освободите ее от этого пристрастия, и она тотчас же обратится к истине и увидит ее так же ясно, как теперь видит то, что ее интересует[4].

II. Онтологические предположения религиозного идеала св. Афанасия

В основе религиозного идеала св. Афанасия лежат онтологические предположения платонизма, которые мы изложили в предыдущей главе, но, конечно, несколько измененные и приведенные в соответствие как с библейским учением, так и с результатами, достигнутыми предшествующим развитием патристической литературы. Философская идея абсолютности Бога была усвоена еще апологетами и направлена ими против политеизма[5]. Полемическим приемом апологетов с большим удобством могли воспользоваться и антигностические писатели для философской критики учения гностиков о существовании Вышнего Бога и демиурга, плиромы и кеномы, а также для опровержения дуализма Бога и материи, проникшего в христианскую литературу в системе Гер-

---

[1] *Plato.* Phaedo, 66 D E; 83 B.

[2] *Idem.* Politicus X, 611 E sqq.

[3] *Idem.* Phaedo, 83 B, C.

[4] *Idem.* Politicus VII, 519 B.

[5] Классическим образцом метода апологетов может служить гл. 8 «Апологии» Афинагора. *Athenagoras Philosophus.* Apologia, 8, PG 6, 904–905. Рус. пер. прот. П. Преображенского // Сочинения древних христианских апологетов. М., 1867.

могена. Христианский монотеизм, выясненный во всем своем объеме и значении в полемике с политеизмом и гностицизмом, предшествовавший вступлению св. Афанасия на литературное поприще, не мог уживаться с признанием существования совечной Богу материи, составляющим одну из существенных черт платонизма. Поэтому св. Афанасий в прямой полемике с платонизмом решительно отверг учение о совечной Богу материи[1]. Таким образом, из трех видов, или начал, на которые распадается все бытие в системе Платона, св. Афанасий удержал только два: материя, созданная из ничего, естественно слилась в его представлении со всей совокупностью мира. Бог и мир — вот два вида, которыми исчерпывается все бытие. Но зато св. Афанасий сохранил во всей силе платоническую идею о коренном, радикальном различии Бога и мира в отношении к предикату бытия. Бог — творец, мир — тварь. Между Творцом и тварью в данном отношении может существовать лишь полная противоположность и не может быть ничего общего. Это две несравнимые величины. «Все сотворенное, — говорит св. Афанасий, — не имеет ничего подобного по сущности со своим Творцом»[2]. «Какое сходство, — восклицает он, — между тем, что из ничего, и между Творцом, создающим это из ничего!»[3] Мысль о коренном различии между Богом и миром, Творцом и тварью с такой ясностью впервые сформулирована лишь в самом начале арианских споров, и притом как той, так и другой стороной. Из писателей, принадлежащих к Церкви, эта мысль впервые высказана св. Афанасием. Это имело чрезвычайно важное значение в истории учения о Божестве Иисуса Христа, так как раз навсегда устраняло двусмысленность в понятии о Логосе, свойственную не только большинству апологетов, но даже такому проницательному мыслителю, каким был Ориген, и его ученикам. Предшественники св. Афанасия в большей или меньшей степени видели в Логосе существо, занимающее среднее место между Богом и миром. Он рисовался им в чертах меньшего совершенства сравнительно с Богом, но неизмеримо возвышающимся над миром. Наименование Логоса тварью, богом в несобственном смысле (θεός в противоположность ὁ θεός) (Ориген, Дионисий Александрийский) и одновременное изображение Его с предикатами чисто божественными показывают, насколько неясны были для этих писателей границы понятий Бог и тварь. Лишь после того, как понятия эти были осознаны как противоположности, исключающие всякое третье, посредствующее понятие, необходимо стало ясно и определенно высказаться, к какой области принадлежит Логос: Богу или миру. И этим важным прогрессом в ясности богословских понятий св. Афанасий был обязан внехристианской философии, подсказавшей ему идею полной противоположности твари и Творца.

---

[1] *Athanasius Alexandrinus*. De incarnatione, 2, PG 25, 100.

[2] *Idem*. Contra arianos I, 20, PG 26, 53. Рус. пер. МДА. Изд. 2-е. СТСЛ, 1902–1903 Ч. 2. С. 202.

[3] Ibid. I, 21, PG 26, 56. Рус. пер. Ч. 2. С. 204.

Коренное различие между Творцом и тварью, по учению св. Афанасия, заключается в том, что Божественная природа есть подлинно сущее, все же тварное имеет лишь относительное бытие и сравнительно с истинно сущим может быть названо прямо несуществующим. Бог самобытен и существует вечно. Напротив, тварь вызвана к бытию творческим словом из ничтожества. Возникнув из этой темной, пустой и всепоглощающей бездны, она вечно скользит над нею, всегда готовая снова погрузиться в ничто. Отсюда характерными признаками твари служат «текучесть, слабость, смертность». «Всякое сотворенное естество, насколько это зависит от заключающихся в нем самом причин, есть нечто текучее и разрушающееся»[1]. Но, несмотря на собственную природу, стремящуюся к уничтожению, тварь все же существует, и притом существует в виде прекрасного, стройного целого[2]. Мир представляет собой удивительную гармонию, порядок и красоту[3]. Своим существованием, красотой и целесообразностью природа обязана «причастию подлинно Сущего от Отца Слова»[4]. Подлинно сущее, Слово Божие — вот та магнетическая сила, которая своим влиянием извлекает вещи из ничтожества, удерживает их в бытии, не позволяя им снова погрузиться в ничто, и соединяет их между собой в стройное целое какой-то внутренней связью. Оно присуще «всем тварям вообще и каждой из них в отдельности»[5]. Если природа в целом и в своих частях существует, то лишь постольку, поскольку она является носительницей действительно сущего, поскольку она причастна Божеству.

Что касается платонического понятия причастия Логоса всему сотворенному, то строго логически оно нигде не разъяснено св. Афанасием, как не разъяснено и в философии Платона, употребляемые же св. Афанасием для его пояснения аналогии не чужды и платонизму. Аналогии, к которым прибегает для этой цели Афанасий Великий, стоят в некотором отношении к тем двум основным предикатам Логоса, в которых, по крайней мере по словесному выражению, Слово Божие так удивительно совпадает с платонизмом — Логос есть Божия Сила и Божия Премудрость.

Как Божия Сила, Логос нисшел к сотворенному и на все излил свои силы, которыми все вызывает к бытию, сохраняет, скрепляет и приводит в движение[6]. Постоянно повторяющееся сравнение нисхождения Логоса к тварям

---

[1] *Athanasius Alexandrinus*. Contra gentes, 41, PG 25, 82–84. Рус. пер. Ч. 1. С. 181.

[2] *Idem*. Contra arianos II, 78, PG 26, 312. Рус. пер. Ч. 2. С. 363.

[3] См. одушевленное описание гармонии природы. *Idem*. Contra gentes, 41–45, PG 25, 81–92. Рус. пер. Ч. 1. С. 181–186.

[4] Ibid., PG 25, 84. Рус. пер. Ч. 1. С. 182.

[5] *Athanasius Alexandrinus*. Contra arianos II, 78, PG 26, 312. Рус. пер. Ч. 2. С. 363.

[6] «Всемогущее, всесовершенное святое Слово Отца, нисшедши во вселенную, повсюду распространило свои силы, озарив видимое и невидимое, в Себе все содержит и скрепляет, ничего не оставив лишенным Своей Силы, но сохраняя и оживотворяя все и во всем, и каждую вещь в особенности, и вместе все в совокупности» (Contra gentes, 42, PG 25, 84. Рус. пер. Ч. 1. С. 182).

своими силами с озарением показывает, что св. Афанасий представлял себе это нисхождение наподобие того, как солнце все оживотворяет, посылая на землю издали свои лучи.

Другое сравнение, употребляемое св. Афанасием для той же цели, стоит в связи с учением о Логосе как Премудрости Божией, то есть как живой и личной совокупности божественных идей о мире. Все вещи прежде своего реального осуществления идеально уже существовали в Логосе, потому что «Слово все знает прежде рождения». Идеи Логоса об имеющих возникнуть вещах становятся формами для созданных им видимых предметов и частей природы. Во всех вообще тварях и в каждой из них порознь есть отпечаток Премудрости Божией или ее отображение как первообраза. Исходя из этой мысли, св. Афанасий утверждает, что по образу Божию создан не только человек, но и вся природа как в ее целом, так и в самомалейших частях. Деятельность Премудрости Божией в мире, посредством которой ее отпечаток внедряется во все части природы, св. Афанасий сравнивает с деятельностью царского сына, который надписывает свое имя на каждом здании, возводимом им по приказанию отца[1]. Как действующая в вещах совокупность сил, Логос приводит все вещи в бытие и сохраняет их; как присущая вещам премудрость, он сообщает им порядок, гармонию и красоту. Само собой разумеется, что в этом случае речь идет не о моральном общении Логоса с природой, потому что для неразумной природы такое общение невозможно, а о метафизическом присутствии Логоса в вещах если не своим существом, то своей силой и действием.

Итак, только причастие Слову, по учению Афанасия Великого, «мешает вещам увлекаться и обуреваться своим естеством»[2], стремящимся к ничтожеству, из которого они возникли, только это причастие сохраняет вселенную от разрушения.

Мы выяснили онтологические предпосылки религиозного идеала св. Афанасия. Отсюда уже нетрудно предвидеть, в чем писатель, положивший их в основу своего миросозерцания, должен полагать цель религиозных стремлений человека. Если всякое бытие и всякое совершенство обусловлено метафизическим причастием Логосу, то высшая цель человеческой деятельности должна заключаться в стремлении к возможно полному, не нравственному только, но

---

[1] *Athanasius Alexandrinus.* Contra arianos II, 79, PG 26, 313. Рус. пер. Ч. 2. С. 365–366.

«Чтобы созданное не только существовало, но и существовало прекрасно, Бог благоволил, чтобы Премудрость Его снизошла к тварям, чтобы во всех вообще тварях и в каждой порознь были положены некоторый отпечаток и подобие Его образа и чтобы приведенное в бытие оказалось премудрым и достойным Бога» (Ibid. II, 78, PG 26, 312. Рус. пер. Ч. 2. С. 363).

«Все получило бытие Мною и чрез Меня, — говорит св. Афанасий от лица Премудрости Божией. — Так как нужно внедрить премудрость в делах, то хотя по сущности пребывала я с Отцом, однако по снисхождению к тварям отпечатлевала свой образ в делах применительно к ним, чтобы целый мир был, как единое тело, не в разладе, но в согласии с самим собой» (Ibid. II, 81, PG 26, 317. Рус. пер Ч. 2. С. 367).

[2] *Athanasius Alexandrinus.* Contra gentes, 41, PG 25, 84. Рус. пер. Ч. 1. С. 181–182.

и реальному метафизическому общению человека с Богом, к приобретению участия в божественной жизни. Общее направление мыслей св. Афанасия просвечивает уже теперь. Подробности выяснятся в дальнейших главах.

Религиозный идеал св. Афанасия яснее всего выражается в его учении о блаженном состоянии прародителей в раю и сущности их грехопадения, в учении об обожествлении человеческой природы Христа и, наконец, в его учении о спасении. Это и послужит предметом обсуждения в следующих трех отделах.

III. Обожение первых людей

Религиозный идеал, в осуществлении которого состоит весь смысл и цель человеческой жизни, св. Афанасий мыслит отчасти уже достигнутым в первобытном состоянии прародителей, предшествовавшем их грехопадению. Блаженное состояние первых людей он характеризует чисто библейскими чертами: прародители были свободны от болезней, страданий и смерти. Живя в общении с Богом, они были озарены светом истинного познания. В этом учении, свойственном и всем прочим церковным писателям, не заключается ничего характерного для св. Афанасия. Его оригинальность состоит в истолковании и философском освещении этих данных библейской истории и начинается с того момента, когда он ставит вопрос об условиях и причинах бессмертия и блаженства первых людей. Отвечая на этот вопрос, св. Афанасий вращается в сфере понятий, составляющих отличительную черту философии Платона, как в этом легко убедиться из сопоставления настоящей главы с изложенными ранее пунктами платонической философии.

Подобно всему миру и всему тварному, человек создан из ничего и потому по самой природе своей стремится к уничтожению. Тленность и смертность — это естественное состояние человеческой природы. «По закону собственного бытия человек не имеет сил пребывать всегда»[1]. «Человек по природе смертен, потому что произошел из ничего»[2]. Все вообще в мире как чувственное, так и духовное действительно существует постольку, поскольку имеет в себе образ Божий в смысле действующей в нем силы Логоса или его отпечатка. Тому же закону подчинено и бытие человека. Только причастие Логосу могло сообщать его существованию устойчивость и постоянство. «Люди, — говорит св. Афанасий, — по природе были тленны, но свойственного им по природе избегли бы по благодати, как причастники Слова (χάριτι τῆς τοῦ Λόγου μετουσίας), если бы остались добрыми; по причине соприсущего им Слова не приблизилось бы к ним естественное тление, как говорит и Премудрость: Бог создал человека в неистление и во образ собственной своей вечности»[3]. Таким образом, бессмертие первых людей было обусловлено проникновением их природы быти-

---

[1] *Athanasius Alexandrinus.* De incarnatione, 3, PG 25, 101. Рус. пер. Ч. 1. С. 195.

[2] Ibid., 4, PG 25, 104. Рус. пер. Ч. 1. С. 196.

[3] Ibid., 5, PG 25, 105. Рус. пер. Ч. 1. С. 197.

ем истинно сущим, божественным, сверхфизическим принципом, задерживающим естественное стремление человеческой природы к ничтожеству. Это не было только нравственным и, следовательно, внешним и поверхностным общением человека с Богом. Нет, это было существенным и как бы физическим обитанием в смертной природе человека бессмертного божественного естества. Такое существенное единение человека, возникшего из ничтожества, с Богом, как истинно сущим, было обусловлено известным взаимодействием Бога и человека. Рассмотрим, в чем состояло это взаимодействие.

Прежде всего и главным образом общение человеческой природы с Божественной было следствием снисхождения к человеку Слова Божия. Мы видели, что, по учению св. Афанасия, даже неразумная природа причастна Слову и создана по Его образу. В более преимущественном смысле образом Божиим является человек. Но все же образ Божий в нем не отличается существенно от богоподобия всех вообще вещей. Различие здесь чисто количественное. Образ Божий в вещах, во-первых, является действующей силой, сохраняющей их в бытии, а во-вторых, отпечатком божественных идей, дающим вещам стройность и украшение. В этом же состоит и образ Божий в человеке. «Сжалившись над человеческим родом, — говорит св. Афанасий, — и усмотрев, что по закону собственного бытия не имеет он достаточно сил пребывать всегда... Бог сотворил людей по образу Своему, сообщив им и силу собственного Слова Своего, чтобы, имея в себе как бы некоторые оттенки Слова и став разумными, могли пребывать в блаженстве, живя истинной жизнью»[1]. На человека упал как бы отблеск Божественной Премудрости, и этому отблеску он обязан всеми преимуществами своей разумной природы. «Как слово наше есть образ истинного Слова, так образом истинной Божией Премудрости служит проявляющаяся в нас мудрость»[2]. Итак, образ Божий, как отпечаток Божественной Премудрости и как действующая сила, сообщает человеку то, что служит его отличительным, видовым признаком, делает его существом разумным и сохраняет его, как такового, в бытии. И после грехопадения человек не потерял этого отличительного свойства своей природы. Следовательно, св. Афанасий понимает под образом Божиим в человеке еще нечто иное, когда говорит об утрате его вследствие грехопадения. Общение падшего человека с Логосом в только что выясненном смысле никогда не прекращалось, но этого оказалось недостаточно для сохранения его в бытии и блаженном бессмертии. Если же Адам и Ева до своего грехопадения были свободны от предвестников смерти — болезней, если они были бессмертны и нетленны, то это было обусловлено тем, что, кроме естественного отношения к Логосу как своему Творцу, они находились еще в более тесном, благодатном общении с Ним. В душе и теле первых людей обитало Само Слово в Духе Святом. В общение с человеком и прочими тварями

---

[1] *Athanasius Alexandrinus.* De incarnatione, 3, PG 25, 104. Рус. пер. Ч. 1. С. 195.

[2] *Idem.* Contra arianos II, 78, PG 26, 312. Рус. пер. Ч. 2. С. 363.

Сын Божий всегда вступает не иначе, как через посредство Святого Духа. «Вся тварь, — говорит св. Афанасий, — делается причастной Слову в Духе»[1]. «Божие Слово само совершает (ἐνεργεῖ) все через Духа»[2], потому что Дух Святой есть «совершенная, полная, освящающая и просвещающая, живая действенность (ἐνέργειαν) Слова Божия»[3]. В данном случае св. Афанасий строго различает понятия δύναμις и ἐνέργεια — силы потенциальной и действующей. Сын Божий по отношению к Духу Святому есть сила потенциальная (δύναμις), Дух Святой есть проявление этой силы в действии (ἐνέργεια). Такой взгляд на отношение Слова Божия и Духа Святого дает возможность св. Афанасию говорить promiscue то об обитании в человеке Слова Божия, то о соединении с ним Духа Святого, вкладывая в эти выражения почти одно и то же содержание. В реальной действительности сила потенциальная и деятельная не различимы. Только логически их можно мыслить отдельно.

О том, что Божественное Слово в Духе Святом соединилось с первозданным человеком теснейшим образом и что именно это обитание Божества в человеке служило непосредственной причиной его бессмертия, Ветхий Завет нигде прямо не говорит. Между тем св. Афанасию при истолковании фактов библейской истории было необходимо опереться на Священное Писание. В этом стремлении он остановил свое внимание на тех местах Ветхого Завета, где о человеке говорится то как о рожденном от Бога, то как о сотворенном, где Бог называется то Творцом, то Отцом человека. Противоарианская полемика св. Афанасия в значительной степени была обязана своим успехом строгому разграничению понятий рождения и творения. Эти понятия для св. Афанасия были наполнены совершенно различным содержанием. Творение — это создание из ничего, рождение — происхождение из существа. Соответственно этому и в тех местах Св. Писания, о которых мы упомянули, Афанасий Великий видел указание на два совершенно различных момента в истории происхождения человека — на его создание из ничего и на его усыновление Богу. Прежде чем привести относящиеся сюда подлинные выражения св. Афанасия, необходимо для полного уяснения этих последних сказать несколько слов об особенностях его понимания термина усыновление. Борцу против ариан, без сомнения, предносилась та мысль, что «усыновление» предполагает известную близость усыновляемого и усыновляющего по самой природе. Человек не может усыновить животное, потому что расстояние между ним и животным слишком велико. Но между Богом, всегда пребывающим, и человеком, происшедшим из ничего, различие по природе еще глубже. Отсюда усыновление человека Богу не могло быть актом всецело моральным. Предполагая в качестве последнего мотива чисто нравственные движения человеколюбия Божия, в

[1] *Athanasius Alexandrinus.* Ad Serapionem I, 23, PG 26, 585. Рус. пер. Ч. 3. С. 36.

[2] Ibid. IV, 20, PG 26, 669. Рус. пер. Ч. 3. С. 88.

[3] Ibid. I, 20, PG 26, 580. Рус. пер. Ч. 3. С. 32.

своем осуществлении, однако, усыновление является актом метафизическим. В человеке, созданном из ничего, Бог не может видеть Сына, но если с ним теснейшим образом соединится, если его проникнет Своей энергией и в нем будет обитать Сын Божий по естеству, то ради обитающего в создании Сына Своего Бог называет сыном и Его носителя — человека. После этих разъяснений будет совершенно ясен смысл следующих слов св. Афанасия. В 6 ст. 22 гл. кн. Второзакония Израиль называется сотворенным Богом, а в 18 ст. той же главы — рожденным от Бога. «Выражением "сотворил", — говорит св. Афанасий в объяснение этого места, — Писание означает, что по природе свойственно людям, а именно что они — дела и произведения; выражением "родил" обозначает Божие человеколюбие, оказанное людям по сотворении их»[1]. «Божие человеколюбие состоит в том, что Бог впоследствии по благодати делается Отцом тех, которых сотворил. Делается же Отцом, когда созданные им люди, как сказал Апостол, приемлют в сердца свои Духа Сына Его, вопиюща: "Авва, Отче!" Это те, которые, прияв Слово, получили от Него власть быть чадами Божиими. А иначе, будучи по естеству тварями, не соделались бы сынами, если бы не приняли Духа Сына — Сына по естеству истинного». Далее св. Афанасий приводит 10 ст. 2 гл. кн. пророка Малахии: «Не один ли Бог сотворил нас? Не один ли у всех нас Отец?» — и истолковывает этот стих в том же смысле. «Пророк сначала сказал "создал", а потом присовокупил "Отец", показывая этим, что первоначально по естеству мы твари и Бог сотворил нас Словом, впоследствии же усыновляемся и Бог Творец становится уже нашим Отцом... По естеству не мы сыны, но пребывающий в нас Сын, и также Бог не наш по естеству Отец, но пребывающего в нас Слова, о Котором и через Которого вопием: "Авва, Отче!" Отец если видит в ком-нибудь Своего Сына, то и Сам называет тех сынами и говорит: "Родил"... Поэтому мы называемся сначала не рожденными, но сотворенными, ибо написано: "Сотворим человека" (Быт. 1:26). Впоследствии же, по приятии нами благодати Духа, именуемся уже и рожденными»[2].

Итак, св. Афанасий различает два момента в истории происхождения человека: его сотворение, при котором человек получил естественные дары богоподобия в своей разумности, и его рождение или ниспослание на него Духа Святого, через Которого Слово Божие вселилось в первозданного и так тесно соединилось с его существом, что, с одной стороны, Бог Отец, видя обитающего в человеке Сына Своего, называет Свое создание уже не тварью, а сыном, с другой стороны, в силу этого же тесного единения с Словом Божиим человек сознает свое богосыновство и дерзает взывать к Богу, именуя Его Отцом.

---

[1] *Athanasius Alexandrinus.* Contra arianos II, 58, PG 26, 272. Рус. пер. Ч. 2. С. 338.

[2] Ibid., PG 26, 273. Рус. пер. Ч. 2. С. 339–340. Туже мысль содержит и следующая выдержка: «Того, что приведено в бытие как создание, невозможно именовать рожденным, разве только после того, как твари сделаются причастными рожденного Сына и сами наименуются рожденными, не по собственному естеству, но по причастию (μετουσίαν) Сына в Духе». Ibid. I, 56, PG 26, 129. Рус. пер. Ч. 2. С. 250.

Что касается самого момента вселения в первозданного человека Слова Божия, то Афанасий определяет его на основании слов кн. Быт. 2:7: «И создал Господь Бог человека из праха земного и вдунул в лице его дыхание жизни». Под дыханием жизни, вдунутым в лице Адама, Афанасий понимает не душу человека, как большинство Отцов Церкви, но Духа Святого, Который не может быть неотделимой составной частью человеческой природы. «Ясно, что Бог, в начале создав Адама, вдунул в лице его Духа Святого, как говорит Моисей: "И вдунул Бог в лице Адама дыхание жизни, и стал человек душою живою" Но вдунутое Богом не есть душа, как баснословят иудеи. (Душа иногда осуждается вечному огню), но каким образом Бог стал бы осуждать вечному огню вдунутое Им от Себя? Это — животворящий Дух, о котором и Павел говорит: "Дух животворит" Итак, дыхание жизни есть Святой Дух, и теряющие Его мертвы, хотя они еще и живы»[1]. Реально, в действительности, создание и усыновление человека были актами, совпадающими по времени, но логически их можно различать как предшествующий и последующий.

Соединение первого человека с Логосом было непосредственной причиной его бессмертия по телу. По закону своего бытия человек стремится к уничтожению, но присутствие в его призрачно сущей природе Логоса, как подлинно сущего, истребляло свойственную телу наклонность к тлению и делало человека блаженным и бессмертным. Но так как нетление есть отличительный признак Божества, как истинно сущего, то бессмертие сообщало человеку свойство божественной природы. Присутствием Логоса он был обожен. «Будучи нетленным, человек жил уже как Бог, о чем дает понять и Священное Писание, в котором мы читаем: "Вы боги, и сыны Всевышнего все вы"»[2] (Пс. 81:6).

Заканчивая настоящий отдел, мы позволим себе обратить внимание читателя на тот факт, что в учении св. Афанасия об усыновлении Богом первого человека Адам является носителем Духа Святого. Что в данном случае уму Отца Церкви предносился образ древнехристианского харизматика, это лучше всего можно видеть из того, что Адаму приписывается одна из самых характерных черт харизматика — пророческое дарование. «Адам, — говорит св. Афанасий, — прияв дыхание жизни, стал душою живою и, имея в себе Духа Святого, был духовным (spiritualis = πνευματικός), так что и пророчествовал». Он пророчески предсказал, что взятая от его ребра жена станет матерью всех живущих и что человек ради жены будет оставлять отца и матерь[3].

Со стороны Бога бессмертие первых людей достигалось ниспосланием на них и вселением в них Божественного Слова в Духе Святом. Со стороны человека обладание Духом Святым и бессмертие должны были охраняться извест-

---

[1] *Athanasius Alexandrinus.* De Trinitate et Spiritu Sancto, 18, PG 26, 1211. Слова, заключенные в скобки, внесены автором для пояснения. — *И. В. Попов.*

[2] *Idem.* De incarnatione, 4, PG 25, 104. Рус. пер. Ч. 1. С. 197.

[3] *Idem.* De Trinitate et Spiritu Sancto, 21, PG 26, 1216–1217.

ным подвигом. Человек свободен. Он может по своему свободному выбору склонять свою волю или на сторону добра, или на сторону зла. Задачей для свободы первых людей было сохранить в своей душе Духа Святого, идти навстречу сверхъестественным дарам богообщения и удержать за собой причастие Логосу. Для этого Бог «оградил данную человеку благодать законом»[1]. Приведенный ряд мыслей — чисто библейский и потому для св. Афанасия нисколько не характерный. Для характеристики воззрений этого церковного писателя важно истолкование библейского учения о райской заповеди и грехопадении. Точкой отправления для такого истолкования послужили некоторые элементы из того круга идей, который возник на почве харизматических явлений в древней Церкви, в их платоническом освещении. Как было сказано в первой главе[2], по воззрениям древней Церкви, молитва и аскетические подвиги — каковы пост и половая чистота — служат наиболее благоприятными условиями для получения и сохранения духовных дарований. Молитва и аскетические подвиги — таков исходный пункт. Но характер понимания того и другого может отличаться совершенно различным оттенком в умах людей простых и в сознании людей просвещенных и философски образованных. Уже в сочинениях св. Иринея говорится не столько о молитве как условии духовных дарований, сколько о познании Бога. Но особенно интересно в этом отношении учение Климента Александрийского о молитве. Истинная молитва не состоит в произнесении заученных молитвословий или пении заранее составленных гимнов, она не ограничена часами дня и местами богослужебных собраний. Это мысленная беседа любящей души с Богом, состоящая в постоянном размышлении о Нем. Так, Климент понимает молитву в смысле, приближающемся к понятию философского созерцания сверхчувственного, о котором так много говорит Платон. Точно так же человек, привыкший отдавать себе отчет во всем, может спросить, почему же собственно пост и половая чистота служат наиболее благоприятными условиями для сохранения богообщения, и ответит на него в духе той философии, в атмосфере которой воспиталась его мысль. В этом дана возможность платонического истолкования аскетических требований поста и половой чистоты как условий сохранения общения человека с Богом. По учению св. Афанасия, условиями, при наличности которых Дух Святой мог обитать в душе Адама, были не молитва, пост и половая чистота, а созерцание Бога и отрешение ума от ощущений внешних чувств и от страстей. Не трудно видеть в этом платоническое истолкование более простых и древних воззрений на молитву и аскетические подвиги. Осветив образ Адама с этой стороны, Афанасий Великий изобразил прародителя в чертах, напоминающих, с одной стороны, идеал платонического философа, с другой — египетского монаха. Мысль св. Афанасия лучше всего выражает следующее клас-

[1] *Athanasius Alexandrinus*. De incarnatione, 3, PG 25. 101. Рус. пер. Ч. 1. С. 195.

[2] См. стр. 54 наст. издания.

сическое место, которое мы приведем полностью и пополним другими аналогичными выражениями. «Творец всего и царь над всеми, Бог... сотворил род человеческий по образу Своему... и через уподобление Себе сделал его созерцателем и знателем Сущего, дав ему мысль и ведение о собственной Своей вечности, чтобы человек, сохраняя это сходство, *никогда не удалял от себя представления о Боге и не отступал от сожития со святыми* (ангелами), но, имея в себе благодать Подателя, имея и собственную свою силу от Отчего Слова, был счастлив и *беседовал с Богом*, живя невинной, истинно блаженной и бессмертной жизнью. Ни в чем не имея препятствия *к ведению о Боге*, он по чистоте своей *непрестанно созерцает* Отчий образ, Бога Слово, по образу Которого и сотворен, приходит же в изумление, уразумевая Отчее через Слово о всем промышление, *возносясь мыслью выше чувственного и выше всякого телесного представления, силой ума касаясь божественного и мысленного на небесах. Когда ум человеческий не занят телесными предметами и не примешивается к нему совне возбуждаемое ими вожделение, но весь он горе и собран в себе самом, как было в начале, тогда, преступив за пределы чувственного и всего человеческого, парит он в горних* и, взирая на Слово, видит в Нем Отца Слову, *услаждаясь в созерцании Его* и обновляясь в любви к Нему. Так и Священные Писания о первом сотворенном человеке, который на еврейском языке назван Адамом, говорят, что в начале с непостыдным дерзновением *устремлен был он умом* к Богу и сожительствовал со святыми в созерцании мысленного, какое имел в месте, которое святой Моисей в переносном смысле наименовал раем»[1].

Из этой длинной выдержки мы видим, что нормальная жизнь человека сводится, как и в философии Платона, к внутренней жизни ума. Так как истинным познанием может быть лишь познание сущего, а таковым является только Бог, то задачей человека служит общение с Богом в мысли. Для этого мысль должна быть непрестанно устремлена к Богу и миру сверхчувственному. Ум человека должен находиться всеми своими помышлениями горе и вместе с бесплотными созерцать «мысленное, никогда не удаляя от себя представления о Боге». На земле, согласно этому представлению, находилось только тело Адама. Его лучшая часть — ум жил на небе в обществе ангелов.

Если все силы духа поглощены размышлением о Боге, то у человека не должно оставаться досуга для практической деятельности, поэтому отрицательным выражением того же идеала созерцания служит отрешение «от всего человеческого», то есть от всех форм жизни, свойственных человеку как обитателю этого чувственного мира. На примере этого взгляда можно видеть, как иногда философские тенденции производят насилие над самим священным текстом. По Книге Бытия, хотя Адам и беседовал с Богом, однако не был свободен от всего человеческого, потому что еще до грехопадения ему дана была заповедь возделывать и хранить рай (Быт. 2:15).

---

[1] *Athanasius Alexandrinus*. Contra gentes, 2, PG 25, 5–8. Рус. пер. Ч. 1. С. 127–128.

Условием достижения идеала созерцания в приведенной выдержке, как и в философии Платона, выставляется, во-первых, освобождение от впечатлений внешних чувств. Для того чтобы созерцать Бога, ум должен освободиться от подавляющего многообразия внешних впечатлений и «быть собранным в себе самом», должен «подняться выше всего чувственного и выше всякого телесного представления». Что это значит, нам поясняют страницы, посвященные изложению телеологического доказательства бытия Божия. Человек не должен останавливаться на явлениях природы, их гармонии, согласии и стройности. Его мысль должна восходить выше этих чувственных представлений и видеть позади чувственно воспринимаемого бесплотную десницу Бога, творящую и сохраняющую все[1]. «Ум души омрачается внешним», и, наоборот, в состоянии полного отрешения от ощущений он видит Бога наиболее совершенным образом. Разделяя убеждение платоников своего времени, что душа во время сна освобождается от уз плоти, Афанасий Великий видит доказательство справедливости своего мнения о возмущающем влиянии ощущений на мышление в некоторых сновидениях. «Тело, — говорит он, — лежит иногда на ложе и, как бы уснув смертным сном, остается неподвижным, а душа по силе своей бодрствует, возвышаясь над природой тела, и, хотя пребывает в теле, но как бы переселяясь из него, представляет и созерцает то, что выше земли, нередко же, *по-ощряемая чистотой ума*, воспаряет к святым и ангелам, пребывающим вне земных тел, и беседует с ними»[2].

Но более всего необходимо для созерцания Божества очищение души от чувственных пожеланий и страстей. Бесстрастие — это естественное состояние души. Но как только она наполняется вожделениями, чувствами, страстями, так впадает в неестественное для нее состояние, и познание Бога становится для нее недоступным. Чтобы довести мысль св. Отца до полной ясности, здесь нужно коснуться его учения о богопознании. Существует три источника познания Бога: Св. Писание, видимая природа и созданная по образу Божию душа человека. Учение о познании Бога из Св. Писания и созерцания совершенств природы для нас в данном случае не важно. Мы остановимся только на третьем способе богопознания, к которому сам св. Афанасий относится с наибольшим сочувствием. Древнее понятие, по которому все познается подобным, сохраняло для него всю свою силу. Но тварная природа человека совершенно противоположна Божественной. Бог самобытен и один только существует в истинном смысле, тварь ничтожна; Бог бесплотен, а люди имеют телесную природу и созданы «где-то долу». Поэтому, чтобы не оставить людей в неведении, Бог отпечатлел в душе человека образ Своего Слова[3]. Отсюда, погружая взор в свой внутренний мир, человек усматривает там Логоса, по

[1] *Athanasius Alexandrinus*. Contra gentes, 35–38, PG 25, 69–77. Рус. пер. Ч. 1. С. 171–177.

[2] Ibid., 33, PG 25, 65–67. Рус. пер. Ч. 1. С. 169.

[3] *Idem*. De incarnatione, 11, PG 25, 115–116. Рус. пер. Ч. 1. С. 204–205.

образу Которого он создан и Который отражается в его душе, как в зеркале[1]. Но Слово Божие есть истолкователь и ангел Своего Отца, потому что Он — Его образ. Поэтому, созерцая в своей душе Логоса, мы видим в Нем Бога Отца. Слыша произнесенное слово, мы делаем заключение о мысли, выражением которой оно служит. Точно так же, созерцая Божественное Слово в зеркале своей души, можно составить понятие о благом Его Отце[2]. Но для этого необходимо, чтобы само зеркало было чисто и не тускнело от страстей и чувственных пожеланий. «Язычники, — говорит св. Афанасий, — могут обратиться к Богу, если свергнут с себя скверну всякого вожделения, в какую облеклись, и омоются в такой мере, что отринут все чуждое душе и привнесенное в нее, сделают же ее чистой, какой была она сотворена, и таким образом придут в состояние созерцать в ней Отчее Слово, по Которому сотворены в начале...» «Когда душа слагает с себя всю излившуюся на нее скверну греха и сохраняет в себе один чистый образ, тогда с просветлением его, как в зеркале, созерцает в нем Отчий образ — Слово и в Слове уразумевает Отца, Которого образ есть Спаситель...»[3]

Таково основное воззрение св. Афанасия на назначение человека и условия осуществления его. Лучшей иллюстрацией к нему служит краткий очерк истории падения первых людей и постепенного искажения первобытной чистой религии, составленный св. Афанасием не без тонкой психологической наблюдательности и с выдающейся широтой философского кругозора. В дальнейших строках мы воспроизведем эту замечательную сторону богословской системы св. Афанасия.

Предметом созерцания для ума первого человека могла служить или более отдаленная сфера Божественного, или более близкая область собственного тела и его пожеланий. Тело первозданного человека имело те же потребности и чувства, было способно испытывать те же страстные волнения, что и тело человека после грехопадения. Но ум Адама в состоянии чистоты и безгрешности был всецело поглощен созерцанием Бога. Страсти и пожелания были ему присущи, но, отвлеченный в другую сторону созерцанием Бога, он не обращал на них внимания, не замечал их. Поэтому они молчали и не могли еще стать определяющим началом для его воли. Но вот, по совету змия человек оставил мысль о Боге и обратился к тому, что было для него ближе — к своему телу и удовольствиям, свойственным ему. Как только мысль остановилась на чувственных движениях, они начали разрастаться и крепнуть, поощряемые воображением[4].

---

[1] *Athanasius Alexandrinus.* Contra gentes, 30, PG 25, 60–61. Рус. пер. Ч. 1. С. 165–166. Ср. Ibid., 34, PG 25, 68–69. Рус. пер. Ч. 1. С. 171 и *Idem.* De incarnatione, 12, PG 25, 116–117. Рус. пер. Ч. 1. С. 206.

[2] *Idem.* Contra gentes, 29, PG 25, 60. Рус. пер. Ч. 1. С. 165. Ср. Ibid., 45, PG 25, 89. Рус. пер. Ч. 1. С. 186. *Idem.* De incarnatione, 11, PG 25, 116. Рус. пер. Ч. 1. С. 205.

[3] *Idem.* Contra gentes, 34, PG 25, 68–69. Рус. пер. Ч. 1. С. 170–171.

[4] Психология греха, его развитие от простой, чуждой всякой эмоциональной окраски мысли до страстного желания и, наконец, действия, намеченная св. Афанасием, становится темой для многочисленных трактатов в аскетической литературе.

Человек заметил, что удовлетворение страсти сопровождается удовольствием, и это явилось в его глазах благом. Возникло стремление искусственно вызывать и повторять эти удовольствия. Но потребности тела многообразны, и его вожделения многочисленны. Перед человеком открылось обширное поле наслаждений, за которыми он начинает теперь гоняться. Дух человека по самой природе своей есть начало деятельное. Пока он предавался созерцанию Бога, в бесконечном он находил для себя полное удовлетворение. Когда же он обратился к чувственному, то ни одно частное наслаждение не могло насытить его вполне, и для него ничего не оставалось делать, как попытаться заменить полноту единого истинного блага многочисленностью мнимых благ и спешить поочередно переходить от одного удовольствия к другому. Таким образом, оставив созерцание Бога, человек прежде всего утратил единство своей душевной жизни, разменялся на мелочь и потерялся в многообразии чувственных удовольствий. Это не замедлило в свою очередь отразиться на его нравственном состоянии. Вслед за удовольствиями в душу проникли страсти, эти непосредственные виновники преступлений. Привязанность к удовольствию породила в ней страх лишиться тела как орудия наслаждения. Встречая препятствия к наслаждению в деятельности других людей, она наполнилась злобой по отношению к тем, кто мешал ей предаваться наслаждениям. Так возникли «прелюбодеяние и кражи; вся земля наполнилась убийствами и хищениями... Города вели войны с городами, народы восставали против народов; вся вселенная была раздираема мятежами и раздорами, потому что всякий оказывал соревнование в беззаконии»[1]. Перемена основного жизненного интереса повлекла за собой полное извращение в пользовании телом. Само по себе безразличное и приспособленное к главной цели человеческого существования, оно становится теперь исключительно орудием греха. Глаза, видя порядок в природе, должны бы были служить познанию Творца, теперь они начинают питать вожделение. Уши созданы для того, чтобы внимать Божиим законам, руки — для молитвенных воздеяний, а язык — для славословия Бога. Вместо этого человек употребляет уши на преслушание, языком произносит хулы, злословие и клевету, а руками бьет подобных себе[2].

Увлечение чувственностью отразилось далее на самом познании человека. Страсти и чувственные пожелания совершенно затемняют образ Божий в душе, созерцание которого есть вернейший путь богопознания. «Совратившись с пути и став вне себя, душа останавливается мыслью на не сущем и воображает его. Ибо, закрыв в себе множеством столпившихся телесных вожделений как бы зеркало, находящееся в ней, в котором одном только могла она видеть образ Отца, не видит уже того, что должно умопредставлять душе, а носится всюду и видит только то, что подлежит чувству. Оттого, исполнившись всяких

[1] *Athanasius Alexandrinus.* De incarnatione, 5, PG 25, 105. Рус. пер. Ч. 1. С. 198.

[2] *Idem.* Contra gentes, 5, PG 25, 12. Рус. пер. Ч. 1. С. 130–131.

плотских вожделений и смущаемая уважением к чувственному, наконец, Того Бога, Которого предала забвению в уме, воображает в телесном и чувственном, имя Божие присвоив видимому и представляя одно то, что ей кажется угодным и на что она взирает с удовольствием»[1]. Обратившись мыслью от действительно сущего к мнимому бытию чувственного, люди постепенно стали ниспадать все более и более с высоты своего первоначального созерцания. Ниспав мыслью с неба духовного, потеряв способность мыслить Бога сверхчувственным, Каков Он есть в действительности, но все еще сохраняя смутное воспоминание о Его нематериальности, они остановили свое внимание на небе чувственном и обоготворили сначала светила небесные — солнце, луну и звезды, то есть то, что в физическом мире было наиболее одухотворенного. Но для их омраченного ума культ звезд оказался слишком возвышенным, поэтому с неба, хотя бы и чувственного, они начинают опускаться все ниже и ниже в область грубо материального. От звезд они переходят к обоготворению стихий: теплоты, холода, влажности, от стихий — к поклонению обоготворенным людям, от людей — к культу животных, действительно существующих, от этих последних — к почитанию воображаемых животных, богов с головой собаки, змеи, осла. Наконец, не довольствуясь всем этим, они объявляют богами проявления низменного сластолюбия и животных страстей, каковы Эрос и Афродита, или возводят в сонм богов предмет гнусной и противоестественной страсти императора Адриана — прекрасного юношу Антиноя. Упавши в тину, они погружаются в нее все глубже и глубже[2].

Мы изложили учение св. Афанасия о первобытном состоянии Адама. Сущность начертанного им идеального образа состоит в том, что прародитель, с одной стороны, был носителем Духа Святого и вследствие этого участвовал в божественной нетленной жизни, с другой, хотя он и имел местом своего жительства землю, но важнейшая часть его существа, ум, не жил земной жизнью: он был сожителем бесплотных сил и обитал на небе. С одной стороны, Адам в изображении св. Афанасия напоминает древнего харизматика, с другой — является идеалом христианского подвижника, отшельника египетских пустынь. Как харизматик, он обладал даром пророчества, как отшельник, он телом только жил на земле, а всеми своими помыслами — на небе.

IV. Обожение человеческой природы в лице Искупителя

Падение первого человека обратило его в естественное состояние. Прекращение общения с истинно сущим имело последствием смертность и неведение. В таком состоянии находилась человеческая природа до пришествия Христа. В лице Иисуса Христа она не только возвратилась к состоянию своего

[1] *Athanasius Alexandrinus.* Contra gentes, 8, PG 25, 16–17. Рус. пер. Ч. 1. С. 134–135.

[2] Ibid, 9, PG 25, 17–21. Рус. пер. Ч. 1. С. 135–137.

первобытного совершенства, но и достигла своего наивысшего развития, своего идеала. Это произошло вследствие воссоединения в лице Спасителя Бога и человека. Для спасения людей Слово Божие в Духе Святом снизошло в утробу Девы Марии и облеклось в человеческое тело (удерживаем обычную терминологию св. Афанасия). Истинно сущее снова физически, существенно соединилось с тленной и смертной природой человека. Результатом этого соединения было обожение человеческой природы Спасителя. Сама по себе человеческая природа Христа вполне единосущна нашей. Как бытие тварное, она разделяет с нами все человеческие слабости: голод, жажду, болезни, печаль, страх, наклонность ко греху, постепенность развития, неведение, смертность и тленность. Но в силу существенного соединения с Божественным Словом все слабости плоти исчезают, плоть становится чуждой этих естественных недостатков и получает свойства божественной нетленной природы.

Обожение человеческой природы Христа вследствие соединения ее с Божественным Словом имело различные стороны и моменты, которые необходимо рассмотреть в отдельности.

Обратимся прежде всего к изменению физических свойств тела Христа. Логос соединился с обычным человеческим телом, которое по своей природе, как созданное из ничего, не способно долгое время удерживаться в бытии. Сила первоначального толчка, вызвавшая его к жизни, постепенно слабеет и наконец совершенно гаснет, приводя его к роковому концу. Это постепенное склонение тела к ничтожеству выражается в необходимости питания, во всякого рода болезнях и страданиях[1]. Тело Логоса было подчинено тому же закону. Но Логос есть бытие подлинно сущее. Это — сила бытия, это — принцип жизни или сама жизнь. «Господь не немощен, но Божия Сила, Божие Слово, источник жизни»[2]. В лице Иисуса Христа принцип жизни соединяется с телом, всецело проникнутым принципом тления. При столкновении действительно сущего с не сущим, естественно, побеждает первое. Уже одного внешнего соприкосновения Божественного принципа с телом было бы достаточно, чтобы, так сказать, приостановить действие присущего телу ядовитого и разрушительного начала. Но при таком внешнем соприкосновении болезнь была бы только задержана в своем развитии, но не уничтожена. Ядовитое начало укрылось бы внутри тела. «Если бы Слово было вне тела, а не в самом теле, то хотя смерть естественным образом была бы побеждена Словом (потому что смерть не в силах противиться жизни), но тем не менее оставалось бы в теле начавшееся в нем тление. Происшедшее растление было не вне тела, но началось в нем самом, и нужно было вместо тления привить ему жизнь, чтобы как смерть произошла в теле, так в нем же произошла и жизнь...»[3] Вследствие этого

---

[1] *Athanasius Alexandrinus.* De incarnatione, 21, PG 25, 133. Рус пер. Ч. 1. С. 218.

[2] Ibid.

[3] Ibid, 44, PG 25, 173–175. Рус. пер. Ч. 1. С. 248–249.

Божественное Слово в лице Иисуса Христа вошло в более тесное соединение с человеческой природой. Оно проникало Собою все фибры человека Иисуса и потому всецело истребило в его теле принцип тления. Свою мысль св. Афанасий поясняет одним сравнением. Солому можно сохранять от огня, не допуская ее соприкосновения с ним. Но в этом случае в самой соломе не происходит никакой перемены, и возможность пожара при неосторожном обращении с огнем не устраняется. Напротив, будучи покрыта асбестом, солома становится несгораемой, потому что она предохранена огнеупорной оболочкой. Так тело Христа было «облечено в бесплотное Божие Слово, и таким образом не боится уже ни смерти, ни тления, потому что имеет ризой жизнь и уничтожено в нем тление...»[1]

Прямым последствием истребления начала тления в теле Христа было его освобождение от всех несовершенств, логически связанных с наклонностью организма к уничтожению. Тело Спасителя не было подвержено болезням и не нуждалось в питании. Жизнь и Сила укрепляли его, и потому болезни не могли иметь в нем места. Более того, животворящая сила Божественного Логоса до такой степени переполняла тело Иисуса, что, как бы не вмещаясь в нем, изливалась на больных и немощных и исцеляла их болезни. По той же причине тело Иисуса Христа хотя и испытывало чувство голода, но для продолжения жизни не нуждалось в питании или могло обходиться без него. «Христос алкал по свойству тела, но не истаевал гладом»[2].

Само по себе тело Иисуса Христа оставалось подлинно человеческим телом и сохраняло возможность страдания и смерти. Однако пока в нем обитало Божество, то и другое оставалось для него лишь абстрактной возможностью. Чтобы эта возможность обратилась в действительность, всякий раз было необходимо специальное попущение со стороны обитавшего в нем Божества, было нужно, чтобы Божество несколько отдалилось на время от тела. «Творящий дела есть Тот же Самый, Кто являет и страждущее тело, попуская ему плакать, ощущать голод и обнаруживать в себе свойственное телу»[3]. Точно так же смерть тела Иисуса Христа была возможна только в том случае, если Божеству угодно было разлучиться с ним. «Человек умирает не по собственной своей власти, но по необходимости природы и против воли. Господь же, Сам будучи бессмертен, но имея смертную плоть, был властен, как Бог, *разлучиться* с телом и снова воспринять его, когда Ему было угодно»[4]. Сын Божий «смирил Себя и дозволил собственному Своему телу принять даже смерть, потому что доступно оно было смерти»[5].

---

[1] *Athanasius Alexandrinus*. De incarnatione, 44, PG 25, 176. Рус. пер. Ч. 1. С. 248–249.

[2] Ibid., 21, PG 25, 132–133. Рус. пер. Ч. 1. С. 218–219.

[3] *Idem*. Contra arianos III, 55, PG 26, 437. Рус. пер. Ч. 2. С. 437.

[4] Ibid. III, 57, PG 26, 445. Рус. пер. Ч. 2. С. 440–441.

[5] Ibid. I, 44, PG 26, 104. Рус. пер. Ч. 2. С. 234.

Наконец, вследствие тесного единения Божества и человечества в лице Богочеловека, тело Его хотя и могло по попущению Слова умереть, но не могло остаться мертвым. «Тело Господа не могло остаться мертвым, потому что соделалось храмом жизни. Поэтому хотя умерло, как смертное, однако же ожило по силе обитающей в нем Жизни»[1], потому что Слово Божие сходило во ад, не отлучаясь вполне от положенного во гробе тела[2].

Вторым моментом обожения человека Иисуса была его полная безгрешность. Хотя Слово восприняло способную ко греху плоть, но в лице Искупителя преобладающее значение имело Божество, так что склонность плоти ко греху «была изринута Божеством». «Господь удалил от плоти грехопадение, пленницей которого она всегда была, почему и не принимала в себя Божественной мысли»[3]. В противоположность изменяемости Адама, выразившейся в его грехопадении, Иисус Христос и как человек был неизменяем в добре, так что новое обольщение змия по отношению ко второму Адаму не могло иметь никакой силы[4].

Наконец, обожение человечества в лице Иисуса Христа выразилось в обилии духовных дарований, полученных им. Сын Божий есть податель Духа Святого. Воплотившись, Он, как Бог, излил Духа Святого на Свое человеческое тело. Поэтому в одно и то же время Он есть помазующий и помазуемый, подающий Духа Святого, как Бог, и приемлющий Его, как человек. Моментом излияния духовных дарований на человечество Христа было Его крещение в Иордане[5]. С этого времени Христос творил многочисленные чудеса, для которых плоть служила орудием. Благодать и сила совершать чудеса принадлежали собственно Слову, тело же было только «богодвижно» в Слове. Но по единству личности Христа сама плоть Его принимала участие в совершении чудес. По-человечески Христос простер руку теще Петра, а Божески прекратил болезнь, для слепого по-человечески Он сотворил брение, а Божески отверз очи. Как человек, Господь воззвал Лазаря; как Бог, воскресил его из мертвых. «Если бы дела, свойственные Божеству Слова, совершились не посредством тела, то человек не был бы обожен»[6]. «Дела, свойственные самому Слову, каковы: воскрешение мертвых, дарование прозрения слепому, исцеление кровоточивой,— совершало Оно посредством тела Своего. И Слово немощи плоти носило на Себе как собственные, потому что плоть была Его, и плоть служила делам Божества, потому что в ней пребывало Божество, и тело было Божие»[7]. В приведенных словах субъектом, творящим чудеса через тело Христа, св. Афанасий

---

[1] *Athanasius Alexandrinus.* De incarnatione, 31, PG 25, 149. Рус. пер. Ч. 1. С. 231.

[2] *Idem.* Epistula ad Epictetum, 5, PG 26, 1060. Рус. пер. Ч. 1. С. 231.

[3] *Athanasius Alexandrinus.* Contra arianos I, 60, PG 26, 137. Рус. пер. Ч. 2. С. 255.

[4] Ibid. I, 51, PG 26, 117–120. Рус. пер. Ч. 2. С. 243.

[5] Ibid. I, 46, PG 26, 105–108. Рус. пер. Ч. 2. С. 236–237.

[6] Ibid. III, 33, PG 26, 393. Рус. пер. Ч. 2. С. 411. Ср. Ibid. III, 32, 35, 41, PG 26, 390, 397, 409.

[7] Ibid. III, 31, PG 26, 389. Рус. пер. Ч. 2. С. 409.

называет Слово Божие, или просто Божество. В других случаях он приписывает чудеса Иисуса Христа Духу Святому. Так, объясняя Мф. 12:28, св. Афанасий говорит, что Иисус Христос изгонял бесов Духом Святым, потому что человеческое естество само по себе недостаточно для этого. Что касается самих чудес, то св. Афанасий видит в них проявление власти Господа, свойственной только Творцу, над природой неразумной и над бесами[1].

Человеческая природа подчинена закону развития, постепенного возрастания и совершенствования. Тело Иисуса Христа, будучи истинно человеческим телом, не составляло исключения. Поэтому обожение человеческой природы в лице Иисуса Христа происходило с постепенностью, обусловленной ее естественным развитием и возрастанием. «Человечество Христа преспевало премудростью, постепенно возвышаясь над естеством человеческим, обожаясь, соделываясь и являясь для всех органом Премудрости для действенности Божества и Его воссияния»[2]. Чем более с летами возрастало и обожалось тело Иисуса, тем яснее проявлялось в нем Божество. Обожаясь действием обитавшей в нем Премудрости, оно делало все более и более очевидным присутствие в нем Бога. Сначала Христос, как младенец, был носим на руках, в двенадцатилетнем возрасте Он уже изумляет священников своими вопросами о Законе. Еще позднее ап. Петр исповедует Его Сыном Божиим, но сначала только Петр, наконец в этом убеждаются уже все[3].

Своего завершения обожение плоти Христа достигло в последнем, заключительном акте человеческой жизни — в смерти и последовавшем за ней воскресении. Смерть, возобладав на время человеческим телом Логоса, была совершенно уничтожена Его силой[4]. Вместе с воскресением произошло окончательное обожение плоти Христа, которая с этого момента получает новые и еще более совершенные дарования. Как Божественное Слово, Иисус Христос и до воскресения Своего имел власть над диаволом: Он изгонял бесов и даже Своим ученикам даровал подобную же власть над злыми духами. Но по Своему человечеству до воскресения Своего Он не имел этой власти. Только уже по воскресении Он говорит о Себе: «Дана Мне всякая власть на небе и на земле» (Мф. 28:18). В этих словах Господь «по воскресении именует Себя приявшим по человечеству то, что имел Он, как Слово, и раньше»[5]. До воскресения человеку Иисусу было свойственно неведение человеческой природы. Поэтому на вопрос учеников о времени кончины мира Он отвечает, что этого не знают ни ангелы, ни Сын, но только Отец Небесный (Мф. 24:14). «Господь говорит здесь:

---

[1] *Athanasius Alexandrinus.* De incarnatione, 18, PG 25, 128–129. Рус. пер. Ч. 1. С. 213–215.

[2] *Idem.* Contra arianos III, 53, PG 26, 436. Рус. пер. Ч. 2. С. 435.

[3] Ibid. III, 52, PG 26, 432–433. Рус. пер. Ч. 2. С. 433–434.

[4] Ibid. II, 61, PG 26, 276–277. Рус. пер. Ч. 2. С. 342. Ср. *Ibid.* II, 66, PG 26, 285–288. Рус. пер. Ч. 1. С. 219–220.

[5] *Athanasius Alexandrinus.* Contra arianos III, 40, PG 26, 409. Рус. пер. II, 420–421. Ср. Ibid. III, 38, PG 26, 405. Рус. пер. Ч. 2. С. 418.

не знаю, желая показать, что, ведая, как Бог, не знает по плоти. Не сказал: не знает и Сын Божий, чтобы не оказалось неведущим Божество, но говорит просто: ни Сын, чтобы неведение относилось к Сыну Человеческому»[1]. После же воскресения, возносясь на небо, на подобный же вопрос Господь отвечал иначе: «Не ваше дело знать времена или сроки» (Деян. 1:7). Он уже не говорит, что час кончины мира Ему неизвестен, «потому что плоть Его была уже воскресшая, отложившая мертвенность и обоженная»[2]. Таким образом, самая познавательная сила плоти вследствие ее обожения далеко переступает за пределы, внутри которых вращается естественный ум человека.

Наконец, в вознесении Господа Его прославленная и обоженная плоть вошла на небо в сонм небожителей и сделалась предметом поклонения для ангелов и прочих небесных сил[3].

V. Обожение искупленных

Вследствие соединения в лице Иисуса Христа Божественного Логоса и человека, этот последний принял участие в свойствах Божественной природы, обожился, достиг высшей степени развития, к какой только способна человеческая природа. Но Христос, как Искупитель, таинственной связью соединен со всеми верующими в Него и искупленными Им. Вследствие этого все благодатные дары, полученные человеком Иисусом, становятся достоянием всего человечества. Та физическая перемена, то прославление, которые получены человечеством Искупителя под воздействием обитавшего в Нем Божества, произойдут и с природой Его истинных учеников и последователей. Христос есть только начаток спасения, потому что тело Его спаслось первым. «Когда все люди после преступления Адама погибали, Его плоть прежде других спаслась и освободилась, как соделавшаяся телом Самого Слова, мы же спасаемся после нее, как сотелесники Слова. Ибо в этом теле Господь делается нашим вождем в Небесное Царство и ко Отцу Его... Называется также и Перворожденным из мертвых, потому что, для нас прияв смерть и приведя ее в бездействие, первый воскрес как человек, для нас воскресив тело Свое. Так как Он воскрес, то и мы Им и ради Него восстановляемся из мертвых»[4].

Формулой, кратко выражающей смысл учения св. Афанасия о спасении, могли бы служить слова: «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом». Подобные выражения во множестве встречаются в сочинениях Афанасия. Приведем несколько примеров. «Сын Божий соделался сыном человеческим для

---

[1] *Athanasius Alexandrinus*. Contra arianos III, 43, PG 26, 416. Рус. пер. Ч. 2. С. 424. Ср. Ibid. III, 48, PG 26, 424–425. Рус. пер. Ч. 2. С. 429–430.

[2] Ibid. III, 48, PG 26, 425. Рус. пер. Ч. 2. С. 430.

[3] Ibid. I, 42, PG 26, 97–100. Рус. пер. Ч. 2. С. 231–232.

[4] Ibid. II, 61, PG 26, 277. Рус. пер. Ч. 2. С. 342.

того, чтобы сыны человеческие соделались сынами Божиими»[1]. «Господь принял на Себя наше и, принеся сие в жертву, уничтожил это и облек нас в Свое»[2]. «Как Господь, облекшись плотию, соделался человеком, так мы, люди, воспринятые Словом, обожаемся ради плоти Его»[3].

Перемену, происходящую в природе искупленных, св. Афанасий обыкновенно называет обожением человека, и в этом, между прочим, состоит одна из черт отличия терминологии св. Афанасия от богословского языка св. Иринея. Выражение «обожение» искупленных во Христе относится к наиболее частым в сочинениях Афанасия. «Слово облеклось в тварное тело, чтобы мы в нем могли обновиться и обожиться» (θεοποιηθῆναι)[4]. «Оно соделалось человеком, чтобы в Себе обожить (θεοποιήσῃ) нас»[5]. «Все мы оживотворяемся во Христе, потому что плоть наша есть уже как бы не земная, но с Словом приведенная в тождество (λογωθείσης τῆς σαρκὸς διὰ τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον) Самим Божиим Словом, которое ради нас "плоть бысть"»[6].

Спасение обусловлено составом личности Христа: обожение Его человеческой природы есть в то же время обожение человеческой природы вообще. Вменение искупительного подвига Спасителя всем верующим составляет один из труднейших богословских вопросов, не поддающихся рациональному выяснению. Поэтому переход благ воплощения с личности Богочеловека на верующих в Него в патристической литературе по большей части лишь констатируется, но редко возводится в философски обоснованную теорию. В воззрениях св. Афанасия этот пункт также отличается большой неясностью. Однако анализ его сочинений дает возможность обозначить по крайней мере общее направление, в котором движется его мысль при обсуждении этого вопроса, наметить в общих чертах предносившуюся ему, но не доведенную до полной ясности богословскую теорию. Исходной точкой при выяснении этой теории должно служить решение вопроса, в каком смысле понимается св. Афанасием человеческая природа Христа — в смысле ли отдельного человеческого индивидуума или же в смысле универсального человека, идеи человечества. В трудах Афанасия Александрийского встречаются выражения, которые могут быть истолкованы в том и другом смысле.

Из сочинений св. Афанасия, с одной стороны, видно, что воспринятый Словом человек был, по его мнению, единичной личностью, индивидуумом, а не человеком вообще. На это не трудно найти указания в различных произведениях Отца Церкви. «Сын Божий пришел в нашу область и вселился в одно из

---

[1] *Athanasius Alexandrinus*. De incarnatione et contra arianos, 8, PG 26, 996. Рус. пер. Ч. 3. С. 257.

[2] *Idem*. Ad Epictetum, 6, PG 26, 1060–1061. Рус. пер. Ч. 3. С. 296.

[3] *Idem*. Contra arianos III, 34, PG 26, 397. Рус. пер. Ч. 2. С. 413.

[4] Ibid. II, 47, PG 26, 248. Рус. пер. Ч. 2. С. 324.

[5] *Athanasius Alexandrinus*. Ad Adelphium episcopum, 4, PG 26, 1077. Рус. пер. Ч. 3. С. 306.

[6] *Idem*. Contra arianos III, 33, PG 26, 396. Рус. пер. Ч. 2. С. 412.

подобных нашим тел»[1], «сделался подобным нам по телу... человеком и братом нашим по подобию тела»[2], «облекся в подобную нашей плоть»[3], «приятое Словом подобное нашим тело»[4]. Все подобные выражения не позволяют думать, что в представлении их автора человечество Христа не было индивидуальным человеком, отдельным определенным человеком Иисусом. С другой стороны, этим выражениям можно противопоставить ряд мест, в которых все происшедшее с человечеством Христа вследствие Его тесной связи с Божеством приписывается как бы непосредственно всем людям, соединенным с человеческой природой Христа подобием. Христос родился от Девы, и в этом акте было очищено наше рождение. Ниспослав на Свою плоть Духа Святого и этим освятив ее, Господь совершил освящение над всеми людьми. «*В Себе соединил Он созданных* и Сам был в них тем же, что и сами они»[5]. «Не Он созидается, *созидаемся же в Нем мы*, и ради нас употреблено выражение "созда"»[6]. «Христос воспринял изменяемую плоть, осудил в ней грех и сделал ее свободной, чтобы после этого можно было *уже в ней* и нам исполнить правду законную»[7]. «Во Иордане бывшее на Господа сошествие Духа *было сошествием Его на нас*, потому что носит Он на Себе наше тело»[8]. Христос превознес Свою плоть, вошел с ней на небо и сделал ее предметом поклонения для небесных, земных и преисподних. «Поэтому в нас уже достопоклоняем Господь, и взирающие на нас возвещают, как сказал Апостол, что воистину Бог есть с сими»[9]. Важно привести из сочинений св. Афанасия еще одно место, особенно ясно выражающее ту же мысль. Объясняя первосвященническую молитву Господа, св. Афанасий говорит: «Известно, что Слово стало *в нас*; Оно облеклось в нашу плоть. Но и Ты во мне, Отче, потому что Твое Я Слово. И так как Ты во Мне, потому что Твое Я Слово, а *Я в них по телу*, и через Тебя совершилось во Мне спасение людей, то прошу, да и тии *едина будут по телу во Мне* и по его совершению; да и тии совершени будут, имея единство с телом сим и в нем став едино, *да все, как понесенные Мною на Себе*, будут едино тело и един Дух и достигнут в мужа совершенна»[10]. Итак, отношение верующих к человечеству Христа в приведенных выдержках мыслится в смысле полного взаимного проникновения: мы находимся в теле Христа, человеческая природа Христа находится в нас, поэтому Христос понес всех нас на Себе. Это проникновение человечеством Христа

---

[1] *Athanasius Alexandrinus*. De incarnatione, 9, PG 25, 112. Рус. пер. Ч. 1. С. 202.

[2] *Idem*. Contra arianos II, 61, PG 26, 277. Рус. пер. Ч. 2. С. 342.

[3] Ibid. II, 9, PG 26, 165. Рус. пер. Ч. 2. С. 272.

[4] Ibid. II, 10, PG 26, 168. Рус. пер. Ч. 2. С. 275.

[5] Ibid. II, 55, PG 26, 265. Рус. пер. Ч. 2. С. 334.

[6] Ibid. II, 56, PG 26, 265. Рус. пер. Ч. 2. С. 335.

[7] Ibid. I, 51, PG 26, 120. Рус. пер. Ч. 2. С. 243.

[8] Ibid. I, 47, PG 26, 109. Рус. пер. Ч. 2. С. 237.

[9] Ibid. I, 43, PG 26, 100–101. Рус. пер. Ч. 2. С. 232.

[10] Ibid. III, 22, PG 26, 368–369. Рус. пер. Ч. 2. С. 397–398.

природы всех людей у св. Афанасия обыкновенно называется платоническим термином «причастие», например: «Все мы, приобщаясь Его телу, делаемся едино тело, имея в себе Единого Господа»[1]. Основой такого причастия у св. Афанасия служит не идея возглавления (recapitulatio), не повторение в жизни Христа частных моментов жизни Адама и всего человечества, как у св. Иринея, но, как и у Платона, подобие, сходство, однородность тел, то есть подобие генерическое, родовое. «Господь приношением *сходственного во всех подобных*» уничтожил смерть, «посредством подобного тела со всеми пребывая»[2]. «Христос — виноградная лоза, а мы как бы розги, соединенные с Ним не по сущности Божества (это невозможно), но также по человечеству, потому что и розги должны быть подобны Ему»[3]. «Как розги единосущны с виноградной лозой и от нее происходят, так и мы, имея тела однородные с телом Господним, от исполнения Его приемлем, и тело Его есть для нас корень воскресения и спасения»[4]. «Для нас полагается Господь в основание, приемля на Себя наше, чтобы мы, как сотелесники, в Нем составляемые и связуемые по подобию плоти, достигув в мужа совершенна, пребывали бессмертными и нетленными»[5].

Итак, поясняем к платоническому термину «причастие», употребляемому для обозначения единения всех в теле Христа, служит идея сходства, однородности тел Искупителя и искупленных. Очевидно, единение Христа по телу со всем человечеством мыслится в этом случае по логической схеме, определяющей взаимное отношение понятий с различным объемом. Тело Христа присуще человеческим телам, как общее понятие входит в содержание каждого единичного понятия того же класса, тело каждого человека носит в себе тело Христа, как в единичном понятии мыслится общее родовое понятие. Таким образом, в учении св. Афанасия о единении Искупителя и искупленных как бы два различных течения: с одной стороны, тело Христа есть единичное тело определенного человеческого индивидуума, с другой — оно является с признаками универсальности, как бы материализовавшейся идеей человечества, присущей каждому индивидууму и носящей в себе каждое неделимое. Тело Христа, соединясь в личном единстве с Логосом, как бы приобрело свойственные Божественному Слову черты универсальности и всеобщности. Св. Афанасию предносилось платоническое учение о причастии всего индивидуального общим идеям, когда мысль его останавливалась на идее связи Искупителя и искупленных. Это учение, конечно, не нашло себе подробного развития в применении к выяснению догмата реальной связи верующих во Христа с своим Главой, но это объясняется, во-первых, тем, что св. Афанасий не задавался целью

---

[1] *Athanasius Alexandrinus*. Contra arianos III, PG 26, 368–369.

[2] *Idem*. De incarnatione, 9, PG 25, 112. Рус. пер. Ч. 1. С. 202.

[3] *Idem*. Contra arianos II, 74, PG 26, 304. Рус. пер. Ч. 2. С. 358.

[4] *Idem*. De sententia Dionysii, 10, PG 25, 493–496. Рус. пер. Ч. 1. С. 454.

[5] *Idem*. Contra arianos II, 74, PG 26, 305. Рус. пер. Ч. 2. С. 359.

писать догматическую систему, а во-вторых, тем, что в самой платонической философии смысл учения о причастии всех вещей идеям оставался неясен и более служил предметом чувства, чем понимания.

Учение св. Афанасия о связи Искупителя и искупленных служит воспроизведением соответствующего пункта догматической системы св. Иринея, но в платонической обработке. Свойственная св. Иринею теория рекапитуляции предполагает подобие между Спасителем и искупленными в частных моментах их жизни, не имеющих отношения к подобию генерическому. Св. Афанасий под влиянием философии Платона имеет в виду сходство человеческой природы Христа с природой искупленных Им по роду подобие генерическое.

В силу таинственной связи, существующей между обоженным телом Христа и телами всех Его братий по плоти, Христос обожил не только собственную плоть, но и плоть верующих в Него. Обожение искупленных выражается в тех же чертах, в каких и обожение человеческой природы Христа. Однако при качественном сходстве здесь есть различие количественное.

Обожение плоти Христа своим основанием имело соединение ее с Божественным Логосом. Обожение спасаемых зависит также от воссоединения их с Божеством, от восстановления утраченного в раю общения с Богом. После грехопадения прародителей люди потеряли обитавшего в их душе Духа Святого. Утрата Божественного принципа жизни привела к тому, что человеком возобладало свойственное его природе тление, смертность и наклонность ко греху. Освободиться от этих естественных последствий греха и получить участие в Божественной жизни человек мог единственным путем — воссоединением с истинно сущим, с Богом. Соединение Слова Божия в личном единстве с человеческой природой в лице Христа прежде всего сделало способным к приятию в себя Божества человека вообще[1]. В лице Адама человек находился в общении с Богом через причастие Духу Святому. Искупленные Христом становятся причастны Божеству также при посредстве Святого Духа. «Облекшись в плоть, подобную нашей, Христос соделал нас храмом живущего в нас Духа Святого». «По сродству с телом Его мы стали храмом Божиим»[2]. Моментом, когда человечество получило способность принять в себя Духа Святого, было крещение Господа в Иордане, во время которого Слово Божие ниспослало Духа Святого на свою человеческую природу. Этим актом Господь соделал нас «обителью и друзьями Духа Святого». Прияв Духа Святого по человечеству, Он сделал нас «духоприимными»[3]. По единству сущности трех лиц Божества, причастие Духу Святому обозначает собой то же, что и причастие Божественной природе вообще. «Так как Дух Святой, Который бывает в нас, есть Божий, то и мы, имея в себе Духа, справедливо почитаемся пребывающими в Боге, а таким образом и

---

[1] *Athanasius Alexandrinus.* Contra arianos II, 59, PG 26, 273. Рус. пер. Ч. 2. С. 339.

[2] Ibid. I, 43, PG 26, 100–101. Рус. пер. Ч. 2. С. 232.

[3] Ibid. I, 46, PG 26, 108. Рус. пер. Ч. 2. С. 236. Ср. Ibid. I, 47, PG 26, 109. Рус. пер. Ч. 2. С. 237.

Бог бывает в нас»[1]. С другой стороны, Дух посылается Сыном и приемлет от Слова. Отсюда, сочетаваясь с Духом, мы становимся причастниками Слова. «Так как Слово во Отце, а Дух дается Словом, то Спаситель хочет, чтобы мы прияли Духа и чтобы, когда приимем Его, имея в себе Духа Слова, Сущего во Отце, оказались и мы соделавшимися едино с Словом по Духу, а через Слово и во Отце»[2].

Человек становится причастным Божеству через Святого Духа. В этом заключается различие между единением Божества с человечеством в лице Христа и причастием Божеству искупленных. В лице Иисуса Христа Слово Божие соединилось с человечеством существенно и лично, с человечеством искупленных Оно соединяется своей энергией — Духом Святым. Во Христе живет «всякое исполнение Божества телесно», в нас же живет только начаток Божества. Христос — плотоносный Бог, мы — духоносные люди. Но различие не исчерпывается тем только, что плоть искупленных не находится в личном и существенном общении с Логосом и служит лишь носительницей Духа Святого. Оно простирается и на полноту облагодатствования. В то время, как Дух Святой всецело обитает в человеческой природе Христа, ученикам и последователям Христа дается лишь от полноты Его благодати[3].

Перечислим теперь частные моменты, в которых выражается обожение искупленных. Одним из следствий ипостасного соединения Логоса и человека в лице Иисуса Христа была безгрешность Его человеческой природы. В природе верующих во Христа единение Божества и человечества не является таким тесным и нерасторжимым, как в лице Богочеловека, а потому грех побежден в ней не всецело, а только принципиально. Человек освобожден только от наклонности ко греху и потому стал способен достигнуть высших ступеней добродетели. «По вселении Слова во плоти совершенно изгнан был из нее грех, и мудрование наше стало свободно»[4]. Но как представить это освобождение человека от греха психологически, на это в сочинениях св. Афанасия мы находим только намеки, которые попытаемся истолковать, не ручаясь за верность своего понимания.

Как было выяснено в III главе, причиной греха св. Афанасий признает плоть и плотские пожелания, удовольствия, чувственность вообще. Чувственность не есть следствие греха. Она не было чужда Адаму и до грехопадения. С другой стороны, чувственность сама по себе не влечет за собой грех с необходимостью: нравственная сила человека может сопротивляться ей. Однако в

---

[1] *Athanasius Alexandrinus.* Contra arianos III, 24, PG 26, 373. Рус. пер. Ч. 2. С. 400.

[2] Ibid. III, 25, PG 26, 376. Рус. пер. Ч. 2. С. 401 . Ср. *Idem.* Epistula ad Serapionem I, 24–27, PG 26, 585–593. Рус. пер. Ч. 3. С. 36–41.

[3] *Athanasius Alexandrinus.* De incarnatione et contra arianos, 8–9, PG 26, 996–1000. Рус. пер. Ч. 3. С. 257–259.

[4] *Idem.* Contra arianos II, 56, PG 26, 265. Рус. пер. Ч. 2. С. 335.

чувственности первый человек и до грехопадения всегда имел опасного домашнего врага, от нападения которого могла спасать лишь крайняя бдительность и постоянное созерцание Бога. Это было в природе человека наименее защищенное место, через которое с особенной легкостью могли проникать в его душу посторонние вредные влияния: в чувственности диавол имел точку приложения, опираясь на которую он мог победить человека и склонить его ко греху. После грехопадения ко всему этому присоединилась привычка потворствовать своим страстям, а это делало грех почти непреоборимым. Отсюда, чтобы благо искупления было прочным, недостаточно было простить человеку грехи: наклонность чувственности ко греху, привычка и влияние диавола привели бы к тому, что, однажды прощенный, человек не переставал бы раболепствовать греху и непрестанно имел бы нужду в прощении. Для освобождения от греха было необходимо, чтобы Божественная природа проникла в самое существо человека и в нем произвела физические изменения, ослабив чувственность. Так нужно истолковать относящееся к этому классическое место во втором слове против ариан: «Если бы Бог по всемогуществу изрек и разрешилась клятва, то в этом было бы видно могущество Повелевшего и человек соделался бы таким же, каким был Адам до преступления, прияв благодать совне без присобления ее к телу (ибо таковым и тогда человек введен был в рай), но при всем том он, может быть, соделался бы еще худшим, потому что научился преступать закон. А в таком состоянии, если бы обольщен стал змием, снова нужно было бы Богу изрекать повеление и разрешать клятву. И потому потребность в этом продолжалась бы в бесконечность, люди же все еще были бы виновны, раболепствуя греху. Непрестанно согрешая, непрестанно имели бы нужду в прощении и никогда не освободились бы от вины, сами в себе будучи плотью и по немощи плоти всегда препобеждаемые законом»[1]. Что в данном случае св. Афанасий под освобождением от греха разумеет одухотворение человека, его освобождение от чувственных влечений, показывает продолжение приведенной выдержки, стоящее в непосредственной связи с приведенными словами: «Не нужно уже нам остерегаться обольщений жены, в воскресении бо не женятся, ни посягают, но яко ангели Божии суть и о Христе Иисусе будет нова тварь, ни мужеский пол, ни женский»[2]. Хотя полное освобождение от греха и чувственности ожидает человека по воскресении из мертвых, однако обновление человеческой природы и теперь обнаруживается в высоте нравственной жизни верующих во Христа, в свойственной им силе сопротивления чувственным влечениям и инстинктам. Разительным доказательством этого служит чистота и целомудрие христианских юношей и дев. Другим столь же разительным доказательством обновления нравственной природы человека служит прекращение вражды, ссор, войн и грабежей у самых свирепых народов, как

[1] *Athanasius Alexandrinus*. Contra arianos II, 68, PG 26, 292–293. Рус. пер. Ч. 2. С. 351–352.

[2] Ibid. II, 69, PG 26, 293–295. Рус. пер. Ч. 2. С. 352–353.

только они уверуют во Христа. Если мы сопоставим это место с учением Афанасия о происхождении войн и грабежей из пристрастия человека к чувственным удовольствиям, то будет ясно, что дарованное воплощением обновление человеческой природы сводится к одухотворению человека, к победе над его чувственностью[1].

Вторым следствием единения Божества и человечества в лице Иисуса Христа были многочисленные чудеса, которые Он творил через Свое тело как орудие Слова. Эта сторона жизни и деятельности Христа отчасти сделалась достоянием и верующих в Него. Получив от Иисуса Христа Духа Святого, верующие стали носителями духовных дарований, обнаруживающихся в чудесных явлениях. Самое видное место среди них занимает власть над бесами. Эта власть обусловлена общением верующих с Духом Святым. «Природа человеческая сама по себе недостаточна к тому, чтобы изгонять бесов, а может делать это только силой Духа». Поэтому даже Иисус Христос по человечеству изгонял бесов силой Святого Духа[2]. Сделавшись причастниками Духа Святого, верующие получили власть над демонами. «Ныне, по воскресении Господа, — говорит св. Афанасий, — едва явится диавол, все его преследуют, как змия, как дракона, как льва, который ищет кого поглотить и похитить»[3]. «Этот горделивец, обещавшийся рукой обнять всю вселенную, после Христа по Христовой силе, как воробей, служит игралищем для детей, потому что ныне отроча младо, возложив руку на пещеру аспидов, смеется над обольстившим Еву»[4].

Эта власть прежде всего проявляется в силе, с которой облагодатствованный человек может противостоять демонским искушениям. Издавна демоны сеяли раздоры и войны между людьми, чтобы они, занятые взаимной борьбой, не обратили своей ненависти против них. Теперь их опасения сбылись: ученики Христа живут в мире между собой, но зато их вражда обратилась против диавола. Ныне христиане «нравами и добродетельной жизнью ополчаются против демонов, и преследуют их, и смеются над вождем их диаволом, потому что в юности они целомудренны, в искушениях воздержны, в трудах терпеливы, оскорбляемые переносят обиды, лишаемые пренебрегают этим и, что всего удивительнее, презирают смерть и делаются Христовыми мучениками»[5].

Но, кроме этой моральной победы над демонами, ученики Иисуса Христа имеют еще физическую власть над бесами: они изгоняют их именем Иисуса Христа из одержимых и разрушают все их волшебство. Ни один демон не терпит имени Христова, но лишь только услышит его, тотчас предается бегству... В присутствии Христовом демоны делаются мертвыми, имеющими один без-

---

[1] *Athanasius Alexandrinus*. De incarnatione, 51, PG 25, 185–188. Рус. пер. Ч. 1. С. 256–257.

[2] *Idem*. Contra arianos I, 50, PG 26, 252–253. Рус. пер. Ч. 2. С. 241–243.

[3] *Idem*. Epistula ad episcopos Aegypti et Libyae, 1, PG 25, 540. Рус. пер. Ч. 2. С. 12.

[4] Ibid., 2, PG 25, 541. Рус. пер. Ч. 2. С. 13.

[5] *Idem*. De incarnatione, 52, PG 25, 188–189. Рус. пер. Ч. 1. С. 258.

действенный и пустой призрак, и крестным знамением прекращается всякое волшебство, обращается в ничто всякое чародейство[1].

Наконец, как в Иисусе Христе человеческая природа вследствие ее проникновения Божеством потерпела чисто физические изменения, так что еще во время земной жизни Спасителя она была недоступна болезням без соизволения Божества, а после воскресения стала совершенно бесстрастной, так по воскресении своем и человеческая природа искупленных должна освободиться от всех человеческих слабостей, болезней и страданий и достигнуть своего полного развития и одухотворения, обожиться. «Когда говорится о Христе, что Он алчет, жаждет, утруждается, не знает, спит, плачет, просит, убегает, рождается, отказывается от чаши, и вообще приписывается Ему все, свойственное плоти... Он, как бесстрастный по естеству, и пребывает бесстрастным, не терпя от этого вреда, а наоборот, истребляя и уничтожая все это; люди же, так как немощи их перешли на Бесстрастного и истреблены, и сами навеки делаются бесстрастными и свободными от немощей»[2]. Если бы через Иисуса Христа природа человеческая не соединилась с Богом, то принцип тления и слабости оставался бы присущ ей: она не могла бы освободиться от болезней и, подвергшись смерти, не могла бы воскреснуть. Были и в Ветхом Завете праведники, но оставались «смертными, тленными, доступными свойственным естеству страданиям». «Теперь же, так как Слово соделалось человеком и Себе усвоило свойственное плоти, это не касается уже тела по причине бывшего в теле Слова, но истреблено Им, и люди... восстав силой Слова, навсегда пребывают бессмертными и нетленными... Все мы оживотворяемся во Христе, потому что плоть наша есть уже как бы не земная, но со Словом приведенная в тождество Самим Божиим Словом, Которое ради нас плоть бысть»[3]

Болезни, немощи и страдания уничтожены в принципе уже теперь, реально они исчезнут после всеобщего воскресения. По воскресении люди будут находиться в более совершенном состоянии, чем Адам до грехопадения. Адам всегда мог умереть, «мы же, восстав из мертвых, не убоимся уже смерти, но всегда о Христе будем царствовать на небесах»[4]. Если окончательная победа над смертью относится ко времени всеобщего воскресения, то субъективно, в душе человека, она побеждена и теперь. Доказательством этого служит отсутствие страха смерти у христиан. До пришествия Христа смерть была страшна даже святым, теперь ее не боятся дети и женщины[5].

Воскресение уничтожит все немощи, слабости и болезни человеческой природы. Но за этим последует еще ее прославление. Вследствие общения с

---

[1] *Athanasius Alexandrinus.* De incarnatione, 30, PG 25, 148–149. Рус. пер. Ч. 1. С. 229–230.

[2] *Idem.* Contra arianos III, 34, PG 26, 396–397. Рус. пер. Ч. 2. С. 412–413.

[3] Ibid. III, 33, PG 26, 393–396. Рус. пер. Ч. 2. С. 411–412. Ср. *Idem.* De incarnatione, 8–9, PG 25, 109–112. Рус. пер. Ч. 1. С. 200–202.

[4] *Idem.* Contra arianos II, 67, PG 26, 289. Рус. пер. Ч. 2. С. 349–350.

[5] *Idem.* De incarnatione, 27–28, PG 25, 141–145. Рус. пер. Ч. 1. С. 224–227.

Божеством она достигнет высшей степени своего развития и примет участие, насколько это доступно для нее, в свойствах Божественной жизни. Все верующие, как отелесники Слова, взойдут на небо и будут жить вместе с небесными силами, ангелами и архангелами[1].

Изложив учение св. Афанасия об обожении человеческой природы, нам легко теперь подвести итоги и сделать общий вывод. Идеал св. Афанасия в своих последних основаниях не есть идеал моральный, хотя нравственный элемент и служит его неотъемлемой составной частью. В представлении об идеальном человеке св. Афанасий мыслит в качестве необходимой черты нравственную чистоту и святость, но это моральное совершенство не составляет собой последней цели стремлений человека. Оно предполагает собой нечто высшее. Нравственная чистота и святость, с одной стороны, является средством для достижения существенного общения с Богом, условием, при наличности которого только и возможно наитие Св. Духа и Его обитание в человеке. С другой стороны, нравственное совершенство есть результат некоторых изменений в самой природе человека, производимых действием обитающего в ней Божества. Последней и высшей целью стремлений верующего служит обожение. Его одушевляет надежда стать богом[2]. Слово «бог» в классической, а за ней и в церковной литературе первых веков христианства не имело того безусловного значения, с которым оно связано в настоящее время. По своему содержанию это понятие очень часто близко соприкасалось с тем, что в настоящее время обозначает модное слово «сверхчеловек». В таком же относительном смысле, но с оттенками, свойственными миросозерцанию своего времени, понимает обожение и св. Афанасий. Изменение действием обитающего в человеке Божества физических свойств его немощной, исполненной болезней, смертной и тленной природы, изменение, имеющее освободить ее навсегда от греха и нравственных несовершенств, дать ей превышающую ее границы силу и власть над физической природой и демонами, удалить от нее все болезни, даровать ей бессмертие и сделать ее настолько одухотворенной, великой и славной, чтобы приличным для нее жилищем стало не земля, а небо — вот что составляло душу религиозных упований св. Афанасия. Замечательно, что в своих сочинениях он обыкновенно говорит не о блаженстве святых на небе, а об их славе. С объективной стороны религиозный идеал св. Афанасия сводится к обожению и изменению человеческой природы и ее естественных свойств, результатом которого будет вознесение души и тела на небо. Этой объективной стороне идеала соответствует и субъективная. В упо-

---

[1] *Athanasius Alexandrinus.* Contra arianos I, 42, PG 26, 100. Рус. пер. Ч. 2. С. 231–232.

[2] По словам Григория Богослова, Василий Великий произнес следующую фразу перед Модестом, надеявшимся склонить его к принятию арианского исповедания: «Я не могу поклоняться твари... имея повеление стать богом». *Григорий Богослов.* Творения / Пер. с греч. Изд. 3-е. М., 1889. Ч. 4. С. 83–84.

вании на обожение и на прославление своей природы на небе человек и в настоящей жизни внутренно должен покинуть землю, все человеческое, отрешиться от данных ощущений и от чувств и умом своим жить на небе в обществе небожителей и в созерцании Бога.

Что касается исторического генезиса идеала св. Афанасия, то он представляет собой дальнейшее развитие и платоническое истолкование сотериологии св. Иринея, возникшей в свою очередь на почве харизматических явлений древней Церкви. Все отличительные особенности учения св. Афанасия о спасении сводятся к влиянию платонизма и удобно объясняются отсюда.

VI. Религиозный идеал св. Афанасия и вопрос о природе Сына Божия

В предшествующих главах было выяснено, что основным предположением религиозного идеала св. Афанасия служит идея противоположности Творца и твари, Бога и мира в отношении к бытию. Бытие в истинном смысле принадлежит только Богу; существование мира, введенного творческой силой из ничтожества в сущность, призрачно. Его вернее назвать прямо небытием. Все, что есть в мире устойчивого, положительного, доброго и прекрасного, обязано своим существованием причастию Божества. Отсюда, освобождение от свойств тварной природы через приобщение Божеству, обожение служило идеалом, одушевлявшим св. Афанасия. Условием обожения призрачно существующей и ничтожной человеческой природы служит ее существенное единение с Божеством, проникновение Божества во все ее изгибы и фибры. Адам до грехопадения проводил богоподобную жизнь, потому что в душе его обитал Дух Святой. Человечество Христа было обожено силой ипостасно соединившегося с ним Слова. Искупленные обожаются потому, что, став причастны Богу в человеческом теле Христа, они сделались носителями Его Духа. В первые четыре века христианства много спорили о природе Сына Божия, много было высказано противоположных взглядов, но в разнообразии мнений по этому вопросу была общая черта. Все партии, за исключением гностических, видели в Сыне Божием одновременно Творца и Искупителя, потому что самое искупление мыслилось как восстановление первозданного совершенства человека и природы. Эту же мысль неоднократно высказывает и св. Афанасий. Отец все предал в руки Сына, «чтобы как все Им сотворено, так все о Нем же могло и обновиться... Прилично было как в начале создания Им, так при исправлении о Нем же всему прийти в бытие с той разницей в выражениях, что в начале Им пришло в бытие, а впоследствии, — когда все пало, Слово стало плотию и облеклось в плоть, — в Нем все обновилось»[1]. Имея в виду основное предположе-

[1] *Athanasius Alexandrinus.* In illud: Omnia mihi tradita sunt, 2, PG 25, 212. Рус. пер. Ч. 1. С. 270. Ср. *Idem.* De incarnatione, 1, 7, 10, PG 25, 96–97; 108–109; 112–113; Ad Adelphium, 8, PG 26, 1081.

ние догматической системы св. Афанасия и его религиозный идеал, не трудно понять, на какую сторону должен был склониться св. Отец в великом арианском споре, какую из двух противоположных природ должен был он приписать Творцу и Искупителю мира. Оставаясь логически последовательным, он никак не мог склониться к арианскому решению вопроса, потому что учение о происхождении из ничего Творца делало для него абсолютно непонятным возникновение мира, а признание тварности Искупителя лишало всякой надежды на осуществимость его религиозного идеала и низводило самое христианство в разряд политеистических религий. Таким образом, к борьбе с арианством св. Афанасия побуждал чисто религиозный интерес, и следы этого в большом количестве сохранились на страницах его полемических трудов.

Творение состоит в том, что истинно сущее сообщает свое бытие ничтожеству. Поэтому Творцом может быть только Бог. Существо тварное, получающее свое бытие отвне и едва удерживающее его за собой в постоянной борьбе с силой, влекущей его в прежнее состояние ничтожества, очевидно, не может сообщать бытия, в котором само нуждается, чему-либо другому. Отсюда, «ничто созданное не есть причина творящая». Священное Писание и простой опыт подтверждают этот философский вывод. Слово Божие не называет творцами ангелов и не приписывает им творческой деятельности. Опыт показывает, что человек в своей деятельности обрабатывает уже данное вещество, но не в силах создать его вновь. Правда, части творения весьма разнообразны по своим достоинствам и силам. Однако в отношении к бытию они совершенно одинаковы. «Поэтому одни из них не служат причинами творящими, а другие не созидаются первыми». Естественным заключением из этих посылок является признание божественности и самобытности природы Творца. «Если, — говорит св. Афанасий, обращаясь к арианам, — по вашим словам, Творец произошел из не сущего, то каким образом возможно Ему соделать сущим не сущее?»[1]

Религия, поставившая человека в отношение к существу тварному, не может быть абсолютной. «Если Спаситель мира есть существо, происшедшее из ничего, то истина, сообщенная Им людям, не может быть непреложной, не допускающей сомнения, и Евангелие Его — вечным и неизменным. Если Спаситель есть одно из творений, то о Нем никак нельзя сказать, что, познавая Сына, мы познаем Отца. При этом допущении Он не может быть признан образом Отца, ибо какое сходство между тем, что из ничего, и между Творцом, из ничего приводящим, это в бытие? Или какое возможно подобие у Сущего с не сущим, имеющим уже тот недостаток, что некогда не имело бытия и помещено в число вещей сотворенных?»[2] Далее, всему тварному свойственна изменяемость, которая не случайно, а логически связана с самой природой твари. На

[1] *Athanasius Alexandrinus.* Contra arianos II, 20–21, PG 26, 188–192. Рус. пер. Ч. 2. С. 287–289.

[2] Ibid. I, 21, PG 26, 56. Рус. пер. Ч. 2. С. 203–204.

пороге своего существования, при переходе от небытия к бытию, она уже претерпевает перемену в своем состоянии, и с этого момента изменяемость становится ее постоянным уделом. Потому-то все тварное подчинено закону постепенного развития и совершенствования. Если Спаситель создан Богом из ничего и подчинен общему закону изменяемости, то Он не может быть образом неизменяемого Бога, образом, в котором можно было бы созерцать славу Отца. Изменяемость предполагает нескончаемый прогресс. Спрашивается, в какой момент Своего бытия Спаситель достигает той степени богоподобия и богопознания, которые необходимы Ему, чтобы стать учителем истины для прочей твари? И могут ли познающие Бога по образу изменяемого и усовершающегося Искупителя когда-нибудь получить уверенность, что им сообщено вечное Евангелие и окончательная истина? Существо, развивающееся и усовершающееся в каждый последующий момент, может возвыситься над тем, что было возвещено в качестве абсолютной истины Им же Самим в предшествующий момент[1]. Доказательством этого служит Ветхий Завет. Данный через ангелов, он не мог быть окончательной истиной и потому был упразднен Новым Заветом[2]. Таким образом, учение ариан о тварной и изменяемой природе Логоса с необходимостью ведет к отрицанию абсолютного характера самой христианской истины.

Наконец, если бы Искупителем было тварное существо, то обновление искупленных было бы невозможно. Освободиться от свойств конечной и тленной природы и получить участие в свойствах божественной жизни можно только вследствие тесного соединения с Божеством, Которое Своим присутствием истребляет все недостатки конечного и дает в причастие твари Самого Себя. Утверждать, что человеческая природа может обожиться без Бога, действием одной, хотя бы и самой совершенной твари, значило бы допускать contradictio in adjecto [противоречие в определении]. Так как все религиозные упования св. Афанасия сосредоточивались на идеале обожения, то он жаждал метафизического общения с Самим Богом. Признать справедливость арианства для него было равносильно тому, чтобы отказаться от самого возвышенного и обаятельного в христианских упованиях. «Если бы Слово, — говорит он, — будучи тварью, соделалось человеком, то человек все еще оставался бы тем, чем был, не сочетавшись с Богом»[3]. «Не обожился бы человек, сочетавшись с тварью, если бы Сын не был истинный Бог. Человек не предстал бы Отцу, если бы облекшийся в тело не был истинное по естеству Отчее Слово. И как не освободились бы мы от греха и проклятья, если бы плоть, в которую облеклось Слово, не была по естеству человеческая (потому что с чуждым для нас не было бы у нас ничего общего), так не обожился бы человек, если бы соделавшийся пло-

---

[1] *Athanasius Alexandrinus.* Contra arianos I, 35–36, PG 26, 221–225. Рус. пер. Ч. 2. С. 222–224.

[2] Ibid. I, 59, PG 26, 133–137. Рус. пер. Ч. 2. С. 253–255.

[3] Ibid. II, 67, PG 26, 289. Рус. пер. Ч. 2. С. 350.

тью не был по естеству сущее от Бога, истинное и собственное Слово»[1]. «Если бы Сын был тварь, то человек все еще оставался бы смертным, не соединясь с Богом, потому что тварь не соединила бы тварей с Богом, сама требуя для себя соединяющего, и одна часть твари не могла бы служить спасением для всей твари, сама имея нужду в спасении»[2]. «Так как природа разумных тварей одна и та же, то никакой помощи не будет твари от твари, потому что все твари имеют нужду в благодати от Бога»[3].

Все частные моменты обожения представляют собой, по учению св. Афанасия, простой результат или естественное последствие метафизического единения человека с Богом, Его наития и обитания в душе и теле человека. Отсюда ясно, что при отрицании Божества Искупителя спасение в его частных моментах теряет свое рациональное обоснование и должно казаться невозможным, неосуществимым.

Так как нравственное единение человека с Богом основывается на единении существенном или метафизическом, так как тварь усыновляется Богом только в том случае, если в ней обитает Сын Божий по естеству, то и оно, по учению св. Афанасия, недостижимо, если Искупитель есть существо тварное, а не действительный и истинный Сын Божий. «Без истинного Сына невозможно было бы сыноположение»[4]. «Будучи по естеству тварями, не соделались бы мы сынами, если бы не приняли Духа Сына, Сына, Сущего по естеству и истинного»[5].

Обожение тела, состоящее в уничтожении принципа смертности, свойственного всему созданному из ничего, воскресение и бессмертная жизнь тела по воскресении, обусловленные также соединением с ним Божества, становятся невозможными, если воплотилось для нашего спасения не Божество, а низшее сотворенное существо[6].

Из приведенных выдержек можно видеть, что св. Афанасий жаждал единения с Богом, «сильным в слове и в бытии». Он искал религиозного отношения непосредственно к Самому Богу, открывающему абсолютную истину и дарующему твари истинное, устойчивое бытие, которое чуждо ей по естественному порядку вещей. Легко понять, какой низменной и суетной должна была являться в его глазах религия ариан, с ее культом ангелоподобного существа, так близко напоминающего собой языческих героев, достигающих апофеоза своими трудами, подвигами и доблестью. Арианство, естественно, было для него не чем иным, как возрождением язычества, от которого только что освободило человеческий дух христианство. Для человека, ожидающего в будущем обожения собственной природы, надеющегося достигнуть славы, окружаю-

---

[1] *Athanasius Alexandrinus*. Contra arianos II, 70, PG 26, 296. Рус. пер. Ч. 2. С. 353.

[2] Ibid. II, 69, PG 26, 293. Рус. пер. Ч. 2. С. 352.

[3] Ibid. II, 41, PG 26, 233. Рус. пер. Ч. 2. С. 315.

[4] Ibid. I, 39, PG 26, 93. Рус. пер. Ч. 2. С. 227.

[5] Ibid. II, 59, PG 26, 273. Рус. пер. Ч. 2. С. 339.

[6] Ibid. II, 16, PG 26, 180. Рус. пер. Ч. 2. С. 282. Ср. Ibid. I, 8, PG 26, 28. Рус. пер. Ч. 2. С. 185.

щей небожителей, и возвыситься до степени совершенств, которые приписывались арианами их Логосу, было психологически невозможно отказаться от непосредственного отношения к Богу для служения ангелу, хотя бы и самому высшему и совершенному. Это чувство прекрасно выражено в приведенных уже словах св. Василия Великого: «Я сам тварь, но имею повеление сделаться богом и не могу поклоняться твари». Св. Афанасий неоднократно отмечает противный Слову Божию языческий характер арианской религиозности. По ничтожеству своей природы все твари равны, а потому ни одна из них не должна служить другой. Поэтому ангелы, являясь людям, обыкновенно не принимали от них поклонения, которое прилично одному только Богу[1]. Потому-то, говорит св. Афанасий, «искуплению прилично было совершиться не через другого кого, но через Того, Кто Господь по естеству, чтобы нам, сотворенным через Сына, не исповедовать Господом иного и не впасть в арианское и языческое неразумие, послужив твари паче создавшего всяческая Бога»[2]. «Неприлично было совершить это через простого человека, чтобы, имея Господом человека, не стали мы человекопоклонниками»[3].

Мы указали логическую, неразрывную связь между верой в Богочеловеческую личность Искупителя и основными религиозными чаяниями и упованиями св. Афанасия. Обаятельный и величественный идеал обожения не представлял собой, однако, особенности религиозного миросозерцания знаменитого защитника никейской веры. Он был широко распространен на Востоке и оказывал могучее влияние на умы. Это он в большинстве случаев служил скрытым практическим мотивом, сообщавшим столько силы, горячности, страсти и самоотвержения в отстаивании церковных догматов. Стремление отстоять его, инстинктивная потребность дать ему твердую опору в догматике двигали пером полемистов. Он просвечивает сквозь чуждые нам формы древней диалектики в полемических трактатах против докетизма, учения Ария, Аполлинария, Нестория. Он объясняет нам отчасти популярность богословских споров и странный, на наш взгляд, интерес к отвлеченностям, проявлявшийся в таких широких кругах. Эти отвлеченности были дороги, потому что в них видели залог осуществимости жгучих стремлений к бессмертной, сверхъестественной и сверхфизической жизни.

VII. Религиозный идеал св. Афанасия и монашество

Св. Афанасий был почитателем и проповедником монашества. Возникает вопрос, в какой связи стоят эти аскетические симпатии с основными религиозными воззрениями св. Отца. Все элементы для решения этого вопроса уже

---

[1] *Athanasius Alexandrinus*. Contra arianos II, 23, PG 26, 193–197. Рус. пер. Ч. 2. С. 291–293.

[2] Ibid. II, 14, PG 26, 177. Рус. пер. Ч. 2. С. 280.

[3] Ibid. II, 16, PG 26, 181. Рус. пер. Ч. 2. С. 283.

даны нами в предшествующих параграфах. Идеалом св. Афанасия было обожение человеческой природы вследствие соединения ее с Божеством, достигаемого удалением от всего чувственного. Даже при поверхностном знакомстве с «Жизнью Антония»[1] нетрудно видеть, что в лице этого подвижника св. Афанасий видел осуществление своего религиозного идеала, человека, достигшего уже здесь, на земле, возможной для твари меры обожения.

---

[1] Аскетические воззрения св. Афанасия мы выясняем главным образом на основании его сочинения «Vita Antonii». Так как подлинность этого сочинения оспаривается, то мы считаем нужным сделать небольшую оговорку. Вопрос об авторе и достоинстве этого сочинения был возбужден Вейнгартеном. В своей книге Der Ursprung des Mönchtums im nachkonstantinischen Zeitalter. Gotha, 1877 и в статье Mönchtum, помещенной в X томе второго издания известной протестантской богословской энциклопедии Герцога, Вейнгартен отрицает достоверность и принадлежность св. Афанасию известного с его именем жизнеописания прп. Антония. В настоящее время, благодаря детальным исследованиям вопроса, выяснилась вся опрометчивость выводов Вейнгартена. Рассуждая о «Жизни Антония», можно говорить, во-первых, о подлинности и, во-вторых, о достоверности этого труда. Принадлежность сочинения св. Афанасию в настоящее время можно считать доказанной. За это ручаются как внешние свидетельства, так и сравнение этого сочинения с другими произведениями св. Афанасия. Справедливо утверждают, что лишь небольшое число древних литературных памятников со стороны своего происхождения засвидетельствованы так веско, как «Vita Antonii». Ее приписывают св. Афанасию писатели, весьма близкие к нему по времени: Григорий Богослов, Иероним, Ефрем Сирин, Руфин, Августин, Палладий в Лавсаике, Сократ, Созомен и др. (см. *Eichhorn A.* Athanasii de vita ascetica testimonia collecta. Halle, 1886. P. 36–38). Только что процитированный автор, а также Meyer в статье Über die Echtheit und Glaubwürdigkeit der dem hl. Athanasius zugeschriebenen Vita Antonii, напечатанной в журнале Katholik за 1886 г., произвели детальное сравнение «Жизни Антония» с прочими произведениями св. Афанасия. Это сравнение установило факт замечательного сходства между сравниваемыми памятниками по языку, стилю, догматическим формулам, кругу идей и общему духу. Такое сходство может быть объясняемо только единством автора.

В вопросе о достоверности «Жизни Антония» некоторые исследователи склоняются также к положительному решению, которое, однако, можно принять лишь с ограничениями. Не нужно отличаться большой проницательностью, чтобы заметить, что устами прп. Антония в этом памятнике очень часто говорит сам св. Афанасий. В самом деле, из повествовательной части этого труда мы знаем, что Антоний был неграмотен, что из Священного Писания он знал лишь то, что ему приходилось слышать в церкви, что он не говорил по-гречески, а в объяснениях с посетителями пользовался переводчиком. Конечно, человек неграмотный и проведший большую часть своей жизни в одиночестве может быть очень умным, проницательным и находчивым, но трудно допустить в нем наличность знаний чисто школьных и почерпнутых из литературы. В «Жизни Антония» подвижнику приписывается немало изречений, свидетельствующих только о его природном уме и по своему содержанию не представляющих собой чего-либо удивительного и невероятного в устах неграмотного анахорета (см. *Athanasius Alexadrinus.* Vita Antonii, 72, 73, 77, PG 26, 944, 945, 949–952). Совершенно иное впечатление производят другие данные, отмеченные Вейнгартеном. Сюда нужно отнести правильность догматических формул и их совпадение с догматической терминологией самого св. Афанасия (Ibid., 69, PG 26, 941) и сведения из области философии, приписываемые Антонию. Антоний воспроизводит учение Платона о ниспадении души в тело и о переселении душ, учение новоплатоников об Уме и отношении к нему души (Ibid., 74, PG 26, 945–948), ему оказывается хорошо известным принятый в школах стоический метод аллего-

Обожение предполагает собой, по учению св. Афанасия, два момента: во-первых, те физические изменения, которые испытывает человеческая природа вследствие своего общения с Богом, во-вторых, те средства, которыми человек со своей стороны может привлекать Святого Духа и сохранять общение с Ним. Начнем с последнего. Адам был носителем Святого Духа до тех пор, пока мысль его была устремлена к горнему и была свободна от омрачающего влияния чувственных страстей. Грех и все его физические и нравственные последствия состоял в увлечении чувственностью. Отсюда следует, что для восстановления своего первобытного состояния человек должен освободиться от возмущающего влияния чувственности. Эту мысль св. Афанасий формулирует с ясностью, не оставляющей желать ничего лучшего: «Наше возрастание, — говорит он, — состоит в удалении от чувственного и в приближении к Самому

рического истолкования мифов (Ibid., 76, PG 26, 949, ср. *Weingarten H.* Der Ursprung des Mönchtums. Gotha, 1877. S. 12). Речь Антония к языческим философам (*Athanasius Alexandrinus.* Vita Antonii, 74–80, PG 26, 945–956) могла быть произнесена только человеком, знакомым с апологетической литературой того времени. Она представляет собой как бы конспект общих положений, ставших стереотипными в христианских апологиях. Что в данном случае за прп. Антония говорит сам св. Афанасий, это лучше всего доказывается тем фактом, что гл. 78–80 «Жизни Антония» представляют собой не что иное, как сокращение гл. 46–55 слова «О воплощении Бога Слова», с которыми они совпадают не только по мыслям, но иногда даже и словесно. Повествование о чудесах прп. Антония не чуждо легендарных примесей. Нисколько не думая отрицать возможности чудес и достоверности повествования «Жизни Антония» в общем, мы должны, однако, отнести некоторые рассказы к области легенд и мифов. Например, болезнь исцеленной Антонием девицы из Бусириса описывается так: «Слезы ее, мокроты и влага, текшая из ушей, как скоро падали на землю, тотчас превращались в червей» (Ibid., 58, PG 26, 925). В другом месте рассказывается, что к Антонию явился «зверь, который до чресл походил на человека, а голени и ноги его были подобны ослиным. Антоний запечатлел себя крестным знамением, и зверь с бывшими в нем демонами побежал так быстро, что от скорости пал и издох» (Ibid., 53, PG 26, 920). Было бы ошибкой видеть в «Жизни Антония» произведение, удовлетворяющее всем требованиям, предъявляемым наукой к историческим трудам. Это скорее проповедь, чем историческая биография, составляемая на основании критически проверенных источников и ставящая своей единственной задачей верное воспроизведение прошедшего. Нет, конечно, оснований сомневаться в достоверности фактических сообщений о жизни прп. Антония, но фактические данные использованы в целях дидактических. Из жизнеописания прп. Антония св. Афанасий извлекает наставления для монахов (Ibid. Proemium, 16–43, 94, PG 26, 837–840, 865–905, 973–976), апологию христианства против язычников (Ibid., 72–80, 94, PG 26, 929–932, 957–960, 968). Он противопоставляет авторитет отшельника арианству (Ibid., 60, 82, 89, PG 26, 929–932, 957–960, 968) и его примером старается побороть свойственные начальному монашеству противоиерархические тенденции (Ibid., 67, PG 26, 937–940. Эта глава приобретает все свое значение в сопоставлении с посланием к Драконтию, из которого видно, что представители первоначального монашества смотрели на епископство сверху вниз). В этих дидактических частях труда, естественно, выступает вперед личность автора, и не легко бывает отделить в них действительно происшедшее от внушенного тенденцией. Это обстоятельство, понижая ценность «Жизни Антония» как источника для истории монашества, возвышает значение этого труда для наших целей, для характеристики миросозерцания св. Афанасия.

Слову»[1]. Приведенные слова можно признать темой для «Жизни Антония»: в этом сочинении изображается постепенное удаление Антония от чувственного и соответственное приближение его к Богу.

Чувственное, отвлекающее человека от Бога, начинается уже в условиях жизни человеческого общества, приковывающих каждого из своих членов к земле, с большей силой оно действует в самом теле человека и, наконец, самую крепкую твердыню находит в его собственных страстях. В «Жизни Антония» описывается непрестанная борьба подвижника с чувственным вне его, в его теле и в его душе.

Постепенность возрастания Антония, изображенная в его жизнеописании, давно замечена исследователями[2]. Прежде всего Антоний отрешается от имущества, налагающего на владельца земные обязательства. Большую часть своей земли он отдает сельскому обществу, к которому принадлежал, и этим освобождает себя от обязанности нести государственные повинности, остальное обращает в деньги и отчасти раздает бедным, отчасти оставляет для обеспечения сестры, но немного спустя он отдает бедным и долю своей сестры, помещая ее в общежитие девственниц. Выделившись из общества, Антоний подвизается сначала около своего селения. Достигнув некоторой зрелости здесь, он отправляется в находящиеся близ селения гробницы. Отсюда он уходит дальше в глубину пустыни и живет там в развалинах какой-то крепости в совершенном уединении двадцать долгих лет. Слава о подвигах Антония собирает сюда многочисленных учеников и посетителей из мирян. Чтобы избежать беспокойств, Антоний ищет уединения и находит его по указанию свыше во внутренней пустыне на расстоянии трех суток пути от места его прежних подвигов. Удаляясь все дальше и дальше от людей, ища более и более полного уединения, Антоний старается освободить себя от всего, что могло бы отвлекать его мысль от размышлений о Боге. Он неохотно покидал свою келью для бесед с посетителями и одному из них сказал: «Как рыбы, оставаясь долгое время на сухой земле, умирают, так и монахи, замедляя с вами и проводя время в вашем обществе, расслабевают. Поэтому как рыбе должно спешить в море, так нам в гору, чтобы, промедлив у вас, не забыть того, что внутри»[3].

Наряду с удалением от человеческого общества и уединением стоит усиленный пост и строгое воздержание от всего, выходящего из сферы необходимого для поддержания жизни. Антоний «испытывал стыд», когда вкушал пищу, ложился спать, удовлетворял другие телесные потребности. Он старался вкушать пищу наедине, потому что «стыдился», если его видели утоляющим голод. Для того чтобы душа не увлекалась удовольствиями, но могла порабощать свое

---

[1] *Athanasius Alexandrinus*. Contra arianos III, 52, PG 26, 432. Рус. пер. Ч. 2. С. 433.

[2] См. интересную книгу *Holl K.* Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen. Leipzig, 1898. S. 141–143.

[3] *Athanasius Alexandrinus*. Vita Antonii, 85, PG 26, 961–964. Рус. пер. Ч. 3. С. 244.

тело, он советовал уступать телу по необходимости и то на малое время, главное же внимание уделять душе[1]. Пищей для Антония служил хлеб с солью, свою жажду от утолял водой. Обыкновенно он вкушал пищу однажды в день по захождении солнца, иногда же по два и даже по четыре дня он вовсе не принимал пищи[2]. Он никогда не мылся, даже не погружал в воду ног, кроме крайней необходимости; никогда не умащал своего тела елеем. Нижней одеждой ему служила власяница, верхняя была сделана из кожи. До самой смерти он не переменял этих одежд. Во время сна он довольствовался простой рогожей или же просто ложился на голой земле[3].

Строгое воздержание и пост важны не сами по себе. Они служат средством очищения души от чувственного, от чувств и желаний, стоящих в связи с телом. В этом случае Антоний руководился тем воззрением, что «душевные силы укрепляются, когда ослабевают телесные удовольствия»[4]. Чистый ум, ум, свободный от власти и омрачающего влияния раздражительности и похоти, — вот идеал, к которому должен стремиться человек. В этом Афанасий видел естественное состояние души, — то состояние, в котором душа вышла из рук Творца и которое она сохраняла до грехопадения. Св. Афанасий изображает Антония совершенно свободным не только от дурных, но и от всяких, даже безразличных в нравственном отношении движений чувства. Когда Антония извлекли силой из его уединения, то все были удивлены его бесстрастием: «В душе его та же была чистота нрава; ни скорбью не был он подавлен, не пришел в восхищение от удовольствия, не предался ни смеху, ни грусти, не смутился, увидев толпу людей, не обрадовался, когда все стали его приветствовать, но пребыл равнодушным, потому что управлял им разум и ничто не могло его вывести из обыкновенного естественного состояния»[5]. Таким образом, подвижничество Антония было не пространственным только удалением от условий человеческого общежития, не внешними только аскетическими упражнениями, но и чисто внутренней борьбой с чувственностью и вызываемыми ею нечистыми помыслами.

Обратной стороной удаления от чувственности было приближение умом к Слову. Умом монах живет на небе, а не на земле. Поэтому св. Афанасий обыкновенно называет монахов, собравшихся вокруг Антония, «вписавшимися в число живущих на небесах»[6].

Что же служило целью подвижничества? Чего, каких благ надеялся достигнуть подвижник, удаляясь от чувственного и приближаясь умом к Слову? Последней целью его подвижничества было общение со Христом в Духе, соеди-

---

[1] *Athanasius Alexandrinus.* Vita Antonii, 45, PG 26, 909. Рус. пер. Ч. 3. С. 215–216.

[2] Ibid., 7, PG 26, 852–853. Рус. пер. Ч. 3. С. 185–186.

[3] Ibid. Ср. Ibid., 47, PG 26, 912.

[4] Ibid., 7, PG 26, 853. Рус. пер. Ч. 3. С. 186.

[5] Ibid., 14, PG 26, 853. Рус. пер. Ч. 3. С. 192.

[6] Ibid., 14, PG 26, 853.

нение души с Духом Святым, обнаруживающееся в разнообразных сверхъестественных духовных дарованиях, — одним словом, то, что в своем учении об искуплении св. Афанасий называет обожением. До грехопадения единение души с Духом Святым достигалось устремлением ума первого человека за пределы чувственного мира и свободой его от чувственных страстей. В настоящее время воздержание от удовлетворения чувственных потребностей приносит те же плоды. В замечательном по чистоте нравственного сознания послании св. Афанасия к монаху Аммуну есть интересные в этом отношении слова. Св. Афанасий рассуждает здесь о сравнительной ценности брака и девства. Брак не составляет греха. Напротив, «блажен, кто, в юности вступив в свободный союз, естественные силы обращает на чадородие». Спасение доступно как живущему в браке, так и девственнику, но *духовные дарования*, получаемые тем и другим, не равны: «Если кто изберет путь мирской, то есть супружество, то он хотя не заслужит порицания, *однако же не получит и стольких дарований*, а в той мере, в какой сам приносит плод в тридесять. А если кто возлюбит путь чистый и премирный, то хотя последний сравнительно с первым суров и труден, однако же идущий им приобретает *чудные дарования*, потому что произрастил совершенный плод во сто»[1]. Та же мысль встречается и в «Жизни Антония». Рассказав о видениях, которых был удостоен Антоний, св. Афанасий говорит: «Подвижничество имеет *благие плоды*, и видения нередко бывают утешением в трудах»[2]. «Антонию принадлежат только молитвы и подвиги, *ради которых* утешаем был божественными видениями»[3].

Дарованиями исцелений и предведения обладает не каждый монах, но каждый истинный подвижник имеет дарование «различения духов». Молиться о ниспослании этого дарования ему вменяется в прямую обязанность.

Итак, подвижничество, по мысли св. Афанасия, служит источником духовных дарований. Некоторые частности «Жизни Антония» убеждают, что эта мысль была широко распространена в монашеских кругах и в своей крайности и исключительности могла вести к забвению и искажению чисто нравственных задач иноческой жизни. В глазах многих подвижничество было ценно исключительно в качестве средства для приобретения духовных дарований. Эти люди несли тяготы подвижничества с единственной целью приобрести этим путем дар пророчества, а вовсе не для того, чтобы святой жизнью угодить Богу. Они молились не о божественной помощи в борьбе с грехом, а о даровании предведения[4]. Выше всего они ставили тех подвижников, которые могли изгонять бесов, и наоборот, тех, которые были лишены этого дара, они нисколько не ценили, хотя бы по высоте своего нравственного состояния они

---

[1] *Athanasius Alexandrinus*. Epistula ad Amunem monachum, PG 26, 1173. Рус. пер. Ч. 3. С. 369.

[2] *Idem*. Vita Antonii, 66, PG 26, 937.

[3] Ibid., 84, PG 26, 961. Рус. пер. Ч. 3. С. 243.

[4] Ibid., 34, PG 26, 961. Рус. пер. Ч. 3. С. 207.

далеко превосходили первых[1]. Соответственно этому харизматики из монахов хвалились именно силой изгонять бесов и превозносились не чем иным, как даром исцелений. В «Жизни Антония» св. Афанасий оспаривает устами знаменитого анахорета крайности этого воззрения. Харизмы, будучи прямым результатом удаления от чувственности, не должны, однако, быть сознательно поставляемой целью, для достижения которой монах предается подвигам. Очищать свою душу от страстей и нечистых помыслов должно для того, чтобы угодить Господу, а не для того, чтобы стяжать дар чудотворений, исцелений или прозрения в будущее.

Несмотря на полемику против крайностей этой идеи, сам св. Афанасий рассматривает монашество под тем же углом зрения. Чтобы понять, какой стороной монашество интересовало его более всего, нужно выяснить, какие черты монашеского идеала выдвигает перед нами на первый план панегирист св. Антония, какие черты в образе египетского анахорета останавливают на себе его преимущественное внимание, какими сторонами этого идеального образа он надеется возбудить наибольшее удивление в читателях. Не менее характеристично и то, какие стороны идеала монашества остаются в тени или оказываются вовсе не затронутыми.

Монашество можно рисовать с весьма различных сторон. Наметим важнейшие из возможных точек зрения на предмет. В аскетической литературе монашество очень часто называется евангельской жизнью, то есть жизнью, посвященной выполнению так называемых евангельских советов — безбрачию и добровольной нищете. Преимущественное соответствие монашеского образа жизни учению Евангелия видели в безбрачии и отречении от собственности, как таковых. Смысл термина поверхностный. Будучи строгим девственником и раздав все свое имущество бедным, вполне возможно оставаться сосудом, красивым совне, внутри же исполненным всякой мерзости. Монашество могло бы быть названо евангельской жизнью в более глубоком смысле. В истории христианской Церкви монашество представляет собой *первую попытку систематически провести в жизнь* то высокое требование Евангелия, по которому в нравственности ценно не столько дело, сколько мотив, не внешняя праведность, а сердце, освобожденное от страстей и чувств, из которых сам собой вытекает грех как деяние. Удаляясь от общественной жизни, ища досуга и свободы от внешних развлекающих впечатлений, монахи посвящали свою жизнь систематическим трудам над очищением своего духа от внутренних источников греха. Этим они углубили христианскую мораль (что, может быть, послужило важным фактором в истории человеческой культуры вообще), направив взор человека на его внутренний мир и создав то тонкое понимание душевных движений, которым отличается культура европейских народов. В этом заключается самая великая заслуга монашества. В «Жизни Антония» эта сторона

[1] *Athanasius Alexandrinus.* Vita Antonii, 38, PG 26, 891–898. Рус. пер. Ч. 3. С. 210.

монашества подразумевается, но остается в тени. О ней говорится вскользь, пожалуй, даже общими местами.

Трудная внутренняя борьба с самим собой требует руководства со стороны опыта прошедших этот путь ранее. В подвижнической литературе немало найдется сочинений, посвященных аскетике в тесном смысле, то есть содержащих в себе практические правила и наставления, касающиеся борьбы с теми или иными определенными пороками, страстями, дурными помыслами. В «Жизни Антония» этот элемент вполне отсутствует даже в тех частях, где автор говорит от лица самого подвижника, где приводятся беседы Антония с учениками и духовными детьми.

Подвижничество египетских пустынь не исчерпывалось одной нравственной борьбой с дурными страстями. Ему был присущ еще мистический элемент — чувство непосредственного внутреннего общения души с Богом. Своей нравственной и религиозной стороной подвижническая жизнь давала человеку не одни лишь труды, огорчения и слезы. Подвижники чувствовали по временам такой нравственный и религиозный подъем духа, который искупал долгие труды и лишения. Патристическая литература имеет произведения, которые вводят нас во внутренний мир подвижника с его страданиями и радостями. В «Жизни Антония» субъективный мир подвижника остается для нас закрытым: мы имеем здесь исключительно объективное изображение отшельника.

Вместо всего этого св. Афанасий сосредоточивает все свое внимание на трех чертах анахорета, которые роднят его с харизматиком первых веков христианства. Св. Антоний в его изображении является исключительно носителем Духа Святого, а содержанием «Жизни Антония» служит главным образом описание чудес, совершенных пустынником, его сверхъестественной власти над демонами и над неразумной природой, его сверхъестественной мудрости, его видений, его прозорливости и проявлений пророческого дара. Св. Афанасий изображает нам в лице прп. Антония носителя Духа Святого, человека, в котором обитает Бог. После того как Антоний пробыл в пустынном уединении двадцать лет и этим достиг, по мысли автора, решительной власти над самим собой, по настоянию других он выходит из своего уединения, «как таинник и богоносец из некоего святилища» (ὥσπερ ἔκ τινος ἀδύτου μεμυσταγωγημένος καὶ θεοφορούμενος)[1]. Θεοφορούμενος есть параллельное выражение для πνευματοφόρος[2], которым св. Афанасий обозначает обожествленных в силу единства со Христом верующих. На это же указывает и то обстоятельство, что в «Жизни Антония» подвижник обыкновенно сопоставляется с ветхозаветным пророком. Образцом, которому Антоний стремился подражать, был пророк Илия[3]. Душу,

[1] *Athanasius Alexandrinus*. Vita Antonii, 14, PG 26, 864. Рус. пер. Ч. 3. С. 191.

[2] Наст. издание. С. 88.

[3] *Athanasius Alexandrinus*. Vita Antonii, 7, PG 26, 825. Рус. пер. Ч. 3. С. 186.

достигшую прозорливости путем очищения от чувственных страстей, Антоний сравнивает с душой пророка Елисея[1]. Наконец, обычным названием для подвижника служило «человек Божий», — эпитет, прилагаемый обыкновенно к пророкам[2].

Как в лице Иисуса Христа Божество, соединившееся с человечеством, истребляло смертность и наклонность тела к болезням, так чудесным образом Дух Святой, обитавший в Антонии, сохранял ему здоровье, несмотря на крайне неблагоприятные условия его жизни. Св. Афанасий в нескольких местах обращает внимание читателя на это обстоятельство. После двадцатилетнего уединения в покинутой крепости Антоний сохранил свой прежний вид: «Тело его не утучнело от недостатка движения, не иссохло от постов и борьбы с демонами»[3]. В конце сочинения Афанасий говорит: «С юных лет и до старости соблюдавший равное усердие к подвижничеству, ни по старости не обольщавшийся дорогими снедями, ни по немощи тела не изменявший вида своей одежды, даже не омывавший ног водой, Антоний ни в чем, однако же, не потерпел вреда. Глаза у него были здоровы и невредимы, и видел он ими хорошо. Не выпало у него ни одного зуба, а только ослабели они в деснах от преклонных лет старца. Здоров он был руками и ногами. Одним словом, казался бодрее и крепче всякого, пользующегося разнообразными снедями, омовениями и одеждами»[4]. Ста пяти лет он тихо и безболезненно почил в присутствии двух своих учеников.

Обитание Духа Святого в Антонии обнаруживалось в многочисленных духовных дарованиях. Среди них наиболее выдающееся значение принадлежит власти Антония над демонами. Беседы Антония с учениками, содержание которых св. Афанасий излагает в 16–43 главах, посвящены почти исключительно этому предмету. Согласно этим беседам, а также и повествованию о чудесах, совершенных Антонием, истинного монаха характеризует победа над демонами. Борьба со страстями и подвижничество в своих последних основаниях были для св. Афанасия борьбой с демонами. В этом отношении «Жизнь Антония» представляет собой полнейшую аналогию с литературными произведениями II и III вв., о которых было сказано в первой главе. Борьба с демонами с целью защиты своей нравственной личности от их вредного воздействия служит прямой задачей каждого монаха. Отсюда для монаха необходимее всего знать, «какие из демонов менее худы и какие хуже других, какой цели старается достигнуть каждый из них и как можно низложить и изгнать каждого»[5]. В своих поучениях к монахам Антоний делится с ними своими опытами и своим даром «различения духов» (διὰ τοῦ πνεύματος χάρισμα διακρίσεως πνευμάτων).

---

[1] *Athanasius Alexandrinus.* Vita Antonii, 34, PG 26, 893. Рус. пер. Ч. 3. С. 207.

[2] Ibid., 70, 71, PG 26, 941–943. Рус. пер. Ч. 3. С. 233–234. Ср. *Holl.* S. 152.

[3] Ibid., 14, PG 26, 864–865. Рус. пер. Ч. 3. С. 191–192.

[4] Ibid., 93, PG 26, 973. Рус. пер. Ч. 3. С. 249.

[5] Ibid., 22, PG 26, 876. Рус. пер. Ч. 3. С. 198.

Прежде всего демоны стараются отклонить человека от подвижничества. Для этого они напоминают ему об оставленных родственниках, о покинутых удобствах жизни, о трудах и лишениях подвижнической борьбы, о продолжительности ее и слабости сил человека. Но монах должен помнить, что все покинутое им и весь труд его подвига ничтожны в сравнении с вечной славой, которая ожидает претерпевших до конца[1].

Потерпев неудачу в своем первом нападении на подвижника, демоны пользуются наклонностью человека к чувственным удовольствиям и стараются вовлечь монаха в блуд. Они внушают ему нечистые помыслы, раздражают члены, являются в образе женщин и мальчиков[2]. Но подвижник побеждает их силой Христа. Слово Божие, соединясь в лице Иисуса Христа с человеческой природой, произвело в ней ослабление чувственных инстинктов и этим дало возможность человеку противостоять искушениям, которые точкой отправления имеют чувственность: «Антонию содействовал Господь, *ради нас понесший на Себе плоть и даровавший телу победу* над дьяволом, почему каждый истинный подвижник говорит: не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мной (1 Кор. 15:10)»[3]. «Это в Антонии было действием силы Спасителя, осудившего грех во плоти, да оправдание закона исполнится в нас, живущих не по плоти, а по духу (Рим. 8:3–4)»[4]. Смысл этих выражений становится вполне понятным, если мы сопоставим их с учением св. Афанасия об изменении чувственной природы искупленных, являющемся следствием воплощения Слова Божия.

Третьей формой демонских искушений служат устрашающие привидения. Демоны являются к подвижнику целыми толпами, оглашают воздух громкими воплями, наносят монаху удары, принимают образ хищных зверей, ядовитых змей и разных чудовищ, бросающихся на отшельника с раскрытыми пастями, иногда приводят в колебание келью[5]. Целью демонов в данном случае ближайшим образом служит изгнание подвижника из занятого им места подвигов. С этой целью демоны нападали, например, на св. Антония после того, как он поселился в гробнице близ своего селения[6]. Во-вторых, демоны ищут божеского поклонения и устрашающими привидениями стараются произвести впечатление силы и могущества. «Демоны, — говорит Афанасий, — когда видят людей в боязни, тем более умножают призраки, чтобы привести их в больший ужас и, наступая, уже ругаются, говоря: падши, поклонитесь (Мф. 4:9). Так обольщали они язычников, и те лжеименно признавали их богами»[7]. Наконец,

---

[1] Ibid., 5, PG 26, 845–848. Рус. пер. Ч. 3. С. 182. Ibid., 16, PG 26, 881–884. Рус. пер. Ч. 3. С. 193.

[2] Ibid., 5–6, PG 26, 845–852. Рус. пер. Ч. 3. С. 182–184.

[3] Ibid., PG 26, 845–852.

[4] Ibid., PG 26, 845–852.

[5] Ibid., 8–9, PG 26, 853–857. Рус. пер. Ч. 3. С. 186–188. Ibid., 23, PG 26, 877. Рус. пер. Ч. 3. С. 198. Ibid., 39, PG 26, 881–884. Рус. пер. Ч. 3. С. 210–211.

[6] Ibid., 8–9, PG 26, 853–857. Рус. пер. Ч. 3. С. 186–188.

[7] Ibid., 37, PG 26, 897. Рус. пер. Ч. 3. С. 209.

путем устрашений они стараются произвести в подвижнике возмущение духа. Бесстрастие, или апатию, св. Афанасий признавал «естественным состоянием человеческого духа», идеалом, к которому должен стремиться отшельник[1]. Демоны, напротив, вызывают в душе «боязнь, смятение, беспорядок помыслов, грусть, ненависть к подвижникам, уныние, печаль, страх смерти»[2] и т. п. «Если видят монахов страшащимися и боязливыми, то еще больше увеличивают боязнь привидениями и угрозами, и, наконец, бедная душа мучится этим»[3]. Но опытные подвижники, каков был Антоний, оставались «неподвижными мыслью», хотя бы в колебание приходил весь монастырь, в котором они жили[4].

Так как борьба с демонами рассматривается в качестве главной задачи подвижника, то доказательство бессилия демонов, побежденных Христом, составляющее едва ли не самую существенную часть бесед Антония, приобретает особенный смысл и значение. Подобно Ерму и вообще первенствующим христианам, Антоний внушает монахам, что боязнь демонов неприлична христианину и неосновательна. На страницах, посвященных этому предмету, мы находим не догматическое учение, далекое от жизни, а наставления, имеющие самый животрепещущий интерес и стоящие в самом тесном отношении к явлениям и задачам обыденной жизни инока. Вокруг Антония было, очевидно, немало боязливых, которым подвижник надеялся внушить мужество доказательствами бессилия демонов. Желание скрыться от демонов неразумно. Они облечены в тонкие тела и вместе со своим начальником диаволом во множестве носятся в окружающем нас воздухе. По тонкости своих тел они могут проникать сквозь запертые двери и в закрытые помещения. Скрыться от них невозможно[5]. Но скрываться от них и не нужно. Бояться следует только Бога, а демонов нужно презирать, а не страшиться[6]. Пример злострадания Иова, причиненных ему диаволом, никого не должен смущать. Диавол получил власть над праведником только по попущению Божию, и уже одно то обстоятельство, что он дважды просил Бога предать ему Иова для искушения, показывает полное бессилие злых духов. Даже скота Иова диавол не мог коснуться без попущения Божия, даже в свиней без позволения Спасителя демоны не посмели вселиться. Тем менее имеют они власти над человеком, созданным по образу Божию[7]. Бессилие демонов ясно видно из того, что они не могут воспрепятствовать распространению христианства и монашества. В желании вредить подвижникам у них нет недостатка. Место подвигов не может служить для них препятствием. И однако же они не в состоянии остановить это движение. «Вот,

---

[1] *Athanasius Alexandrinus*. Vita Antonii, 14, PG 26, 865. Рус. пер. Ч. 3. С. 192.

[2] Ibid., 36, PG 26, 896. Рус. пер. Ч. 3. С. 208–209.

[3] Ibid., 42, PG 26, 905. Рус. пер. Ч. 3. С. 213.

[4] Ibid., 39, PG 26, 900. Рус. пер. Ч. 3. С. 220.

[5] Ibid., 28, PG 26, 884–885. Рус. пер. Ч. 3. С. 202.

[6] Ibid., 30, PG 26, 888. Рус. пер. Ч. 3. С. 204.

[7] Ibid., 29, PG 26, 888. Рус. пер. Ч. 3. С. 204.

собравшись теперь, говорим мы против них, и знают они, что по мере нашего преуспеяния, сами изнемогают, поэтому если бы у них была власть, то не оставили бы в живых никого из христиан, потому что грешнику ненавистен страх Господень (Сир. 1:25)», — говорит Антоний собравшимся к нему монахам[1]. Самые явления демонов служат неопровержимым доказательством их слабости. Действительная сила не кричит о себе. Так, ангел, посланный Господом на ассирян, явился в их лагерь один и без всякого грома и треска за одну ночь истребил сто восемьдесят пять тысяч воинов. Демоны, напротив, устремляются на подвижника во множестве, принимают образы диких зверей, стараются устрашить своим видом и воплями и тем не менее не могут сделать подвижнику никакого вреда[2]. Сам сатана, явившись Антонию, сознался, что он побежден и низложен[3]. Господь низложил демонов и верующим в Него дал власть над ними, сказав: «*Се даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражию*» (Лк. 10:19)[4]. С христианами Господь, и потому демоны бессильны причинить им какой-нибудь вред. Крестное знамение и имя Спасителя обращают их в бегство[5].

Когда демоны не могут победить подвижников при помощи устрашающих привидений, тогда они пытаются обольстить их, принимая на себя образ светлых духов. Они поют псалмы, ведут душеспасительные беседы, распространяют вокруг себя свет, предсказывают будущее, стараются уверить в своем небесном посланничестве. Их цель состоит в том, чтобы этими притворными действиями усыпить бдительность монаха и потом с тем большим успехом вовлечь его в грех[6]. Это обстоятельство должно внушать монаху крайнюю осторожность. Он не должен полагаться на слова демонов, хотя бы они говорили правду, не должен повиноваться им, хотя бы они призывали к чему-нибудь доброму и благочестивому. Сам Господь повелевал демонам молчать даже в том случае, если они говорили истину, исповедуя Его Сыном Божиим, чтобы «вместе с истиной не посеяли они собственной злобы своей, а также чтобы и мы научились никогда не слушать их, хотя бы по-видимому говорили они и истину»[7]. «Посему, — наставляет Антоний монахов, — когда демоны приходят к вам ночью, хотят возвестить будущее или говорят: "Мы ангелы", не внимайте им, потому что лгут. Если будут они хвалить вам подвижничество и ублажать вас, не слушайте их и нимало не сближайтесь с ними, лучше же себя и дом свой запе-

---

[1] *Athanasius Alexandrinus.* Vita Antonii, 28, PG 26, 885. Рус. пер. Ч. 3. С. 203.

[2] Ibid., 28, PG 26, 885–888. Рус. пер. Ч. 3. С. 203–204.

[3] Ibid., 41, PG 26, 904. Рус. пер. Ч. 3. С. 212.

[4] Ibid., 24, PG 26, 880. Рус. пер. Ч. 3. С. 199–200. Ср. Ibid., 30, PG 26, 888–889. Рус. пер. Ч. 3. С. 204.

[5] Ibid., 13, PG 26, 864. Рус. пер. Ч. 3. С. 191. Ср. Ibid., 35, PG 26, 893. Рус. пер. Ч. 3. С. 204–208. Ibid., 41, PG 26, 904. Рус. пер. Ч. 3. С. 212–213.

[6] Ibid., 25, PG 26, 881. Рус. пер. Ч. 3. С. 200–201. Ср. Ibid., 31, PG 26, 889. Рус. пер. Ч. 3. С. 205.

[7] Ibid., 26, PG 26, 881–884. Рус. пер. Ч. 3. С. 201.

чатлейте крестом и помолитесь»[1]. Не должно в данном случае придавать значения лучезарному виду демонов и их предсказаниям. Свет, который они иногда распространяют вокруг себя, не есть действительный. Демоны будут гореть в вечном огне. Зачатки этого огня они носят в себе и теперь. Отражением его и служит свет, в котором демоны являются, принимая вид ангелов[2]. Предсказания демонов тоже не следует считать за истинные пророчества. По своей природе они не могут знать будущего. Один Бог может знать, чего еще не существует[3]. В этом отношении душа человека, очистившаяся от страстей и возвратившаяся в свое естественное состояние, имеет преимущество перед демонами: она прозорливее их, потому что «от Господа дается ей откровение»[4]. Если иногда предсказания демонов сбываются, то и в этом случае они нисколько не удивительнее естественного предведения, которое часто обнаруживают врачи и земледельцы. В других случаях причиной правильных предсказаний служит быстрота передвижений демонов, которой они обладают благодаря тонкости своих тел. Так, видя, что на истоках Нила выпали обильные дожди, и хорошо зная по опыту, что это влечет за собой разлитие реки, они поспешно летят в Нижний Египет и за несколько дней возвещают его жителям о приближении этого радостного события. Иногда они предсказывают обитателям отдаленных пустынных монастырей, что через несколько дней их посетят братия. Подобные случаи объясняются тем же самым. Пока посетители не вступят на дорогу, ведущую в обитель, демоны ничего не знают об их намерении, но как только они двинутся в путь, демоны по направлению догадываются, куда они идут, забегают вперед и возвещают об их прибытии. Нередко путники неожиданно для демонов возвращаются назад, и тогда эти предсказатели оказываются лжецами. Подобные предсказания мог бы сделать всадник, опережающий пешеходов, или резвый мальчик, обгоняющий старика[5].

Ввиду коварства и хитрости демонов для подвижника необходима по крайней мере одна харизма, одно дарование Духа — различение духов (1 Кор. 12:10)[6], и если к получению других дарований подвижник не должен стремиться сознательно, то ему прямо ставится в обязанность «молиться о том, чтобы приять дарование различения духов (χάρισμα διακρίσεως πνευμάτων) и не всякому духу веровать»[7]. Но кроме этого небесного дара, опытный и внимательный к своим душевным движениям монах имеет и естественный критерий различения духов. Ангелы являются тихо и кротко, и при виде их в душе человека

---

[1] *Athanasius Alexandrinus*. Vita Antonii, 35, PG 26, 893. Рус. пер. Ч. 3. С. 207.

[2] Ibid., 24, PG 26, 880–881. Рус. пер. Ч. 3. С. 200.

[3] Ibid., 31, PG 26, 889. Рус. пер. Ч. 3. С. 205.

[4] Ibid., 34, PG 26, 893. Рус. пер. Ч. 3. С. 207.

[5] Ibid., 31–33, PG 26, 889–893. Рус. пер. Ч. 3. С. 205–207.

[6] Ibid., 22, PG 26, 876. Рус. пер. Ч. 3. С. 197–198.

[7] Ibid., 38, PG 26, 900. Рус. пер. Ч. 3. С. 210.

разливается радость, помыслы остаются невозмутимыми, а в сердце разгорается желание добра, подвижничества и общения со святыми и небожителями. Правда, при появлении ангелов человек часто испытывает естественный страх, но ангелы обыкновенно тотчас же ободряют и успокаивают его. Наоборот, демоны являются, подобно разбойникам, с неистовыми криками и воплями. Душа немедленно наполняется боязнью, дурными страстями и нечистыми помыслами. Если первый испуг не проходит и душа во время видения продолжает испытывать боязнь, то это служит явным признаком, что явившийся есть злой демон[1].

В жизни прп. Антония все эти наставления нашли свое осуществление. О сознании власти над демонами, проникавшем подвижника, о глубине чувства благодатной силы можно судить по следующему рассказу, который автором влагается в уста самого Антония: «Однажды явился ко мне с многочисленным сопровождением демон весьма высокий ростом и осмелился сказать: "Я — Божия сила, я — Промысел; чего хочешь, все дам тебе". Тогда дунул я на него, произнеся имя Христово, занес руку ударить его и, как показалось мне, ударил, и при имени Христовом тотчас же исчез этот великан со всеми его демонами»[2]. Выражением этой власти Антония над демонами служат многочисленные случаи исцеления им бесноватых. Так, он исцелил одержимую бесом дочь военачальника Мартиниана[3]. Однажды, войдя на корабль, чтобы помолиться вместе с монахами, Антоний *по запаху* узнал о присутствии скрывшегося в нем бесноватого и исцелил его именем Господа Иисуса Христа[4]. В другой раз Антоний изгнал беса продолжительной молитвой из знатного юноши, пожиравшего извержения собственного тела[5]. Несколько бесноватых Антоний исцелил в присутствии языческих философов[6]. В Александрии по просьбе матери Антоний изгнал беса из одержимой им отроковицы[7].

Борьба Антония с демонами была не только оборонительной, но и наступательной. Он не только боролся с ними в целях нравственной самозащиты и защиты других людей, подвергшихся физическому насилию со стороны демонов, но и в целях, так сказать, агрессивных. Таково значение удаления Антония в одну из гробниц близ его селения. Евангельское повествование о гадаринских бесноватых давало основание видеть в гробовых пещерах место обитания демонов. Победив искушения уныния и сластолюбия, Антоний отправляется в гробницу, чтобы там вступить в более суровую борьбу с демонами. Избитый ими до полусмерти и перенесенный в селение, Антоний просит, чтобы его

---

[1] *Athanasius Alexandrinus*. Vita Antonii, 35–37, PG 26, 893–897. Рус. пер. Ч. 3. С. 207–210.

[2] Ibid., 40, PG 26, 901. Рус. пер. Ч. 3. С. 211.

[3] Ibid., 48, PG 26, 912–913. Рус. пер. Ч. 3. С. 217.

[4] Ibid., 63, PG 26, 933. Рус. пер. Ч. 3. С. 228.

[5] Ibid., 64, PG 26, 933. Рус. пер. Ч. 3. С. 228–229.

[6] Ibid., 80, PG 26, 953–956. Рус. пер. Ч. 3. С. 239–240.

[7] Ibid. 71, PG 26, 944. Рус. пер. Ч. 3. С. 234.

снова отнесли на прежнее место, не желая уступать демонам победы. «Здесь я, Антоний, не бегаю ваших ударов, — взывает он к демонам. — Если нанесете мне и еще большее число, ничто не отлучит меня от любви Христовой». Подвергшись новому устрашающему нападению злых духов, Антоний говорит им: «Если можете и имеете надо мной власть, то не медлите и нападайте, а если не имеете, то зачем мятетесь напрасно?» Так была одержана Антонием решительная победа над бесами. Явившийся ему Спаситель обещает ему Свою всегдашнюю помощь[1]. Победа в гробнице воодушевляет Антония на новый подвиг. Он еще глубже проникает на территорию демонов. Пустыня мыслилась местом преимущественного обитания демонов. Воззрение это разделял и автор «Жизни Антония». По его рассказам, изгоняя демонов из одержимых, Антоний повелевает им идти в «*места безводные*»[2]. Антонию демоны говорят: «*Удались из наших мест*; что тебе в этой пустыне?»[3] Однажды, явившись Антонию и принимая на себя вид обиженного, сатана жалуется: «Я стал немощен... нет уже мне *ни места*, не имею ни стрел, *ни города. Везде христиане, и пустыня наконец наполняется монахами*»[4]. Смысл жалобы ясен. Злые духи изгнаны из городов наполняющими их христианами. После этого для них осталась только пустыня, но и в нее уже проникают монахи, угрожая изгнанием и оттуда[5]. Переселение Антония в пустыню имело целью борьбу с демонами в самом их жилище. Он принимает решение уйти в пустыню уже на следующий день после своего окончательного торжества над демонами в гробнице[6]. Можно предполагать, что мотивом переселения в пустыню в данном случае не было стремление к

---

[1] *Athanasius Alexandrinus*. Vita Antonii, 8–10, PG 26, 853–860. Рус. пер. Ч. 3. С. 186–189.

[2] Ibid., 64, PG 26, 933. Рус. пер. Ч. 3. С. 229.

[3] Ibid., 13, PG 26, 861. Рус. пер. Ч. 3. С. 190.

[4] Ibid., 41, PG 26, 904. Рус. пер. Ч. 3. С. 212.

[5] Воззрение это часто встречается в аскетической литературе. Вот два примера. В коптском житии прп. Макария демоны говорят: «Если мы потерпим его (то есть Макария) здесь, к нему присоединится множество иноков, и пустыня более не будет принадлежать нам. Они будут преследовать нас бичом своих молитв. Идите, напугаем его: может быть, нам удастся изгнать его» (*Amelineau E.* Histoire des monastères de la Basse-Egypte // Annales du Musée Guimet. Paris, 1894. Vol. 25. P. 81). При Лукии Макарии Египетский и Александрийский были сосланы на один остров, где между жителями не было ни одного христианина. При их прибытии обитавшие там демоны пришли в страх и смущение и устами одержимой дочери жреца кричали: «Зачем пришли вы и отсюда выгонять нас?» (*Socrates Scholasticus*. Historia Ecclesiastica IV, 24, PG 67, 524–525. Рус. пер., СПб., 1850. С. 362). Эта мысль гораздо яснее выражена в другой версии этого же рассказа. Блж. Феодорит в «Церковной истории» говорит: «Демон, пользуясь языком девицы как орудием, говорил: «О, это могущество ваше, служители Христовы! Отовсюду изгоняли вы нас — из городов и сел, с гор и холмов, и даже из необитаемой никем пустыни. Живя на этом островке, мы надеялись избежать ваших стрел. Гонители сослали вас сюда не для того, чтобы причинить вам скорбь, а для того, чтобы вашей силой изгнать отсюда нас. Мы уходим и с этого островка» (*Theodoretus Cyrrhensis*. Historia Ecclesiastica IV, 17, PG 82, 1165.). Ср. *Holl K.* Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen. S. 142. Anmerk.

[6] *Athanasius Alexandrinus*. Vita Antonii, 11, PG 26, 860–861. Рус. пер. Ч. 3. С. 189.

уединению и желание избежать отвлекающего от богомыслия общества людей. Целью в данном случае было продолжение борьбы с демонами. Догадываться о настоящих мотивах Антония позволяют некоторые черты рассказа. Что Антоний искал в пустыне именно уединения, об этом в рассказе не говорится ни слова. Более того, в данную пору его жизни мотив этот не мог иметь для него значения. Интересно сравнить обстоятельства переселения Антония в покинутую крепость с обстоятельствами его удаления во внутреннюю пустыню. Здесь мотивы удаления ясно выражены. «Когда Антоний увидел, что многие беспокоят его, — читаем мы здесь, – и не дают пребывать в избранном им уединении, как бы желалось, тогда, опасаясь, чтобы или самому не превознестись тем, что творит через него Господь, или чтобы другой не подумал о нем выше того, что он есть, рассудил и решился уйти в Верхнюю Фиваиду, где его не знали»[1]. Не эти соображения побудили Антония уйти из гробницы в гору. В это время ему было только тридцать пять лет. Он не пользовался еще известностью — она обещана ему видением еще в будущем («сделаю именитым тебя всюду»[2]) — и это предсказание исполнилось лишь двадцать лет спустя[3]. Таким образом, посетители не могли его беспокоить в гробнице. Чудес Антоний в это время еще не творил и, следовательно, не мог опасаться тех греховных недоразумений, боязнь которых побудила его удалиться во внутреннюю пустыню. Но если в данном случае мы должны предположить другую цель удаления Антония в пустыню и если повествователь не выяснил нам ее, то о ней позволительно судить по тому, что представляется в рассказе достигнутым вследствие этого удаления. Обращаясь к повествованию о жизни Антония в пустынном уединении, мы видим, что на первый план здесь выдвигается борьба его с демонами, о которой исключительно и идет речь. Приходившие к Антонию посетители, проводившие дни и ночи вне ограды, слышали, что в ограде как бы целые толпы мятутся, стучат, жалобно вопят: «Удались из наших мест. Что тебе в этой пустыне? Не перенесешь наших козней». Посетители, подсмотрев в скважину, что с Антонием никого нет, заключают, что вопли производят демоны, и начинают звать подвижника. Антоний скорее услышал слова последних, чем позаботился о демонских воплях. Успокоив посетителей, Антоний остается и не терпит ни малого вреда от демонов, даже не утомляется в подвиге, потому что учащение горних видений и немощь врагов доставляют ему великое облегчение в трудах и возбуждают усердие к большим трудам. Знакомые часто заходили к нему, думая найти его уже мертвым, но заставали поющим: «Да воскреснет Бог, и расточатся врази Его...»[4] Таким образом, главным занятием Антония в пустынном уединении была борьба с демонами «в их местах», в самом их жилище.

---

[1] *Athanasius Alexandrinus*. Vita Antonii, 49, PG 26, 913. Рус. пер. Ч. 3. С. 218.

[2] Ibid., 10, PG 26, 860. Рус. пер. Ч. 3. С. 189.

[3] Ibid., 14, PG 26, 865. Рус. пер. Ч. 3. С. 192.

[4] Ibid., 13, PG 26, 864. Рус. пер. Ч. 3. С. 190–191.

Вторая группа чудес св. Антония свидетельствует о его власти над неразумной природой. Сюда относятся прежде всего исцеления болезней, о которых автор «Жизни Антония» упоминает также очень часто, например: исцеление царедворца Фронтона, девицы из Бусириса Трипольского, лаодикийской девственницы Поликратии[1].

Антонию повиновались также дикие звери. Решившись поселиться в заброшенной крепости, Антоний нашел здесь множество пресмыкающихся, которые тотчас же удалились отсюда[2]. Во внутренней пустыне Антоний сеял для себя хлеб и сажал овощи. Звери пустыни, приходя на водопой, повреждали иногда его посевы. Тогда Антоний, с лаской поймав одного зверя, сказал через него всем: «Для чего делаете вред мне, который не делает никакого вреда вам? Идите прочь и во имя Господа не приближайтесь сюда более». С этого времени звери, как бы боясь запрещения, не приближались уже к тому месту[3].

Вместе с дарованием изгнания бесов и исцелений св. Антоний получил и пророческую харизму. Он находился в постоянном общении с Богом, сообщавшим ему истину непосредственно. «Во время пребывания своего на горе в уединении, — говорит св. Афанасий, — если иногда, предложив сам себе какой-либо вопрос, Антоний приходил в недоумение, то по промышлению Божию во время молитвы бывало ему о том откровение, и блаженный, по написанному, был научаем Богом»[4]. Вследствие этого, не зная грамоты, Антоний поражал своей мудростью даже философов, приходивших к нему[5]. Благодаря частым откровениям он предсказывал будущее. Так, он предрек царедворцу Фронтону, что болезнь оставит его, как только он возвратится в Египет[6]. Часто за месяц вперед Антоний говорил о посетителях, имеющих прибыть в монастырь, и целях их путешествия[7]. Военачальнику Валакию им была предсказана скорая смерть как наказание за преследование православных[8]. Он предсказал, наконец, бесчинства ариан в Александрии[9]. Божественные откровения делали Антония способным видеть на расстоянии. В момент смерти Аммуна он видел душу подвижника, возносимую во славе на небо[10]. Однажды во время молитвы Антонию было открыто, что на расстоянии одного дня пути в пустыне один путник уже умер от жажды, а другой близок к смерти[11]. Что касается формы от-

---

[1] Ibid., 57–58, 61, PG 26, 925–928, 932. Рус. пер. Ч. 3. С. 224–225, 227–228.

[2] Ibid., 12, PG 26, 861. Рус. пер. Ч. 3. С. 190.

[3] Ibid., 50, PG 26, 916–917. Рус. пер. Ч. 3. С. 219–220.

[4] Ibid., 66, PG 26, 936–937. Рус. пер. Ч. 3. С. 230.

[5] Ibid., 72–73, PG 26, 944–945. Рус. пер. Ч. 3. С. 234–235.

[6] Ibid., 57, PG 26, 925. Рус. пер. Ч. 3. С. 224.

[7] Ibid., 62, PG 26, 932. Рус. пер. Ч. 3. С. 228.

[8] Ibid., 86, PG 26, 964. Рус. пер. Ч. 3. С. 244.

[9] Ibid., 82, PG 26, 957–960. Рус. пер. Ч. 3. С. 241–242.

[10] Ibid., 60, PG 26, 929–932. Рус. пер. Ч. 3. С. 226.

[11] Ibid., 59, PG 26, 928–929. Рус. пер. Ч. 3. С. 225–226.

кровений, то таковой были голоса и видения. Когда Антоний намеревался уйти в Фиваиду и ожидать корабля, он услышал голос с неба, указавший ему другое место для подвигов[1]. В гробнице Антоний видел разверзшуюся кровлю и луч света, проникающий в его жилище с неба[2]. Сюда же нужно отнести видение души Аммуна и многочисленные явления демонов. Некоторые видения Антония отличались символическим характером. Так, однажды он видел алтарь, окруженный и попираемый мулами, и слышал голос, поясняющий это видение: «Осквернен будет жертвенник Мой»[3]. Одно из откровений было получено Антонием в экстатическом состоянии, как это видно из следующего описания: «Однажды, перед вкушением пищи около девятого часа, встав помолиться, Антоний ощущает в себе, что он восхищен умом, а что всего удивительнее, видит сам себя, будто бы он вне себя, и кто-то как бы возводит его по воздуху; в воздухе же стоят какие-то угрюмые и страшные лица, которые хотят преградить ему путь к восхождению. Благополучно избежав их, Антоний видит, что как бы возвращается и входит сам в себя и снова делается прежним Антонием»[4].

После только что законченного анализа «Жизни Антония» становится совершенно ясным отношение начертанного в нем идеального образа христианского подвижника, с одной стороны, к основным началам религиозного миросозерцания св. Афанасия, с другой — к харизматическим явлениям, которыми изобиловали первые дни христианства.

Прп. Антоний в изображении св. Афанасия является живой иллюстрацией к его отвлеченному учению об обожении человека. Антоний — это человек, достигший возможной на земле степени обожения. В его характеристике можно отметить все элементы, входящие в понятие св. Афанасия об обожении. Подавление чувственности путем строгого воздержания от удовлетворения чувственных побуждений и устремление ума к сверхчувственному, сожительство умом с ангелами имеют своим последствием наитие Святого Духа. Прп. Антоний становится «богоносным», носителем Духа Святого и через Него обителью Иисуса Христа. Действием обитающего в нем Духа сверхъестественно сохраняется его физическое здоровье. Силы Духа проявляются в духовных дарованиях, которые получил прп. Антоний, в его чудесной власти над бесами и неразумной природой, в его прозрении и пророческом даре. Почти незатронутым остается лишь один элемент — благодатное, сверхъестественное уничтожение в подвижнике наследственной греховности человеческой природы. Это совершенно естественно в жизнеописании, которое изображает прп. Антония с объективной стороны — таким, каким он мог казаться постороннему взору, не имеющему возможности проникнуть во внутренний мир подвижника и быть

---

[1] *Athanasius Alexandrinus*. Vita Antonii, 49, PG 26, 913–916. Рус. пер. Ч. 3. С. 218.

[2] Ibid., 10, PG 26, 860. Рус. пер. Ч. 3. С. 188–189.

[3] Ibid., 82, PG 26, 957–960. Рус. пер. Ч. 3. С. 241–242.

[4] Ibid., 65, PG 26, 933–936. Рус. пер. Ч. 3. С. 229.

свидетелем его внутренней борьбы. Главным моментом обожения, по учению Афанасия, служит нетление и бессмертие тела, но это последнее мыслится достигаемым лишь в будущем, после всеобщего воскресения, и поэтому последний момент обожения не мог найти себе места в биографии св. Антония.

Рассматривая образ прп. Антония исторически, мы видим в лице этого подвижника возродившегося харизматика предшествующих веков. Его духовные дарования по своим формам и проявлениям вполне совпадают с теми чудесными явлениями в жизни христиан, которые сохранены нам памятниками первых веков нашей эры: та же власть над бесами, проявляющаяся в их изгнании из одержимых, то же сознание благодатной силы и увещание не бояться демонов, то же пророческое дарование, связанное с необычайным состоянием внешних органов восприятия — зрения, слуха, обоняния, те же видения в простой или символической форме. Для полноты сходства отметим аналогию харизматика и монаха в отношении к Церкви. В качестве апостолов, пророков, учителей, целителей и заклинателей харизматики служили Церкви, но служение их было свободным и не было стеснено никакими формами. Они принимали на себя это служение по личному побуждению и делали для Церкви, что могли и к чему чувствовали в себе силу. Несмотря на отшельнический характер своего подвига, по-видимому, не оставлявшего места для общественной деятельности, прп. Антоний был также свободным служителем Церкви, пекущимся о душевных и телесных нуждах братий. Он исцелял болезни, изгонял бесов, заботился о распространении монашества, поучал монахов, давал наставление судьям, назидал всех приходящих[1]. Однако при столь полном совпадении есть между монахом и харизматиком и черты различия, которые мы сейчас отметим.

Пост и усиленная молитва как условие получения духовных дарований, ранее практиковавшиеся, так сказать, спорадически, теперь среди монахов стано-

---

[1] Св. Афанасий в следующих словах характеризует деятельность прп. Антония на пользу ближних: «Антоний вразумлял людей жестокосердных; других же, приходивших к нему, приводил в такое умиление, что немедленно забывали они о делах судебных и начинали ублажать отрекшихся от мирской жизни. За обиженных же Антоний предстательствовал с такой силой, что можно было подумать, будто бы терпит обиду сам он, а не другой кто. Притом в такой мере умел он говорить на пользу каждому, что многие из людей военных и имеющих большой достаток слагали с себя житейские тяготы и делались наконец монахами. Одним словом, как врач дарован он был Богом Египту, ибо кто, если приходил к нему печальным, возвращался от него не радующимся? Кто, если приходил к нему проливающим слезы об умерших, не оставлял тотчас своего плача? Кто, если приходил гневным, не переменял гнева на приязнь? Какой нищий, пришедши к нему в унынии и послушав его и посмотрев на него, не начинал презирать богатство и не утешался в нищете своей? Какой монах, предававшийся нерадению, как скоро приходил к нему, не делался гораздо более крепким? Какой юноша, пришедши на гору и увидев Антония, не отрекался тотчас от удовольствий и не начинал любить целомудрие... приходили к Антонию и из чужих земель и, вместе со всеми получив пользу, возвращались, как бы расставаясь с отцом. И теперь, по его успении, все, став как сироты после отца, утешаются одним воспоминанием о нем, храня в сердце наставления и увещания его». (Ibid., 87–88, PG 26, 964–965. Рус. пер. Ч. 3. С. 245–246. Ср. *Holl K.* Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. S. 153–154.)

вятся задачей всей жизни, возводятся в систему и осложняются чисто антропологической теорией о взаимном отношении тела и души, чувственности и ума.

Борьба с демонами в монашеских кругах продолжается с несколько измененными чертами: она получает более индивидуалистический характер. Церковные писатели доникейского периода более интересовались борьбой и кознями демонов против христианства, чем против христиан. Нельзя, конечно, сказать, что им была чужда мысль о стремлении демонов склонить ко греху отдельных христиан. Гораздо чаще говорилось о демонах как о виновниках физических бедствий, как сеятелях ересей, как инициаторах гонений, как защитниках умирающего язычества, как силах, стремящихся погубить угрожающее их духовному влиянию христианство. В «Жизни Антония» не христианство борется с царством сатаны, а христианин вступает в единоборство с демонами. Из внешнего мира борьба перенесена во внутренний, в самую душу. Эта черта стоит в связи с общим духом монашества, отличающимся строгим индивидуализмом. Монах удаляется в пустыню для личного подвига, который единственно и интересует его. Естественно, что он останавливает свое внимание на отношении демонов к нему лично. Индивидуализм монашества подготовлялся предшествующим развитием, выяснять которое в настоящем случае было бы излишним. Отмечу только один факт, который мне кажется аналогичным тому перемещению центра тяжести, которое произошло в демонологии вместе с возникновением монашества. «Песнь песней» всегда истолковывалась аллегорически. Но до Оригена в невесте видели символическое изображение Церкви, а со времени Оригена — образ души, стремящейся к соединению со своим Женихом — Христом.

Подобное же различие можно отметить и в значении пророчества и откровений. В первенствующей Церкви откровения пророков иногда получали вероучительное значение. Примером может служить «Пастырь» Ерма, читавшийся в богослужебных собраниях и цитировавшийся как Священное Писание (ἡ γραφή, scriptura)[1]. С притязанием на каноническое достоинство обращались изречения монтанистических пророков. Откровения, которые получал прп. Антоний, предназначались не для Церкви, а касались лишь его самого и потребностей отдельных лиц. Вероучительного значения они иметь не могли, потому что канон был уже установлен.

---

[1] *Irenaeus.* Adversus haereses IV, 20, 2, PG 7, 1032–1033. *Tertullianus.* De oratione, 16, PL 1, 1171–1174. *Eusebius Caesariensis.* Historia Ecclesiastica III, 3, 6, PG 20, 217.

МИСТИЧЕСКОЕ ОПРАВДАНИЕ АСКЕТИЗМА В ТВОРЕНИЯХ ПРЕПОДОБНОГО МАКАРИЯ ЕГИПЕТСКОГО[1]

В довольно значительной литературе по истории первохристианского аскетизма и начального монашества, появившейся в последнее десятилетие[2] и имеющей немало прекрасных исследований, есть, однако, один важный пробел. В истории аскетизма нужно различать, во-первых, смену, преобразование и развитие аскетических форм жизни, каковы: отречение от брака, пост, добровольный отказ от собственности, продолжительные бдения, странничество и т. п. Во-вторых, историк может сделать попытку глубже проникнуть в самый смысл аскетических форм жизни и проследить историю обоснования аскетиз-

[1] Печатается по изданию: *И. В. Попов.* Мистическое оправдание аскетизма в творениях преподобного Макария Египетского. СТСЛ, 1905.

В этой работе И. В. Попов, как нам кажется, несколько неточно выделил различные типы обоснования аскетизма в древнецерковной письменности: аскетизм как отречение от собственности, аскетизм как воздержание и «психологический дуализм» как тип обоснования аскетизма, характерный особенно для свт. Василия Великого. Великий каппадокиец подчеркивал не столько противоположность духа и тела, которые для него, как и для всех христианских богословов, были творением Божиим, сколько противоположность изначальной богоподобной природы человека (включающей и дух, и тело) той же самой природе, но испорченной грехом. Также спорным, по нашему мнению, представляется сближение «мистического оправдания аскетизма» у прп. Макария и Плотина: некоторые внешние формы сходства, только более рельефно обозначают принципиальное различие неоплатонического аскетизма и аскетизма христианского, ярким выразителем которого был прп. Макарий. Если в неоплатоническом аскетизме основой основ всего является стремление к слиянию частицы божественной субстанции в человеке с *безликим* Божеством, то христианский аскетизм всегда устремляется к тайнозрительному общению человеческой *личности* с *Личностью* Божественной — либо со всеми тремя Лицами Святой Троицы, либо с каким-либо одним из Ее Лиц. Указанная противоположность этих двух несовместимых типов аскетизма не просматривается отчетливо в работе И. В. Попова. — *Ред.*

[2] *Zöckler O.* Askese und Mönchtum. Frankfurt a. M, 1897; *Schiwietz St.* Das morgenländische Mönchtum. Mainz, 1904; *Holl K.* Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen. Leipzig, 1878; *Hannay J. O.* The spirit and origin of christian monasticism. London, 1903; *Besse I. M.* Les moines d'Orient. Paris, 1900.

ма. Для того чтобы подвергать себя лишениям, необходимо ясно сознавать их нравственную или религиозную цель. Каждая эпоха, каждая группа церковных писателей, а иногда и отдельная личность старались дать свое собственное оправдание аскетизму со стороны его цели и значения в духовной жизни человека. В новейшей литературе эта внутренняя сторона христианского аскетизма почти совершенно игнорируется. Вместо этого говорят о возникновении и характере постов в древней Церкви, о первохристианских девственниках и девственницах, о харизматиках, об аскетизме александрийской школы. Все это, конечно, важно и необходимо для выяснения истории первоначального аскетизма, но еще не охватывает предмета всесторонне. Внутренняя сторона древнехристианского аскетизма и история его обоснования в патристической литературе не менее важна, и проницательный исследователь найдет здесь отнюдь не менее исторического движения. Прежде всего, только обоснование аскетизма сообщает его различным направлениям индивидуальность. В самом деле, запас аскетических форм крайне ограничен. Для подавления своей чувственной природы трудно придумать что-либо, кроме воздержания от брака, поста, бдений и физического труда. Поэтому внешняя сторона аскетизма служит общим достоянием не только всех религий, но и многих философских систем. Аскетизм индийских браминов, иудейских назареев и ессеев, пифагорейцев, платоников и христиан облекался приблизительно в одни и те же внешние формы. И для объяснения этого внешнего сходства нет надобности прибегать к гипотезе влияния и заимствования. Раз известная группа людей приходит к мысли о необходимости бороться с своим телом с целью ослабить его позывы, то, хотя бы она обитала на отдаленнейших островах и не имела представления о существовании других населенных стран, ей было бы не трудно прийти к тем же аскетическим формам. Напротив, мотив, цель, обоснование аскетизма — вот что сообщает индивидуальный оттенок и самобытность известному аскетическому направлению. Далее, цель, во имя которой практикуются аскетические лишения, очень часто оказывает свое воздействие и на аскетические формы: форма, полученная в готовом виде отвне или по преданию, видоизменяется и приспособляется к цели, которой хотят достигнуть при помощи ее. Аскетизм гностиков, идеалом которых было полное разрешение души от уз тела, и по своим внешним формам не мог совпадать с подвижничеством представителей Великой Церкви, надеявшихся получить снова свое тело в воскресении. Наконец, по весьма понятным психологическим законам внутренняя, теоретическая сторона древнехристианского аскетизма отличалась большей подвижностью, чем его внешние формы. В индивидуальном сознании навыки и чувства устойчивее представлений. Привычки, симпатии и антипатии, воспитанные в детстве, сохраняют свою власть над человеком и после того, как он перестал разделять то теоретическое миросозерцание, которое лежало в основе его воспитания, и те идеи, вместе с которыми в его душу вливались чувства: теории разрушены критикой, общее настроение тем не менее еще живет. Лич-

ным навыкам в общественной психологии соответствует быт. Быт обыкновенно намного переживает теоретическое миросозерцание народа и очень часто находит для себя оправдание во вновь возникших идеях. Аскетизм в древней Церкви как бытовая сила, как привычная форма религиозно-нравственной жизни сохранялся без больших изменений, но его теоретическое обоснование отличалось значительной текучестью, проследить которую во всех ее разветвлениях должно быть интересно для историка.

I. Виды обоснования аскетизма

В рамки статьи, посвященной выяснению воззрений отдельного автора, нельзя, конечно, втиснуть всей истории аскетических идей древней Церкви. Не претендуя на полноту перечисления, мы позволим себе для пояснения только что высказанных положений наметить здесь лишь несколько типов в обосновании аскетизма, с которыми встречаешься при изучении патристической литературы. Эти примеры дадут наглядное представление о разнообразии мотивов, по которым аскетизм признавался высоким и желательным.

Остановимся сначала на аскетизме харизматических проповедников, о которых сохранилось так много интересных сведений в «Учении Двенадцати Апостолов». Отличительной чертой апостолов, или странствующих миссионеров, в древней Церкви было отречение от собственности. По заповеди Евангелия[1], данной Господом апостолам (Мф. 10:9–10) при отправлении их на проповедь, и первохристианские миссионеры не должны были иметь никакой собственности. Покидая одно место, чтобы нести свет Евангелия дальше, они могли взять с собой только хлеба, и то на один день. Апостол, который попросил бы для себя денег, признавался лжепророком[2]. Столь же бескорыстными проповедниками были пророки, однако лишь в том случае, если они, подобно апостолам, переходили из одной общины в другую для утверждения вновь насажденной веры[3]. Если же они приобретали оседлость и ограничивали свою деятельность отдельной общиной, то получали от этой последней богатое содержание в виде начатков от всех произведений[4]. Это обстоятельство вскрывает мотив, по которому отречение от собственности признавалось необходимым для странствующих проповедников. Оно ценилось не само по себе, а лишь в качестве средства для свободного служения Слову.

Совсем иную цель имеют аскетизм и воздержание в послании, известном с именем Климента Римского, в «Пастыре» Ерма и других памятниках. Здесь воздержание рекомендуется в качестве средства для достижения наития Св. Духа и

[1] Doctrina duodecim apostolorum XI, 3 / Hrsg. von A. Harnack // Texte und Untersuchungen. Leipzig, 1886. Bd. II, 1–2.

[2] Ibid. XI, 6.

[3] Ibid. XI, 3.

[4] Ibid. XIII, 1–7.

получения духовных дарований: «Сохраните плоть, чтобы вам быть причастниками Духа. Если же мы говорим, что плоть есть Церковь, а Дух — Христос, то отсюда следует, что кто бесчестит плоть — бесчестит Церковь. Такой не получит Духа, который есть Христос»[1]. Та же мысль встречается в «Пастыре» Ерма: «Эту плоть свою сохрани чистой и незапятнанной, чтобы Дух, живущий в ней, засвидетельствовал о ней и спаслась плоть твоя... Если осквернишь плоть свою, то осквернишь и Духа Святого, если же осквернишь Духа Святого, не будешь жить»[2].

Эпоха гонений на христиан выдвинула на первый план долг мученичества, обязанность охранять свою веру, хотя бы то ценой мук и крови. Этот нравственный интерес тотчас же сказался на характере обоснования аскетизма. Простой опыт показывал, что богатые неохотно расстаются с удобствами жизни, что пристрастие к имуществу и удовольствиям лишает мужества и внутренней свободы. Отсюда в отречении от собственности, привязывающей к жизни, стали видеть лучшее средство для воспитания стойкости и силы сопротивления тиранническим покушениям языческого правительства на религиозную свободу. «Вы, рабы Божии, находитесь в странствии, — читаем в "Пастыре" Ерма. — Ваш город находится далеко от этого города. Итак, если знаете ваше отечество, в котором имеете жить, то зачем здесь покупаете поместья, строите великолепные здания и ненужные жилища?.. Несмысленный, двоедушный и жалкий человек, не понимаешь ли, что все это чужое и под властью другого? Ибо господин этого города говорит: или следуй моим законам, или выходи вон из моей области. Что же поэтому сделаешь ты, который имеешь собственный закон в твоем отечестве? Ужели ради полей и иных стяжаний своих откажешься от отечественного закона? Итак, смотри, подобно страннику на чужой земле, не приготовляй себе ничего более, как сколько тебе необходимо для жизни; и будь готов к тому, чтобы, когда господин этого города захочет изгнать тебя из него за то, что не повинуешься закону его, — выйти тебе в свое отечество и жить по твоему закону беспечально и радостно»[3]. В постах и других аскетических упражнениях Тертуллиан ценит воспитательное средство, закаляющее волю и приучающее к терпению, столь необходимому для борьбы с ужасами гонений[4].

В древнейшей патристической литературе нередко встречается чисто этическое обоснование аскетизма. Так, во многих памятниках пост поставляется в теснейшую связь с обязанностью милосердия и благотворения. «Есть и другое

---

[1] *Clemens Romanus*. Epistula II ad Corinthios XIV, 3–4 // Opera patrum apostolorum / Hrsg. von A. Harnack. Lipsiae, 1876–1878. Bd. I.

[2] *Hermas*. Similitudo Pastoris V, 7, 1–2, PG 2, 963–964. Рус. пер. свящ. П. Преображенского // Памятники древней христианской письменности. М., 1866. Т. 2. С. 294.

[3] *Hermas*. Similitudo Pastoris I, 1–6, PG 2, 951–952. Рус. пер. Т. 2. С. 281–282.

[4] *Tertullianus*. De jejuniis, 12, PL 2, 970–971.

благочестивое основание поста, — говорит Ориген, — одобряемое в сочинениях некоторых апостолов. Ибо в одной книжке находим изречение апостолов: "Блажен, кто даже постится для того, чтобы питать бедного"»[1]. «В тот день, — читаем в "Пастыре" Ерма, — в который постишься, ничего не вкушай, кроме хлеба и воды; и, исчислив издержки, которые ты сделал бы в этот день на пищу по примеру прочих дней, остающееся от этого дня отложи и отдай вдове, сироте или бедному»[2].

Важное значение в истории христианского учения имело дуалистическое обоснование аскетизма в формах онтологического и психологического дуализма. Первая форма, всегда чуждая Церкви, была свойственна гностическим сектам. Аскетизм гностиков находил свое оправдание в их учении о двух враждебных принципах бытия и о материи как злом начале. Главной целью гностиков служило освобождение души от уз плоти. Аскетические лишения рассматривались в качестве лучших средств для подавления плоти. Но на примере гностиков легко видеть, в какой степени обоснование аскетизма может иногда изменять самую практику его. Если воздержание имеет целью, с одной стороны, разрушение тела, с другой — отказ от пользования произведениями злого демиурга, то той и другой цели можно достигать с равным успехом как чрезмерными лишениями, так и злоупотреблением всем, что признавалось произведением демиурга. И действительно, по свидетельству Иринея и Ипполита, одни гностики отказывались от брака и мясной пищи, другие доходили до крайних пределов половой распущенности.

Психологический дуализм, не имеющий ничего общего с учением о двух началах мироздания, очень часто служит оправданием аскетизма в сочинениях церковных писателей. Его сущность состоит в признании непримиримой вражды духа и тела. Типические примеры подобного оправдания аскетизма мы находим в творениях Василия Великого. Тело и душа, по учению св. Василия, две чашки весов. Если поднимается одна из них, то опускается другая, и наоборот. Точно так же «когда тело в добром состоянии и обременено тучностью, тогда уму необходимо быть слабым и недостаточным для свойственных ему действий. А когда душа благоустроена и размышлением о благах возвышена до свойственного ей величия, тогда следствием этого бывает увядание телесных сил». Отсюда необходимость для усиления духовной жизни аскетизма и, в частности, поста. «Ибо, — поясняет Василий Великий, — какие-то дымные испарения, поднимающиеся из обильной и грубой пищи подобно густому облаку, не допускают до нашего ума нисходящих на него озарений Св. Духа»[3].

---

[1] *Origenes.* Homilia in Leviticum X, PG 12, 525–528.

[2] *Hermas.* Similitudo Pastoris V, 3, PG 2, 959–960. Рус. пер. С. 290. Ср. Διδαχή I, 3. См. *Achelis H.* und *Flemming J.* Die syrische Didascalia // Texte und Untersuchungen. Leipzig, 1904. N. F. Bd. X, Hf. 2.

[3] *Basilius Magnus.* Homilia in illud: Attende tibi ipsi, PG 31, 197. Рус. пер. Т. 4. С. 36. Ср. De jejunio, PG 31, 164. Рус. пер. Т. 4. С. 21.

Значительный интерес по своей важности в истории западного христианства представляет собой юридическое обоснование аскетизма, высказанное впервые в «Пастыре» Ерма и ставшее обычным на Западе со времени Тертуллиана и Киприана. По этой теории, аскетизм необходим для умилостивления Бога, гневающегося на человека за грехи. Бог есть законодатель, перед Которым человек должен склоняться в безусловном послушании. Воля Его, как законодателя, выражена в Св. Писании и в предписаниях церковной дисциплины. Если христианин хочет сделать угодное Богу, то он должен всецело и неуклонно исполнять волю Божию. Если же он отступает от повелений закона Божия, то оскорбляет Бога как законодателя. Но Бог не только законодатель, но и судия. Он гневается за грех и наказывает грешника. Если же человек, не угодивший Богу исполнением Его закона и за это обреченный наказанию, хочет умилостивить разгневанное Божество, снова примириться с Ним, искупить свою вину и, таким образом, избежать Божественного наказания здесь, на земле, и за гробом, то он должен взамен исполнения закона Божия принять на себя добровольно то, что предназначено Богом для грешников — наказание, страдание. Эти добровольные страдания пред престолом Божиим равносильны исполнению закона. Таково значение всякого рода аскетических лишений — поста, отречения от богатства и от брака, добровольного унижения, плача о грехах, наконец, мученичества. Тяжесть искупительных страданий должна быть пропорциональна важности прегрешения, для искупления которого они предпринимаются. Если же кто-нибудь подвергнет себя большим страданиям, чем он заслуживает за свою вину, то этот излишек не составляет уже удовлетворения за грех, а есть прямая заслуга пред Богом. Это благоприятная жертва, приносимая человеком Богу. «Тело приносит, — говорит Тертуллиан, — благоугодные Богу жертвы. Я разумею духовное сокрушение, пост и сухоядение и другие знаки печали. Сюда относятся также благоухание девства, вдовство, видимый брак, в тайне сохраняющий целомудрие, — одним словом, все эти жертвы, приносимые Богу от благ тела»[1]. Чем тяжелее усилия, муки и страдания, принимаемые на себя человеком с целью приобрести заслугу пред Богом, тем большую награду получит он от Него: majora certamina, majora proemia. Ступени небесного блаженства распределяются по этому масштабу. Поэтому самую высшую награду получат мученики[2].

Но, кроме перечисленных видов оправдания аскетизма, возможно еще мистическое обоснование его. В этом случае аскетические лишения признаются средством для достижения мистических состояний духа. Эта последняя форма оправдания аскетизма и дана в творениях прп. Макария Египетского. Прежде

---

[1] *Tertullianus.* De resurrectione carnis, 8, PL 2, 806–807.

[2] См. об этом интересное исследование: *Wirth H.* Der «Verdienst»-Begriff in der christlichen Kirche nach seiner geschichtlichen Entwicklung. 1: Der «Verdienst»-Begriff bei Tertullian. Leipzig, 1892; 2: Der «Verdienst»-Begriff bei Cyprian. Leipzig, 1901.

чем приступить к изложению его воззрений на этот предмет, необходимо сделать несколько предварительных замечаний для пояснения крайне неопределенного, не имеющего ясно очерченных границ понятия *мистицизм* и иллюстрировать их примером мистицизма Плотина, имевшего близкое отношение к христианскому. Трудно выразить это понятие в форме логически правильного определения. Гораздо легче в общих чертах описать его. В составе широкого понятия *мистицизм* нужно различать, во-первых, мистические состояния духа как факт внутреннего опыта и, во-вторых, философские, религиозные и научные теории, которыми сами мистики или сторонние наблюдатели их жизни стараются истолковать и объяснить данные состояния. Мистик чувствует внутреннее единение с объектом своих стремлений, какое-то как бы непосредственное соприкосновение с ним, и это тесное общение сопровождается радостным чувством любви и блаженства. Это факт. Что касается объяснения факта, то оно может быть различным, смотря по исходной точке или основным предположениям, которые лежат в его основе. Психолог, быть может, скажет, что причиной явления служит «моноидеизм», сосредоточенность сознания на одной какой-нибудь идее и искусственное удаление из него всех других представлений[1]. Иное объяснение получает тот же факт в сочинениях Плотина. Экстаз, эта высшая форма мистического состояния, есть отрешение от множественного, которое для человека неестественно, и погружение в Единое, слияние с ним индивидуальности.

Мистицизм есть явление столь же общечеловеческое, как и аскетизм. Ему заплатили дань индийские брамины, новопифагорейцы и новоплатоники, гностики и монтанисты, православные подвижники, католические монахи и даже протестанты. Мистические состояния духа во всех этих случаях аналогичны и легко поддаются обобщению. Отвлекая их общие черты, можно дать такое описание интересующих нас состояний. Прежде всего, жизнь мистиков характеризуется более или менее полным индивидуализмом. Вся жизненная задача, вся, иногда колоссальная, внутренняя работа сводится у них к поискам путей и средств для собственного духовного удовлетворения. Точкой отправления для этих исканий служит сознание тщеты, частичного характера и мимолетности всех наслаждений, которыми человек обязан вечно волнующемуся миру явлений, и томительная жажда полного и постоянного удовлетворения. Дробность и непродолжительность как низших, так и высших удовольствий, поскольку они связаны с внешним миром множественности и изменяемости, и крушение наивной веры в возможность найти счастье в потоке внешнего мира обращают надежды человека от множественного к единому, от изменяющегося к постоянному, от внешнего к внутреннему. Потеряв точку

---

[1] См. *Leuba J.* Les tendances fondamentales des mystiques chretiens // Revue philosophique, 1902. T. 54; *Murisier E.* Le sentiment religieux dans l'extase // Revue philosophique, 1898. T. 46; *Boutroux E.* Le mysticisme // Bulletin de l'Institut generale psychologique, 1902. Janv.–Fevr.

опоры во внешнем мире, он пытается найти ее в собственной душе. Его окрыляет уверенность, что в глубине собственного существа он найдет то полное, то вечное, то истинное благо, которое одно может дать ему всецелое удовлетворение — предмет его томительных стремлений. И действительно, автобиографии мистиков или их устные рассказы, которые по большей части бывают запечатлены глубокой жизненностью и психологической правдой, показывают, что им удавалось достигнуть блаженного ощущения непосредственного единения, соприкосновения или слияния с Первоисточником всякого бытия и блага, — ощущения, пред сладостью которого блекнут и теряют свою притягательную силу все краски и приманки внешнего мира. Однако этот результат достигается не сразу, а путем трудной и упорной внутренней борьбы. Чтобы найти вечное, надо отказаться от временного, чтобы, войдя в еще не освещенную храмину своей души, рассмотреть скрывающиеся там сокровища, надо закрыть глаза для ослепляющего блеска внешних явлений и приучить их к иным условиям освещения, чтобы расслышать тихо звучащую внутреннюю музыку, нужно сделать так, чтобы ее не заглушал внешний грохот. Одним словом, для беспрепятственной внутренней жизни необходимо отрешение от внешней деятельности или удаление от мира. Но одного телесного удаления от внешних развлекающих ощущений еще мало. Внешний мир можно носить в себе самом, в своих представлениях о нем, в своих стремлениях, желаниях и страстях. Вследствие этого телесное удаление от внешнего должно быть дополнено внутренней работой над очищением самого духа, самой мысли. Удаление от внешнего и устранение из всего содержания сознания известных элементов, или его очищение, служат постоянными явлениями в истории мистицизма. Но что касается самих элементов, подлежащих устранению, то в этом отношении замечается некоторое разнообразие, стоящее в явной и непосредственной связи, во-первых, с философией того или иного мистического направления, во-вторых, со степенью развития нравственного сознания известной эпохи. То и другое определяет оценку по существу и классификацию по ценности внутренних состояний. Таким образом, общим для всех видов мистицизма служит удаление от внешнего, аскетизм и внутренняя борьба, рассматриваемые в качестве средства для достижения полного внутреннего удовлетворения, переживаемого в ощущении непосредственного слияния с Первопричиной мира, как объектом стремлений.

Образцом мистического обоснования аскетизма и удаления от мира и практической деятельности служит учение Плотина — мыслителя, наиболее мистического из всех новоплатоников. Оставаясь верной своей природе, душа человеческая, по мнению Плотина, любит Бога и стремится соединиться с Ним. Но, ниспав в чувственный мир рождений и обольщенная ложными обещаниями этого вероломного любовника, она изменила свойственной ей любви к Божественному и, направив ее к смертному, впала во всевозможные излишества. Но, наконец, устыдясь своей беспорядочной жизни, она возвращается

к своему Отцу, чтобы на лоне Его найти для себя полное блаженство и удовлетворение[1]. Эта цель, осуществимая вполне лишь по отделении души от тела, отчасти достигается еще здесь, на земле, в мистическом единении человеческой души с Богом. Это состояние не раз переживал сам Плотин и описывает его по собственному опыту[2]. В состоянии мистического экстаза человек созерцает Бога, но не в качестве внешнего объекта, а как нечто неотделимое от его собственной души. Это даже не созерцание, а непосредственное соприкосновение. Созерцающий и созерцаемое сливаются в этом случае в безраздельном тождестве[3]. Они напоминают собой два концентрических круга: поскольку они совпадают центрами, они — одно, поскольку они различны, это — два круга[4]. Бог является не пред глазами только созерцающего, но проникает Собой всю его душу и наполняет ее всецело[5].

Ощущение единства и соприкосновения с предметом стремлений связано с некоторыми переменами в самой душе. Она ассимилируется и уподобляется объекту созерцания и становится такой, каким она представляет себе Божество. В состоянии экстаза душа становится, по словам Плотина, «богом или, вернее, она есть бог»[6]. «Поглощенная созерцанием Бога, она становится верным образом Бога»[7]. Но так как Высочайшее Существо Плотин характеризует чертами единства, безусловной простоты, бескачественности, то и уподобление души Богу состоит главным образом в ее упрощении и исчезновении свойственного ей элемента множественности. Она сама становится в это время единой, не заключая в себе никакого различия ни в отношении к себе самой, ни в отношении к другим существам. В тот момент, когда она бывает восхищена в область небесного, в ней умолкают все движения — гнева, похоти, разума, самой мысли. Она остается наедине с Богом и наслаждается ненарушимым спокойствием[8]. В ней нет никакого движения, потому что Бог не есть движение; собственно говоря, она не есть даже душа, потому что Бог не есть жизнь, но выше жизни; она более уже не мышление, потому что Бог выше мысли. Все это потому, что должна иметь место полная ассимиляция между Богом и душой[9].

---

[1] *Plotinus.* Enneades VI, 9, 9 // Plotini opera: In 3 vols. / Ed. P. Henry and H.-R. Schwyzer. Leiden, Brill, 1: 1951; 2: 1959; 3: 1973. Ср. *Zeller Ed.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 4 Aufl. Tübingen, 1903. Bd. III. Abt. 2. S. 653–675.

[2] По свидетельству Порфирия, Плотин впервые испытал это состояние на шестьдесят восьмом году жизни. Во время пребывания с ним Порфирия он четыре раза впадал в экстаз. *Porphyrius.* Vita Plotini, 23 // Plotini opera. Vol. 1.

[3] *Plotinus.* Enneades V, 8, 10–11.

[4] Ibid. VI, 9, 10–11.

[5] Ibid. VI, 7, 35.

[6] Ibid. VI, 9, 9.

[7] Ibid. VI, 9, 11.

[8] Ibid.

[9] Ibid. VI, 7, 35.

Душа не ощущает своего тела, не чувствует, жива ли она, человек ли она, сущность ли, существо ли универсальное или еще что-либо в мире[1].

В момент внутреннего отождествления с Божеством Оно является сознанию в форме света, внезапно озаряющего душу. Созерцая этот свет, человек видит Бога, «ибо этот свет от Него исходит и есть Он Сам»[2]. Некоторые сравнения, употребляемые Плотином при описании экстатических состояний, дают основание заключать, что это внутреннее восприятие света было, так сказать, беспредметным, как бы пустым светящимся пространством. Свет, рассуждает Плотин, воспринимается нами обыкновенно вместе с формой освещенных предметов. Таким образом, в зрительном ощущении мы воспринимаем не чистый свет, а свет в неразрывном единстве с формой освещенных предметов. Устраняя осложняющий элемент формы, мы получили бы свет в его чистом виде, если бы наш глаз был способен ощущать свет, не отражаемый каким-либо телом. В мистическом экстазе душа видит в себе самой чистый свет, в его отрешенности от всяких объектов и форм. Она уподобляется в данном случае глазу, который при давлении на него рукой видит свет, находящийся в нем самом. Когда этот свет блистает в душе, нельзя сказать, откуда он исходит — изнутри ли или извне, и когда он исчезает, нельзя сказать, откуда он исходил[3].

Состояние экстаза дает высочайшее внутреннее удовлетворение. Душа, охваченная блаженным чувством единения с Богом, ощущает, что она обладает тем благом, к которому всегда стремилась, и что в мире нет ничего выше и лучше этого блага. Этого счастья она не променяет ни на что в мире, даже на целое небо. Что касается прочих вещей, как бы возвышенны они ни были, то в эти минуты она не может унизиться до того, чтобы созерцать их. Все, что пленяло ее раньше, — начальство, власть, богатство, красота, наука, — кажется ей теперь достойным презрения[4]. По своему характеру это чувство напоминает собой наслаждение любви. Бог и душа становятся единым. Это интимность, которой в дольнем мире подражают любящие и любимые, стремящиеся слиться в одно существо. В этом состоянии душа упивается божественным нектаром, и, когда этот нектар опьяняет ее и лишает ее разума, она бывает вне себя от любви, изнывает от счастья, превосходящего все ее желания. Но это опьянение для нее ценнее, чем трезвость и разумность[5]. Это наслаждение находит для себя пищу в ощущении тех перемен, которые испытывает сама душа. Она видит себя блистающей чистотой, исполненной умопостигаемого света или, вернее, сознает себя чистым, тонким и легким светом. В эти минуты душа подобна сияющему огню[6].

---

[1] *Plotinus.* Enneades VI, 7, 34.

[2] Ibid. V, 3, 17.

[3] Ibid. V, 5, 7–8; ср. VI, 7, 36.

[4] Ibid. VI, 7, 34.

[5] Ibid. VI, 7, 34–35.

[6] Ibid. VI, 9, 9.

В качестве средства для достижения этого блаженного состояния Плотин рекомендует удаление от мира и отрешение от тела. Он не обнаруживает интереса к общественной деятельности. Истинный мудрец сохраняет невозмутимое спокойствие даже и в том случае, когда разрушен его отечественный город или когда погибают его сограждане[1]. Практическая деятельность привлекательна только для души слабой, которая, не будучи в состоянии овладеть умопостигаемым в непосредственном созерцании, ищет в деятельности тени его. Отсюда любовь детей к ремесленным занятиям и телесным упражнениям: их слабый ум еще не способен к спекулятивным занятиям[2]. Весь смысл социальных добродетелей сводится к тому, что они, не имея самостоятельного значения, служат средством для нравственного воспитания индивидуума. Они украшают душу и делают ее более совершенной нравственно, потому что упорядочивают ее пожелания, смягчают страсти, освобождают от ложных мнений, ставят ее в должные границы. Поэтому индивидуальные добродетели выше социальных[3]. Эту мысль символически выразил Гомер, который помещает тень Геркулеса то в небесных обителях, то в аде. Поэт различает в нем два элемента: Геркулес отличался активными добродетелями и за свои доблести был признан достойным войти в сонм богов, но так как он обладал только активными и не имел созерцательных добродетелей, то не мог быть допущен всецело на небо; в то время, как он находится на небе, есть нечто от него и в аде[4].

Понятие об индивидуальных добродетелях, которые служат ближайшим средством для достижения общения с Богом, у Плотина отличается чисто отрицательным характером. Душа сама по себе чиста, невинна, божественна. Поэтому всякая положительная работа над ее нравственным усовершенствованием излишня и не нужна. Нравственная нечистота и зло состоят лишь в смешении души с телом и своей причиной имеют воздействие тела на душу. Поэтому душа, освобожденная от тирании тела, без всяких специальных усилий и положительной нравственной работы становится богоподобной и обращается к божественному и умопостигаемому. «Душа зла, поскольку смешана с телом и разделяет его страсти и мнения»[5]. Отсюда, для достижения единения с Богом необходимо лишь одно — очищение, отрешение души от тела и от чувственного. Первым правилом для Плотина было удовлетворение лишь необходимейшим потребностям тела и отказ от всего, что могло казаться излишеством. Сам Плотин был строгим аскетом. Он стыдился, по словам Порфирия, своего тела, был неженат, не употреблял в пищу мяса животных и однажды отказался даже принять лекарство, в состав которого входило мясо ехидны, никогда не при-

---

[1] *Plotinus*. Enneades I, 4, 7.

[2] Ibid. III, 8, 3.

[3] Ibid. I, 2, 2.

[4] Ibid. I, 1, 12.

[5] Ibid. I, 2, 3.

нимал ванны, иногда по целым дням он не позволял себе вкушать даже хлеба и спал беспокойным, прерывающимся сном[1].

Исходя из того же принципа, Плотин предпочитал внутреннюю жизнь духа внешней деятельности. Для того чтобы войти в соприкосновение с Богом, он рекомендовал «закрыть глаза для внешних предметов и сосредоточиться в себе самом»[2]. Но и самая внутренняя жизнь должна быть постепенным отрешением мысли от всего чувственного. От чувственного познания, от ощущений и представлений человек должен возвышаться до логического, отвлеченного, научного мышления, от этого последнего — до созерцания и интуитивного постижения Первопричины мира. Высшей ступенью этого последовательного интеллектуального процесса служит упрощение сознания, его концентрация на одной бескачественной идее Бога и устранение из него всех прочих элементов. «Невозможно приблизиться к Богу, созерцая какую-либо другую вещь. Душа должна удалить от себя всякое зло, даже всякое добро — одним словом, устранить всякую вещь, какова бы она ни была, чтобы достичь общения с Богом один на один»[3]. Она не должна позволять, чтобы какой-нибудь из окружающих ее предметов отвлекал ее от созерцания Бога[4]. Нужно спешить выйти из этого дольнего мира, насколько возможно освободиться от тела, которым мы имеем несчастье быть связанными, и сделать усилие обнять Бога всем нашим существом, чтобы в нас не оставалось ни одной части, которая не находилась бы в соприкосновении с Богом[5].

Таким образом, средством для достижения мистического единения души с Богом в системе Плотина поставляется аскетизм, или отрешение от чувственного, и сосредоточенность, или концентрация сознания на идее Бога.

В только что изложенном учении Плотина можно различать сторону психологическую и философскую. Ощущение слияния с предметом стремлений, ассимиляция с ним, созерцание света, чувство блаженства, аскетизм и сосредоточенность как средство для достижения мистических состояний — все это было дано в непосредственном переживании и основывалось на психологическом опыте. Но на мистическую теорию и практику оказывали влияние и чисто философские понятия о Первом Начале и о душе человека. Возможность найти Бога в глубине собственной души находила свое объяснение в динамическом пантеизме Плотина. Все находится в Боге, все содержится Его силой. Поэтому для единения с Богом нет надобности в Его особом наитии. Бог всегда и без того присущ душе, но она не всегда Его видит. Стоит только уничтожить препятствие — увлечение души чувственным и множественным — и созерцание Бога наступает само собой. Учение об уподоблении души Богу как ее упро-

---

[1] *Porphyrius.* Vita Plotini, 1–2, 8.

[2] *Plotinus.* Enneades V, 5, 7.

[3] Ibid. VI, 7, 34.

[4] Ibid. VI, 9, 7.

[5] Ibid. VI, 9, 9.

щении стоит в связи с абстрактным понятием о Боге, а отрицательный характер нравственности обусловлен учением о природе души и источнике зла.

Близкое сродство с только что изложенными мистическими элементами философии Плотина имеет обоснование аскетизма и удаления от мира в творениях Макария Египетского. Однако это сходство отнюдь не обусловлено знакомством подвижника с мистическими философемами новоплатоников вообще и Плотина в частности. В его сочинениях нет никаких следов непосредственных философских влияний. Встречающееся в них небольшое число философских идей не стоит в органической связи с его миросозерцанием. Это те стереотипные идеи, которые в то время у всех были на устах, начиная с образованных и кончая безграмотными, и которые могли быть усвоены Макарием через посредство некоторых произведений патристической литературы, отличающихся более философским характером. Теория мистицизма и истолкование мистических состояний духа у прп. Макария всецело церковные и своими корнями соприкасаются с апостольским веком. Влияние посланий ап. Павла чувствуется на каждом шагу. Именно в теоретическом истолковании мистических состояний духа между философией Плотина и аскетическими творениями Макария и лежит черта глубочайшего различия, а между тем влияние новоплатонизма на круг идей подвижника и могло бы быть доказано только совпадениями в этом пункте[1]. То, что роднит между собой мистицизм христианский с философским, лежит в сходстве мистических состояний духа, непосредственно переживаемых всеми мистиками и служащих точкой отправления для мистических теорий. При одинаковости же факторов и теории, на них основанные, не могут быть слишком несходны. В словах, дышащих жизненной правдой, прп. Макарий описывает свои мистические ощущения и на аскетические лишения смотрит как на средства для достижения мистических состояний. Однако мистицизм как состояние, как факт внутреннего опыта облечен им в богословскую теорию и истолкован с точки зрения богословских понятий, господствовавших в IV в. Таковыми для него служат, во-первых, идеи, связанные с харизматическими явлениями, столь обычными в монашеских кругах, и, во-вторых, сотериологическая теория обожения[2]. Различные явления мистической жизни души суть, по его учению, харизмы, а общее состояние аскета, приблизившегося к цели своих стремлений, есть начало обожения.

---

[1] Философская сторона новоплатонической мистики оказывала заметное влияние на мистицизм церковных писателей и даже подвижников. Творения, известные с именем Дионисия Ареопагита, полны буквальных заимствований из сочинений Прокла. В сочинениях Григория Нисского сохранились ясные следы влияния Филона и Плотина. Учение Марка Подвижника о созерцании Бога «обнаженным умом» — умом, освободившимся от множественности, свойственной мышлению, — имеет поразительное сходство с учением Плотина об упрощении души.

[2] См. об этом нашу статью: «Религиозный идеал св. Афанасия». Настоящий очерк стоит в тесной связи с ней и служит ее естественным продолжением и восполнением. Наст. издание. С. 49–116.

Мистические состояния как факт внутреннего опыта настолько тесно сплетаются в сочинениях Макария с его богословской теорией, что разделить два эти элемента при анализе его творений не всегда представляется возможным. Поэтому мы не станем насильственно расторгать органическую связь этих элементов, данную в живом миросозерцании подвижника.

II. Цель подвижничества по учению прп. Макария

В своих предшествующих статьях о религиозном идеале св. Афанасия Александрийского мы старались выяснить во всех существенных моментах идеал обожения, господствовавший в богословии IV в. Целью религии и нравственности поставлялось изменение самой природы человека, достижение богоподобия, но не в нравственном только отношении, а и в физическом. Этой эпохе предносился идеал существа могучего, мудрого, вечного, возвышенного, проникнутого блеском и славой, существа божественного, принимающего участие в божественной жизни, и осуществление этого идеала было целью всех религиозных стремлений и нравственных усилий. Ближайшее средство для достижения этого идеала видели в теснейшем общении с Божеством, не нравственном только, но и физическом. Не имея опоры в тексте творений Афанасия, я не называл этого общения существенным, или единением по естеству, но теперь могу это сделать, потому что на это уполномочивает текст творений Макария. Человеческое естество, вызванное творческим актом из небытия, само по себе ничтожно. Своими собственными усилиями оно не может возвыситься над своим ничтожеством. Свойства сверхфизического совершенства могут стать его приобретением лишь постольку, поскольку их уделяет ему Само проникающее его Божество. На каждой странице творений прп. Макария читатель ощущает веяние того же идеала, составляющего душу всего религиозного настроения, всей внутренней работы подвижника. Выйти из ограниченности своей человеческой природы и претвориться в Божественное естество — вот что составляло последнюю цель отречения, длинного и долгого подвига. «Душа, истинно верующая во Христа, должна из нынешнего порочного состояния перейти в состояние иное, доброе, и *нынешнее уничиженное естество изменить в естество иное, божественное*, и соделаться естеством новым»[1]. «Душам нашим должно из настоящего состояния перейти в другое состояние и измениться в Божественное естество»[2]. Отсюда, мудрые девы — это те, которые стремятся «к необычайному для своего естества», а юродивые — это люди, «оставшиеся при собственном естестве»[3]. Человек, приблизившийся

---

[1] *Macarius Aegyptius.* Homilia 44, 5, PG 34, 781. Рус. пер.: *Прп. Макарий Египетский.* Духовные беседы, послания и слова / Пер. МДА. Изд. 3-е. М., 1880. С. 371.

[2] Ibid. 8, PG 34, 784. Рус. пер. С. 373.

[3] *Idem.* Homilia 4, 6 и 8, PG 34, 476–477, 477. Рус. пер. С. 32–33, 35. Ср. *Idem.* De elevatione mentis, 4, PG 34, 982–959; Homilia 24, 5; 26, 19, PG 34, 665, 688.

к совершенству, делается «чем-то большим себя самого, потому что *обожается* и становится сыном Божиим»[1]. Его душа, соединяясь с Духом Св., становится вся светом, вся — оком, вся — духом, вся — радостью, вся — упокоением, вся — радованием, вся — любовью, вся — милосердием, вся — благостью и добротою»[2]. Достигшие этой степени совершенства суть «сыны, господа и боги[3], цари и владыки»[4]. Силой Духа они не только возвращаются к первобытному совершенству Адама, но становятся выше его, «потому что делаются *обоженными*»[5].

Обожение, которого стремится достигнуть подвижник, возможно лишь при одном условии — при условии самого тесного общения с Богом. Душа и тело человека — это дом Божий[6], сосуд небесного мира — Духа Св., обитель небесного и истинного Царя Христа[7]. Господь непрестанно ударяет в двери сердца, «желая войти к нам»[8]. «Бог туне дарует Себя верующим, в краткое время человек становится наследником Божиим, Бог вселяется в теле человека, и Господь имеет у Себя прекрасную обитель — человека. Как небо и землю сотворил Бог для обитания человека, так тело и душу человека создал Он в жилище Себе, чтобы вселиться и упокоиться в теле его, как в Своем доме, имея прекрасной невестой возлюбленную душу, сотворенную по образу Его»[9]. Человек Божий не только сам в Боге, но и Бог в нем. Он не только объемлющий, но и объемлемый славою Вседержителя[10]. Дух, обитающий в человеке, проникает собой все его фибры наподобие того, как огонь входит во все поры раскаленного железа[11]. «Божественное веяние Святого Духа проникает все существо души, и помыслы, и всю сущность, и все телесные члены, прохлаждает и упокоевает Божественным и неизглаголанным упокоением»[12].

Вследствие такого проникновения Духа Святого в глубину человеческой природы происходит как бы некоторое слияние души с Духом, их взаимное отождествление или смешение. Благодать Божия, возрастая и постепенно укореняясь в человеке, делается «чем-то как бы естественным и неотделимым, как бы единой с ним сущностью»[13]. Душа становится единым духом со Христом и

---

[1] *Macarius Aegyptius*. Homilia 15, 15, PG 34, 584–585. Рус. пер.: Беседа 15, 33. С. 166.

[2] *Idem*. Homilia 18, 10, PG 34, 640–641. Рус. пер. С. 211. Ср. Homilia 1, 2, PG 34, 449; De charitate, 7, PG 34, 913–916.

[3] *Idem*. Homilia 17, 1, PG 34, 624. Рус. пер. С. 192.

[4] *Idem*. Homilia 27, 3, PG 34, 696. Рус. пер. С. 271.

[5] *Idem*. Homilia 26, 2, PG 34, 676. Рус. пер. С. 250.

[6] *Idem*. Homilia 30, 7, PG 34, 725.

[7] *Idem*. Homilia 10, 4; 14, 2; 15, 43, PG 34, 541–544, 572, 605–608.

[8] *Idem*. Homilia 30, 9, PG 34, 728. Рус. пер. С. 307.

[9] *Idem*. Homilia 49, 4, PG 34, 813–816. Рус. пер. С. 408.

[10] *Idem*. Epistula, PG 34, 409.

[11] *Idem*. Homilia 4, 14, PG 34, 481–484.

[12] *Idem*. Homilia 2, 4, PG 34, 465. Рус. пер. С. 20.

[13] *Idem*. Homilia 8, 2, PG 34, 524–525. Рус. пер. С. 90. Ср. Homilia 43, 1, PG 34, 772.

единым смешением (κρᾶσις)[1]. Термин κρᾶσις показывает, насколько тесным было в глазах прп. Макария единение души и Духа Св. Этот термин имел совершенно определенный смысл у стоиков и с этим же значением употреблялся позднее у новоплатоников и церковных писателей. Признавая проницаемость всех тел, стоики полагали, что две смешанных жидкости взаимно проницают друг друга, так что вместе с каждой частицей одного тела дана частица и другого, входящего в состав той же смеси. Несмотря, однако, на это смешение, оба тела сохраняют свои особенности, не перестают быть самими собой. Одним словом, κρᾶσις означало то, что теперь в химии называется механической смесью. В том же случае, когда два тела, входя во взаимное химическое соединение, утрачивают свойственную им определенность и образуют новое тело, по своим свойствам не похожее на два первых (например, соединение кислоты и щелочи, дающее соль), стоики употребили бы термин σύγχυσις. Соединение души и тела, сохраняющих свою определенность, но неразрывно связанных во всех малейших частях организма, у Плотина и церковных писателей называлось словом κρᾶσις. Этим же термином Григорий Нисский и Немезий называют соединение Божеской и человеческой природы в лице Иисуса Христа, обозначая этим, с одной стороны, тесное общение двух природ, с другой — их неизменность[2]. Неоднократно называя мистическое общение тела и души человека с Богом термином κρᾶσις, прп. Макарий, очевидно, представлял его себе настолько существенным и как бы физическим, что оно почти отождествлялось в его уме с Боговоплощением. К этому выводу мы должны бы были прийти и в том случае, если бы даже не имели на это прямых указаний в тексте творений Макария. Однако текст в этом случае делает излишними какие бы то ни было догадки. Сам прп. Макарий не остановился пред отожествлением мистического единения с Богом и воплощения и свою мысль выразил с непререкаемой ясностью. Все разумные существа — души святых и ангелы — могут жить вечной жизнью лишь в том случае, если с их природой физически соединяется Бог. Но все разумные твари ограничены и материальны. «Всякая тварь, и ангел, и душа, и демон, по собственной природе своей есть тело», и соответственно этому каждое из существ, называемых духовными, имеет внешний образ. Вся разница состоит в том лишь, что тела одних существ тоньше, других — грубее. «Душа, будучи утонченной, облеклась оком, которым смотрит, и ухом, которым слышит, а подобно сему языком, которым говорит, и рукой — и, одним словом, всем телом и членами его облекшись, душа сраствоpяется (συγκέκραται) с телом, вследствие чего и совершаются все жизненные отправления». Мы привели эту выдержку буквально, потому что изображенное в ней соединение души и тела служит пояснительной аналогией для мистического единения Бога с

[1] *Macarius Aegyptius.* Homilia 9, 12; 16, 2; 46, 6, PG 34, 540, 613, 781–784.

[2] *Harnack Ad.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3 Aufl. Tübingen, 1886–1890. Bd. II. S. 359–360. Anm.

человеческой душой. «Подобным образом, — продолжает прп. Макарий, — беспредельный и недомыслимый Бог по благости Своей умалил Себя, облекся в члены тела сего и укрыл Себя от неприступной славы». Можно подумать, что речь здесь идет о воплощении Сына Божия в лице Иисуса Христа. Но непосредственно следующие слова показывают, что под воплощением автор разумеет мистическое единение Бога с человеческой душой, по своей природе материальной. «По снисхождению и человеколюбию преображаясь, плототворит Он Себя (σωματοποιεῖ ἑαυτόν), входит в единение (ἀναμίγνυται), восприемлет святые, благоугодившие и верные души и, по изречению Павлову, бывает с ними в един Дух (1 Кор. 6:17), душа, так сказать, в душу и ипостась в ипостась, чтобы душа, достойная Бога и благоугодная Ему, могла жить в обновлении и ощущать бессмертную жизнь». Итак, мистическое единение Бога с душой представляется столь тесным и столь глубоким проникновением Его в материальную природу человека, что, с одной стороны, сравнивается с той неразрывной связью, которая соединяет душу с телом, а с другой — прямо называется воплощением, не отличающимся ничем существенным от соединения Божеской и человеческой природы в лице Богочеловека. Воплощение от Девы Марии представляется частным случаем постоянного и вечного воплощения Сына Божия в природе ангелов и в душах святых, благоугодивших Ему[1].

Соединение Божественной природы с человеческой в лице искупленных представлялось прп. Макарию настолько тесным, что он счел себя вынужденным поставить вопрос, не оскверняется ли Божество, проникая Своим Существом в глубину греховного человеческого сердца. Замечательно, что подобный вопрос в более древних памятниках церковной литературы дебатировался в связи с учением о воплощении Сына Божия. Идея воплощения не мирилась с распространенным в древнем мире презрительным отношением к материи и чувственному, и это противоречие идей церковных и философских породило

---

[1] *Macarius.* Homilia 4, 9–10, PG 34, 480. Рус. пер. С. 36. De elevatione mentis, 6, PG 34, 893. Рус. пер. С. 530–531. Только что выясненное единственное в патристической литературе учение о повторяемости воплощения служит ответом на вопрос, каким образом обожение человеческой природы, вполне понятное в лице Богочеловека, возможно и в лице искупленных, каким образом блага воплощения, не ограничиваясь природой человека Иисуса, становятся достоянием всех искупленных. Св. Афанасий намечает философское решение этого вопроса, пользуясь платонической схемой отношения универсального к частному. Человеческую природу Христа он признает универсальной, обнимающей собой все человеческие индивидуумы подобно тому, как общее понятие объединяет в себе все частные понятия. Отсюда становится понятным, что изменение, происшедшее в общем, само собой распространяется и на все частное и индивидуальное, содержащееся в этом общем. (Наст. издание. С. 83–87.) Прп. Макарий отвечает на вопрос, о котором мы говорим, иначе. Вследствие отсутствия философского образования, мысль прп. Макария, естественно, не могла двигаться в направлении, указанном св. Афанасием, и отлилась в другие формы. Возможность обожения искупленных дана, по его учению, в том, что Бог постоянно воплощается в душах людей, благоугождающих Ему, и воплощение Сына Божия в лице Иисуса Христа есть не что иное, как один частный случай, правда наиболее разительный, постоянного Боговоплощения.

докетизм. Полемические трактаты антигностических писателей, напротив, доказывали, что в соприкосновении Бога с материей нет ничего унижающего Высочайшее Существо. Сходная идея плототворения Бога в материальной природе разумных существ вызывала подобные же недоумения и сомнения: не оскверняется ли Бог, сходя в недра греховного сердца? На этот вопрос прп. Макарий отвечает отрицательно. Солнце посылает свои лучи в места нечистые и зловонные, но не утрачивает своей чистоты. Так и Бог остается чистым, хотя бы и пребывал в существе человека[1]. Для нас в данном случае важен не ответ, а самый вопрос, указывающий на характер воззрений Макария касательно единения души с Духом Святым.

Следствием такого тесного соединения Бога с человеческой природой должно быть ее обожение. Естество человека, проникнутого Божеством, должно настолько изменяться в своих свойствах, насколько тело, оживляемое душой, отличается от бездушного трупа, насколько металл, раскаленный в огне, отличается от металла охлажденного[2]. Бог, соединившись с душой, «все подает ей от Божества Своего»[3]. Он создает ее вновь, «растворив ее собственным Своим Божественным Духом»[4]. Душа «прелагается в Божественное естество»[5], уподобляется Богу. «Бог приемлет ее, собственной Своей силой постепенно изменяя, пока не возрастит в собственный Свой возраст, расширяет и возвышает ее до беспредельного и безмерного возрастания, пока не соделается непорочной и достойной Его невестой»[6]. «Кого посетила благодать Божественного Духа, вселившись в самых глубинах ума его, у того Господь делается как бы душой»[7]. «Как огнем зажигаются многие светильники и свечи и все свечи и светильники возжигаются и светят тем, что по природе одно и то же (огонь), так и христиане воспламеняются и светят одним и тем же по природе Божественным огнем Сына Божия»[8].

Так как Бог есть сила и мощь по преимуществу, то Его соединение с душой ощущается ею самою и проявляется в объективных изменениях именно как сила. Иногда, говорит прп. Макарий, апостолы произносили слово (Деян. 10:44), и Дух Святый сходил на верующих. Тем более когда говорил кому-нибудь слово Свое Господь, то «являлась сила (δύναμις), и Дух Св. входил в единение (συνεκεράσθαι ταῖς ψυχαῖς) с душами их»[9]. Так и Марии, «возлюбившей Господа и сидевшей при ногах Его, не просто дана награда, но от сущности Своей

---

[1] *Macarius Aegyptius.* Homilia 11, 13; 16, 3, PG 34, 553–556. 613–616.

[2] *Idem.* Homilia 4, 14, PG 34, 481–484. Рус. пер. С. 39.

[3] *Idem.* Homilia 34, 1, PG 34, 744–745. Рус. пер. С. 326.

[4] *Idem.* Homilia 44, 1, PG 34, 777–780. Рус. пер. С. 368.

[5] *Idem.* Homilia 34, 2, PG 34, 745. Рус. пер. С. 327.

[6] *Idem.* Homilia 47, 17, PG 34, 808. Рус. пер. С. 400.

[7] *Idem.* De libertate mentis, 12, PG 34, 944–945. Рус. пер. С. 583.

[8] *Idem.* Homilia 43, 1, PG 34, 772. Рус. пер. С. 360.

[9] *Idem.* Homilia 12, 17, PG 34, 568. Рус. пер. С. 132.

даровал Он некую сокровенную силу (δύναμίν τινα κρυφαίαν ἐκ τῆς αὐτοῦ οὐσίας). Самые слова, какие Бог с миром изглаголал Марии, были Дух и некая сила. Слова сии вошли в сердце, стали душой в душе, духом в духе, и Божественная сила наполнила сердце ее»[1]. О силе и действовании Духа Св., входящего в единение с человеческим существом, прп. Макарий говорит очень часто[2].

Существенное общение с Божественным естеством и вытекающее отсюда обожение всей человеческой природы не было для прп. Макария идеалом трансцендентным, осуществление которого ожидалось бы только в загробной жизни или в будущем веке. Совершенно напротив. Редкая страница творений Макария не указывает на уверенность автора, что из ограниченности своей конечной природы до некоторой степени человек может выйти уже во время своего земного существования. Еще здесь, на земле, он может жить вечной, божественной жизнью. Перестать быть человеком и теперь же стать богом, хотя бы и на краткие моменты божественного наития, — вот что было целью всех стремлений и помышлений его души. Люди, приблизившиеся к совершенству, говорит он, «находясь еще в этом мире, стали уже сотаинниками Небесного Царя, имеют дерзновение пред Вседержителем, входят в чертог Его, где ангелы и духи святых. Ибо и не получив еще совершенного наследия, уготованного им в том веке, тем залогом, который прияли ныне, обезопасили себя, как уже венчанные и царствующие, и при обилии и дерзновении Духа не находят они для себя удивительным, что будут царствовать со Христом, потому что, будучи еще во плоти, имели уже в себе оное ощущение сладости и оное действие силы»[3]. Сверхъестественные дары Богообщения, получаемые душой здесь, служат залогом небесных благ. Уже в настоящей жизни такой человек переживает блаженство и веселье, подобные вечной радости в ожидаемом веке[4]. Дух Божий есть жизнь души. Поэтому соединение с Ним во время земной жизни и обожение существенно необходимо для каждого христианина, а не есть состояние,

---

[1] *Macarius Aegyptius*. Homilia 16, PG 34, 568. Рус. пер. С. 132.

[2] *Idem*. Homilia 5, 6–7, PG 34, 500–512. Рус. пер.: Беседа 5, 15 и 16. С. 71–72: «Обитающая в них сила Духа»; Homilia 14, 2, PG 34, 571. Рус. пер. С. 136: «Пока не прийдет Господь и не будет обитать в человеке во всяком ощущении и действии (ἐνεργείᾳ) Духа»; Homilia 15, 38, PG 34, 601; Homilia 17, 2 и 10, PG 34, 624, 629; 18, 1, PG 34, 633; 24, 5, PG 34, 665. Рус. пер. С. 238–239: «Если человек не примет некое необычайное для собственного естества благо, т. е. силу Духа Св., то не ощутит он истинной жизни»; Homilia 28, 7, PG 34, 713–716; 44, 5, PG 34, 781. Рус. пер. С. 371: «Истинно верующий во Христа должен нынешнее уничиженное естество изменить в естество иное, Божественное, и соделаться естеством новым при содействующей силе Духа».

[3] *Idem*. Homilia 17, 2, PG 34, 624–625. Рус. пер. С. 193. «Святые здесь еще приобретали небесное сокровище, т. е. духовную силу, которая в душах их была залогом Царствия» (Homilia 5, 6, PG 34, 500–512. Рус. пер.: Беседа 5, 15. С. 71. Ср. Беседа 5, 16 и 19. С. 72, 74–75); Homilia 11, 1, PG 34, 544–545; 16, 13, PG 34, 621–624; 18, 1, PG 34, 633–636. «Спасителю угодно, чтобы мы, находясь еще во плоти, сподобились Его бесстрастия и исполнились святыни» (Epistula, PG 34, 417. Рус. пер. С. 426–427).

[4] *Idem*. Epistula 2, PG 34, 432. Рус. пер. С. 441–442. Ср. Homilia 26, 23, PG 34, 689. Рус. пер. С. 265; De oratione, 1, PG 34, 853. Рус. пер. С. 485.

которого ищут лишь стремящиеся к высшему совершенству. Не получивший залога Духа на земле не может наследовать и Небесного Царствия[1].

Интересно выяснить, в каких частных чертах, по учению Макария, выражается достигаемое подвижником обожение его природы, в каких явлениях обнаруживается сила, которую Бог уделяет ему «от естества Своего». Первым и низшим обнаружением мистического единения души с Богом служат духовные дарования, или харизмы. Таковыми служат дар откровений и пророчества, служение слова, дар рассудительности, дарование изгнания бесов и исцеления болезней через возложение рук[2].

Эти харизмы переносят нас в первые века христианства и заставляют видеть в египетском монахе преемника древних харизматиков, прекративших свое существование в Церкви. Что эти харизмы в глазах прп. Макария служат выражением и естественным последствием существенного единения подвижника с Богом, это выражено в его творениях с ясностью, не оставляющей желать ничего большего. «И в подзаконной сени, — говорит он, — Божия сила непрестанно пребывала в праведниках, творя явные чудеса»[3]. «Кто заключил небесные врата? Илия или Бог, Который был в нем и повелевал дождю? Думаю, что Властитель неба Сам восседал тогда в душе Илии и Божие Слово языком его воспретило дождю сходить на землю; а когда опять изрек он — отверзлись небесные врата и сошел дождь... Сказал Моисей морю — и разделилось; сказал реке — и превратилась в кровь. Явно, что небесная сила обитала в уме его и творила эти знамения»[4].

Соединение души с самим Божественным естеством, по вполне понятной причине, освобождает человека и от власти над ним демонов. Демоны трепещут Бога, потому что присутствие Бога, даже простое упоминание имени Его становится для них как бы огнем и причиняет им страдания. Отсюда, в патристической литературе сила христианских заклинаний всегда сравнивается с огнем, попаляющим демонов и изгоняющим их. И по словам прп. Макария, демоны, заклинаемые в храмах мучеников, кричат: «Жжешь ты меня, жжешь». Но, приближаясь к душе святых, демоны встречают уже не упоминание только о Боге, а Самого Бога, проникающего Своим естеством все изгибы и все фибры души и тела подвижника. «Поэтому душа, пребывающая в Божественном огне, не может потерпеть вреда от злых духов, ибо демоны, стремящиеся проникнуть в нее, истребляются небесным огнем Духа»[5].

---

[1] *Macarius Aegyptius.* Homilia 30, 5–9, PG 34, 724–728. Рус. пер. С. 303–307; 12, 13, PG 34, 564–565. Рус. пер. С. 387; 46, 6, PG 34, 796. Рус. пер. С. 387.

[2] *Idem.* Homilia 26, 4 и 16; 27, 16; 45, 7, PG 34, 676–677. 685. 704–705. 792. Рус. пер. С. 251, 260, 281, 382.

[3] *Idem.* Homilia 50, 3, PG 34, 817. Рус. пер. С. 412.

[4] *Idem.* Homilia 50, 1, PG 34, 816–817. Рус. пер. С. 411.

[5] *Idem.* Homilia 30, 6, PG 34, 724–725. Рус. пер. С. 304. Ср. 43, 3, PG 34, 773. Рус. пер. С. 362.

Насколько тесно сближал прп. Макарий то физическое, существенное общение с Божественной природой, к которому, как к источнику, возводил все блага искупления, с Боговоплощением, показывает 26-я беседа. Власть пневматика над демонами представляется здесь совершенно аналогичной власти над ними Богочеловека. Диавол, искушавший Господа в пустыне, не мог иметь успеха. Он отвне нападал на тело Спасителя, но «в этом теле был Бог». В таком же точно отношении находится он и к святым. Подобно Христу, и христиане «внутренне исполнены силы Божества». Поэтому искушения, исходящие от темных сил, представляются чем-то совершенно внешним по отношению к таким пневматикам и не имеющим никакой точки опоры в глубине их собственной обоженной души[1]. Общение с Божеством спасает души святых и от физического насилия со стороны демонов. По смерти тела душа восходит к Богу через воздушные пространства, населенные демонами. Демоны стараются овладеть душой в это время и действительно задерживают души, не получившие на земле залог Духа[2].

В жизни прп. Антония и в биографиях Макария Египетского все внимание сосредоточивается на харизмах подвижников. Духовные дарования иноков для авторов этих памятников служат преимущественным знаком обожения. Творения прп. Макария не стоят в противоречии с этими памятниками. В них харизмы точно так же признаются результатом или выражением существенного единения святых с Духом Божиим. Но прп. Макарий смотрит на предмет гораздо глубже: он начинает с того, чем кончают эти памятники. О харизмах Макарий говорит вообще очень редко и очень кратко, и это указывает на то, что в системе его религиозных воззрений дары исцелений и изгнания демонов не имели большого значения. Сверх того, духовные дарования он ясно признает лишь первой степенью обожения: «Достигшие их хотя и во свете, однако еще младенцы», ибо больше всех дарований — любовь, которая никогда не отпадает (1 Кор. 13:8)[3]. Имеющий харизмы может пасть и лишиться всего. Вот один продал имение и дал свободу рабам, но, предавшись самомнению, впал в распутство. Другой был исповедником, претерпел мучения и был брошен в темницу, но здесь сблизился с прислуживавшей ему монахиней и впал в блуд. Третий имел дарование исцелений, и когда молился, то «кипела в нем благодать, но, услаждаясь сам собой, возгордился и впал в глубину греха»[4]. Поэтому высшей ступенью обожения служит изменение самой природы человека, ее обновление или преображение, и прп. Макарий называет это состояние совершенной любовью: «Кто достиг любви, связан и упоен ею, тот погружен и отведен пленником в иной мир, как бы не чувствуя своей природы»[5].

---

[1] *Macarius Aegyptius.* Homilia 26, 15, PG 34, 684–685. Рус. пер. С. 259.

[2] *Idem.* Homilia 16, 13, PG 34, 621. Рус. пер. С. 190. Ср. 44, 6–7, PG 34, 781–784. Рус. пер. С. 373–374.

[3] *Idem.* Homilia 26, 16, PG 34, 685. Рус. пер. С. 260.

[4] *Idem.* Homilia 17, 14–15, PG 34, 632–633. Рус. пер. С. 201–202.

[5] *Idem.* Homilia 27, 16, PG 34, 704–705. Рус. пер. С. 281. Ср. Homilia 26, 5, PG 34, 677. Рус. пер. С. 251–252.

Чтобы раздельнее представить учение прп. Макария о внутренних изменениях, происходящих в человеке под влиянием тесного единения с Божеством, мы вынуждены воспользоваться схемой, слишком употребительной, но в данном случае очень удобной для группировки материала. Мы скажем о проявлениях силы, сообщаемой человеку обитающим в нем Духом Св., в его уме, воле, чувстве и теле.

Сила Божия, как непосредственное следствие проникновения всего существа человека Божеством, в интеллектуальной жизни души проявляется как сверхъестественная мудрость: «Бывает, что невежда разумом возрождается духовно, преобразуется в мудрого и известными делаются ему сокровенные тайны, а по естеству он невежда»[1]. И эта мудрость превосходит своей высотой естественное знание, которое дается усилиями философской мысли или изучением Св. Писания[2]. Эта мудрость отчасти есть возвращение естественной прозорливости души. Дух Св. есть как бы огонь. Он сожигает сучец во внутреннем оке, и ум человека становится чистым[3].

Обратим сначала внимание на форму мистических откровений. Исходой точкой в этом случае для нас должно служить следующее наблюдение прп. Макария: «Бывает нечто от благодати, когда человек видит *вдали* как бы некие видения (ὁράσεις) и радуется сим видениям. Иное же дело, когда входит в человека сила Божия, и объемлет члены и сердце, и пленяет ум в любовь Божию»[4]. Сюда же нужно присоединить еще одно место из сочинений прп. Макария, к сожалению, слишком темное по своей краткости: «Есть ощущение (αἴσθησις), есть видение (ὅρασις) и есть озарение (φωτισμός). И кто имеет озарение, тот выше имеющего ощущение. У него озарен ум, а сие значит то, что получил он некоторое преимущество пред имеющим ощущение, ибо сознал в себе некую несомненность видений»[5]. Эти выдержки дают основание различать в мистических откровениях две формы не одинаковой ценности. Низшую форму составляют видения. Они отличаются внешним, объективным характером: представление в них кажется внешним предметом, «находящимся вдали», по характерному выражению прп. Макария, и, следовательно, бывает локализовано во внешних органах зрения. В сочинениях Макария упоминается немало случаев подобных видений. Сюда относятся видения собственной души, к которым, по словам подвижника, способны лишь немногие наиболее совершенные христиане[6]. Некоторым праведникам являлось знамение Креста. Одному подвижнику казалось, что «он стоит в церкви пред жертвенником и предложены ему три

---

[1] *Macarius Aegyptius*. Homilia 26, 5, PG 34, 677. Рус. пер. С. 252.

[2] *Idem*. Homilia 17, 10; 29, 6; 42, 1, PG 34, 929, 720, 769; De elevatione mentis, 15, PG 34, 904.

[3] *Idem*. Homilia 25, 10, PG 34, 673; ср. De libertate mentis, 21, PG 34, 956; De elevatione mentis, 133, PG 34, 900–901.

[4] *Idem*. Homilia 7, 3, PG 34, 525. Рус. пер. С. 86.

[5] *Idem*. Homilia 7, 5, PG 34, 525. Рус. пер. С. 87.

[6] *Idem*. Homilia 7, 6–7, PG 34, 528.

хлеба, как бы вскиснувшие с елеем, и в какой мере вкушал их, в такой хлебы возрастали и поднимались»[1].

В противоположность видениям созерцания, или озарения, ощущались как состояние всецело внутреннее и не приуроченное к отдельным органам чувств, а как бы непосредственно наполняющее все сознание, весь ум и все сердце. Из самого наименования этих состояний озарениями видно, что свет в данном случае был преобладающей формой откровения, и этот свет, казалось, наполнял собой всю душу. «Есть очи, — говорит Макарий, — которые внутреннее сих очей, и есть слух, который внутреннее сего слуха»[2]. Вследствие этого «свет, явясь в сердце, отверзает внутреннейший, глубочайший и сокровенный свет», и человек всецело поглощается этим созерцанием[3]. Что свет, о котором здесь говорит прп. Макарий, не есть метафорическое выражение для понятия благодати, а что под ним разумеется действительное световое ощущение или чрезвычайно яркое представление света — в этом мы убедимся несколько ниже.

В связи с этим внутренним характером созерцаний[4], по всей вероятности, стоит и другая черта, отличающая созерцания от видений. Это несомненность (πληροφορία), не всегда сопровождающая видения и характеризующая озарения. В самом деле, пока видение локализовано в органах зрения и объект его представляется чем-то внешним, в реальности его можно сомневаться. Можно подозревать, что это видение есть не более, как иллюзия или призрак, произведенный демонами. Наоборот, когда все сознание охвачено одним, безраздельно господствующим в нем представлением света, сомнение в реальности этого состояния становится совершенно невозможным.

От форм перейдем к содержанию мистических откровений.

Предметом сверхъестественного ведения служит прежде всего душа в ее метафизических свойствах и нравственных задачах. Мы уже приводили слова прп. Макария о видениях собственной души, к которым способны только не-

---

[1] *Macarius Aegyptius.* Homilia 8, 3, PG 34, 529. Рус. пер. С. 90.

[2] *Idem.* Homilia 28, 5, PG 34, 713. Рус. пер. С. 290.

[3] *Idem.* Homilia 8, 3, PG 34, 529. Ср. De charitate, 9, PG 34, 916.

[4] Подобным же образом различает видения и созерцания Симеон Новый Богослов. «На тебя низойдет, — говорит он, — сила Всесвятого Духа, как тогда низошла на апостолов, не в чувственном видении огненном, не с шумом великим и дыханием бурным (ибо тогда на апостолах это было ради неверных), но она явится в тебе *мысленно, как умный свет*, со всякой тихостью и обрадованием, — каковой свет есть предначатие света вечного, воссияние и луч вечного блаженства» (Слово 72 // Слова. Т. 2. С. 225. И. В. Попов имеет в виду издание: Слова преподобного Симеона Нового Богослова / Пер. еп. Феофана. Т. 1–2. М., 1890–1892. См. переиздание: *Преподобный Симеон Новый Богослов.* Творения. Т. 1–2. Сергиев Посад, 1993. Далее: Слова. — *Ред.*). У того же автора один из испытавших это состояние говорит: «Воссиял мысленно во мне великий свет и взял к себе *весь мой ум и всю душу*» (Слово 86 // Слова. Т. 2. С. 437). В 91-м слове, заключающем в себе, быть может, автобиографические подробности, автор описывает первые видения как явления объективные. Им он противопоставляет последнее, завершительное, высшее созерцание, которое описывается в таких словах: «Ты явился внутрь бедного сердца моего, *сделав его всё светом*». Слова. Т. 2. С. 500.

многие христиане. Но и познание природы души он признает делом откровения: «Ни мудрые своей мудростью, ни разумные своим разумом не могли постигнуть душевной тонкости или сказать о душе, что она такое, — только при содействии Духа Св. открывается и приобретается понятие и точное ведение о ней»[1]. Далее, люди, облагодатствованные в своей нравственной жизни, находятся под непосредственным руководством Духа Св. На скрижалях их собственного сердца благодать пишет законы Духа, и, таким образом, «те, которые суть сыны света и служения Новому Завету в Духе Святом, ничему не научаются у людей, как научаемые Богом»[2]. На этом сверхъестественном познании души и законов ее жизни основывается дар проникновения в сердце человека и способность безошибочного суждения о его нравственном состоянии. Имеющий эти дары, «по написанному, востязует всякого человека. О каждом знает он, из какого источника берет слово, где остановился (то есть в нравственно-религиозном развитии) и на какой находится степени; о нем же самом никто из людей, имеющих в себе дух мира, не может знать и судить». «Его может судить лишь тот, в ком есть подобный Дух Божества»[3]. На этом-то откровении должно основываться и практическое служение подвижника братству и Церкви. Когда он пожелает преподать другим слово истины или утешения, чтобы «возвеселить души их», то он изрекает слово из своей внутренней сокровищницы и уделяет нищим от того внутреннего богатства, какое дает ему общение Духа[4]. Далее, просвещенный сверхъестественным человеческой души и ее потребностей, естественно, становится духовником других. «Каждый из покоряющихся слову истины должен или сам испытать и руссудить себя, или подвергнуться рассуждению и испытанию *людей духовных* (πνευματικῶν ἀνδρῶν), как он уверовал и предал себя Богу, точно ли в самой действительности согласно со словом Его или по самомнению о своем оправдании, сам только почитает себя верующим»[5]. Выраженный здесь совет обращаться за испытанием к людям духовным

---

[1] *Macarius.* Homilia 49, 4, PG 34, 813–816. Рус. пер. С. 409.

[2] *Idem.* Homilia 15, 20, PG 34, 588–589. Рус. пер.: Беседа 15, 18. С. 155.

[3] *Idem.* Homilia 9, 8, PG 34, 536–537; De charitate, 23, PG 34, 925–928. Рус. пер. С. 99, 564–565. В пояснение выдержки прибавим, что в ней, кроме познания нравственного состояния души человека, разумеется еще дар различения духов или способность угадывать источник проповеди — от Бога ли она или от злого духа, имеет ли сам проповедник Духа или же чисто внешним образом заимствует слова назидания из богодухновенных писаний или из слов пневматиков (Homilia 18, 5, PG 34, 637. Рус. пер. С. 207–208). Замечание о том, что, не имея Духа, нельзя судить духовного, основанное здесь на словах апостола, для своего объяснения требует указания некоторых параллелей из творений Макария и древнейшей литературы. В пророческом экстазе совершались странные действия и произносились непонятные слова, а это вызывало смущение и критику. Сам Макарий говорит, что человек, объятый благодатью, «не владеет уже собой, но бывает для мира сего как бы буим и варваром и даже кажется ему вредным» (Homilia 8, 3, PG 34, 529. Рус. пер. С. 90–91; ср. De charitate, 9, PG 34, 916. Рус. пер. С. 553). Поэтому еще автор Διδαχή увещевает читателей: «Пророка, говорящего в Духе, не испытывайте и не судите, ибо всякий грех простится, а сей не простится».

[4] *Idem.* Homilia 18, 5, PG 34, 637.

[5] *Idem.* Homilia 48, 2, PG 34, 809. Рус. пер. С. 402.

объясняет, почему именно в монастырях зародилась частная исповедь и индивидуальное руководство нравственной жизнью. Духовный — это носитель Духа в противоположность людям, не имеющим Духа Св. В монастырях возникла и процветала тайная исповедь, к подвижникам обращались за разрешением нравственных коллизий миряне, потому что в духовнике видели пророка, лицо, «ведением богодухновенное, обладающее даром различения духов и сверхъестественной способностью проникать в тайные помышления сердца[1].

Предметом откровения, кроме тайн души, служит мир горний и Сам Бог. В общих выражениях прп. Макарий говорит об этом очень часто, и только на немногих страницах о созерцании горнего и естества Божия говорится подробнее. Приведем эти интересные выдержки. Имеющие жительство на небесах превосходят всех людей, и вот ясное доказательство этому: «Кто из людей сильных, или мудрых, или благоразумных, пребывая еще на земле, восходил на небо и там совершал дела духовные, созерцая красоты Духа? А теперь кто-нибудь по наружности нищий, нищий до крайности и униженный, и даже вовсе не знаемый соседями, повергается ниц лицом своим пред Господом, и, путеводимый Духом, восходит на небо, и с несомненной уверенностью в душе наслаждается тамошними чудесами, там действует, там имеет житие»[2]. С этими словами следует сопоставить следующее описание видения горнего Иерусалима, чтобы составить себе конкретное представление о смысле только что приведенных строк: «Некто из братии, молясь вместе с другим, пленен был Божественной силой и, восхищенный, увидел горний Иерусалим, и светоносные изо-

---

[1] *Idem.* Homilia 10, 1; 17, 1, PG 34, 540–541, 624 (люди духовные — пророки небесных тайн); De charitate, 28, PG 34, 929–932. «Действенность Духа, обнаруживающаяся в уме неизреченными созерцаниями». Нравственная прозорливость мистиков, их способность угадывать нравственное состояние и моральные потребности людей может находить для себя объяснение и в естественных причинах. Пред ними проходят десятки тысяч людей, открывающих им всю свою душу. Этим создается огромный внешний опыт. Еще больше значения имеет внутренний опыт. Мистик всегда погружен в свой внутренний мир. Его взор, устремленный в глубину собственной души, внимательно следит за возникновением и развитием страстей. Неудивительно после этого, что мистики часто оказываются прекрасными психологами. Интересно, что ту же черту отмечает и в характере Плотина его биограф и ученик Порфирий. «Плотин, — говорит Порфирий, — отличался столь совершенным знанием характеров людей и их образа мыслей, что открывал украденные вещи и предвидел судьбу тех, с которыми он жил. Однажды у Хионы, почтенной вдовы, проживавшей с детьми у Плотина, было похищено драгоценное ожерелье. Было приказано явиться всем рабам. Плотин обвел всех их взором и, указывая на одного из них, сказал: «Вот этот совершил кражу». Раба подвергли бичеванию. Он долго отрицал свою вину, но наконец сознался и возвратил ожерелье. Плотин предсказывал, что должно было случиться с каждым из молодых людей, посещавших его: он уверял, что Полемон имеет предрасположение к любви и что он проживет недолго. Так и случилось. Он угадал, что у меня есть намерение лишить себя жизни. Разыскав меня в своем доме, где я жил, он сказал мне, что подобное намерение не свидетельствует о душевном здоровье и есть следствие меланхолии. Он приказал мне путешествовать. Я повиновался. Я отправился в Сицилию слушать Проба, известного философа, жившего в Лилибее. Я исцелился от желания покончить с собой, но я был лишен удовольствия оставаться у Плотина до его смерти» (*Porphyrius.* Vita Plotini, 11).

[2] *Macarius Aegyptius.* De charitate, 17, PG 34, 921–924. Рус. пер. С. 560.

бражения, и беспредельный свет и слышал голос, который говорил: "Это есть место упокоения праведных"»[1]. Познавательным элементом в этом откровении является почти исключительно свет в форме отдельных световидных образов и светящегося пространства. Но, кроме познавательного элемента, сюда входит элемент чувства: прп. Макарий говорит о *наслаждении* благами горнего мира. При чтении творений Макария сразу обращает на себя внимание тот факт, что при описании мистических состояний автор неизменно пользуется понятиями света, огня, озарения и т. п. Это указывает на то огромное значение, которое имели эти понятия в жизни и мысли мистика. Внутренние мистические откровения естества Божия точно так же описываются в терминах, имеющих прямое или косвенное отношение к свету. Бог открывается душе как свет. Подобных выражений отнюдь не следует понимать в смысле метафор или символов, которыми автор пользуется для приближительного выражения мистических ощущений, в сущности не имеющих ничего общего с представлением света. Они имеют, несомненно, буквальный смысл. Некоторые страницы в сочинениях Макария дают основание видеть в нем предшественника позднейших церковных мистиков — Симеона Нового Богослова и исихастов. Поэтому более развитая мистика Симеона может служить комментарием для творений Макария, в которых мы встречаем те же идеи, но не в столь ясном выражении. Что откровение естества Божия происходит в форме света, это выражено Симеоном в словах, не допускающих перетолкования: «Бог есть свет, и те, которые сподобляются узреть Его, все видят Его как свет, и те, которые прияли Его, прияли как свет. Ибо свет славы Его предыдет пред лицом Его, и без света Ему невозможно явить Себя. Те, которые не видели света Его, не видели и Его, потому что Бог свет есть, и те, которые не прияли света Его, не прияли еще благодати»[2]. Подобно Симеону, и прп. Макарий в явлениях света видел обнаружение самого Божественного естества. Сияние, окружавшее лицо Моисея, было, по его словам, «славою Духа», которая «ныне воссиявает достойным во внутреннем человеке». Это внутреннее духовное озарение не есть сообщение каких-нибудь мыслей или каких-либо теоретических положений о существе Божием, но непосредственное восприятие самого существа Божия, поскольку оно проявляется в свете: «Озарение есть не только откровение мыслей и благодатное просвещение, *но постоянная и непрерывная в душах светозарность ипо-*

---

[1] *Macarius Aegyptius.* Homilia 17, 14, PG 34, 632–633. Рус. пер. С. 201. Ср. De elevatione mentis, 20, PG 34, 905. Рус. пер. С. 593.

[2] *Симеон Новый Богослов.* Слово 79 // Слова. Т. 2. С. 318. Замечательно, что почти в таких же выражениях о явлении Бога в виде внутреннего света говорит и Плотин: «Должно верить, что душа тогда видит Бога, когда ее внезапно озаряет свет, ибо этот свет от Него исходит и есть Он Сам (τούτο τὸ φῶς παρ' αὐτοῦ καὶ αὐτός). Должно думать, что Он присутствует, когда, подобно другому богу, войдя в дом призывающего Его, озаряет его, ибо дом остается темным, если Он не приходит озарить его. Итак, душа не имеет света, когда она лишена Его присутствия; озаренная Им, она имеет то, чего искала...» *Plotinus.* Enneades V, 3, 17; *Dubner Fr.* Plotini Enneades. Paris, 1855.

стасного Света. Свет, облиставший Павла (Деян. 9:31), которым восхищен был он до третьего неба (2 Кор. 12:2) и стал слышателем неизглаголанных тайн, *был не какое-либо просвещение мыслей и ведение, но ипостасное озарение души силою благого Духа*, и, преизбытка светлости сего озарения не вынеся, плотские очи были ослеплены»[1]. Что по мысли прп. Макария видимый в экстазе свет есть откровение сущности Божией, это видно еще и из тех слов, в которых откровение Бога в свете называется воплощением Бога: «Умаляя Себя, как Ему угодно, Бог плототворит и преобразует Себя, делаясь видимым для любящих Его по великой и невыразимой любви, *в неприступной славе света являясь достойным*, соразмерно с силами каждого»[2].

Итак, обожение подвижника, с интеллектуальной стороны, есть дар пророчества, или сообщение ему сверхъестественного ведения о природе и нравственной жизни души, о мире горнем и о естестве Божием. Для носителя Духа Св. откровение не есть завершившийся факт: оно продолжается в его собственной душе. В каком же отношении стоит это живое откровение к откровению, заключенному в Св. Писании? Ответ на этот вопрос, с точки зрения прп. Макария, может быть только один: живое откровение выше откровения, кристаллизовавшегося в мертвой букве. Есть три группы людей, рассуждает Макарий. Одни подобны слепым. Это те, которые «не пользуются даже и кратковременным озарением, то есть Божиим словом». Другие стоят выше. Это миряне, которые «озаряются святыми заповедями, как бы светом звезд». Третьи «достигли вершины добродетели, и в сердцах их действенно воссиял умный Свет». Им открыты все ухищрения демонов и красоты горнего мира[3].

Предшествующий анализ выяснил сущность мистических откровений. После этого нетрудно установить значение этих откровений как в религиозной жизни мистика, так и в теоретическом выяснении содержания христианства. Сознание недостатков рационалистического или, вернее, схоластического богословия не раз побуждало богословов возлагать надежды на внутренний религиозный опыт и искать в нем живого источника, из которого можно было бы почерпнуть конкретное религиозно-нравственное содержание для отвлеченных и сухих догматических схем. Ставя для себя такую задачу, естественнее всего обратиться к религиозному опыту мистиков, подобных Макарию, для которых религиозно-нравственное развитие было единственной целью жизни, исключавшей все прочие. Итак, что же могли бы дать для догматики мистические откровения? Было бы непростительной ошибкой думать, что из этих откровений путем их обработки логической мыслью можно извлечь все содержание догматики, подобно тому как естественные науки извлекают свое содержание из данных чувственного опыта. Для этого мистические открове-

---

[1] *Macarius Aegyptius*. De libertate mentis, 21–23, PG 34, 956–957. Рус. пер. С. 595–597.

[2] *Idem*. Homilia 4, 13, PG 34, 481; ср. 10, 4, PG 34, 541–544. Рус. пер. С. 39, 106.

[3] *Idem*. De libertate mentis, 27, PG 34, 960. Рус. пер. С. 600.

ния слишком узки по объему и слишком однообразны по содержанию. Созерцание мира горнего и Самого Божественного Существа состоит в переживании 1) чрезвычайно яркого и интенсивного представления света, безраздельно владеющего всем сознанием, и 2) чувства неизъяснимого блаженства. В дополнение к этому нужно прибавить одно: свет воспринимается сознанием не в форме отвлеченного понятия или бледного представления, а с яркостью и властью над сознанием, характеризующими чувственные восприятия. Само собой понятно, что из перечисленных элементов рефлексия, как бы остра она ни была, не может извлечь никакого понятия о свойствах Божества, о законах внутренней жизни Абсолютного Духа, о взаимном отношении лиц Св. Троицы, о способе соединения двух естеств в лице Иисуса Христа, о времени второго пришествия, об антихристе и последней судьбе мира. Это вполне подтверждается историей мистики. Не было примера, чтобы какой-нибудь мистик на основании своих созерцаний объявил какой-нибудь новый догмат, открыл какую-либо новую истину о Боге, которая ранее не была бы дана в Св. Писании или Предании. Более того, все мистики были поразительно равнодушны к церковной догматике, как сумме теоретических истин о предметах божественных. У прп. Макария это всецело практическое отношение к религии нашло выражение в наглядных сравнениях. Его идеалом в данном случае было пользоваться благами религии, но не рассуждать о метафизических свойствах их источника: «Иди к реке, пей, сколько нужно, и иди прочь, не доискиваясь, откуда течет река и как». Младенец припал к сосцам матери и питается от них, но не исследует источника, откуда так обильно притекает молоко[1]. Прп. Макарий писал свои сочинения в период арианских споров. Церковь переживала страшный кризис и, по выражению церковного историка, была подобна полю битвы во время ночного сражения, когда все смешивается в беспорядке и бойцы перестают уже отличать своих от чужих. Движение породило громадную литературу. Но вся эта буря прошла мимо прп. Макария, не возбудив в нем ни интереса к предмету спора, ни желания высказаться. Арианские движения не отразились в его сочинениях ни одной чертой. Однако мы говорим только о равнодушии мистиков к догматике, а отнюдь не об отрицательном или враждебном отношении к ней. Монахи не раз ополчались на защиту православия. Они принимали с глубоким уважением церковные вероопределения, но для них это была святыня, с благоговением хранимая в ковчеге, но не употребляемая в обыденной жизни. Жизненным нервом их религиозного настроения, его душой и сердцем было нечто другое, о чем скажем ниже.

Наконец, мы можем привести положительное доказательство в подтверждение той мысли, что на основании мистических откровений нельзя создать догматики. По словам прп. Симеона, в созерцании света открывается, что Бог есть, но не что Он есть, в нем дается несомненная уверенность в бытии Божием, но

[1] *Macarius Aegyptius.* Homilia 12, 11–12, PG 34, 564. Рус. пер. С. 127–128.

не познание Его свойств, и в этих словах христианский мистик совершенно совпадает с Плотином: «Ты давал мне видеть свет лица Твоего и тотчас отлетал, делаясь невидимым и не давая мне понять, кто был Ты, делавший сие, откуда приходил и куда уходил, как даже и доселе не даешь мне понять сего»[1]. Это замечание прп. Симеона может служить удобным переходом к положительному ответу на вопрос о догматическом содержании мистических откровений.

Во свете, не представляемом только, но созерцаемом и ощущаемом с силой чувственных восприятий, мистики видели откровение самого естества Божия. Отсюда бытие Божие для них становилось истиной столь же непререкаемой, как для обычного человека бытие реального мира. В практической жизни психологическая убедительность имеет более силы, чем логические доказательства. Бытие внешнего мира логически не доказуемо, но как бы непререкаемо ни была доказана нам сомнительность его существования, мы не можем от всего сердца поверить этому. Увлеченные подавляющей силой чувственных впечатлений, мы никогда не будем в состоянии отдаться вполне этой отвлеченной идее. Наоборот, идея Бога для обычного сознания в большей или меньшей степени представляет логический вывод и основывается на данных дискурсивного мышления. Отсюда слабость этой идеи у людей, у которых она покоится на одних рациональных данных. Но дайте этой идее соответствующий чувственный опыт, и она получит такую же практическую силу, непререкаемость и несомненность, как и бытие внешнего мира. Мистики имеют такой чувственный опыт в созерцании света. Отсюда очевидность для них бытия Божия, в котором им так же трудно усомниться, как простому человеку в существовании внешнего мира.

Далее, созерцание света соединяется с чувством глубокого удовлетворения. Это дает уверенность в том, что Бог есть источник истинной жизни и блаженства, который, приближаясь, наполняет душу неземным наслаждением, а удаляясь, оставляет ее в нищете и слабости. Наконец, так как блаженство этих состояний признается антиципацией небесного наслаждения, то оно дает и опытное познание о загробном блаженстве. Этот вывод мы подтвердим одной замечательной страницей из творений Симеона Нового Богослова. Здесь он говорит о познании, даваемом мистическими откровениями, и намечает как раз те пункты, которые перечислены нами. Познание Бога не есть «ведение без света». Кто знает о Боге только из Св. Писания, тот подобен человеку, слышавшему много рассказов про какой-нибудь город, но не видевшему его. Представление его об этом городе бледно. Точно так же невозможно познать Бога через один слух. «Свет есть Бог, и созерцание Его есть как свет; почему через узрение света бывает первое ведение, которым познается, что существует Бог». Далее, «испытавши неизреченную радость, любовь и пламенное сердце», человек спрашивает явившегося: «Ты Бог мой?» И получаешь ответ: «Я Бог, соде-

[1] *Симеон Новый Богослов.* Слово 91 // Слова. Т. 2. С. 496. Ср. Слово 30, 2 // Слова. Т. 1. С. 260–261.

лавшийся человеком для тебя, чтобы тебя сделать богом, — *и вот, как видишь, сделал и буду делать*». Этот диалог служит выражением той мысли, что в ощущении блаженства, связанном с явлением света, дано откровение Бога как высшего Блага. Наконец, последним элементом познания служит предвосхищение небесного блаженства: «Познает человек, что это за венцы и что за воздаяния, какие имеют получить святые в другой жизни... познает еще и то, какими имеют стать после общего воскресения как он, так и все святые»[1]. Таким образом, в созерцании света дано откровение о Боге, *«яко есть и взыскающим Его мздовоздаятель бывает»*.

Нетрудно видеть значение этого откровения в религиозной жизни человека. Познавательный элемент его не обширен, но узость объема вполне восполняется интенсивностью идеи. Бытие Бога и блаженство общения с Ним для мистиков так же очевидны, как для обычного человека бытие внешнего мира и средства достижения мирского счастья и успеха. Отсюда эти идеи настолько же мощно определяют религиозно-нравственную жизнь мистика, насколько соображения гигиены и пользы определяют практическую деятельность человека, надеющегося найти счастье в условиях земной жизни.

Учение о нравственных изменениях в природе человека, являющихся результатом существенного единения его природы с Богом, представляет собой дальнейшее развитие идей апостольского века и первенствующей Церкви. По учению ап. Павла, молится в человеке и совершает плоды любви и других христианских добродетелей сам Дух Св. Это воззрение было всеобщим в древней Церкви. Оно получило наиболее яркое выражение во взгляде на мучеников. Пораженные стойкостью мучеников и явлениями Духа, сопровождавшими их казнь, христиане были убеждены, что в мучениках борется с язычеством непосредственно сам Христос[2]. Воззрения прп. Макария тесно соприкасаются с этими первохристианскими идеями. Истинным деятелем в душе святых является не их собственная энергия, а непосредственно сам Дух Божий или Иисус Христос: «Господь исполняет верующего Духом Святым. Тогда уже без усилий

---

[1] *Симеон Новый Богослов.* Слово 63, 3–4 // Слова. Т. 2. С. 118.

[2] Св. Киприан пишет исповедникам: «Сам Христос присутствовал на Своей брани: сражающихся и подвизающихся за Его имя Сам ободрял, укреплял, воодушевлял. И Он, однажды победивший смерть, *всегда побеждает в нас*... Он не только взирает на рабов Своих, но и Сам в лице нашем поборает, Сам с нами сражается, Сам и подвизающихся венчает и венчается» (Письмо 8 // *Киприан Карфагенский.* Творения / Пер. с лат. Т. 1–2. К., 1891. Т. 1. С. 120 и 122). Таков же смысл известного сказания о явлении Господа Петру, оставившему Рим, чтобы уклониться от предстоящего мученичества. В мученических актах ап. Петра читаем: «Приблизившись к воротам города, апостол увидел Господа, входящего в Рим. Видя Его, он сказал: "Господи, куда идешь Ты в этом городе?" И Господь ответил ему: "Я иду в Рим, чтобы быть распятым". И Петр сказал Ему: "Господи, Ты снова будешь распят?" Он сказал ему: "Да, Петр, снова буду распят." Тогда Петр пришел в себя и увидел, что Господь восходит на небо. Он возвратился в Рим, радуясь и славя Бога за то, что Он Сам сказал: "Я буду распят". *Это имело совершиться в Петре*», — поясняет автор смысл видения. (Martyrium Petri, 6 / Ed. Lipsius R. A. et Bonnet M. // Acta apostolorum apocrypha. Leipzig, 1891. Pars I. P. 88. Ср. Martyrium beati Petri Apostoli a Lino conscriptum, 6. Ibid. P. 8).

и труда во всей истине творит человек все заповеди Господни, лучше же сказать, Сам Господь творит в нем заповеди Свои, и он чисто плодоприносит тогда плоды Духа»[1]. У такого человека «все начинания добродетели обращаются как бы в природу, потому что приходит к нему Господь, приходит и пребывает в нем и Сам творит в нем заповеди Свои, без труда исполняя его духовных плодов»[2]. «Дух, Которого приняла душа в себя, воспевает Богу новую песнь с тимпаном, то есть телом, и с гуслями, то есть душой, на ее словесных струнах — тончайших помыслах, бряцалом Божией благодати, и воссылает хвалу оживотворителю Христу. Ибо как дыхание, проходя сквозь свирель, издает глас, так Дух Св. в чистом сердце святых и духоносных человеков воспевает, песнословит и молится Богу: "Слава Спасшему душу от работы фараоновой, Соделавшему ее Своим престолом, и домом, и храмом, и чистой невестой и Вводящему ее в Царство вечной жизни, пока она еще в мире сем"»[3].

Непосредственное действие Бога в душе человека совершается двумя путями, которые, в сущности, представляются двумя сторонами одного и того же явления. Божественное естество, проникающее Собой душу подвижника, естественно сообщает ей свойства своей природы, уподобляет и ассимилирует ее Себе. Дух, «проникающий все существо души, и все ее помыслы, и всю сущность, и все телесные члены», облекает ее в небесный образ Христа, чтобы, «как Бог есть любовь, радость, мир, благость, милосердие, так и новый человек соделался сим по благодати»[4], чтобы он получил возможность «уподобиться благому и Божественному естеству и срастворитьсяся благою и святою действенностью благодати»[5]. Так создается в душе положительный мотив для нравственной борьбы. Под влиянием Божественного воздействия в душе нарождаются чувства, стремления и мотивы, которые согласны с волей Божией и соответствуют Его природе, уподобление которой составляет задачу нравственных стремлений человека.

Одновременно с этим Божественная сила разрушает в человеке все мотивы, влекущие его ко злу или служащие лишь поводом ко греху. Наиболее могучий внешний повод ко греху лежит в тех внушениях, которые навевают демонские силы. Св. Писание говорит о сошествии Христа в ад и об освобождении оттуда душ праведных. Но душа каждого человека есть тот же ад. Она полна гнездящихся в ней демонов, овладевающих ею посредством внушаемых ими дурных помыслов. Но Христос сходит в глубины человеческого сердца, проникает во все тайники души и освобождает ее от тирании демонов[6]. Демоны, есте-

---

[1] *Macarius Aegyptius.* Homilia 19, 2, PG 34, 644. Рус. пер. С. 215.

[2] *Idem.* De custodia cordis, 13, 14, PG 34, 836–841. Рус. пер. С. 468–472. Ср. *Idem.* De charitate, 11, PG 34, 917; Homilia 37, 11, PG 34, 757.

[3] *Idem.* Homilia 47, 14, PG 34, 805. Рус. пер. С. 398.

[4] *Idem.* Homilia 2, 4–5, PG 34, 465–468. Рус. пер. С. 20–21.

[5] *Idem.* Homilia 24, 6, PG 34, 665. Рус. пер. С. 239.

[6] *Idem.* Homilia 11, 11–14, PG 34, 552–556.

ственно, не могут переносить присутствия Бога в душе человека и с трепетом бегут из сердца, ставшего престолом Духа Св.: «Как хворост, брошенный в огонь, не может противиться силе огня, но тотчас же сгорает, так демоны, когда хотят напасть на человека, сподобившегося даров Духа, попаляются и истребляются Божественной огненной силой»[1].

Вторым поводом ко греху нередко служат естественные побуждения, не заключающие сами в себе ничего греховного, но получающие характер греховности с того момента, когда они встают препятствиями к достижению нравственно-религиозных целей. Такова, например, естественная боязнь страданий, ставящая иногда такие неодолимые преграды идеальным порывам к жертве во имя любви и долга. Существенное, ипостасное единение с Богом, перерождающее человеческую природу в иную, высшую, божественную, уничтожает и побеждает и эту естественную слабость: «Благодать иссушает как возбуждаемые лукавым, так и естественные пожелания». И в этом смысле «человек Божий», то есть носитель Духа, становится «выше первого Адама»[2].

Наконец, непосредственной причиной греха служат те, в сущности, неестественные для души мотивы, которые появились в ней вместе с падением первого Адама и отравили все ее существо. Это греховные страсти, источник всех нечистых помыслов. Только Господь может исцелить человека от этой наследственной болезни. Как нужно представлять это сверхъестественное ослабление и уничтожение страстей, прп. Макарий поясняет наглядным примером: «Иные так преобладаются Божественной силой, что если видят юношу с женщиной, хотя и подумают нечто, однако же ум их не осквернится и не совершает внутренне греха... А есть и такие, в которых похоть совершенно прекратилась, угасла и увяла; но этой меры достигают одни великие»[3].

Результатом чудесного возникновения и развития одной группы мотивов, именно соответствующих воле Божией, и исчезновения противоположных должна быть легкость и чистота в исполнении воли Божией. Страда нравственной жизни, борьба и труд мыслимы при том непременном предположении, что для одной группы мотивов есть в душе сопротивляющаяся сила противоположных мотивов. Уничтожение одной из борющихся сил дает полное и безраздельное господство другой и делает борьбу немыслимой. При отсутствии греховных побуждений и естественной слабости, нравственное усилие, не встречающее сопротивления, перестает сознаваться в качестве усилия. Далее, человек в своем эмпирическом, естественном состоянии сплетен из нравственных противоречий. Каждая нить его высших побуждений идет рядом или перекрещивается с нитями животности, своекорыстия и злобы. А потому при наличности двух противоположных групп мотивов побуждения дурные, хотя

---

[1] *Macarius Aegyptius*. Homilia 43, 3, PG 34, 773. Рус. пер. С. 362.

[2] *Idem*. Homilia 16, 4, PG 34, 616. Рус. пер. С. 183. Ср. 17, 6, PG 34, 628.

[3] *Idem*. Homilia 15, 49, PG 34, 609. Рус. пер. С. 177.

и задержанные волей на степени чувств и мыслей, хотя и не перешедшие в дело, неизбежно отравляют каждый моральный акт тонким ядом примешивающегося эгоистического мотива или параллельно идущим греховным настроением чувства. Чтобы хоть один моральный акт был чист, был всецело морален, необходимо, чтобы противоморальные мотивы умолкли хотя бы на один момент.

Прп. Макарий действительно характеризует нравственное состояние человека, сверхъестественно руководимого Богом, двумя отмеченными чертами — чистотой и отсутствием борьбы: «Кто обрел и имеет у себя небесное сокровище Духа, тот может совершить всякую правду, требуемую заповедями, *и исполнять все заповеди не только чисто и неукоризненно, но даже без труда и утомления*, что прежде, не трудясь, не было возможности и сделать»[1].

Сам прп. Макарий поставляет эти две черты облагодатствованной праведности в связь с ослаблением или уничтожением мотивов, влекущих человека ко греху: «Тот, кто поистине и в совершенстве христианин, с великим наслаждением и с духовным удовольствием без труда уже и легко, как нечто естественное, приобретает все добродетели и все сверхъестественные духовные плоды, то есть любовь, мир, терпение, веру, смирение и прочие подлинно золотые добродетели всякого рода, *необоримый уже вредоносными страстями, потому что совершенно избавлен от них Господом и от благого Духа приял в сердце полный мир Христов и радование*. Он прилепился ко Господу и пришел в един Дух с Ним»[2]. В этих словах совершенно ясно легкость нравственной деятельности ставится в связь с угасанием противоположных мотивов. Что касается чистоты нравственного акта, то под этим названием Макарий разумел полноту и безраздельность его. «Собственное твое, — говорит он, — не чисто. Например, любишь Бога, но несовершенно, приходит же Господь и дает тебе любовь неизменную, небесную. Молишься ты, и в то же время естественно кружатся твои помыслы, а Бог дает тебе молитву чистую, совершаемую духом и истиной»[3].

Итак, моральным последствием существенного общения человека с Богом является то, что в богословии называется возрождением, а в психологии — образованием новой личности. Душа чудесным образом освобождается от всех чувств, мотивов, страстей, которые противоречат воле Божией, и, наоборот, в ней возникают и растут мотивы, соответствующие Божественным заповедям и нравственным определениям природы Бога, то есть происходит нравственное уподобление Божественному естеству[4].

---

[1] *Macarius Aegyptius.* De charitate, 4, PG 34, 909–912. Рус. пер. С. 547. Ср. Homilia 18, 1–2, PG 34, 633–636; De custodia cordis, 13, 14, PG 34, 836–841.

[2] *Idem.* De oratione, 6, PG 34, 857. Рус. пер. С. 490.

[3] *Idem.* Homilia 26, 21, PG 34, 688–689; De perfectione in spiritu, 17, PG 34, 852. Рус. пер. С. 263, 484.

[4] *Idem.* De charitate, 7, PG 34, 913–916; Homilia 2, 5, PG 34, 465–468.

Жизнь чувства в состоянии существенного общения человеческой души с Богом протекает, по описанию прп. Макария, с необычайным напряжением, и при этом самый характер чувств отличается повышенным, приятным тоном. Это радость, веселие, успокоение, наслаждение, мир. Подвижник уже здесь, на земле, испытывает неземное блаженство: «Достойные души через действенное общение духа здесь еще приемлют залог и начатки того наслаждения, той радости, того духовного веселия, которых святые в Царстве Христовом приобщаться будут в вечном свете»[1]. Вся цель подвижничества — девства, молитвы, поста, бдения — состоит в достижении «духовного наслаждения нерастленным удовольствием неизреченно производимого Духом в сердцах верных»[2]. О всепоглощающей силе и интенсивности этого наслаждения говорят сочинения Макария в их совокупности, их общий тон, который, конечно, не может быть передан в ряде выписок. Однако одну–две ссылки мы позволим себе сделать. О силе экстатического волнения ясно говорит тот факт, что, по изображению Макария, человек, озаренный благодатью, для постороннего наблюдателя казался находящимся в состоянии опьянения или безумным. Об этом же говорит и другое наблюдение Макария. Религиозный восторг до такой степени поглощает все существо и все помыслы человека, что лишает его способности покинуть свой внутренний мир для внешней деятельности: «Будучи восхищен молитвой, человек объемлется бесконечной глубиной того века, и ощущает он такое неизреченное удовольствие, что всецело восторгается парящий и восхищенный ум его, и происходит в мыслях забвение об этом земном мудровании, потому что переполнены его помыслы и, как пленники, уводятся у него в беспредельное и непостижимое, почему в этот час бывает с человеком, что по молитве его вместе с молитвой отходит и душа... И если бы таким же образом продолжалось это всегда, то невозможно было бы ему принять на себя домостроительство и бремя слова, не мог бы он ни слышать, ни говорить о чем-либо или не взял бы на себя попечения о чем-нибудь даже на самое короткое время, а лежал бы только, повергшись в одном углу, объемлясь восторгом, паря в высь и упоеваясь (μεμεθυσμένον)»[3].

По своему содержанию чувства, испытываемые во время экстаза, довольно разнообразны. Немногие страницы, посвященные Макарием описанию экстатических состояний, имеют характер перечисления тех волнений, которые переживались, может быть, самим подвижником в моменты религиозного одушевления. Однако остается несомненным по контексту и по общему смыслу этих страниц, что каждый раз субъект находился под властью одного, строго определенного чувства. Не лишено интереса познакомиться с видами этих

[1] *Macarius Aegyptius.* De oratione, 1, PG 34, 853. Рус. пер. С. 485.

[2] Ibid. 5, PG 34, 856–857. Рус. пер. С. 489.

[3] *Idem.* De charitate, 8, 10, PG 34, 916–917. Рус. пер. С. 552. Ср. Homilia 8, 1, 3, 4, PG 34, 528–529.

чувств в отдельности, так как многие из них психологически объяснимы из того основного факта сознания, который стоит в центре мистических идей Макария и к которому сам подвижник возводит эти чувства как к источнику. Я разумею ощущение слияния души с Богом и непосредственного соприкосновения с Ним.

Мы видели, что в состоянии духовного восторга у человека ослабевает или совсем исчезает, хотя бы и временно, то внутреннее нравственное раздвоение, которое зависит от борьбы противоположных мотивов и ощущается так болезненно. Кто пережил теоретические сомнения и нравственные колебания, тот знает всю тяжесть внутреннего разлада. Такого разлада не может быть, когда душа освобождается от той или другой группы противоположных мотивов. Отсюда становится психологически вполне понятно и естественно, если угасание эгоистических мотивов, которое, по наблюдениям Макария, служит следствием существенного единения человеческой души с Богом, в эмоциональной сфере отражается в форме чувств покоя, успокоения, мира, тихой радости. «Иногда, — говорит Макарий, — душа упокоевается в некоем великом безмолвии, в тишине, мире, пребывая в одном духовном удовольствии, в неизреченном упокоении и благоденствии»[1]. И эти чувства, по-видимому, являются преобладающими и наиболее постоянными. Это общий фон с изменяющимися оттенками интенсивности. О чувстве внутреннего покоя и мира чаще всего говорит Макарий[2].

Далее, выдающееся значение среди мистических волнений имеет повышенное самочувствие. Ощущение теснейшего внутреннего единения с Богом и сопровождающие это ощущение явления интеллектуального и морального порядка естественно дают человеку уверенность, что он облагодатствован, спасен, усыновлен Богом, принят в общение с Ним и находится под Его всесильной и любящей защитой. И так как эта уверенность основывается на непосредственных данных сознания, в сфере которых человек живет, то она приобретает характер твердости и очевидности, с которым в обыкновенном сознании могут являться лишь восприятия внешних чувств. В этой твердой и несомненной уверенности в благодатном общении с Богом человек сознает свою близость к Богу и свою силу. Легко понять, какими чувствами должно было сопровождаться, например, такое внутреннее переживание. «В иной час человек — сын царев, так твердо уповает он на Сына Божия, как на Отца. Отверзаются пред ним двери, и входит он внутрь многих обителей; и по мере того как входит, снова отверзаются пред ним двери в соразмерном числе, например, из ста обителей — в другие сто обителей, и обогащается он; и в какой мере обогащается, в такой же показываются ему новые чудеса. Ему, как сыну и наследнику,

---

[1] *Macarius Aegyptius*. Homilia 18, 9, PG 34, 629. Рус. пер. С. 210.

[2] *Idem*. Homilia 2, 5; 4, 11–12; 8, 1; 18, 5; 26, 20, PG 34, 465–468, 480–481, 528, 637, 688; De elevatione mentis, 7, PG 34, 896.

вверяется то, что не может быть изречено естеством человеческим или выговорено устами и языком»[1]. Достаточно характеризуют чувство мощи и следующие слова: «Иногда человек уподобляется сильному воителю, который, облекшись в царское оружие, выходит на брань со врагами и крепко подвизается, чтобы победить их»[2].

Интенсивность прочих чувств легко можно объяснить из тех же фактов сознания мистиков и, главным образом, из безраздельного господства одной высшей группы чувств и мотивов. Угасание зависти, злобы, раздражения, стремления к собственной выгоде — всех этих чувств, ослабляющих или и совершенно парализующих социальные чувства любви к себе подобным, — предоставляет свободу этим последним. При отсутствии этих эгоистических чувств и мотивов простое представление о человечестве, его бедствиях и грехах должно освещаться ярким пламенем чувств любви и жалости. Так оно и есть в действительности. Приведем несколько интересных выдержек. «Ныне благодать так умиряет все члены и сердце, что душа от великой радости уподобляется незлобивому младенцу, и человек не осуждает уже ни эллина, ни иудея, ни грешника, ни мирянина, но на всех чистым оком взирает внутренний человек и радуется о целом мире и всемерно желает почтить и полюбить эллинов и иудеев»[3]. «Сподобившиеся стать чадами Божиими... иногда как бы плачут и сетуют о роде человеческом и, молясь за целого Адама, проливают слезы и плачут, воспламеняемые духовной любовью к человечеству. Иногда такой радостью и любовью разжигает их Дух, что, если бы можно было, вместили бы всякого человека в сердце своем, не отличая злого от доброго. Иногда в смиренномудрии духа столько унижают себя пред всяким человеком, что почитают себя последними и меньшими из всех»[4].

Но весь интерес жизни подвижника сосредоточивается на всепоглощающей и исключающей все привязанности любви к Богу, Которого он созерцает в глубине своей души. Эта любовь не есть какой-нибудь отвлеченный amor Dei intellectualis, а именно чувство, и притом яркое, захватывающее все существо человека. Прекрасным выражением напряжения и живости этого чувства служит постоянное уподобление его идеальной любви, связующей чистую невесту с ее женихом. Душа человека — это невеста Христа. Христос нашел ее в нищете, рубище, нечистоте. В своей любви Он склонился к этой жалкой, погибающей девушке, ввел ее в Свои царские чертоги, омыл ее загар и нечистоту, облек в блестящие царские одежды. Он воспитывает ее, постепенно изменяя Своей силой самую природу ее, возводит ее со ступени на ступень «к беспредельному и безмерному возрастанию», пока не «возрастит ее в собственный

---

[1] *Macarius Aegyptius.* Homilia 8, 6, PG 34, 532. Рус. пер. С. 93.

[2] *Idem.* Homilia 18, 8, PG 34, 629. Рус. пер. С. 210.

[3] *Idem.* Homilia 8, 6, PG 34, 532. Рус. пер. С. 93.

[4] *Idem.* Homilia 18, 8, PG 34, 629. Рус. пер. С. 209.

Свой образ», чтобы сделать ее достойной Себе невестой, и наконец принимает ее «в святое, таинственное и чистое общение брака»[1]. В сознании своего ничтожества и безграничности полученных благ, душа созерцает своим внутренним оком «сладчайшего и вожделенного Жениха и Его неизреченную красоту», «уязвляется Божественной любовью и приобретает беспредельную и неистощимую любовь к Нему»[2].

Все характеристические проявления чистой и идеальной половой любви присущи и мистической любви к Богу. Это прежде всего ненасытимость ее. Любовь ищет постоянного, непрерывающегося общения с любимым. В мистической любви внутреннее общение с ее объектом дано единственно в молитве. В ней душа «входит в общение с Богом и сопрягается с Ним неизреченным расположением сердца». Воспламененная любовью к Господу, она «горит желанием, не находит сытости в молитве, но непрестанно возжигается любовью к Благому»[3]. Во-вторых, любовь исключительна. Она отдает все свои помыслы и все порывы возлюбленному, и у нее не остается уже чувства для другого. Всецелая преданность одному и равнодушие или враждебность ко всем прочим. Такой же исключительностью отличается и мистическая любовь. Любовь к жене, рассуждает Макарий, расторгает наиболее прочные узы кровного родства. Отдавшись любви к женщине, человек любит отца и матерь просто уже как посторонний. Так, вступившие в общение с Духом, «отрешаются от всякой любви к миру, и все кажется им излишним, потому что ими овладело желание небесного. Там желания, там помышления их, там имеет всегда пребывание ум, препобежденный божественной и небесной любовью и духовным желанием»[4].

Наконец, истинная любовь немыслима без жертвы. Наслаждение жертвы характеризует собой и мистическую любовь. Душа, ставшая невестой Христа, «принимает на себя страдания Спасителя и услаждается ими более, чем миролюбцы почестью от людей, дольней славой и господством». Оскорбление, позор и гонения за Христа для нее слава и отрада[5].

Сверхъестественное изменение души под влиянием проникающего во все ее изгибы и тайники Божественного естества, изменение в ее интеллектуальных, моральных и эмоциональных свойствах достигается уже здесь, на земле, и служит залогом полного преображения ее за гробом. Но Бог воспринимает в единство Своего естества не только душу, но и тело. В Божественных свойствах нетления и славы должно принять участие и тело, но это произойдет во всей полноте только по воскресении, земные же антиципации этого прославления редки, немногочисленны и кратковременны.

---

[1] *Macarius Aegyptius.* Homilia 47, 17, PG 34, 808. Рус. пер. С. 400.

[2] *Idem.* Homilia 28, 5, PG 34, 713. Рус. пер. С. 290.

[3] *Idem.* Epistula 2, PG 34, 432.

[4] *Idem.* Homilia 4, 15, PG 34, 484. Рус. пер. С. 41.

[5] *Idem.* Epistula 2, PG 34, 437.

«Если тело остается при своей собственной природе, то разрушается и умирает»[1], но если оно служит храмом Божиим, если Божественное естество проникает его, как огонь проникает во все поры раскаленного железа, то оно становится нетленным и бессмертным. Обитающая в сердце человека сила Духа Св. оживотворит со временем умершее и истлевшее тело, «снова сопряжет члены и совершит воскресение их»[2]. Дух, обитая в теле во время его земной жизни, «приводит внутренне в бездействие смерть»[3], потому что Он есть «сила воскресения»[4].

По воскресении тела жизнь его окончательно выступит из сферы физического и будет сохраняема непосредственно силой Св. Духа. Для поддержания жизни тело в настоящее время нуждается в пище, для прикрытия наготы ему нужна одежда. Все эти потребности — знак тленности тела — ныне находят для себя удовлетворение в материальных средствах и силах. Иначе будет по воскресении. Все телесные нужды получат удовлетворение непосредственно от Духа Святого. Дух сделается для тела пищей и питием, одеждой, жилищем, крыльями, — и это не в каком-нибудь переносном смысле, а в совершенно буквальном значении[5]. Ниже мы изложим подробнее это учение, характерное для выяснения смысла самого термина *обожение* (θεοποίησις). Теперь же позволим себе обратить внимание читателя на то обстоятельство, что это учение в своей основе имеет данные опыта и наблюдения, комбинированные с некоторыми местами Св. Писания и библейскими повествованиями о чудесных событиях в истории Ветхого и Нового Заветов.

По естественным законам тело, лишенное пищи, в течение нескольких дней расстраивается и лишается сил. Однако известно, что Моисей сорок дней постился на Синае и сошел с горы сильнее, чем взошел на нее. Это потому, что «взошел он человеком, а нисшел, имея в себе Бога». Кроме вещественной пищи, есть еще другая: «Моисей был питаем Богом, и тело его снабжаемо было иной, небесной пищей. Ему пищей было Божие Слово»[6]. Случившееся с Моисеем есть только образ тех благ, которые обетованы верным. Рабов обыкновенно питают худшей пищей, а своих детей сажают за собственный стол. Растения и животных Господь сотворил для питания лукавых и неблагодарных, а «тех, кого породил от семени Своего и кому уделил от благодати Своей, питает Самим Собою»[7]. Тело по своей природе тленно и стремится к уничтожению. До неко-

---

[1] *Macarius Aegyptius.* Homilia 1, 11, PG 34, 461. Рус. пер. С. 15.

[2] *Idem.* Homilia 11, 1, PG 34, 544–545. Рус. пер. С. 108; 5, 7, PG 34, 512–513. Рус. пер.: Беседа 5, 16. С. 72.

[3] *Idem.* De patientia et discretione, 4, PG 34, 868. Рус. пер. С. 501.

[4] *Idem.* Homilia 25, 10, PG 34, 673. Рус. пер. С. 248.

[5] *Idem.* Homilia 5, 9, PG 34, 513.

[6] *Idem.* Homilia 12, 14, PG 34, 565. Рус. пер. С. 130. Ср. 4, 13; 5, 10, PG 34, 481, 513–516; De elevatione mentis, 1, PG 34, 889–892.

[7] *Idem.* Homilia 14, 4, PG 34, 572–573.

торой степени момент его разрушения отдаляется притоком внешней материи через питание. Но в питании нет необходимости, если в теле обитает принцип бессмертия — Дух Св., Который Своей силой непосредственно сохраняет его в бытии. В таком состоянии будут находиться тела святых после воскресения[1]. Чтобы понять эту мысль во всем ее объеме и в ее буквальном значении, ее нужно сопоставить с христологическими понятиями, ясно отразившимися в сочинениях некоторых церковных писателей. Божественный Логос, по их учению, обитая в человеке Иисусе и восприняв его в ипостасное общение с Собою, обожил его тело и сообщил ему бессмертие и нетление. Вследствие этого тело Христа не только было свободно от болезней, но и могло без всякого вреда для себя оставаться без пищи. Его жизнь сохранялась в этом случае непосредственно силой воплотившегося в нем Божественного Логоса. «Гностик, — говорит Климент Александрийский, — подчиняется лишь таким аффектам, которые необходимы для поддержания жизни тела, как, например, голод, жажда. Но было бы смешно утверждать, что тело Спасителя, как всякое тело, нуждалось для своего существования в необходимом, ибо Он вкушал пищу не ради тела, сохраняемого святой силой (то есть Логосом, обитавшим в Нем), но чтобы обращающиеся с Ним не подумали о Нем иначе, как действительно

---

[1] В сочинениях прп. Макария мы не встретили мысли, что некоторые подвижники, ставшие носителями Духа Св. и обоженные Им, уже на земле перестают нуждаться в физическом питании. Но другие аскеты высказывают эту мысль очень ясно. Приведем две интересные выдержки из творений прп. Варсонуфия Великого. «Потому переходим мы от одного устава пищи к другому, что не приняли совершенного огня, который Господь пришел ввергнуть на землю (Лк 12: 49). Огонь этот (то есть Дух Св.) сжег и истребил бы терния на мысленной нашей ниве. Слабость наша, нерадение и любовь к телу не допускают нас восстать. Господь мне свидетель в том, что я знаю человека, и он здесь, в сем благословенном обществе (да не скажет кто-нибудь, что я говорю о себе, и да не почтет меня, ничтожного, за нечто), который, если пребудет как есть, *ничего не вкушая, не пия, не одеваясь в одежды до дня посещения его Господом* (то есть до дня его смерти), *не будет в сем иметь нужды во век, ибо пища, питие и одеяние его есть Дух Святой*. Если хочешь поревновать ему, трудись, старайся, бойся Бога, и Он исполнит волю твою...» (Рус. пер.: Вопросоответ 78 // Преподобных Отцев Варсонуфия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. М., 1892. С. 60). Как почти все в воззрениях аскетов, это смелое и в высшей степени характерное учение основывается на опыте и наблюдении. Точкой отправления для этого служат случаи ослабления позыва к пище под влиянием религиозных волнений. В этом убеждают следующие слова того же подвижника. На вопрос: «Отчего происходит, что я хочу удержать чрево свое и уменьшить количество пищи и не могу?» — прп. Варсонуфий отвечает: «Никто не освобождается от сего, кроме пришедшего в меру того, который сказал: *"Забых снести хлеб мой; от гласа воздыхания моего прильпе кость моя плоти моей"* (Пс 101:5–6). Такой скоро достигнет уменьшения пищи и пития, ибо слезы служат ему хлебом, и, *наконец, доходит до того, что питается Духом Святым*. Поверь мне, брат, что я знаю человека (известного Господу) такой меры: в течение недели раз, и два, и чаще восхищается он к духовной пище и от сладости ее забывает чувственную пищу. Когда же приходит вкусить хлеба, то, как бы пресыщенный и брезгливый, не хочет вкушать его; вкушая же, осуждает себя, говоря: "Отчего я не всегда в таком состоянии?" И желает преуспевать еще более». Рус. пер.: Вопросоответ 96 // Преподобных Отцев Варсонуфия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. М., 1892. С. 69–70.

некоторые впоследствии и полагали, что Он явился призрачно»[1]. По учению Афанасия Великого, тело Иисуса Христа хотя испытывало чувство голода, но для продолжения существования не нуждалось в пище: «Христос алкал по свойству тела, но не истаевал гладом»[2]. Но Сын Божий воплотился и обожил человека Иисуса, чтобы через Духа Святого подобным же образом обожить и всех искупленных. Все блага, полученные человеческой природой Христа вследствие ее соединения с Божественным Логосом, станут уделом и искупленных, сподобившихся стать обителью Духа Святого. Как тело Иисуса Христа не нуждалось в физической пище, так по воскресении не будут нуждаться в питании и тела святых.

Дух Святой будет служить ризой для воскресших тел. Тела воскреснут нагими, и их «нагота и срамота» должны быть чем-нибудь прикрыты[3]. Для этого они облекутся «в ризу спасения, в Господа Иисуса Христа, в неизреченный свет Его»[4]. Тело станет огневидным и светящимся, и самый этот блеск сокроет его наготу. Однако этот свет не будет естественным результатом обновленного состояния материи, входящей в состав воскресших тел. Они не будут светиться, как по естественным законам светится солнце или огонь. Этот свет будет издавать Само Божество, проникающее Собой все существо воскресших. Тела будут окружены тем сиянием, которое служит формой откровения Самого Божественного естества. Неизреченная слава станет внешним покровом для человеческого тела, которое примет «прославление от Божества Христа»[5]. Получая славу и блеск Божественного естества, воскресшее тело не перестанет, однако, быть самим собой, не превратится в Божество. Петр останется Петром, Павел — Павлом и Филипп — Филиппом. Их материальная сущность сохранит свою природу. Но тело их сраствориться с Божеством, и в блеске Божества станет невозможно различить его грубых материальных свойств. Свою мысль прп. Макарий поясняет наглядным сравнением. «Игла, брошенная в огонь, переменяет цвет и превращается в огонь, между тем как естество железа не уничтожается, но остается тем же. Так и в воскресение все члены будут воскрешены, и все соделается световидным, все погрузится и преложится в свет и огонь, но не разрешится и не сделается огнем»[6]. Слава Божества открывается и в условиях зем-

---

[1] *Clemens Alexandrinus*. Stromata VI, 9, PG 9, 292.

[2] *Athanasius Alexandrinus*. De incarnatione Verbis, 21, PG 25, 132–133.

[3] *Macarius Aegyptius*. Homilia 5, 12, PG 34, 516–517. Рус. пер.: Беседа 5, 21. С. 76.

[4] *Idem*. Homilia 20, 3, PG 34, 652. Рус. пер. С. 223.

[5] *Idem*. Homilia 15, 2, PG 34, 576–577. Рус. пер. С. 142. «Как тело Господа, когда восшел Он на гору, прославилось и преобразилось в Божественную славу и в бесконечный свет, так тела святых прославляются и делаются блистающими. Ибо как внутренняя слава Христова в такой мере распростерта была и воссияла на теле Христовом, так, подобно сему, и во святых внутри сущая сила Христова в тот день будет преизливаться во вне — на тела их, потому что еще ныне умом своим причащаются от Христовой сущности и Христова естества» (Homilia 15, 38, PG 34, 601. Рус. пер. С. 168).

[6] *Idem*. Homilia 15, 10, PG 34, 581. Рус. пер. С. 148.

ной жизни святых, но это откровение всецело внутреннее. Она блистает в душе праведников. Это тот ипостасный свет Божества, о видении которого в состоянии экстаза так часто говорит прп. Макарий. Вот этот-то свет, озаряющий теперь только душу, по воскресении и будет служить ризой для самого тела: «Царство света — Иисус Христос — таинственно ныне озаряет душу и царствует в душе святых; но оставаясь сокровенным от очей человеческих, едиными душевными очами видим Христос до дня воскресения, когда и самое тело покроется и будет прославлено тем светом Господним, какой еще ныне есть в душе человеческой, чтобы тогда и самому телу царствовать с душой, еще ныне приемлющей в себя Царство Христово, упокоеваемой и озаряемой вечным светом»[1]. Что свет, служащий формой откровения Божества и видимый в состоянии мистических созерцаний, станет внешним покровом для воскресшего тела, — это одна из самых любимых мыслей прп. Макария, к которой он возвращается очень часто[2]. Для ее пояснения он пользуется различными аналогиями. Зимой деревья стоят обнаженные, без плодов и цветов, но они полны скрытых сил, стремящихся к своему обнаружению и ожидающих только необходимых условий для этого. Но вот приходит весна, и они покрываются листвой, цветами и плодами. Время воскресения — это весна для христиан. Слава Св. Духа, сияющая ныне в душах их, станет их ризой и одеянием[3]. Однако Божественная слава, созерцаемая душой в глубине ее внутреннего мира, иногда, правда в редких и исключительных случаях, проявляется во внешнем блеске и в условиях земного существования. Адам до своего грехопадения был носителем Духа, и слава Божества блистала на его теле[4]. Моисей «взошел на гору человеком, а сошел, имея в себе Бога»[5]. Вследствие этого «слава Духа покрывала его лицо, так что ни один человек не мог взирать на него». Это было образом той славы, которая покроет тела святых в воскресении[6]. Такое же видимое явление славы Божией имело место во время Преображения Господня[7].

Основой этого учения, несомненно, служил опыт и явления действительно переживавшиеся в состоянии мистического экстаза. Св. Писание нигде не говорит о том, что тело Адама было окружено светом. В Книге Исход говорится, что *лицо Моисея стало сиять от того, что Бог говорил с ним* (Исх. 34:29), но не упоминается о том, что это сияние было откровением самого естества Божия, соединившегося с душой и телом Моисея. Насколько чуждо этой священной книге понятие о свете как исключительной форме откровения Божества показывает 21 ст. 20 гл.: «*Моисей вступил во мрак, где Бог*». Евангелисты, пове-

---

[1] *Macarius Aegyptius.* Homilia 2, 5, PG 34, 485–486. Рус. пер. С. 21. Ср. Homilia 20, 3, PG 34, 652.

[2] *Idem.* Homilia 11, 1–3; 15, 38, PG 34, 544–545, 601; Homilia 16, 7; 32, 2, PG 34, 617. 733–736.

[3] *Idem.* Homilia 5, 9, PG 34, 513.

[4] *Idem.* De patientia et discretione, 4, PG 34, 868.

[5] *Idem.* Homilia 12, 14, PG 34, 565. Рус. пер. С. 130.

[6] *Idem.* Homilia 5, 10, PG 34, 513–516.

[7] *Idem.* Homilia 8, 3, PG 34, 529.

ствующие о Преображении Господнем, о сиянии Его лица и белизне риз, не дают объяснения этим явлениям. Они не говорят, что сияние и свет были проявлением самого естества Сына Божия, обычно скрывавшего Свою славу под завесой плоти. Все эти библейские данные получили со стороны прп. Макария своеобразное истолкование, а основой для такого истолкования послужил опыт. Первым элементом этого опыта служит созерцание в моменты экстаза внутреннего света, признаваемого откровением самого естества Божия, а затем видения, во время которых собственное тело казалось мистику испускающим свет или окруженным световым сиянием. Такие видения довольно подробно описывает сам прп. Макарий. «Являлось подвижникам, — говорит он, — как бы световидное некое одеяние, какого нет на земле в веке сем и какого не могут приготовить руки человеческие. Ибо как Господь, с Иоанном и Петром взошед на гору, преобразил ризы Свои и соделал их молниевидными, так бывало и с оным одеянием, и облаченный в оное человек удивлялся и изумевал»[1].

По воскресении в прославленном виде тела святых должны покинуть мир земной и вознестись на небо для обитания со Христом и ангелами. Для этого тело человека не имеет соответствующего физического органа. Первому человеку, как и его потомкам, не было дано крыльев, при помощи которых он мог бы подняться на небо. Но Сам Дух Святой будет для воскресшего тела крыльями. Он заменит для него этот физический орган, как заменит физическую пищу и одеяние, Он Сам непосредственно поднимет и восхитит воскресших святых, куда Ему будет угодно. Но человек, получивший залог Духа в настоящей жизни, уже теперь переживает свое будущее физическое вознесение на небо в мистических антиципациях. Своим умом он и теперь восходит на небо, живет там в обществе ангелов и служит там Христу[2]. Во время же экстаза подвижники находятся нередко в таком состоянии, что не ощущают тяжести своего тела. Они уподобляются ангелам и, «находясь еще в теле, чувствуют такую же легкость и окрыленность»[3]. В этих словах мы снова наталкиваемся на психологическую основу учения, на опыт мистических состояний духа. Одни подобные

---

[1] Ibidem, PG 34, 529. Рус. пер. С. 91. О подобном же видении рассказывает Симеон Новый Богослов: «Однажды, когда Ты, пришедши, омывал меня, как мне казалось, водами и многократно погружал меня в них, я видел молнии, меня облиставшие, и лучи от лица Твоего, смешивавшиеся с водами, и, видя, как омываем был водами световиднейшими и блестящими, пришел в исступление... Я же видя в водах молнии и блистания лица Твоего, которые меня окружили, которых я, однако ж не мог ухватить...» и т. д. (Слово 91 // Слова. Т. 2. С. 497).

[2] *Macarius.* Homilia 5, 11, PG 34, 516. Рус. пер.: Беседа 5, 20. С. 76; De elevatione mentis, 2, PG 34, 892.

[3] *Idem.* Homilia 5, 7, PG 34, 512–513. Более наглядное и подробное описание подобного явления мы находим в сочинении св. Афанасия «Жизнь прп. Антония»: «Однажды пред вкушением пищи около девятого часа, встав помолиться, Антоний ощущает в себе, что он восхищен умом, а что всего удивительнее, видит сам себя, будто бы он вне себя, и кто-то как бы возводит его по воздуху; в воздухе же стоят какие-то угрюмые и страшные лица, которые хотят преградить ему путь к восхождению... Затем Антоний видит, что как бы возвращается и входит сам в себя и снова делается прежним Антонием» (*Athanasius Alexandrinus.* Vita Antonii, 65, PG 26, 933–936).

переживания сами по себе были бы недостаточны для того, чтобы на их почве образовалось учение о вознесении воскресших тел силой Духа Св., но, комбинируясь с данными Св. Писания, опыт сообщал им конкретное содержание и, так сказать, эмпирическое оправдание непререкаемой очевидности.

Обобщим все сказанное в настоящей главе. Последней целью подвижничества, по воззрениям прп. Макария, служит обожение человеческой природы, являющееся следствием существенного общения всего человека — его души и тела — с Богом. Моментами обожения являются, во-первых, харизмы, а во-вторых, сверхъестественное изменение всей природы человека. Его ум становится прозорливым, способным угадывать нравственное состояние людей и созерцать Бога в чувственном восприятии света. Моральные изменения состоят в угасании дурных и эгоистических мотивов и в развитии чувств любви к Богу и людям. Безраздельное господство высших мотивов сообщает нравственной деятельности легкость и чистоту. Блаженные чувства радости, успокоения, любви к Богу, в которых человек переживает предначатие небесных благ, служат отражением существенного общения с Богом в области эмоциональной жизни души. В теле мало-помалу Духом Святым уничтожается принцип смертности и тленности. Оно зреет для воскресения. По воскресении тело будет восхищено Духом Св. на небо. Сила Духа будет служить ему пищей, и ипостасный свет Божества — его ризой. Под обожением понимается, таким образом, физическое общение человека с Богом, или всецелое проникновение природы человека Божественным естеством, и физическое же изменение природы человека. Понятие физического употребляем в широком смысле, как противоположность нравственному.

Учение о последней цели подвижничества стоит в связи с христологией и сотериологией, согласно которым Сын Божий воплотился для того, чтобы изменить природу верующих в Него в том же направлении и в той же мере, в каких была изменена природа воспринятого Им в единство ипостаси человека Иисуса. Отсюда, подвижник стремился достигнуть обожения своей природы в тех формах до воскресения и вознесения тела включительно, какие христология отмечает в человеческой природе Христа. И если сотериология в воплощении Сына Божия указывала объективное условие обожения, то монашество рекомендовало средства субъективного усвоения благ воплощения и имело целью руководить к достижению обожения.

В мистике мы отметили две стороны: мистические состояния духа и их теоретическое истолкование. Связь христианского мистицизма с христологией и сотериологией сообщает самобытность и оригинальность богословскому истолкованию мистических состояний духа, данному прп. Макарием. Сюда относится идея плототворения Бога в разумных существах и все те богословские понятия, которые стоят в связи с учением о различных формах обожения подвижника. Но мы неоднократно отмечали, что в основе теории у прп. Макария весьма часто лежит религиозный и психологический опыт, пережитые им

мистические состояния духа. Это ощущение внутреннего соприкосновения с Богом, нравственная ассимиляция с Ним, созерцания Его в форме световых представлений необыкновенной интенсивности, чувства любви, блаженства, успокоения. Эти состояния до некоторой степени общи мистикам всех времен и народов и служат тем элементом, который роднит мистицизм Макария с мистицизмом Плотина.

III. Подвижничество как условие обожения

В предшествующей главе было выяснено, в чем прп. Макарий полагал последнюю цель религиозно-нравственного развития человека. Конечной целью всех нравственных усилий и аскетических подвигов было для него обожение человека, его участие в божественной жизни через существенное соединение души и тела с Духом Св. Теперь рассмотрим подробнее его учение об условиях, при которых обожение является возможным и достижимым. Но прежде чем приступить к анализу этой стороны учения прп. Макария, нужно оправдать самый вопрос, необходимо показать, насколько такой вопрос уместен по отношению к системе религиозных идей автора, сочинениями которого мы занимаемся. Обожение человека есть действие Духа Св., есть дар благодати, а при известном понимании благодати самый вопрос о средствах ее снискания является абсурдом. Так, например, этого вопроса нельзя было бы поставить при анализе учения блж. Августина, у которого, по крайней мере в его позднейших сочинениях, на этот вопрос нет другого ответа, кроме простой ссылки на безусловное предопределение Божие. В ином свете представляется религиозное отношение человека к Богу в сочинениях греческих церковных писателей вообще и в творениях прп. Макария в частности. Со времени гностического кризиса, угрожавшего самому существованию христианства, свобода выбора между добром и злом (liberum arbitrium indifferentiae) стала одним из самых непоколебимых догматов Восточной Церкви. Грех, зло и несовершенства мира служили опорными пунктами для гностического дуализма. Наоборот, догматические системы антигностических писателей по своим основным тенденциям представляли не что иное, как опыты монистической теодицеи: они стремились указать источник зла, который, устраняя дуалистическую гипотезу, не набрасывал бы тени на совершенства и благость Творца. Такой источник они видели в свободе воли разумных существ, признание которой и стало основным принципом их теодицеи. Чем страшнее был гностицизм, чем настоятельнее чувствовалась необходимость борьбы с ним, тем крепче держались за центральное понятие, на котором была построена вся полемика с дуалистическими сектами. Жизненный интерес, побуждавший выдвигать идею свободы воли после поражения гностицизма, мог бы ослабеть и сила самой идеи померкнуть, если бы он не был подогрет возрождением дуализма в манихействе. Вот почему прп. Макарий, как и другие восточные писа-

тели этого времени, весьма настойчиво говорит о свободе воли: «Творцом дано нам самовластие свободы, чтобы от нас зависело и устремляться к лучшему, и удерживаться от худшего»[1]. «В рассуждении рачительности к добрым делам никто да не представляет в предлог, что не в силах он совершать дел, спасающих душу, потому что Бог не повелевает рабам Своим чего-либо невозможного, но явил столь преизобильную и богатую любовь и благость Божества, что каждому дает возможность по воле его сделать что-либо доброе, и никто из имеющих рачительность не остается без возможности спастись»[2]. Соответственно этому утверждение, что «человек решительно умер и вовсе не может делать ничего доброго», прп. Макарий прямо называет лжеучением[3].

Но, признавая в полной мере свободу воли, прп. Макарий говорит, быть может решительнее, чем кто-либо другой из восточных церковных писателей, о ничтожестве человеческих сил, о могуществе греха и о необходимости благодатной помощи. В его сочинениях исследователи находят нечто напоминающее настроение блж. Августина. Только в Боге, по учению Макария, возможна истинная жизнь человека. Бог создал тело нуждающимся во внешнем мире, из которого человек извлекает для себя пищу, питье, одежду: «Так и душа не от себя самой, но от Божественного Духа получает необходимую ей духовную пищу, духовное питие и небесное одеяние»[4]. «Как невозможно видеть глазу без света, или говорить без языка, или слышать без ушей, или ходить без ног, или работать без рук, так без Иисуса невозможно спастись, или войти в Небесное Царство»[5]. Что касается, в частности, греха, то искоренить его может только Божия сила[6]. После нарушения райской заповеди, грех примешался к существу человека, проник во все тайники его души, отравил все фибры его тела. Душа и грех — эти начала, столь противоположные по своей природе, — сплелись между собой так тесно, что разделить их снова может только Бог[7]. Признание недостаточности человеческих сил для достижения конечной религиозной цели стоит у прп. Макария, без сомнения, в связи с возвышенностью и супранатуралистическим характером самого идеала, обусловлено самим понятием обожения. Христианин стремится к тому, чтобы выйти из ограниченности своей природы, чтобы достигнуть бессмертия, независимости от физического мира, чтобы стать существом мудрым и святым, чтобы получить свойства божественной природы, обожиться, и своим обожением он бывает обязан тому, что Божество, физически соединяясь с его душой и телом, проникая во все их изгибы, уделяет им нечто от полноты Своего бытия и совершенств. Утверждать,

---

[1] *Macarius.* Epistula 2, PG 34, 412. Рус. пер. С. 420.

[2] Ibid., PG 34, 440. Рус. пер. С. 449.

[3] *Idem.* Homilia 46, 3, PG 34, 780.

[4] *Idem.* Homilia 1, 10, PG 34, 460–461. Рус. пер. С. 14.

[5] *Idem.* Homilia 3, 4, PG 34, 469. Рус. пер. С. 25.

[6] Ibid.

[7] *Idem.* Homilia 2, 2–3, PG 34, 464–465.

что обожение, понимаемое таким образом, возможно без Бога и достижимо усилиями человека, было бы противоречием в терминах. Поэтому прп. Макарий с логической необходимостью должен был признать, что свобода и самодеятельность человека может быть только условием, а никак не причиной обожения.

Из комбинации двух отмеченных элементов — признания свободы воли и понятия обожения — и слагается взгляд прп. Макария на отношение благодати и усилий человека в деле спасения. Так как учение Макария о благодати достаточно освещено в научной литературе[1], посвященной его творениям, то мы наметим его лишь схематически.

Творец даровал разумным существам свободу воли. Вследствие этого человек не только в состоянии первозданной чистоты, но и после грехопадения прародителей может *желать* добра. Свобода воли есть прежде всего свобода хотения. Обращение к Богу зависит от нас. «Скорее и правым образом, — говорит Макарий, — обратимся к Богу, взыскав Его помощи, а Он готов спасти нас, потому что ожидает горячего, по мере сил наших устремления к Нему воли нашей»[2]. «Хотя и изъязвлена душа язвами постыдных страстей, хотя ослеплена греховной тьмой, однако имеет волю возопить к Иисусу и призывать Его, чтобы пришел Он и сотворил душе вечное избавление. Слепой и кровоточивая не могли излечиться собственными силами. Они могли только хотеть исцеления и взывать к Божественному человеколюбию о помощи. Так, если кто не приступит ко Господу по собственной воле и от всего произволения не будет умолять Его с несомненностью веры, то не получит он исцеления»[3].

Но человек имеет возможность не только желать добра, но в известной степени и действовать согласно своему желанию. Раз осудив грех, он может «бороться с ним, противиться ему, наносить и принимать язвы». Все это в его силах[4]. Ослабляя в этой борьбе грех, подвижник может упорным трудом воспитывать в себе добрые наклонности. Он может принуждать себя к милосердию, молитве, кротости, воздержанию и исполнению всех заповедей Божиих[5].

Итак, стремиться к идеалу и трудиться для его осуществления человек может в силу присущей ему свободы воли, но достигнуть цели своих стремлений одними собственными усилиями ему не дано. Его добродетель сама по себе не

---

[1] Перечень исследований, касающихся содержания сочинений прп. Макария, читатель найдет в обширной и обстоятельной диссертации проф. А. А. Бронзова «Преподобный Макарий Египетский. Его жизнь, творения и нравственное мировоззрение». СПб., 1899. С. 465–493. Здесь же даны подробные сведения о жизни и творениях прп. Макария, которых в настоящем очерке мы не касались, предполагая их известными. См. также соч. проф. А. Л. Катанского «Учение о благодати Божией в творениях св. Отцов и учителей Церкви до блж. Августина». СПб., 1902. С. 208–242.

[2] *Macarius Aegyptius.* Homilia 4, 17, PG 34, 485.

[3] *Idem.* Homilia 20, 7–8, PG 34, 652–656. Рус. пер. С. 226.

[4] *Idem.* Homilia 3, 4, PG 34, 469.

[5] *Idem.* De custodia cordis, 13, 14, PG 34, 836–841; De libertate mentis, 18, PG 34, 924.

только никогда не сообщит ему силы творить чудеса, быть прозорливым и пророком, не только не наполнит его сердце неземным наслаждением и не победит в теле его принцип тленности, — а все это входит, как было сказано, в понятие обожения, — но даже не может и очистить его нравственно, бессильна вознести его на степень святости. Даже моральная сторона обожения недостижима путем естественной нравственной борьбы и усилий воли. Грех так глубоко проник во все существо человека, что с ним можно бороться, можно ослаблять его и предотвращать его проявления в деяниях, но искоренить его никто, кроме Бога, не в силах: «Когда светит солнце и дует какой-нибудь ветер, то и у солнца свое тело и своя природа, и у ветра своя же природа и свое тело, и никто не может отделить ветер от солнца, если единый Бог не прекратит ветра, чтобы не дул он более. Так и грех примешался к душе, но и у греха, и у души своя особенная природа. Посему невозможно разлучить душу с грехом, если Бог не прекратит, не остановит сего лукавого ветра, пребывающего в душе и в теле»[1]. «Господь требует от тебя, — пишет Макарий, — чтобы сам на себя был ты гневен, вел брань с умом своим, не соглашался на порочные помыслы и не услаждался ими. Но чтобы искоренить уже грех и живущее в нас зло, то это может быть совершено только Божией силой. Ибо не дано и невозможно человеку искоренить грех собственной силой. Бороться с ним, противиться, наносить и принимать язвы — в твоих это силах; а искоренить — Божие дело»[2]. «Делание самого человека состоит в том, чтобы отречься, удалиться от мира, пребывать в молитвах, во бдении, любить Бога и братий; пребывать во всем этом есть собственное его дело. Но если ограничится он своим деланием, и не будет надеяться приять нечто иное, и не повеют на душу ветры Духа Святого, не явится небесное облако, не снидет с неба дождь и не оросит душу, то человек не может принести достойных плодов Господу»[3].

Если нравственная чистота и святость не могут быть достигнуты трудами, заботами и усилиями человека, то какое значение могут иметь его стремления к добру и его нравственная самодеятельность? На этот вопрос в творениях прп. Макария мы находим ясный и совершенно определенный ответ. Своими свободными стремлениями к добру и подвигами, предпринимаемыми для своего нравственного очищения, человек привлекает к себе благоволение Божие, ниспосылающее ему Духа Святого. Видя усилия человека, Бог изливает на него Духа Святого и в Святом Духе соединяется с ним, творит его Своей обителью: «Действие Божией благодати открывается в человеке, и приемлет он дарование Духа Святого, какого сподоблена бывает душа верная, только после долговременного борения, после опытов великого терпения и великодушия, после искушений и испытаний, когда свободное произволение испытано будет вся-

---

[1] *Macarius Aegyptius*. Homilia 2, 2–5, PG 34, 464–468. Рус. пер. С. 18–19.

[2] *Idem*. Homilia 3, 3–4, PG 34, 469. Рус. пер. С. 24.

[3] *Idem*. Homilia 26, 19, PG 34, 688. Рус. пер. С. 262. Ср. 27, 22 и 26, 10, PG 34, 709, 680–681.

кими скороями, когда ни в чем не оскорбит оно Духа»[1]. Целью благочестия для решившихся проводить боголюбивую жизнь служит «душевная чистота и *вселение в себя Духа возбуждением себя к добрым делам*»[2]. Кто хочет, говорит Макарий, соделаться обителью Христовой, исполниться Духа Святого, чтобы прийти в состояние приносить плоды Духа, чисто и неукоризненно исполнять заповеди Христовы, тот должен отречься от мира и предаться подвигам молитвы и нравственного совершенствования[3].

Все человеческие усилия и нравственные подвиги могут иметь лишь одно непосредственное следствие — существенное соединение души и тела человека с Богом, срастворение души с Духом Святым или то, что прп. Макарий называет «плототворением» Бога в душе любящих Его. Но мы видели, что плодом такого тесного общения человека с Богом является обожение человека, сообщение ему свойств божественной природы. Что касается собственно нравственного очищения, то человек своими подвигами только привлекает к себе Духа Божия, Который затем Своей силой уже действительно очищает его: «Господь, видя произволение подвижника и его доброе рачение, видя, как принуждает он себя к памятованию Господа и как сердце свое даже против воли ведет непрестанно к добру, к смиренномудрию, к кротости, к любви, и ведет сколько есть у него возможности, со всем усилием, — творит с ним милость Свою, избавляет его от врагов и от живущего в нем греха, *исполняя его Духом Святым*. Тогда уже без усилий и труда во всей истине творит он все заповеди Господни, лучше же сказать, сам Господь творит в нем заповеди Свои, и он чисто плодоприносит тогда плоды Духа»[4].

Подвижничество служит, таким образом, средством привлечения Духа. Но само подвижничество в сочинениях прп. Макария есть понятие сложное. Дальнейший анализ должен разложить это понятие на составные элементы и выяснить смысл и значение каждого из них. Понятие подвижничества как условия обожения имеет две стороны: положительную и отрицательную. Чтобы сподобиться наития Святого Духа, подвижник должен, во-первых, отдать Богу всю свою любовь, во-вторых, трудиться над своим нравственным очищением. К выяснению понятий любви и очищения мы теперь и переходим.

Учение прп. Макария о любви к Богу покоится как на психологических, так и на библейских основаниях. Из всей совокупности наших наличных чувств и стремлений только те разнообразные произведения душевной жизни, которые хорошо известны каждому под общим названием любви, служат силой,

---

[1] *Macarius Aegyptius*. Homilia 9, 7, PG 34, 536.

[2] *Idem*. Epistula 2, PG 34, 433. Рус. пер. С. 442.

[3] *Idem*. Homilia 19, 1–2, PG 34, 633–636.

[4] *Idem*. Homilia 19, 2, PG 34, 644. Рус. пер. С. 215; ср. 4, 4; 14, 5; 26, 19, PG 34, 473–476, 573, 688. Особенно: Homilia 31, 3–4, PG 34, 729–732. Рус. пер. С. 309–310.

объединяющей разумные существа. Это как бы своего рода мост, благодаря которому один психический атом, каковым является всякая отдельная личность, находит доступ к внутренней сокровенной жизни другого. В порыве любви ощущается как бы непосредственное соприкосновение двух душ. Такое единящее свойство любви доступно и для менее тонкого душевного опыта, чем изощренная уединением и внутренней работой наблюдательность христианских аскетов, и если основной целью подвижничества было в их глазах достижение существенного, метафизического общения с Духом Святым, — общения, предполагающего некоторую взаимность и обоюдность со стороны Бога и человека, — то им необходимо было признать, что идти навстречу Божию снисхождению мы не можем никаким иным путем, как только развитием в себе любви к Богу. В сочинениях прп. Макария читатель без труда находит вполне ясное сознание подвижником этих простых данных психологического наблюдения. Под любовью к Богу этот писатель обыкновенно разумеет полное внутреннее единение души человека с Богом. Это безраздельный порыв воли, стремящейся овладеть предметом своих желаний, и в нем-то именно дана возможность единения с Богом. «Душа, — говорит Макарий, — принадлежит тому, с кем в общении и единении она своими хотениями»[1]. «К чему привязано сердце человека и к чему влечет его пожелание, то и бывает для него богом. Если сердце всегда вожделевает Бога, то Бог есть Господь сердца его». Отсюда, чтобы быть в единении с Богом, подвижник должен посвятить Богу «всецелое устремление своей воли»[2].

Библейским основанием или библейской санкцией для такого учения служат слова Евангелия, поставляющего безраздельную любовь к Богу, ради которой христианин должен отречься от всех привязанностей, главной нравственной задачей христианина.

В своеобразном истолковании прп. Макарий воспроизводит эти чисто евангельские идеи. Христианин, говорит он, должен посвятить Богу «всю любовь свою и приверженность»[3]. Полнота и безраздельность любви к Богу, о которой идет речь в только что приведенных словах, выражается прежде всего в ее непрерывности, в том, что человек должен ощущать в себе эту любовь постоянно, посвящая ей все мгновения своей жизни. «Написано, — говорит прп. Макарий, — *возлюбиши Господа Бога твоего от всего сердца твоего* (Втор. 6:5), то есть не только тогда, когда входишь в молитвенный дом, люби Господа, но также, находясь в пути, беседуя и вкушая пищу, имей памятование о Боге и любовь и приверженность к Нему»[4]. Второй отличительной чертой безраздельной любви к Богу служит ее исключительность. «Возлюби Бога единого, не

---

[1] *Macarius Aegyptius.* Homilia 1, 11, PG 34, 461.

[2] *Idem.* Homilia 43, 3, PG 34, 773. Рус. пер. С. 362.

[3] *Idem.* Homilia 4, 6, PG 34, 476–477. Рус. пер. С. 33.

[4] *Idem.* Homilia 43, 3, PG 34, 773. Рус. пер. С. 361.

любя притом ничего иного»[1] — вот выражение этой исключительности, с которой мы встречаемся на многих страницах бесед прп. Макария. Для полного выяснения его взглядов на этот предмет достаточно будет привести следующую довольно обширную выдержку: «Сказываю тебе, что и самых любимых братий, которых имеет у себя пред очами, если служат препятствием к этой любви, душа, так сказать, отвращается, потому что жизнь и покой ее — таинственное и неизреченное общение с Небесным Царем. Ибо и любовь к плотскому общению разлучает с отцом, с матерью, с братьями, и все, касающееся их, делается в уме сторонним. И если человек любит их, то любит как посторонний, все же расположение имеет к своей сожительнице... Если плотская любовь настолько отрешает от всякой любви, то насколько более те, которые действительно сподобились вступить в общение с небесным и вожделенным Святым Духом, отрешатся от всякой любви к миру, и все будет казаться для них излишним, потому что препобеждены они небесным желанием и в тесной от него зависимости; там желания, там помышления их, там они живут, там ходят их помыслы, там имеет всегда пребывание свое ум, препобежденный божественной и небесной любовью и духовным желанием»[2].

В учении о полном единении с Богом воли человека и о постоянной и безраздельной любви к Нему нет еще ничего характерного для воззрений мистиков и для учения прп. Макария. В этих пунктах сказывается только глубокая религиозная черта, свойственная древнему монашеству. Черта эта не может отсутствовать как в настроении, так и в деятельности каждого человека, каков бы ни был путь его жизни, если только религия не затрагивает его лишь чисто внешним и поверхностным образом, а имеет для него жизненное значение и проникает собой все его существо. Полная преданность воле Божией как в пассивном состоянии терпения, так и в активности нравственной борьбы, безраздельная любовь к Богу, которая должна быть для человека выше всего на свете и ради которой надо пожертвовать всем самым драгоценным для нас, — это требование, с которым Евангелие обращается, безусловно, ко всем христианам, и если универсальность христианства не есть пустой звук, то это требование нужно признать выполнимым при всех обстоятельствах и во всех положениях. Два основных идеала христианской жизни — деятельный и созерцательный — характеризуются не отсутствием или наличностью безраздельной любви к Богу, а способом понимания самой этой любви и ее безраздельности, тем, в чем полагается любовь к Богу и что почитается исключающим ее. Для того чтобы дальнейшее изложение учения прп. Макария получило полную ясность и определенность, мы позволим себе сделать несколько замечаний по существу и воспользоваться для этого аналогией, которая могла бы показаться

---

[1] *Macarius Aegyptius.* Homilia 4, 18, PG 34, 485. Рус. пер. С. 43.

[2] *Idem.* Homilia 4, 15, PG 34, 484. Рус. пер. С. 40. Ср. *Idem.* De elevatione mentis, 9, PG 34, 896–897; Homilia 45, 1, PG 34, 785.

несоответствующей важности предмета, затронутого нами, если бы ею не пользовались так охотно и для той же цели отцы Церкви и сами христианские аскеты. Христианские мистики всегда сравнивают религиозные отношения души человеческой к Богу с любовью между лицами разного пола. Душа — это невеста, Христос — жених, принимающий ее в общение любви. Позволительно поэтому и нам обратиться к этой аналогии, чтобы при помощи ее выяснить основные свойства двух главных типов религиозной жизни — деятельного и созерцательного.

Половая любовь проявляется в двух видах, из которых один отличается характером созерцательности, а другой характеризуется свойствами активности. Первый вид — это любовь между женихом и невестой. Молодой и чистой юношеской любви свойственна идеализация. Влюбленные обыкновенно видят друг в друге совершенство, любоваться которым и составляет их главное наслаждение. Из этой основной черты вытекают все проявления сильного и искреннего чувства. Чтобы иметь возможность наслаждаться красотой, умом, добротой и всеми вообще действительными или воображаемыми совершенствами предмета любви, нужно находиться в его присутствии как можно чаще и как можно продолжительней. Если обстоятельства не допускают таких долгих и частых свиданий, на помощь приходит воображение, заменяющее действительность: пусть нельзя постоянно быть вместе, но ничто не мешает постоянно думать друг о друге. Вполне естественными являются после этого исключительность такой любви и ее неспособность к практической деятельности. Влюбленные ищут уединения вовсе не потому только, что люди посторонние проявляют себя в качестве сил, враждебных их союзу, а просто потому, что хотят принадлежать всецело друг другу и время, потраченное на посторонних, считают потерянным для любви, отнятым у нее. Для практической деятельности необходимо внимание, которое у влюбленных поглощено предметами, весьма далекими их обыденным занятиям. Отсюда рассеянность и стремление покончить с делами как можно скорее, чтобы отдаться утехам любви. Итак, отличительная черта любви между женихом и невестой состоит в том, что их мысль, занятая исключительно друг другом, не имеет ни желания, ни сил отдаваться еще чему-нибудь другому.

Посмотрим теперь на этих же молодых людей позднее, когда их весенние воды уже прошумели и вошли в свое глубокое русло, когда из их любви образовался здоровый брачный союз. Сила любви остается та же, иногда становится еще крепче, но формы ее проявления существенно изменяются. Она утрачивает свой пассивный, воспринимающий характер и становится активной. Вместо того чтобы непрерывно в мыслях или в действительности любоваться друг другом, муж во имя любви приобретает средства к жизни, а жена ради той же любви ведет хозяйство и воспитывает детей. Любовь уже перестает быть помехой для практической деятельности и во внешнем мире отрицает уже не все безусловно, а только то, что враждебно ей самой, что угрожает самому ее суще-

ствованию. В пределах возникающей семьи исчезает также и исключительность любви. Ни одна мать не потребует от своего ребенка, чтобы он любил только ее и был равнодушен к отцу, братьям, сестрам. Напротив, в любви своего дитяти к отцу и братьям она видит обнаружение любви к ней самой.

Безраздельная любовь к Богу, одинаково обязательная для всех христиан, может принимать форму, сходную с тем и другим видом любви, и это определяет два основных типа христианской жизни — созерцательный и деятельный. Скажем сначала несколько слов о последнем.

Деятельное служение Богу состоит в том, чтобы любить Творца в лице своих ближних: во имя любви к Богу христианин оказывает милосердие и справедливость людям, своим братьям. Эта форма проявления любви к Богу сама по себе вполне совместима как с полнотой, так и с безраздельностью ее. Она бывает полной, если у христианина не остается ни одной мысли, ни одного чувства, ни одного действия, не освященного благоговейным воспоминанием о Боге и постоянной заботой во всем быть и поступать достойно любви к Нему. Ест ли он, пьет ли, делает ли еще что-либо иное — все он должен делать ради Бога, во имя любви к Нему, согласно с Его волей. Полнота любви к Богу не только не ограничивается в этом случае деятельным служением людям, а, наоборот, его требует и предполагает. Ничего не теряя в своей полноте, любовь к Богу, проявляющаяся в виде служения миру, сохраняет также и всю свою исключительность и безраздельность. Все, что приводится обыкновенно из Евангелия в доказательство необходимости отречения от родственных связей, бегства из мира, удаления от общества, — все это применимо и к людям деятельной любви. Они, как и анахореты, не должны любить никого и ничего, кроме Бога, но это не в том смысле, что им следует быть равнодушными ко всем людям и даже к своим родителям, а в том, что в случае столкновения требований той и другой любви, они не должны ничего предпочитать любви к Богу. Не любовь к родителям и заботы о них вообще и при всех обстоятельствах, не общественная деятельность, как таковая, противоречат задаче безраздельной любви к Богу, а любовь к родителям в том случае, когда человек, повинуясь ей, нарушает волю Божию, и такая общественная деятельность, которая направлена к целям и определяется мотивами, несогласными с волей Божией. Бывают случаи, когда христианин, служащий Богу в лице ближних, должен возненавидеть отца, мать, друзей, отечество. В его душе должна жить в качестве постоянного настроения однажды принятая решимость — действовать вопреки внушениям родственной любви, дружбы, патриотизма, если эти последние расходятся с тем, что внушает ему любовь к Богу.

Совершенно противоположными чертами характеризуется любовь к Богу в понимании мистиков. Если поборник деятельного идеала ставит своей задачей служение Богу в лице ближних, то сторонник созерцательной жизни находит более возвышенным и более соответствующим Евангелию любить Бога непосредственно, в Его собственном лице. Выражением такой любви к Богу

может быть лишь *умственное созерцание* Божественных совершенств, то есть сосредоточенность мысли на представлении о Боге и чувствах благоговения, восторга, благодарности, которые будит это представление.

Чтобы ощущать в себе любовь к Богу, как чувство, во всей его живости и теплоте, мистик постоянно размышляет о тех свойствах Высочайшего Существа, которые могут питать его чувство. Соответственно этому общему понятию о любви к Богу изменяется и представление об ее полноте и безраздельности. Полнотой ее признается в этом случае возможная непрерывность как размышления о Боге, так и переживания чувств, связанных с этим размышлением. Истинный гностик, по учению Климента Александрийского, первого провозвестника этого идеала в христианской литературе, даже и во сне не должен покидать мысли о Боге и прерывать внутреннюю беседу с Ним. Он остерегается вполне терять сознание даже и на ложе отдохновения и ищет восстановления своих телесных сил в полудремотном состоянии, не отрывающем его от созерцания Божественного Логоса. Каждое мгновение его жизни посвящено размышлению о Боге и только о Нем одном, и вся сила его любви отдана непосредственно Богу, мыслью о Котором всегда заполнено его сознание. Такое представление о полноте любви к Богу сообщает своеобразный оттенок и понятию об ее безраздельности. Нельзя одновременно думать о Боге и о другом каком-нибудь лице или вещи. Нельзя в один и тот же момент времени ощущать свою любовь к Богу и отдаваться любви к какому-нибудь человеку. Самая мимолетная мысль о мире уже отнимает часть ума у Бога, самая слабая привязанность уже дробит чувство и не оставляет ему возможности сосредоточиться во всей полноте на одном только Боге. Отсюда мистический идеал, отличаясь крайней исключительностью, с логической неизбежностью ведет к анахоретству, которое на Востоке всегда и считалось высшей формой монашеской жизни. Этот идеал отрицает деятельную любовь, как таковую, а не в том только случае, когда внушения человеколюбия противоречат воле Божией, или, другими словами, деятельная любовь, с точки зрения этого идеала, всегда оказывается стоящей в противоречии с волей Божией, требующей безраздельной любви к Себе. Чтобы деятельно проявлять любовь хотя бы к родителям, надо о них заботиться, а это мешает мыслить о Боге. Такова логика идеи, однако эти выводы явно противоречат Евангелию, из которого можно извлечь гораздо более доказательств в пользу деятельного идеала. Это вполне сознавали христианские мистики. Вопрос об отношении любви к Богу и любви к людям ставил их в величайшее затруднение, как это можно видеть при изучении некоторых произведений аскетической литературы. Однако христианские аскеты не сделали крайних выводов из основных положений своего общего миросозерцания и вопрос об отношении созерцания к деятельности обыкновенно разрешали путем компромисса, допуская, что в некоторых случаях и в известных пределах

монах должен служить и людям. Этого интересного вопроса мы не будем касаться в настоящее время, так как он нисколько не занимал изучаемого нами автора.

Выяснив два основных типа в понимании и осуществлении общеобязательного евангельского завета — безраздельной любви к Богу, обратимся к сочинениям прп. Макария. Уже ранее приведенные выдержки из его бесед показывают, что выражением полной и безраздельной любви к Богу подвижник считал постоянное размышление о Нем и постоянное внутреннее переживание чувства любви к Нему. Цель подвижничества состоит в том, чтобы «преставиться и *преселиться умом* в век иной и *мыслью пребывать в горнем мире Божества*»[1]. Такова внутренняя жизнь подвижников. «Там желания, *там помышления их*, там они живут, *там ходят их помыслы, там имеет всегда пребывание свое ум*, препобежденный божественной и небесной любовью и духовным желанием»[2]. «Предадим, — продолжает прп. Макарий, — души свои единому Христу, *то одно будем иметь в уме, чтобы Им одним заниматься, о Нем одном иметь попечение, Его одного искать*. Если же по причине тела не употребим должного радения об исполнении заповедей и о послушании Богу, то по крайней мере *ум наш да не устраняется от любви ко Господу, от того, чтобы искать Его и стремиться к Нему*»[3]. Душа подвижника становится невестой Христа, «всецело прилепляется ко Господу, *в Нем пребывает помыслом*, к Нему возносит молитвы, с Ним ходит и вожделевает любви Господней»[4]. Вознося свой ум к Богу, человек находится в постоянном духовном общении с Ним. Этим он идет навстречу Божественному снисхождению, которое в своем человеколюбии склоняется к человеку, чтобы войти с ним в существенное общение и обожить его природу. «Седящий на престоле величества в небесном граде пребывает в душе», открываясь ей в видении света. Со своей стороны ум человека восходит на небо и пребывает там со Христом. Так получается неизреченное единение Бога с душой. «Господь служит душе во граде тела, а душа служит Ему во граде небесном»[5].

Такова задача подвижничества. Ясна после этого та неразрывная связь, в какой стоит отречение от мира и удаление от общества людей с идеалом непрерывного мысленного созерцания Бога. Отречение от мира, внешнее и внутреннее удаление от всего чувственного представляет собой не что иное, как отрицательное выражение того же идеала. Если необходимо находиться в постоянном мысленном общении с Богом, то ум должен быть свободен от раз-

---

[1] *Macarius Aegyptius.* Homilia 24, 1, PG 34, 661–662. Рус. пер. С. 235.

[2] *Idem.* Homilia 4, 15, PG 34, 484. Рус. пер. С. 41.

[3] *Idem.* Homilia 9, 13, PG 34, 540. Рус. пер. С. 103.

[4] *Idem.* Homilia 4, 7, PG 34, 477. Рус. пер. С. 34. Ср. 19, 1; 24, 1; 46, 3; 49, 2, PG 34, 641–644. 625, 780, 813.

[5] *Idem.* Homilia 46, 4, PG 34, 783–796. Рус. пер. С. 386.

мышления о чем-нибудь другом, «ибо мирские помыслы развлекают ум земным и тленным и не позволяют возлюбить Бога или памятовать о Боге»[1]. Он не должен быть «занят ничем видимым»[2]. Достигнуть этого можно прежде всего путем внешнего удаления от таких условий жизни, которые отвлекают ум от размышления о Боге и обременяют заботами. Жизнь в обществе, налагающем на каждого из своих членов многочисленные и разнообразные обязанности, очевидно, не может удовлетворять этому требованию. Необходимо поэтому прежде всего покинуть его и отрезать для себя раз навсегда путь возвращения к нему. Характерно для прп. Макария, что мирские обязанности и деятельное служение ближнему, по его учению, несовместимы с безраздельной любовью к Богу не потому, что они вовлекают человека в грех, а потому, что озабочивают его и отвлекают его ум от размышления о Боге. Бог повелел оставить золото и серебро, раздать имущество нищим не потому, что собственность очень часто служит поводом ко вражде и раздорам, а потому, что сохранение состояния требует от собственника больших забот. «Господь знал, — пишет Макарий, — что сатана через это *берет силу над помыслами и вводит их в заботу о вещественном и земном*. Поэтому Бог, промышляя о душе твоей, повелел отречься от всего, чтобы хотя поневоле взыскал ты небесного богатства и обратил сердце свое к Богу. Ибо если пожелаешь возвратиться к тварям, то окажется, что не владеешь ты ничем видимым, и тогда, хочешь или не хочешь, принужден будешь *ум свой обратить к небу*»[3]. «Человек для того делается чуждым миру, чтобы душа его мыслями, по апостолу, преселилась в другой мир и век, ибо говорит: *наше житие на небесах есть* (Флп. 3:20)»[4].

Так как отречение от мира необходимо для того, чтобы освободить ум для внутренней работы и, по возможности, беспрерывного размышления о Боге, то одного внешнего удаления от обычных условий жизни еще недостаточно. Отказавшись от собственности и оставив общество людей, можно, однако, внутренне, в самой своей мысли и в своей любви, делиться между Богом и миром. О таких людях прп. Макарий говорит, что «широкой дверью из мира они

---

[1] *Macarius Aegyptius*. Homilia 15, 13, PG 34, 584. Рус. пер. С. 151.

[2] *Idem*. Homilia 19, 1, PG 34, 641–644. Рус. пер. С. 213.

[3] *Idem*. Homilia 11, 7, PG 34, 548–549. Рус. пер. С. 112.

[4] *Idem*. Homilia 49, 2, PG 34, 813. Рус. пер. С. 407. Прп. Макарий очень часто говорит о необходимости отречения от всего, что развлекает ум или обременяет его заботами о земном. Вот примеры. Homilia 4, 4, PG 34, 473. Рус. пер. С. 31: «От вещественных размышлений и забот»; 21, 1, PG 34, 656. Рус. пер. С. 227: «В видимых делах мира сего удаляться от земных развлечений»; 21, 4, PG 34, 657. Рус. пер. С. 229: «Человек должен с усилием исхитить и освободить себя от видимых мирских уз и вещественных забот... и начать постоянно прилепляться ко Господу, устраняя себя от мира сего»; 46, 1, PG 34, 792. Рус. пер. С. 383: «Человек делается бесплодным для Слова Божия, одержимый житейскими заботами и связанный земными узами»; *Idem*. De patientia et discretione, 23, PG 34, 885. Рус. пер. С. 518: «Те беспрепятственно совершают течение до конца, которые возненавидели... всякую рассеянность и удовольствия в мире и занятия мирскими делами».

вышли, а входят в него узкой дверью»[1]. Необходимо не только удалиться от мира, но и забыть о нем, иначе цель отречения не будет достигнута. Мысль эта совершенно ясно высказана прп. Макарием. «Вот, по-видимому, — говорит он, — все мы отреклись от мира, стали странниками и нестяжательными, лишили себя плотского общения; наконец, вот тело преклонено на молитву; но мы должны вникнуть, братие, *согласуется ли и ум с телом*... точно ли, когда тело устранено от мира сего, тогда и ум твой отчужден от сего века и не кружится уже в мире»[2]. Рассеяность ума, по учению Макария, настолько же отторгает от любви к Богу, как и преданность мирским заботам и интересам. Поэтому естественным дополнением и углублением понятия отречения от мира служить учение «о собранности ума», или «о собирании помыслов». Последнее отрицает мечтательность и предполагает строгую дисциплину мысли. Трудно всецело сосредоточиться на идее Бога, даже живя в пустыне и находясь в уединении. Вместо того чтобы предаваться созерцанию Бога и Его совершенств, воображение, повинуясь неумолимым законам ассоциации представлений, рисует пред сознанием картины прошлого, оживляет воспоминания о любимых лицах, покинутых удобствах жизни, знакомых городах и местностях. Мыслью овладевает мечта о прошедшем и будущем, которое могло быть доступно. Эту мечтательность христианские аскеты на своем образном языке называют «кружением помыслов», которые, как бы покидая душу, бродят вдали и перебегают с предмета на предмет. В противоположность этому «собирать помыслы» — значит сосредоточивать мысль на самом себе и на потребностях собственной души, а «собранностью ума» называется такое состояние сознания, когда вся мысль бывает устремлена к Богу и Божественному: «Бог есть Высочайшая Красота. К Нему должен ты возводить ум и помыслы. Ты не должен содержать в мысли ничего иного, кроме чаяния узреть Его. И поэтому, как резвых детей, душа человека да соберет и усмирит рассеянные грехом помыслы; пусть введет их в дом тела своего, непрестанно в посте и с любовью ожидая Господа, когда Он прийдет и действительно соберет ее воедино»[3]. Собирание помыслов тесно связано с «собиранием сердца» или чувства. Нетрудно понять смысл и этого термина. С каждым представлением связано соответствующее чувство. Воспоминание о прошедшем приятно, картины воображения пленяют чувство. Вот почему мечта доставляет нам столько наслаждения. Но, с точки зрения мистического идеала, весь запас чувства и вся сила любви должна быть сосредоточена на идее Бога. Сердце — это единственное сокровище, в котором властен человек и которое может быть принесено Богу как жертва, достойная Его. Любить и наслаждаться чем-нибудь видимым — значит бесплодно растрачивать это сокровище, отнимать часть его у Бога, чтобы уделить ее твари. Поэтому, «собирая по-

---

[1] *Macarius Aegyptius.* Homilia 43, 3, PG 34, 773. Рус. пер. С. 362.

[2] *Idem.* Homilia 27, 18, PG 34, 705. Рус. пер. С. 282.

[3] *Idem.* Homilia 31, 1–2, PG 34, 728–729. Рус. пер. С. 308.

мысли», подвижник должен «собирать и сердце», то есть те вспышки чувства, которыми сопровождаются различные картины его мечты, он должен как бы отделить от представлений, вызывающих их, как бы слить их воедино и направить вместе со своей мыслью на Бога. «Сила Божия Духа, — говорит Макарий, — *соберет в любовь ко Господу рассеянное по всей земле сердце* и преселит мысли в мир вечный, потому что со времени Адамова преступления *душевные помыслы, отторгшись от любви Божией, рассеялись в веке сем* и смешались с помыслами земными и вещественными»[1].

Обобщая ряд предшествующих положений, мы приходим к тому окончательному выводу, что первым средством для достижения существенного единения с Богом прп. Макарий признавал любовь к Богу, которую с положительной стороны он характеризует как постоянную сосредоточенность мысли и чувства на идее Бога, а с отрицательной — как удаление от мира и «собранность ума», то есть как устранение из сферы сознания всех представлений, воспоминаний и чувств, имеющих отношение к видимой природе, родственным связям и общественной деятельности, с целью сосредоточить его на идеях исключительно религиозных. Настоящий отдел мы закончим одной довольно обширной цитатой, из которой можно видеть, что в любви к Богу прп. Макарий видел именно средство для достижения обожения: «Старайся угождать Господу, всегда ожидая Его внутренне, взыскуя Его в помышлениях, побуждая и принуждая волю свою к Нему непрестанно устремляться. Смотри, как Он приходит к тебе и творит у тебя обитель. Ибо в какой мере собираешь ты ум свой к исканию Его, в такой и еще в большей мере понуждается Он собственным Своим благоутробием и благостью Своей прийти к тебе и упокоить тебя. Стоит Он и рассматривает твой ум, помышления и движения мыслей, назирает, как ищешь Его, от всей ли души твоей, не с леностью ли, не с нерадением ли. И когда увидит рачительность твою в искании Его, тогда явится и откроется тебе, подаст помощь Свою и уготовит тебе победу, избавляя тебя от врагов твоих. Ибо, рассмотрев прежде твое стремление к Нему и то, как все чаяние твое к Нему обращено, Он научит тебя и даст тебе истинную молитву и истинную любовь»[2].

Вторым условием привлечения Духа Св. и существенного единения с Ним, по учению прп. Макария, служит нравственное очищение. Точкой отправле-

---

[1] *Macarius Aegyptius*. Homilia 24, 1–2, PG 34, 661–664. Рус. пер. С. 236. Ср. De elevatione mentis, 3, PG 34, 892. В пояснение приведенных слов позволим себе обратить внимание читателя на то, что в IV в. широкое распространение аскетических и мистических идей отразилось и на истолковании истории грехопадения первых людей. В Адаме до грехопадения видели мистика, до такой степени поглощенного созерцанием Бога, что мысль его вовсе не обращалась ни к чему чувственному. «Ум, первоначально чистый, пребывая в чине своем, созерцал Владыку своего» (Homilia 45, 1, PG 34, 785. Рус. пер. С. 377). Только согрешив, Адам узнал о наготе своей и безобразии, которых «не видал прежде, потому что мысль его услаждалась небесной красотой». (*Idem.* De patientia et discretione, 5, PG 34, 868–869. Рус. пер. С. 502). Одним из следствий грехопадения и было обращение ума первых людей к чувственному. Ср. статью «Религиозный идеал св. Афанасия». Наст. издание. С. 72–78.

[2] *Idem*. Homilia 31, 3–4, PG 34, 729–732. Рус. пер. С. 310. Ср. Homilia 27, 19 и 33, 4, PG 34, 708, 744.

ния для этого учения служит древнехристианское убеждение, что Дух Св. пребывает в человеке лишь в том случае, если Его не оскорбляют грехами, в особенности плотским непотребством. «Только после искушений и испытаний, когда свободное произволение испытано будет всякими скорбями, *когда ни в чем не оскорбит оно Духа*, тогда только открывается в человеке действие Божией благодати и приемлет он дарование Духа Св.»[1]. «Посему все вы, соделавшиеся причастниками Духа Христова, — увещевает Макарий подвижников, — ни в чем — ни в малом, ни в великом — не поступайте с пренебрежением *и не оскорбляйте Духа*, чтобы не лишиться вам этой жизни, которой стали уже причастны»[2]. «Нерадеющий о Духе и не согласующийся с Ним волей угашает Духа»[3]. Бог может входить в существенное общение только с душой и телом, очистившимися от всякой скверны плоти и духа. Сердце становится чертогом, в котором обитает Христос, и прежде чем принять Его, надо позаботиться об очищении самой горницы. «Надо возобновить и перестроить сердце, этот чертог Христов, приготовить внутренние горницы и ложницы. Ибо Царь Христос с ангелами и святыми духами идет упокоиться там, и пожить, и походить, и основать Свое Царство»[4]. Если ждут царя, то для него тщательно приготовляют достойное помещение. «Тем более дом души, в котором находит упокоение Господь, имеет нужду во многих украшениях, чтобы мог войти туда и упокоиться там Пречистый и Всесовершенный. Ибо в таком сердце упокоевается Бог и вся Небесная Церковь»[5].

Для аскетического и мистического учения прп. Макария характерны подробности и детальное развитие нравственных идей чистоты, необходимой для привлечения благодати Духа Св. Чтобы дать ясное и конкретное представление об этих подробностях и частностях, мы попытаемся осветить вопрос прежде всего с отрицательной стороны, указать, в чем прп. Макарий полагал греховную скверну, устранение которой составляет нравственную задачу подвижника. Грех и добродетель, по учению Макария, не есть только внешнее деяние. Они имеют еще соответствующую внутреннюю сторону в чувствах и мыслях человека, и эта последняя гораздо важнее внешних проявлений греховности. В душе скрывается источник греховных поступков. «Например, если случится поссориться с братом, то человек препирается сам с собой и сначала сам себе делает возражения: "Сказать ли мне? Нет, не скажу. Ответить ли на эту укоризну? Нет, лучше промолчу". Держимся Божиих заповедей, но не отлагаем прочь и собственную славу... Если любовь к миру хотя немного перетянет весы в сердце, тот-

---

[1] *Macarius Aegyptius*. Homilia 9, 7, PG 34, 536. Рус. пер. С. 98.

[2] *Idem*. Homilia 15, 4, PG 34, 577. Рус. пер. С. 144. Ср. Homilia 9, 11, PG 34, 537–540; De charitate, 28, PG 34, 929–932.

[3] *Idem*. Homilia 27, 9, PG 34, 700. Рус. пер. С. 275.

[4] *Idem*. Homilia 15, 31, PG 34, 596–597. Рус. пер. С. 164.

[5] *Idem*. Homilia 15, 43, PG 34, 605. Рус. пер. С. 173. Ср. Homilia 27, 19, PG 34, 708; De patientia et discretione, 19, PG 34, 880–881; De libertate mentis, 6, PG 34, 912–913.

час лукавое слово выходит даже и на уста. А потом ум, как бы натягивая внутри лук, расстреливает ближнего языком, а потом зло доходит до рук, иногда до ран и до самого убийства. Из этого можно видеть, чем начавшись, до каких ужасов простирается это кратковременное движение души. То же случается и при каждом грехе»[1]. Таким образом, задача нравственного очищения углубляется, и арена нравственной борьбы переносится из внешнего мира деяний в самую душу, в область чувств и мыслей. Важность внутренней стороны нравственности и значение душевных движений как источника греховных деяний для нас представляются истинами самоочевидными и не требующими никаких доказательств. Но не следует забывать, что мы обладаем в настоящее время обширной аскетической литературой, в которой вопросы внутренней нравственной борьбы разрабатывались веками, в которую вложен богатый духовный опыт людей, посвятивших задачам самосовершенствования всю свою жизнь. Без всякого сомнения, все мы — и люди, принадлежащие к Церкви, и враждебные ей — стоим под непосредственным или под косвенным влиянием этой литературы. Под ее воздействием слагался весь наш церковный быт. Наши философы, моралисты, поэты и писатели через своих предшественников связаны извилистой и неуловимой нитью с Средними веками и патристической литературой, господствовавшей тогда. Но творения прп. Макария представляют собой одно из первых произведений аскетической литературы. Изучая их, мы восходим к самому началу монашеского движения, когда оно скорее намечало свои задачи, чем давало им полное и всестороннее разрешение. Если все это мы примем во внимание, то, быть может, нам не покажется странной та мысль, что решительное перенесение центра тяжести в вопросах нравственности с внешнего деяния в область внутренних движений было до некоторой степени новшеством, ценность которого далеко не всем была понятна. Замечательно, что сам прп. Макарий постоянно возражает каким-то людям, не придающим особенного значения внутренней чистоте и останавливающих свое внимание исключительно на внешнем доброделании. «Некоторые думают, — читаем у Макария, — я пощусь, веду жизнь странника, раздаю свое имение, следовательно, уже свят»[2]. «Они говорят, что Господь требует от людей одних явных плодов, а тайное совершает Сам Он»[3]. Подвижник не согласен с ними. «Это новые фарисеи, неискусные умом, которые, украшая внешнего человека, сами себя оправдывают... но не хотят показать в себе возрастания внутреннего человека»[4]. Между тем «сколько ограждает кто себя по внешнему человеку, столько же он должен бороться и вести брань с помыслами»[5]. В противном случае и монахи «умом и разумением уподобляются миру: у них, как и у всех прочих людей, то же колебание и неуст-

[1] *Macarius Aegyptius.* De patientia et discretione, 23, PG 34, 884–885. Рус. пер. С. 519.

[2] *Idem.* Homilia 17, 15, PG 34, 633. Рус. пер. С. 202.

[3] *Idem.* Homilia 3, 3, PG 34, 469. Рус. пер. С. 24.

[4] *Idem.* Epistula 2, PG 34, 413. Рус. пер. С. 422.

[5] *Idem.* Homilia 3, 3, PG 34, 469. Рус. пер. С. 24.

ройство помыслов, то же неверие, смятение, смущение, боязнь. Хотя отличаются они от мира наружным видом и мнениями, также некоторыми внешними заслугами, однако же в сердце и в уме связаны земными узами»[1].

Итак, источник и сущность греха скрываются в душе, в чувствах и мыслях. В позднейшей аскетической литературе подробно и тонко разработана психология греха, его зарождение в форме простой мимолетной мысли, его развитие по мере того, как отвлеченная мысль все более и более будит соответствующее чувство, его завершение в акте решимости воли. Такого подробного и точно сформулированного психологического анализа греховных движений в сочинениях прп. Макария мы не найдем. Однако в общем учение о нравственном соотношении психических сил намечено и в «Духовных беседах» нашего подвижника. Пользуясь как комментарием аскетическими сочинениями более поздней эпохи, в которых начатки идей и нравственного опыта, отразившихся в «Духовных беседах», развиты подробней и систематизированы, воззрения прп. Макария касательно этих предметов можно представить в таком виде. Поводом ко греху всегда служит мысль. Внутренняя нравственная жизнь сводится в последнем своем основании к борьбе представлений, которую прп. Макарий изображает в наглядных картинах, напоминающих борьбу идей психологии Гербарта. В сознании ежеминутно проносится множество помыслов: одни из них добрые, другие подсказаны демонами или тем греховным началом, которое проникает все существо падшего человечества[2]. Мысли эти находятся во взаимной борьбе между собой, и их столкновение напоминает состязание колесниц на ипподроме: колесницы перегоняют друг друга и опередившая задерживает других, мешает им нестись вперед и одержать победу[3]. Так в душе проносятся греховные помышления, и если им удается остановить на себе внимание ума, то вот уже грех врывается в душу, ниспровергает добрые помыслы и овладевает полем состязания[4]. Такую власть представление получает не само по себе, а лишь поскольку оно возбуждает соответствующее чувство, поскольку человек начинает услаждаться им и испытывает слабую степень того удовольствия, с которым связано самое совершение греха. Так, когда диавол внушил Адаму мысль нарушить заповедь Божию, прародитель сначала воспринял ее только «внешним слухом», но потом она проникла в сердце его и таким образом овладела всем его существом[5]. Всякий грех совершается ради удовольствия, которое он сулит. Но вместе с представлением дано и соответствующее чувство. Поэтому можно ощущать удовольствие, совершая грех только в воображении, и это чувство, по существу своему, не отличается от того наслажде-

---

[1] *Macarius Aegyptius.* Homilia 5, 4, PG 34, 497. Рус. пер. С. 56–57.

[2] *Idem.* Homilia 43, 6, PG 34, 776.

[3] Ibidem.

[4] *Idem.* Homilia 10, 9 и 43, 9, PG 34, 460, 777.

[5] *Idem.* Homilia 11, 5, PG 34, 548. Ср. Homilia 27, 2, PG 34, 693.

ния, которое дает действительное совершение того же греха. Отсюда, если с греховной мыслью соединяется приятное возбуждение чувства, то грех внутренне уже совершен. «Есть нечистый огонь, — говорит Макарий, — который воспламеняет сердце, пробегает по всем членам и побуждает людей к непотребству и тысячам злых дел. И те, которые раздражаются и соуслаждаются, внутренне, в сердце, совершают блуд»[1]. «Если видимо соблюдаешь ты тело свое от растления и блуда, внутренне же ты любодействовал и творил блуд в помыслах своих, то прелюбодей ты пред Богом и не принесет тебе пользы девственное тело твое»[2]. То же относится, прибавляет Макарий, к сребролюбию, тщеславию, гордости, ревности, раздражительности[3]. Но корни греха скрываются глубже сознательных мыслей и чувств — в темной, бессознательной области души, из которой, иногда так неожиданно, врываются в сферу ясного сознания безумные мысли и преступные вожделения. «Змей таится под самым умом, в глубине помыслов, гнездится и умерщвляет тебя в так называемых тайниках и хранилищах души, потому что сердце есть бездна»[4].

Только что выясненному понятию о грехе вполне отвечает идеал нравственной чистоты, который своей глубиной и тонкостью сообщает много обаяния лучшим образцам древней аскетической литературы, с увлечением читаемым религиозными людьми до настоящего времени. Идеал этот — полная и всецелая прозрачность души, отсутствие в ней малейших и мимолетнейших теней греха. Не от одного или нескольких пороков и дурных привычек мысли и чувства должно очищать свою душу, а от всех. «Душа имеет много частей, — говорит Макарий на своем образном языке, — и все они заняты грехом». Постепенно надо отвоевывать у греха одну область за другой, пока вся душа не станет чиста, как кристалл[5]. Нельзя при этом ограничиваться устранением только внешних проявлений каждого порока. Нужно подавить чувства и мысли, которыми он питается, нужно преследовать врага до его последнего убежища в темных глубинах бессознательного, чтобы, наконец, вырвать его с корнем. Необходимо освятить «самое сердце и самый ум»[6]. «Воздержание от видимых худых дел не есть еще совершенство, но очищение ума — вот совершенство... Войди к уму твоему, пленнику и рабу греха, и рассмотри, что есть на дне его, в глубине твоих помыслов — этого, разумею, змея, гнездящегося в так называемых тайниках души твоей и умерщвляющего тебя в главных частях души твоей. Если убил ты этого змея, если очистил себя от всякого беззакония, изринул из себя грех, то похвались о Боге чистотой, а в противном случае, смирившись, как скудный еще и грешный, приступи ко Христу, молясь о тайных

[1] *Macarius Aegyptius.* Homilia 15, 48, PG 34, 608–609. Рус. пер. С. 176.

[2] *Idem.* Homilia 26, 13, PG 34, 681–684. Рус. пер. С. 257.

[3] *Idem.* Homilia 15, 48, PG 34, 608–609.

[4] *Idem.* Homilia 17, 15, PG 34, 633. Рус. пер. С. 202.

[5] *Idem.* De elevatione mentis, 20–21, PG 34, 905–908.

[6] *Idem.* Homilia 14, 3, PG 34, 572. Рус. пер. С. 137.

твоих»[1]. Итак, идеал нравственной чистоты, по сочинениям Макария, *свобода души от всякого греха и во всякой его степени.*

Какими же средствами и путями можно если не осуществлять вполне этот идеал, то по крайней мере приближаться к нему? Для этого нужна внутренняя борьба с своими греховными чувствами и мыслями, а для успешности последней необходимы некоторые благоприятные внешние условия. Таким внешним вспомогательным средством является удаление от мира. Значение удаления от мира в деле внутренней нравственной борьбы выясняется прп. Макарием с различных сторон.

Прежде всего, уединение, свобода от забот и занятий, досуг необходимы, по тонкому наблюдению прп. Макария, уже просто для того, чтобы заметить свою собственную внутреннюю греховность, чтобы сознать самую задачу, чтобы заглянуть в свою душу и ужаснуться при виде ее порочности. Внешняя деятельность, требуя много усилий, предусмотрительности, расчета, быстроты и находчивости, обыкновенно отвлекает внимание человека от его собственного внутреннего мира. Сутолока жизни не оставляет ни времени, ни сил для самонаблюдения. Ее грубый шум и лязг не позволяет нашему слуху уловить тихих отзвуков совести и робких протестов души — покинутой и неудовлетворенной. Пока человек отдает все свои силы делам и предприятиям, он не познает, по замечанию прп. Макария, что «внутри у него есть иная борьба, и битва, и брань»[2]. Полный дурных сердечных движений и греховных поползновений, он не замечает своей болезни и считает себя совершенно здоровым[3]. «Только отринув от себя дела житейские и мирские связи... может он узнать, что в сердце есть иная борьба, иное тайное противление, иная брань помыслов и что предстоит ему иной подвиг»[4].

Далее, самая внутренняя борьба с греховными движениями души, став главнейшей, ничему не предпочитаемой задачей жизни, требует для своей успешности досуга и свободы от всех прочих обязанностей. Подвижник отдается своему нравственному совершенствованию вполне и безраздельно, а потому «приобретение души своей и небесной духовной любви невозможно человеку, если не сделается чуждым всего, что в веке сем, и если ум его не поставит себя вне всякого вещественного и земного развлечения, чтобы ему можно было всецело заняться достижением единой цели, стремясь к ней по всем заповедям, чтобы все попечение, искание и упражнение души состояло в исследовании духовной сущности, — того, как должна быть она украшена предписанными в заповедях добродетелями; чтобы человек, от всего отрекшись, отсекши от себя всякое вещественное и земное препятствие, отказавшись от плотской любви или от пристрастия к родителям и родственникам, не позволял уму сво-

---

[1] *Macarius Aegyptius.* Homilia 3, 5–6, PG 34, 472. Ср. Homilia 15, 7, PG 34, 580.

[2] *Idem.* Homilia 21, 4, PG 34, 657. Рус. пер. С. 229.

[3] *Idem.* De libertate mentis, 30, PG 34, 932–933.

[4] *Idem.* Homilia 21, 3, PG 34, 656–657. Рус. пер. С. 228.

ему заниматься или развлекаться чем-нибудь иным; но чтобы весь ум всецело восприял на себя попечение и скорбь об изыскании духовной сущности»[1]. В предшествующем отделе уже излагалось учение прп. Макария о необходимости отречения от мира, но в приведенных словах эта мысль выясняется с иной точки зрения. Как и там, удаление от мира рекомендуется не потому, что в родственных или дружественных связях, в общественной деятельности есть что-либо греховное, а потому, что мирские обязанности отягощают человека заботами и отвлекают его ум от важного к неважному. Но если там свобода ума признавалась необходимой для постоянного размышления о Боге, то здесь она требуется для того, чтобы ум без всякой помехи мог заняться «изысканием духовной сущности души». Смысл этого выражения из контекста вполне ясен. Это работа души над своим собственным внутренним очищением.

Наконец, удаление от мира имеет и более прямое отношение к нравственному очищению от дурных помыслов и страстей. Для достижения этой цели необходимо удалиться от всех внешних поводов, возбуждающих и питающих страсти. Честолюбие не может развиваться при отсутствии соответствующего положения в обществе. Раздражение гаснет, если не попадается на глаза лицо, возбудившее досаду. У прп. Макария встречаются, хотя очень редко, страницы, где необходимость удаления от мира мотивируется подобными же соображениями. «Душа отвращает око, — говорит подвижник, — чтобы не видеть лукавства, отвращает слух, чтобы не слышать пересудов, удерживает язык от суетных разговоров, руки и ноги — от худых занятий, потому что душе дана воля отвращать телесные члены и не допускать их до худых зрелищ, до слышания чего-либо лукавого и срамного, до непристойных слов, до занятий мирских и лукавых»[2].

Удаление от мира есть не более, как внешнее условие, облегчающее задачу внутреннего очищения души. Самый же процесс очищения сводится к непосредственному воздействию воли на чувства и мысли с целью устранения дурных и воспитания добрых. Подвижник должен приложить все старания к тому, чтобы вызвать в себе и развить чувства, соответствующие воле Божией: «Приступающему ко Господу нужно прежде всего, даже против воли сердца, принуждать себя к добру: надлежит принуждать себя к любви, если кто не имеет любви, принуждать себя к кротости, если кто не имеет кротости, принуждать себя к тому, чтобы быть милосердным и иметь милостивое сердце, принуждать себя к тому, чтобы терпеть пренебрежение и, когда пренебрегают, быть великодушным, когда унижают и бесчестят, не приходить в негодование, надлежит принуждать себя к молитве, если не имеет кто духовной молитвы»[3]. В приведенных словах речь идет не о принуждении себя к каким-нибудь поступкам, а о воспитании в себе путем воздействия воли самих чувств.

---

[1] *Macarius Aegyptius.* Homilia 9, 10, PG 34, 537. Рус. пер. С. 100.

[2] *Idem.* Homilia 4, 3, PG 34, 473–476. Рус. пер. С. 30.

[3] *Idem.* Homilia 19, 3 и 5, PG 34, 644–645. Рус. пер. С. 215.

Но непосредственная борьба воли с чувствами невозможна. Эмоции сами по себе неуловимы для воли. Никакими усилиями нельзя мгновенно вызвать в себе желаемое чувство или подавить волнение, уже охватившее душу. И если наша воля может до некоторой степени управлять жизнью сердца, то не непосредственно, а косвенно, при помощи произвольной комбинации представлений. Чувства неразрывно связаны с представлениями, течение которых поддается воздействию со стороны воли. О связи представлений и эмоций нас учит психология, собравшая много фактических и экспериментальных доказательств этому. Если вы хотите возбудить в человеке известное душевное волнение, вы должны внедрить в его сознание соответствующее представление или целую сложную группу представлений. Гипнотизер, внушающий усыпленному мысль, что к его стулу подползает ядовитая змея, вызывает вместе с этим в его душе и чувство ужаса: об этом говорит экспрессия лица и жесты объекта наблюдения. Чтобы сообщить своему читателю желаемое настроение, поэт не имеет никакого другого средства, кроме искусного подбора представлений. Наоборот, чтобы погасить чувство, достаточно удалить из сферы сознания те образы, которые служат для него точкой опоры. Отсюда, ничто так скоро не заживляет сердечных ран, как путешествие с его калейдоскопом новых впечатлений. Наполеон говорил, что секрет храбрости состоит в том, чтобы во время сражения не «рисовать картин» в своем воображении. Итак, уловить чувство и овладеть им мы можем, только пользуясь своей властью над течением представлений[1]. Вследствие этого борьба с чувствами сводится к борьбе с мыслями. Постоянное самоуглубление и напряженная внутренняя борьба вырабатывали в христианских аскетах тонких психологов, правильно понимавших соотношение психических сил, хотя и не знакомых с научными психологическими теориями. Своих эмпирических обобщений они не могли бы доказать на основании общих законов душевной жизни, но современная наука не может не признать точности их наблюдения.

Значение представлений и их влияние на жизнь чувства было хорошо известно прп. Макарию. Поэтому он говорит обыкновенно не о борьбе с чувствами, а о внимании к помыслам. Борцом с злым началом в области чувств и мыслей он признает ум и проникнут глубоким сознанием силы и мощи ума в этой борьбе. «Ум, — говорит он, — есть борец и имеет равномощную силу препираться с грехом и противиться помыслам»[2]. «Ум — противоборник и твердым помыслом может препобедить порочные стремления и гнусные желания». Он нисколько не слабее демонских сил. В противном случае Бог был бы несправедлив, наказывая человека за грехи: никто не осуждает отрока, если он оказывается побежденным в борьбе с юношей[3]. Ум — это искусный и сильный воз-

---

[1] См. подробнее наше исследование «Естественный нравственный закон». Сергиев Посад, 1897. С. 319–325.

[2] *Macarius Aegyptius.* Homilia 3, 5, PG 34, 472. Рус. пер. С. 26.

[3] *Idem.* Homilia 15, 21 и 31, PG 34, 589, 596–597.

ница, твердой рукой управляющий конями: по своему желанию он или несется в карьер, или едет шагом. «Ум дает вразумление и направление сердцу и усыпляет естественные помыслы, возникающие в нем»[1].

Деятельность ума состоит в различении помыслов и в подавлении их. В душе, рассуждает Макарий, ежеминутно борется множество помыслов. Из них одни производятся самой душой, другие внушены людьми, а третьи навеваются демонами[2]. Подвижник должен уметь разобраться во всех этих мыслях, отличить добрые и полезные от злых и вредных. В связи с этими положениями мы снова встречаем на страницах сочинений прп. Макария термин «собирание помыслов», но уже с несколько иным значением. В предшествующем отделе мы видели, что «собирать помыслы» значит не мечтать и не думать ни о чем другом, кроме Бога. Здесь этот термин имеет значение выбирать добрые помыслы из всей суммы мыслей, проносящихся в сознании. «Душу, — говорит Макарий, — окружает целый лес помыслов, внушаемых сопротивной силой. Поэтому нужны великая рачительность и внимательность ума, чтобы отличать чуждые помыслы, внушаемые сопротивной силой... Кружащиеся помыслы нужно собирать отовсюду воедино, различая естественные помыслы от лукавых»[3]. До грехопадения в душе человека были только хорошие помыслы, но грех присоединил к ним еще много помыслов дурных и страстных. Те и другие до такой степени перемешались между собой, что отделить их друг от друга стало очень трудно. Помыслы, соответствующие чистой первозданной природе, — это драхма евангельской вдовицы, затерявшаяся в сору и нечистоте ее горницы — в помыслах лукавых. «Душа теперь не может сама собой отыскать и разделить между собой собственные свои помышления. Но, когда будет возжен божественный светильник и внесен свет в омраченный дом, тогда душа увидит, как помыслы ее погребены в греховной нечистоте и тине. Сияет солнце, и тогда видит душа погибель свою и начинает собирать свои помыслы, смешанные с сором и всякой скверной»[4].

За различением помыслов должна следовать борьба с ними. С одной стороны, «нужно внутренность души подвергнуть исследованию и ограждать благочестивыми помыслами». С другой — необходимо подавлять дурные мысли. «Человеку нужно все усилие свое обращать на помыслы и, что служит пищей лукавым помыслам, то отсекать...»[5] «Мера подвига твоего заключается в том, чтобы тебе не прелюбодействовать в мыслях, но противостоять умом и внутренне вести брань, бороться с пороком, не повиноваться ему, не соуслаждаться им в помыслах»[6].

---

[1] *Macarius Aegyptius.* Homilia 15, 32, PG 34, 597. Рус. пер. С. 165; De custodia cordis, 6, PG 34, 825.

[2] *Idem.* Homilia 40, 5, PG 34, 765.

[3] *Idem.* Homilia 6, 3, PG 34, 520. Рус. пер. С. 80.

[4] *Idem.* Homilia 11, 4, PG 34, 548. Рус. пер. С. 111.

[5] *Idem.* Homilia 6, 3, PG 34, 548. Рус. пер. С. 80.

[6] *Idem.* Homilia 15, 26, PG 34, 593. Ср. Homilia 26, 12, PG 34, 681. Рус. пер. С. 161.

Перенесение центра тяжести в вопросах нравственности из области внешнего деяния в сферу чувств и мыслей есть самая характерная черта учения древнего христианского монашества. Это всегда следует иметь в виду, если желательно определить место и значение египетского монашества в истории нравственного сознания человечества или если ставится вопрос о преимуществах и опасностях монашеской морали. В почти исключительном внимании аскетов к своему внутреннему миру мы можем видеть черту, роднящую их с философским мистицизмом новоплатоников, основные тенденции которого выяснены нами в первой главе настоящего очерка. Однако не нужно большой проницательности, чтобы заметить существенные и чрезвычайно важные пункты различия между двумя рассматриваемыми направлениями. То и другое ставило своей задачей внутреннее очищение, но в понятиях о чистоте между ними мало общего. Новоплатоническое понятие о чистоте как цели стремлений мистика отмечено печатью крайнего интеллектуализма. Философ, по смыслу этой доктрины, должен прежде всего очистить свою душу от всех эмоций, аффектов, чувств и страстей, чтобы стать только умом и только мыслью. Классификация чувств по их моральной ценности была совершенно чужда новоплатонизму. Не устранения некоторых чувств, а освобождения от всех аффектов требовал он от философа. Но понятие очищения в новоплатонизме не ограничивалось и этим. Стремясь превратить человека из существа чувствующего в существо только мыслящее, он находил необходимым и самую мысль освободить от всего конкретного, единичного, чувственно воспринимаемого. Поэтому новоплатоническое очищение было процессом постепенного восхождения мысли от конкретного к общему, от одной отвлеченности к другой, еще более абстрактной, — процессом медленного опустошения души, венцом которого признавалась фиксация мысли на одной бескачественной идее Бога. Сохраняя некоторый интеллектуалистический оттенок, без которого не мог обойтись в своих нравственных понятиях ни один грек, идеал очищения, свойственный христианским мистикам, в противоположность новоплатоническому был по существу своему моральным. Внутреннее делание христианских аскетов состояло, как мы видели, в тщательном пересмотре всего содержания сознания с моральной точки зрения и имело своей целью освобождение души от всего, осуждаемого нравственным чувством.

Не только в истории нравственного сознания человечества, но и в истории христианской нравственности монашество отмечает новую эру. В Св. Писании со всей ясностью выражена мысль о важности нравственного настроения, но вместе с тем большинство нравстенных наставлений, которые мы встречаем на страницах Евангелия и апостольских посланий, обращены к людям, живущим в обществе, и имеют в виду не столько настроение, моральный характер которого всегда предполагается, сколько действительные житейские отношения. Отсюда и в христианской Церкви первых трех веков внимание было сосредоточено на христианской жизни, как поведении и совокупности по-

ступков. Мы не хотим этим сказать, что в ограду Церкви вторглось иудейство с его внешним отношением к вопросам нравственности и с его фарисейством. О, нет... Христиане хорошо сознавали, что и пожелание равносильно прелюбодеянию, что они не должны уподобляться гробам повапленым и что необходимо очищать не столько внешнее, сколько внутреннее сосуда. Однако для характеристики известного направления мысли важно не только присутствие или отсутствие известной идеи, но и степень интереса к ней. Когда мы устремляем взор на один какой-нибудь предмет, наше боковое зрение воспринимает и многие из окружающих предметов, но тот, который находится прямо перед нами, виден яснее и поглощает почти все наше внимание. Нечто подобное происходит и в сознании как индивидуальном, так и общественном: одни идеи размещаются на периферии сознания, другие занимают центральное положение и властно господствуют в нем. Если бы христианина первых трех веков спросили, важно ли и необходимо ли иметь чистое сердце и быть достойным своей религии не только в поведении, но и в мыслях, он, без всякого сомнения, ответил бы на этот вопрос утвердительно, но его жизненной задачей все же не был *систематический* труд над воспитанием своих чувств. Его внимание было обращено главным образом на поведение в церкви, обществе и государстве. Доказательством этого может служить история первохристианского аскетизма. Его отличительной чертой служил частичный характер и некоторая внешность. Были люди, которые усиленно постились, существовали девственники и девственницы, но посту посвящали не всю жизнь, а предавались ему лишь спорадически, девственницы жили под одной кровлей с девственниками, были богаты, любили наряды, охотно посещали театр. Все это были аскеты в одном каком-нибудь отношении. Главное же, на самый аскетический подвиг они смотрели с внешней стороны: они ценили самый этот подвиг, взгляд же на него как на средство для внутреннего очищения почти не был высказан в доникейской литературе. В послании к девствующим, которое известно с именем Климента Римского, речь идет исключительно о физическом девстве и тех способах, которые представляются надежными для его охранения. Ни слова не встречаем мы здесь о внутреннем целомудрии и о нравственном воспитании самого духа. На то же отношение к аскетизму указывает широко распространенный синисактизм, обычай девственниц жить вместе с девственниками. Они спали на одном ложе, обнимались, целовались, проводили время в постоянных беседах с девственниками[1]. Они не стеснялись обнажаться и мыться вместе с мужчинами в общих банях[2]. И это было не злоупотреблением, а обычаем, широко распространенным и многими одобряемым[3]. Нет надобности доказывать, что только при смутном сознании важности внутреннего настрое-

[1] *Cyprianus Carthagenensis.* Epistula ad Pomponium, PL 4, 364–372. Рус. пер. Т. 1. С. 104–105.

[2] *Cyprianus Carthagenensis.* De habitu virginum, PL 4, 439–463. Рус. пер. Т. 2. С. 141.

[3] См., например, *Hermas.* Similitudo Pastoris IX, 2, PG 2, 973–974; *Tertullianus.* De exhortatione castitatis, 12, PL 2, 927–928; De monogamia, 16, PL 2, 951–952.

ния и чистоты мыслей мог возникнуть, распространиться и поддерживаться подобный обычай, ибо для каждого очевидно, что в подобных условиях (случаи патологического отсутствия половых влечений не берутся в расчет) целомудрие мыслей и чувств невозможно. С этой точки зрения обычай этот и был бы отвергнут в монашеской литературе. И действительно, идея внутренней чистоты служит исходной точкой для критики синисактизма у писателей, прошедших монашескую школу или знакомых с монашескими идеями, каковы Златоуст, Амвросий, Иероним. Не то мы видим у противников этого обычая предшествующей эпохи. Св. Киприан в письме к Помпонию почти и не упоминает о внутреннем падении девственниц, разделяющих ложе с мужчинами. Он порицает их поведение потому, что видит в нем угрозу и опасность физического падения. Соответственно этому он приказал освидетельствовать девственниц и тех из них, которые окажутся девами, допустить в общение с Церковью, а утративших девство подвергнуть покаянию, как прелюбодейц, разрушивших свой союз со Христом.

Было бы чрезвычайно интересным сравнить сочинение Мефодия Олимпийского «Пир десяти дев» с произведениями позднейшей аскетической литературы. По своему общему характеру, по аскетическим тенденциям, по основным идеям и мистическому колориту это сочинение стоит весьма близко к позднейшей монашеской литературе. Но при этом сходстве тем поразительнее выступает различие между ними и тем яснее становится прогресс нравственного сознания, отмечаемый возникновением монашества. «Пир десяти дев» есть промежуточное звено, соединяющее частичный аскетизм древней Церкви с египетским монашеством, переходная ступень, сохраняющая старое, но содержащая в себе и зачатки нового. В этом литературном произведении св. Мефодий является представителем архаических понятий, когда говорит не об аскетическом подвижничестве, охватывающем все проявления жизни, а только о девстве. Но он уже предчувствует расширение задач аскетизма в будущем, когда, удерживая старую терминологию и говоря исключительно о девстве, расширяет понятие об этом последнем почти до объема подвижничества. Девство есть жертва, наиболее приятная Богу, но истинное девство состоит не в половом только воздержании. Принося Богу девство, нужно посвятить Ему всего себя. Человеку дано пять проводников добродетели: зрение, вкус, обоняние, осязание, слух. Поэтому тело наше — пятисвещный светильник, который душа, неся, подобно факелу, представит Христу в день воскресения[1]. Истинное девство состоит в посвящении на служение Богу всех чувств и всего тела. Язык должен объяснять Св. Писание, а не пустословить, очи созерцать горнее, а не телесную красоту, уши должны быть открыты для Слова Божия и закрыты для злословия и пустословия. «Если я буду удерживать руки от ростовщичества, от перепродажи, от любостяжания, от нанесения ударов, — говорит Фаллуса, — то и руки

[1] *Methodius Olympius.* Convivium decem virginum 6, 3, PG 18, 115. Рус. пер.: Творения / Пер. Е. Ловягина. СПб., 1877. С. 52.

мои девствуют для Бога. Если я удержу ноги от хождения по путям разврата, то и ноги я посвятила Богу, посещая не судилища и пиршества, где бывают люди нечестивые, но употребляя их на исполнение какой-либо заповеди. Что мне затем остается, если я девствую и по сердцу, посвятив Богу все помышления его, если не думаю ни о чем дурном, или нет во мне ни гордости, ни гнева, и днем и ночью занимаюсь законом Господним?»[1] Расширяя понятие девства, св. Мефодий вращается, как это можно видеть из приведенных слов, преимущественно в области внешних деяний. В двух-трех местах он говорит и о чистоте сердца от страстей, о посвящении Богу мыслей, но он далек от того, чтобы видеть в этом главную задачу девственницы, к осуществлению которой должна клониться вся внешняя обстановка ее жизни. Девственница должна заботиться наряду с прочим и о чистоте своего внутреннего мира, но для нее нет надобности жить исключительно в нем. Внутренняя нравственная борьба не является в его глазах главной задачей жизни аскета. Вот в этом-то пункте и лежит самая существенная черта, отличающая первохристианский аскетизм от позднейшего монашества. Христианские мистики IV в. переместили центр тяжести в вопросах нравственности: то, что раньше главным образом привлекало к себе внимание — внешнее поведение и деяние, — для них стало второстепенным, а то, ценность чего смутно сознавалась, выдвинулось на первый план и сосредоточило на себе весь интерес. Трудно в достаточной мере оценить важность этого перемещения в истории развития христианской нравственности. Оно углубило нравственность и сообщило ей серьезность и тонкость, которыми никогда не может отличаться мораль деяний. Мало того, оно познакомило человека с богатством его собственной души, с неумолкающей музыкой ее чувств и темными глубинами страстей. Перед христианскими аскетами открылся новый мир внутренних движений, неожиданно богатый, разнообразный и напряженный в своей сокровенной и незаметной для постороннего борьбе. Заглянув в этот неведомый доселе мир, сами они были изумлены его сложностью и недосягаемой для сознания глубиной. Чувство изумления пред сложностью и богатством внутренней жизни слышится на многих страницах сочинений прп. Макария. «Есть в душе, — говорит он, — какая-то глубина»[2]. «Сердце — малый сосуд, но там есть змеи, там есть львы, там есть ядовитые гады, там есть сокровища порока, там пути негладкие и стропотные, там пропасти, но там также и Бог, там ангелы, там жизнь и царство, там свет и апостолы, там сокровища благодати, там есть все»[3]. «В сердце есть какая-то беспредельная глубина. Есть там и пиршественные залы, и опочивальни, и двери, и преддверия, и многие службы, и выходы; есть там рабочая храмина дел правды и неправды; есть там смерть, есть там и жизнь; есть там добрая и противная ей купля»[4].

---

[1] Ibid. 5, 4, PG 18, 101. Рус. пер. С. 44–45; Ibid. 11, 1, PG 18, 203. Рус. пер. С. 105–106.

[2] *Macarius.* De custodia cordis, 11–12, PG 34, 829–836. Рус. пер. С. 460.

[3] *Idem.* Homilia 43, 7, PG 34, 776–777. Рус. пер. С. 365.

[4] *Idem.* Homilia 15, 30, PG 34, 596. Рус. пер. С. 164.

Нетрудно понять, почему именно в монашестве получила перевес внутренняя сторона нравственности. Мы уже обратили внимание читателя на то, что мистический идеал непрерывного единения с Богом не совместим с деятельным проявлением любви к людям. Если ум человека должен «всецело жительствовать на небесах», то ему не следует отвлекаться от размышления о горнем, чтобы исследовать социальные причины человеческих бедствий и развлекать себя заботами об их устранении. Чтобы совместить обязанности любви к ближним с долгом всецелой любви к Богу, понимаемой в этом смысле, необходимо первые, по возможности, ограничить одним только настроением. Внутренняя логика христианского мистицизма создавала, таким образом, благоприятное условие для разработки идеала внутренней чистоты. Сюда же нужно присоединить и другую причину, обращавшую мысль мистика к внутренней стороне нравственности. Нравственность не была для него самоцелью. Она признавалась средством для достижения высших религиозных благ — существенного общения с Богом, а эта цель должна была с логической необходимостью сосредоточивать их мысль не на социальных результатах нравственной деятельности, а на характере самого деятеля. Они оставались глубоко равнодушными к тем объективным изменениям в жизни общества и Церкви, которые могли бы явиться результатом деятельности нравственно чистых, но преклонялись пред нравственной чистотой, как таковой, независимо от того, проявлялась ли она в деятельности или нет.

На предшествующих страницах было изложено учение прп. Макария о подвижничестве как средстве, при помощи которого человек входит в существенное общение с Духом Божиим и обожается. Но в настоящее время мы до такой степени привыкли видеть в нравственной чистоте самоцель — нечто, имеющее в себе самом и смысл, и награду, — что взгляд на нее как на средство для чего-то высшего представляется странным и маловероятным. Это обстоятельство побуждает нас в заключение этого очерка поставить вопрос: действительно ли и в какой степени подвижничество сознавалось прп. Макарием в качестве средства, ведущего к достижению супранатуралистического идеала обожения. Что все лишения и труды подвижничества предпринимаются ради только что упомянутой цели, об этом прп. Макарий говорит очень часто, но особенно подробно и ясно эта мысль высказана им в следующих словах: «Если кто, ради Господа оставив своих, отрекшись от мира сего, отказавшись от мирских наслаждений, от имения, от отца и матери, распяв себя самого, сделается странником, нищим, ничего не имеющим, вместо же мирского спокойствия не обретет в себе Божественного упокоения, вместо временного наслаждения не ощутит в душе своей услаждения духовного, вместо тленных одежд не облечется в ризу Божественного света по внутреннему человеку, вместо сего прежнего и плотского общения не познает с несомненностью в душе своей общения с небесным, вместо видимой радости мира сего не будет иметь внутри себя радости Духа и утеше-

ния небесной благодати и не приемлет в душу, по написанному, Божественного насыщения, *внегда явитися ему славе Господней* (Пс. 16:15) — одним словом, вместо временного наслаждения не приобретет в душе своей вожделенного нетленного услаждения, то стал он солью обуявшей. Он жалок паче всех людей: и здешнего лишен, и Божественного не насладился, не познал по действию Духа во внутреннем своем человеке Божественных таин»[1]. Из приведенной выдержки видно, какую цель в глазах прп. Макария имело монашество. Подвижник отрекается от мира, родных и имущества, чтобы взамен этих земных утех *еще ныне*, то есть во время земной жизни, получить высшие, небесные дары. Он трудится не для достижения только загробного идеала, но ради благ, доступных в условиях земного существования. Что касается самих благ, перечисленных в приведенных словах, то в них нетрудно видеть элементы, уже отмеченные нами в идеале обожения. Подвижник прерывает свое общение с родными, чтобы «с несомненностью познать в душе своей общение с небесным», чтобы видеть в душе славу Господню, или «облечься в ризу Божественного света по внутреннему человеку», то есть чтобы созерцать в душе ипостасный свет Божества. Он отказывается от земных радостей, чтобы «приобрести в душе своей вожделенное нетленное услаждение». Таким образом, целью подвижничества поставляются здесь элементы обожения, проявляющиеся в уме и чувстве. В понятие обожения входит также сверхъестественное нравственное совершенство. Отсюда и это последнее признается Макарием целью подвижничества. Писание, говорит он, не вменило юродивым девам их девства, «потому что не оказалось в них действенности Духа. И это вполне справедливо. Ибо что пользы от возделывания виноградника, когда нет в нем плодов, ради которых несет труд земледелец? Какое приобретение от поста, молитвы, бдения, когда нет мира и любви и прочих плодов духовной благодати, какие перечисляет святой апостол? Ибо ради них весь труд несет любитель горней страны, *ими привлекает Духа* и ими, приобщаясь благодати, плодоносит и с веселием наслаждается деланием, какое духовная благодать совершила в его смиренномудрии и заботливости о делах»[2]. Путем отречения подвижник воспитывает в себе любовь к Богу и трудится над своим нравственным очищением, чтобы Дух Святой даровал ему сверхъестественную, благодатную любовь и чистоту. Таким образом, сама нравственность — любовь и чистота, — хотя и в виде сверхъестественного дара благодати, входит в состав того идеала, который поставляется внешней целью нравственного развития. И это, без сомнения, смягчает гетерономный характер воззрений прп. Макария по данному пункту, однако только смягчает, но не уничтожает совсем, потому что эта внешняя цель не совпадает вполне с нравственностью, но гораздо шире ее по объему.

---

[1] *Macarius Aegyptius*. Homilia 49, 1, PG 34, 812–813. Рус. пер. С. 406–407. Ср. *Idem*. De charitate, 31, PG 34, 933–936.

[2] *Idem*. Epistula 2, PG 34, 436–437.

Насколько исключительно подвижничество рассматривалось в качестве средства для достижения сверхъестественных благ обожения, показывает тот засвидетельствованный прп. Макарием факт, что люди, чистые в своей совести, но не ощущавшие в себе присутствия небесной силы и не имевшие харизм, считали свои труды потраченными бесплодно и утверждали, что «если кто сотворит все заповеданное, но не получит ожидаемой благодати, то в сем веке никакой не будет иметь пользы»[1]. Прп. Макарий осуждает этот взгляд, но из его возражений видно, что вопрос этот ставил в затруднение и его самого и что сам он стоял на той же самой точке зрения и разделял основные предположения, выводом из которых служило это крайнее мнение. Да, отвечает он, цель подвижничества состоит в том, чтобы войти в существенное единение с Богом и получить дары благодати, но трудно провести осязательную границу между нравственным и реальным. Евангелие говорит, что уже один страстный взгляд на женщину, одно желание обладать ею есть уже прелюбодеяние. Стремление воли к плотскому общению с ней равносильно реальному общению. Таково же значение желания и в добре. Не ощущая существенного, реального единения с Богом, подвижник может утешить себя тем, что он находится в нравственном общении с Ним. Кто всегда пребывает в молитве, кто находится в постоянном мысленном общении с Богом, кто всем сердцем желает этого общения, «тот уже в общении с Богом» и в самой уже неотступности молитвы и в чистоте добродетели имеет «великий дар»[2].

Наконец, доказательство того, что целью подвижничества прп. Макарий ставил снискание сверхъестественных даров благодати, можно извлечь из анализа понятия веры, с которым мы постоянно встречаемся на страницах его сочинений. В числе прочих условий, при которых становится достижимым для человека обожение, прп. Макарий упоминает и о вере, и даже отдает ей предпочтение[3]. Нелегко было бы выяснить отношение веры к изложенному ранее идеалу обожения, если бы мы стали понимать этот термин в том смысле, в каком почти исключительно употребляется он в современном богословии. Обычно под верой разумеют признание за истину теоретических или метафизических положений, недоказуемых логическим путем. Почему принятие известных догматов может иметь своим последствием наитие Св. Духа — выяснить это было бы довольно трудно. Но совершенно ясно, почему для этого требуется вера в том смысле, в каком употребляет это понятие прп. Макарий. Под верой он разумеет доверие к божественным обетованиям или веру в то, что, раз дав обетование, Бог его непременно исполнит, хотя бы по человеческим соображениям это казалось совершенно невозможным. Смысл термина очень наглядно выясняется прп. Макарием при помощи библейских примеров. Давид был помазан пророком Самуилом на царство, но как раз с этого-то

---

[1] *Macarius Aegyptius.* De patientia et discretione, 8, PG 34, 869–872. Рус. пер. С. 504.

[2] Ibid. С. 505.

[3] *Idem.* Homilia 21, 5, PG 34, 657.

момента и начинаются жестокие гонения на него: он должен был скрываться у иноплеменников и не имел хлеба для пропитания. Несмотря на это, «он решительно вверялся Богу и себя самого удостоверил: "Что сотворил со мною Бог пророческим помазанием и о чем сказал, что будет это со мною, то несомненно должно исполниться"»[1]. Аврааму Бог изрек обетование даровать сына, и хотя после этого протекло много времени и Авраам испытал много лишений и искушений, однако «он великодушно претерпел все с ним случившееся и, утвердив себя верой в той мысли, что Давший обетование неложен и исполнит слово Свое, а таким образом оказавшись верным, получил обетованное». Ною за сто лет до потопа Бог повелел построить ковчег, и «Ной сто лет провел в великом терпении, нимало не колеблясь мыслью, сотворит или не сотворит Бог сказанное Им, но решительно утвердившись верою в том, что если сказал о сем Бог, то несомненно должно это и исполниться»[2]. Из приведенных примеров видно, что прп. Макарий разумел под словом *вера* несомненную уверенность в том, что Господь исполнит однажды данное Им обетование. Вера в этом смысле имеет прямое отношение к нравственной деятельности и служит ее определяющим началом. Руководствоваться в своей жизни и деятельности началами чистого добра и строгой нравственности, которые иногда кажутся такими непрактичными и не достигающими цели, воздерживаться при этом от искушения внести сюда некоторые поправки, руководствуясь правилом «цель оправдывает средства», можно только при непоколебимой уверенности в том, что Божии обетования о конечном торжестве добра, несмотря на его временное попрание и посмеяние, непременно исполнятся. В системе воззрений прп. Макария это имеет несколько иной смысл, и отсюда видно, что подвижничество в его глазах имеет значение средства для снискания Духа Святого. Подвижничество сопряжено со всевозможными лишениями и требует героического терпения и тяжких трудов. Но, невзирая на труды и сознание своей чистоты, многие не ощущали в себе присутствия Духа. Прп. Макарий увещевает таких людей не терять веры в обетования Божии. Бог обетовал ниспослать Духа за труды и лишения, и нужно с непоколебимой верой ожидать исполнения этого обетования, не ослабевая в подвиге. Рано или поздно, а Он исполнит Свое обетование. «Души верные почитают Бога верным и истинным, и по истинному слову утвердились, *яко истинен есть* (Ин. 3:33)... Сообразно с этим они принуждают и приневоливают себя угождать Господу, однажды уверовав, что Бог, как истинный, не лишит их духовного дара, если до конца со всей рачительностью пребудут пред Ним в служении и в терпении, и что, пребывая еще во плоти, сподобятся они небесной благодати и улучат вечную жизнь»[3].

---

[1] *Macarius Aegyptius.* Homilia 9, 3, PG 34, 533. Рус. пер. С. 96.

[2] Ibid., 9, 6, PG 34, 536. Рус. пер. С. 98.

[3] *Idem.* Homilia 29, 4, PG 34, 717. Рус. пер. С. 295.

ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, АРХИЕПИСКОП КЕСАРИЙСКИЙ, ВСЕЛЕНСКИЙ ОТЕЦ И УЧИТЕЛЬ ЦЕРКВИ[1]

Богато одаренный от природы, христиански воспитанный и прекрасно образованный, сильный характером и обаятельный в частных сношениях, наделенный выдающимся тактом и чувством меры, где нужно властный, «умевший благодарить улыбкой и порицать одним взглядом», св. Василий, епископ Кесарии Каппадокийской, обладал счастливым талантом организатора, особенно ценным в смутную эпоху арианских брожений, когда борющиеся партии, «точно воины в ночном сражении, перестали отличать врагов от друзей». Церковная деятельность, литературные труды и догматическое учение св. Василия оставили глубокий след в истории Церкви, не изгладившийся и до настоящего времени...

Василий Великий родился в Кесарии в 329 г. в богатой, благочестивой и крепкой славными воспоминаниями семье. В гонение Диоклетиана дед его со стороны матери был лишен жизни, а дед со стороны отца вместе со всем своим семейством в течение семи лет скрывался в густых лесах Понта[2]. Отец Василия Василий Старший, известный своей благотворительностью, был женат на знатной и богатой девушке Эмилии[3]. От этого брака родились пять дочерей и пять сыновей. Старшая дочь Макрина после безвременной смерти своего жениха осталась верной этому предполагавшемуся союзу, посвятив себя целомудрию. Ее сестры вышли замуж. Из пяти братьев один умер в раннем детстве, три были епископами и причислены к лику святых, пятый, талантливый и прекрасный юноша Навкратий, погиб на охоте. Из оставшихся в живых старшим сыном был Василий, за ним следовал Григорий, впоследствии епископ Нисский, и Петр, сначала простой подвижник, потом епископ Севастийский. Пер-

---

[1] Печатается по изданию: *Попов И. В.* Василий Великий, архиепископ Кесарийский, вселенский Отец и учитель Церкви // Православная богословская энциклопедия. СПб., 1903. Т. 3. К. 179–197.

[2] *Gregorius Nazianzenus.* Oratio 43, 8–9, PG 36, 568–569.

[3] *Idem.* De vita sanctae Macrinae, PG 46, 960.

воначальное воспитание Василий получил в среде благочестивых и аскетически настроенных женщин своей семьи. Его обучением занимался сам отец. Среднее образование Василий получил в отечественном городе Кесарии, высшее — в Афинах. Здесь он изучал, между прочим, новоплатоническую философию, которая оказала некоторое влияние на его образ мыслей и учение[1]. В Афинах по одному совершенно частному поводу завязалась тесная дружба между Василием и Григорием Богословом. Соединенные ею, недоступные соблазнам большого города с его утонченной языческой культурой, Василий и Григорий «знали только две дороги — в христианскую церковь и в школу». Вокруг их группировался небольшой кружок товарищей, преследовавших серьезные цели самообразования. Войти в этот кружок делал попытки и будущий реставратор язычества Юлиан, но, не встретив доверия друзей, скоро оставил их общество. Еще в Афинах друзья дали друг другу слово сообща проводить жизнь христианских подвижников[2]. Тем не менее тотчас по возвращении на родину Василий не отличался высотой христианского настроения. Занимаясь преподаванием риторики в Кесарии, он увлекался своими успехами, «слишком много думал о своей учености и никого не находил равных себе»[3]. Однако под влиянием своей энергичной сестры Макрины он скоро победил искушения молодости и решился посвятить себя созерцательной жизни. В это время в возрасте уже около тридцати лет Василий был крещен и возведен в должность чтеца Кесарийским епископом Дианием[4].

Около 357 г. Василий предпринял путешествие в Египет, Палестину и Месопотамию с целью посетить знаменитых подвижников. Из этого путешествия он вынес глубокое изумление перед воздержанием христианских аскетов в пище, питье и сне и пламенное желание подражать им[5]. Это желание Василий не преминул привести в исполнение по возвращении на родину. Для своего аскетического уединения он избрал поэтический уголок на берегу реки Ириса[6]. Сюда Василий приглашал и Григория, но обязанности по отношению к престарелым родителям не позволяли последнему осуществить юношескую мечту о совместном подвижничестве с другом. Однако по временам он навещал пустыню Василия. Тогда молодые подвижники проводили время в молитве, физических трудах, чтении Св. Писания и изучении сочинений Оригена. Плодом этих занятий творениями великого александрийского учителя был их общий труд, известный под названием «Филокалия»[7]. В IV в. христианское общество

---

[1] Об этом см.: *Sabnius*. St. Basilius Magnus Plotinizans. Bernae, 1838. *Bouillet M. N.* Les Enneades de Plotin. Paris, 1861. Vol. III. P. 638–656.

[2] *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 43, 15–25, PG 36, 513–529.

[3] *Idem*. De vita sanctae Macrinae, PG 46, 960. *Basilius Magnus*. Epistula 223, PG 32, 820.

[4] *Basilius Magnus*. De Spiritu Sancto, 29, PG 32, 200.

[5] *Idem*. Epistula 223, PG 32, 820.

[6] *Idem*. Epistula 14, PG 32, 276.

[7] Лучшее крит. изд.: *Robinson A.* The Philocalia of Origen. Cambrige, 1893.

было охвачено могучим аскетическим порывом и общим стремлением в пустыни. Слава о подвигах св. Василия привлекла к нему много этих жаждущих подвига душ, и по берегам Ириса стали один за другим возникать монастыри. Василий Великий не только вызвал к жизни монашество в Каппадокии, но и дал ему твердую организацию своими монашескими правилами. В Египте св. Василий познакомился с двумя формами подвижничества — отшельничеством и общежитием. Но ни та, ни другая не удовлетворяла его вполне. Жизнь в полном уединении представляла большие опасности для слабых, лишенных опытного руководителя. Одни из них впадали в духовную гордость, другие лишались рассудка. Сверх того, по мнению св. Василия, жизнь отшельническая преследовала лишь цели собственного спасения и не оставляла места для упражнения в исполнении заповедей евангельской любви к ближнему[1]. С другой стороны, в многолюдных общежитиях Египта слишком преобладали экономические интересы и ручной труд, отвлекавшие монахов от молитвы и духовного созерцания. Василий Великий создал смешанную форму монашеской жизни, которая, совмещая светлые стороны отшельничества и общежития, была свободна от их крайностей и неудобств[2]. Молитва и созерцание в его монастырях чередовались с физическим трудом, но для последнего допускались лишь такие ремесла, которые не разрушали духовной собранности и простоты жизни монахов[3]. Отличительной чертой монастырей св. Василия служили также их широкая благотворительность и воспитание детей обоего пола[4].

В 360 г. Василий Великий присутствовал на Константинопольском соборе в обществе полуариан Василия Анкирского и Евстафия Севастийского. Но деятельность его на этом соборе не могла быть значительной как по его молодости, так и потому, что он был тогда только еще чтецом. Решение собора склонилось не в пользу полуариан, и св. Василий оставил столицу. Когда епископ Кесарийский Дианий по слабохарактерности подписал определение Константинопольского собора, св. Василий порвал с ним сношения и удалился к Григорию Богослову. Однако, находясь на смертном одре, Дианий призвал к себе Василия и клятвенно уверял его, что никогда сознательно он не отступал от Никейского исповедания. Примирение состоялось, и престарелый епископ скончался на руках своего духовного сына[5].

По смерти Диания (362 г.) на Кесарийскую кафедру был избран епископ Евсевий, занимавший одну из высших должностей по городскому управлению, благочестивый, любимый народом, но еще не получивший крещения. По требованию народа Евсевий был тут же крещен и посвящен в епископа. Человек

---

[1] *Basilius Magnus.* Regulae fusius tractatae, PG 31, 889. Ср. *Idem.* Epistula 295, PG 32, 1037.

[2] *Gregorius Nazianzenus.* Oratio 43, 62, PG 36, 576.

[3] *Basilius Magnus.* Regulae fusius tractatae, 37, 38, PG 31, 1010, 1015.

[4] Ibid., 15, 53, PG 31, 951, 1041.

[5] *Idem.* Epistula 51, PG 32, 388.

совершенно не подготовленный к ответственному служению епископа, чуждый богословского образования и с трудом отвыкавший от приемов гражданского управления, Евсевий нуждался в опытном и влиятельном помощнике, каким мог быть только св. Василий. Поэтому Евсевий поспешил приблизить его к себе и посвятить в сан пресвитера. Однако скоро отношения между епископом и пресвитером омрачились различными недоразумениями. Неутомимая деятельность св. Василия, его красноречие, беззаветная преданность ему бедных и монахов всё более и более выдвигали пресвитера и оставляли в тени епископа. Не без ревнивого и завистливого чувства следил Евсевий за возрастающим влиянием св. Василия, пока какое-то частное обстоятельство не послужило достаточным поводом к явному разрыву, который едва не вызвал в Кесарии раскола. Монахи и простой народ поднялись на защиту Василия, требуя его посвящения в епископа и низложения Евсевия. Чтобы избежать схизмы, св. Василий добровольно удалился сначала к Григорию, а потом в Понт в свои монастыри. Разрыв Василия с Евсевием не мог быть продолжителен: св. Василий был слишком необходим и его отсутствие слишком заметно отражалось на делах церковного управления. Между тем внешние обстоятельства принимали угрожающий характер. Приближался император Валент, надеявшийся своим личным присутствием оказать давление на епископов и добиться торжества арианства. Один Василий мог противостоять приближающейся буре. Необходимость заставила Евсевия обратиться за посредничеством к Григорию Богослову, стараниями которого было достигнуто примирение Василия с Евсевием. Возвратившись в Кесарию, св. Василий снова занял выдающееся положение в церковной жизни: фактически он правил всеми делами, но опыт научил его осторожнее обращаться с самолюбием начальника. Благодаря этому добрые отношения к нему ничем не омрачались до самой смерти последнего. В это время энергия и самоотречение Василия Великого спасли Кесарию от ужасов, которыми грозил ей голод. Продав часть своего имущества, св. Василий устроил бесплатные столовые для голодающих, а его обличительные проповеди против жестокости богачей открыли их житницы и привлекли пожертвования[1].

В середине 370 г. Евсевий скончался. Возник вопрос об избрании ему преемника. Взоры всех защитников Никейской веры обратились к св. Василию. Его избрание было желанным для народа и монахов. Против Василия Великого были ариане и значительная часть епископов, подчиненных Кесарийской кафедре. Весы были склонены на сторону св. Василия отцом Григория Богослова Григорием Старшим, уважаемым и влиятельным епископом незначительного городка Назианз[2].

Год спустя мужество св. Василия спасло Кесарийскую Церковь от вторжения арианства. В 371 г. император Валент с той же целью — дать торжество

[1] *Gregorius Nazianzenus.* Oratio 43, 28–36, PG 36, 533–545.

[2] Ibid, 37–38, PG 36, 545–548.

арианству — предпринял новую поездку в Малую Азию. Василий Великий отказался принять в общение арианских епископов, которые во главе с Евиппием предшествовали императору[1]. Вслед за епископами явился Модест, вельможа, известный своей жестокостью. Он потребовал от имени императора, чтобы св. Василий исключил из Символа слова ὁμοούσιος [единосущный], угрожая ему в противном случае изгнанием, конфискацией имущества, пыткой. Василий Великий с достоинством ответил, что не боится угроз, и отверг требования Модеста. Наконец, 6 января 375 г., в праздник Богоявления, сам император вошел в базилику, в которой св. Василий совершал богослужение. Император был поражен стройностью пения молящихся и благоговением епископа, который, казалось, даже не заметил прибытия царя. Когда Валент подал свое приношение и никто из диаконов не решался принять его без разрешения епископа, земной владыка, привыкший к раболепству придворных епископов, был так смущен, что пошатнулся и упал бы, если бы его не поддержал кто-то из клириков. Тогда Василий Великий подал знак принять приношение императора. Твердостью, тактом, личным обаянием и благоразумной уступчивостью Василий Великий восторжествовал над своими противниками. Валент разорвал уже подписанный указ об изгнании св. Василия и, удаляясь из Кесарии, оставил ему богатые пожертвования на дела благотворительности[2].

Много огорчений принесло св. Василию разделение Каппадокии на две провинции с двумя административными центрами. Гражданское разделение Каппадокии затронуло церковные интересы Кесарии. Анфим, епископ города Тианы, получившего значение столицы вновь образованной провинции, пользуясь административными преимуществами своего города, объявил себя независимым в отношении к своему архиепископу и присвоил права митрополии для своей кафедры. В своем предприятии он был поддержан епископами, недовольными избранием св. Василия. Отделение Тианы, во-первых, лишало Кесарию значительного количества церковных доходов, во-вторых, отторгало от Кесарии почти половину подчиненных ей епископов и таким образом уменьшало влияние архиепископа Кесарийского на церковные дела. После неудачной попытки спасти для Кесарийской кафедры доходы от монастыря св. Ореста[3] св. Василий решился умножить число подчиненных ему епископов учреждением новых епископий. Это послужило поводом к некоторым недоразумениям между св. Василием и Григорием Богословом. Мягкая, самоуглубленная натура св. Григория ограничивала дружественные отношения чисто личным излиянием чувств и общением в мыслях. Григория Богослова не раз уже огорчали попытки св. Василия вовлечь его в водоворот бурной церковной

[1] *Basilius Magnus.* Epistula 68, 128, 244, 251, PG 32, 428, 553, 912, 933.

[2] *Gregorius Nazianzenus.* Oratio 43, 44–55, PG 36, 553–565.

[3] Ibid., 58, PG 36, 570. *Idem.* Poemata de seipso XI, 451–453, PG 37, 1003. *Idem.* Epistula 48, PG 37, 97.

жизни того времени. Наоборот, св. Василий видел в друге естественного сотрудника в своей церковной деятельности. Когда потребовалось заместить вновь учрежденную епископскую кафедру в местечке Сасимы преданным человеком, выбор Василия Великого пал на св. Григория. По настоянию св. Василия и своего отца Григорий Богослов принял посвящение в епископа Сасимского, но это полунасильное посвящение бросило тень на отношения друзей. Вооруженная сила Тианского епископа преградила св. Григорию путь к пастве, главой которой он должен был сделаться. Он не совершил в Сасимах ни одного богослужения, не произнес ни одной проповеди. Тем не менее он с горечью вспоминал о своем посвящении даже много лет спустя[1].

Деятельность св. Василия в сане епископа была в высшей степени плодотворна не только для Кесарии, но и для всей Церкви.

Прежде всего, св. Василий обратил внимание на состояние кесарийского клира. Он зорко следил за его жизнью и требовал от него точного исполнения церковных правил[2]. Энергично боролся он против симонии[3] и очистил клир от недостойных низших служителей, допущенных в его ряды при слабых предшественниках[4]; своей строгостью Василий Великий достиг того, что клир его сделался образцовым во всей стране. Соседние епископы искали между пресвитерами Василия Великого преемников себе[5].

Далее, св. Василий сделал важные преобразования в церковном богослужении, которое отличалось у него строгим порядком и дисциплиной. Он ввел всенощные бдения с антифонным пением псалмов[6]. Памятником его деятельности, направленной к преобразованию богослужения, служит литургия, известная с его именем. Она сохранилась в трех версиях: греческой, или константинопольской, сирийской и александрийской. Разногласие рукописей и переводов, в которых сохранилась литургия Василия Великого, доказывает, что употребительный у нас текст ее не есть первоначальный, но претерпевший на протяжении веков изменения и дополнения.

Противник частной благотворительности и безрассудной жалости, готовой помогать всякому просящему без разбора[7], Василий Великий дал твердую организацию и церковной благотворительности. Близ Кесарии он построил такие обширные благотворительные учреждения, что в своей совокупности они казались целым городом. Посередине высился великолепный храм. К нему

---

[1] *Gregorius Nazianzenus.* Oratio 43, 59, PG 36, 572. *Idem.* Poemata de seipso XI, 386–485, PG 37, 999; Oratio 9 и 11, PG 35, 820, 832.

[2] *Basilius Magnus.* Epistula 55, PG 32, 401.

[3] *Idem.* Epistula 53, PG 32, 396.

[4] *Idem.* Epistula 54, PG 32, 400.

[5] *Idem.* Epistula 81, PG 32, 456.

[6] *Idem.* Epistula 207, PG 32, 760.

[7] *Idem.* Epistula 150, PG 32, 601.

примыкал архиерейский дом изящной архитектуры и помещения для прочего клира; находящийся здесь же странноприимный дом был снабжен всем необходимым для путешественников: при нем находились лошади и проводники, больница и врачи. Для призрения бедных были построены рабочие дома со всевозможными мастерскими[1], больницы и отдельно стоящие лепрозории для прокаженных. Наподобие Кесарии, в меньших, конечно, размерах, были учреждены богадельни и при хорепископах[2]. Кроме того, пользуясь своими связями в столице и между представителями местной администрации, св. Василий не упускал случаев ходатайствовать за всех обиженных и несчастных[3]. Особенно много заботился он о более справедливом распределении налогов и об освобождении от налогов духовенства, монастырей и богаделен[4].

Деятельность св. Василия не ограничивалась пределами его собственной епархии, но простиралась и на всю Церковь. Здесь более всего сказывался организаторский талант Василия Великого. Восточная Церковь его времени разрывалась борьбой догматических партий. Не только ариане всех оттенков были причиной смут, не было мира и доверия и между самими противниками арианства. Последователи Маркелла и Аполлинария, сторонники Павлина и Мелетия Антиохийских, полуариане, признававшие единосущие Сына и Духа Святого, и духоборцы находились во взаимной борьбе вместо того, чтобы сплотиться против общего противника. Ввиду такого печального положения Церкви св. Василий тотчас по вступлении на Кесарийскую кафедру все свои силы направил к тому, чтобы умножить православные элементы, примирить и сплотить их для общей борьбы с арианством. Основным ядром этого объединительного движения служил союз дружественных и единомысленных с Василием Великим епископов — Евсевия Самосатского, Феодота Никопольского, Мелетия Антиохийского, Григория Старшего, Анфима Тианского, Амфилохия Иконского и др. Василий Великий старался к этому союзу присоединить и Евстафия Севастийского, которого он уважал за строгость жизни, аскетические подвиги и милосердие к бедным. Евстафий первый ввел монашество в Армении и не раз посещал св. Василия в его уединении на берегу Ириса. Но прошлое Евстафия не было безупречным; он менял свои догматические убеждения и давал свою подпись неправославным документам. Это, а может быть и личные недоразумения, делало его подозрительным в глазах Феодота Никопольского. Но деятельность посредника — самая неблагодарная. Старания

---

[1] *Basilius Magnus.* Epistula 94, PG 32, 485.

[2] *Idem.* Epistulae 142, 143, PG 32, 592, 593.

[3] *Idem.* Epistulae 96, 107–109, 147–149, 177–180, 315–319 и др., PG 32, 492, 516–517, 596–600, 653–657, 1064–1065.

[4] *Idem.* Epistulae 83–85, 88, 100, 303, 308, 309, 311–313 и др., PG 32, 462–465, 469, 594,1052, 1057, 1057, 1060–1061.

св. Василия о примирении Феодота с Евстафием возбуждали недовольство в том и другом. Дело окончилось разрывом Василия Великого с Евстафием[1].

Второй заботой Василия было уничтожение антиохийского раскола и союз с православным Египтом и Западом. Александрия и западные Церкви с недоверием относились к друзьям Василия Великого. Истинными представителями православия на Востоке они считали последователей Евстафия Антиохийского и паству его преемника Павлина. Наоборот, папа Дамас и преемник св. Афанасия Петр Александрийский причисляли прямо к последователям Ария Мелетия Антиохийского и Евсевия Самосатского[2]. Между тем паства Павлина представляла собой на Востоке незначительное меньшинство без всякого будущего[3], тем более что несовершенства ее троичной терминологии давали повод обвинять православие в савеллианстве и служили для ариан предлогом уклоняться от примирения со сторонниками Никейской веры. Будучи, с одной стороны, другом Мелетия, с другой — пользуясь доверием св. Афанасия, Василий Великий выступил посредником между тем и другим с целью уничтожения антиохийского раскола. По его плану, удовлетворив сторонников Павлина, нужно было передать власть Мелетию, за которого стоял весь Восток[4]. Заботы Василия Великого о сближении Мелетия с Афанасием не увенчались успехом.

Мало успеха имели и сношения св. Василия с Западом. Разрыв с Западом имел самые печальные последствия для малоазийских Церквей. Ереси Маркелла и Аполлинария, а также духоборство отторгали часть стада. Между тем голос западной Церкви имел большой авторитет в глазах народа. Осуждение западными Маркелла, Аполлинария, Евстафия, по мысли св. Василия, лишило бы их доверия народа и возвратило бы их последователей к Церкви. К внутренним нестроениям Церкви присоединялись внешние преследования православных со стороны арианского правительства. Св. Василий надеялся склонить через западных епископов императора Валентиниана к вмешательству в дела восточной половины империи для прекращения гонения на православных. Для достижения этих целей св. Василий писал западным епископам лично от себя и побуждал к этому же своих друзей и единомышленников. Он просил их или прислать на Восток значительное количество епископов для составления собора, который привел бы в порядок дела Антиохийской Церкви и осудил бы Маркелла, Аполлинария и Евстафия, или, по крайней мере, содействовал бы

---

[1] *Basilius Magnus.* Epistulae 212, 204, 244, 99, 125, 128, 130, 131, 224, PG 32, 780, 744, 912, 497, 545, 553, 561, 565, 833. Подробности см. в прекрасном исследовании: *Loofs Fr.* Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe. Halle, 1898.

[2] *Basilius Magnus.* Epistula 266, PG 32, 992.

[3] *Idem.* Epistula 67, PG 32, 425.

[4] *Idem.* Epistulae 66, 67, 69, 82, 89, PG 32, 424,425, 429, 457, 469.

достижению этих целей своими посланиями. Он просил также подвигнуть императора Валентиниана к прекращению гонения на Востоке. Победить подозрительность Запада Василий Великий надеялся при помощи св. Афанасия, пользовавшегося там безусловным доверием и уважением. При самом возникновении мысли о сношениях с Западом Василий Великий обратился с письмами к св. Афанасию, прося его стать во главе всего предприятия[1]. Что касается самого порядка событий в деле сношения Василия Великого с Западом, то его выяснение стоит в зависимости от того, в каком хронологическом отношении мы сопоставим письма св. Василия Великого. Во всех монографиях о Василии Великом этот отдел излагается на основании хронологии, установленной Гарнье, уже устаревшей. Необходимо иметь в виду новое исследование о хронологии писем Василия Великого Loofs'a (Op. cit.), который вносит поправки к хронологии Гарнье и дает более точное определение дат. Попытку Ernst'a[2] дать новую постановку вопроса о сношениях Василия Великого с Западом во многих отношениях нужно признать неудачной[3].

Св. Василий был практическим деятелем, и вопросы догматические сами по себе мало его интересовали. Поэтому его учение о Св. Троице было направлено к той же цели сближения не доверяющих друг другу православных элементов, которой была посвящена и его практическая деятельность. Заслуга св. Василия в истории догматов состоит в том, что им была окончательно определена троичная терминология, принятая Церковью...

По своему воспитанию и связям Василий Великий принадлежал к той неарианской партии Востока, которая, относясь с уважением к Оригену и чуждаясь термина ὁμοούσιος, как не содержащегося в Св. Писании и допускающего истолкование в савеллианском смысле, с осуждением относилась к аномеям и амианам и признавала Сына Божия во всем и по существу подобным Богу Отцу. Партия эта называлась полуарианской. Сравнение учения Василия Великого с теми памятниками полуарианского богословия, которые сохранены нам свв. Афанасием и Епифанием, позволяет видеть в первом полное завершение второго и его полное сближение с учением строгих никейцев.

Староникейская троичная терминология (одна сущность, одна ипостась и три Лица), сохраненная последователями Евстафия в Антиохии, не удовлетворяла св. Василия. Ее главный недостаток он видел в том, что она всегда могла быть истолкована в монархианском смысле. Слово πρόσωπον означает «лицо, маска, роль». Отсюда савеллиане охотно могли подписаться под формулой: Бог

---

[1] *Basilius Magnus.* Epistula 68, PG 32, 428.

[2] См.: Basilius des Grossen Verkehr mit den Occidentalen // Zeitschrift für Kirchengeschichte. XVI, 4. 1896. S. 626–684.

[3] Главнейшие письма, относящиеся к этому вопросу: 66–70; 82; 89–92; 138; 156; 120–129; 214–216; 253–255; 239; 243; 263; 266, PG 32, 424–433, 457, 469–477, 577, 613, 537–557, 785–792, 940–941, 889, 902, 975, 991.

один по ипостаси и троичен в Лицах, истолковав ее в том смысле, что одно и то же Божественное Существо открывается то в образе Отца, то в образе Сына, то в образе Св. Духа[1].

В своем собственном учении о Св. Троице и в своей терминологии Василий Великий старался избежать двух крайностей: савеллианского слияния лиц и арианского разделения их[2].

Взаимное отношение лиц Св. Троицы Василий Великий выражает формулой: Бог один по существу и троичен по ипостасям. Термин οὐσία [сущность] св. Василий понимает в смысле аристотелевской substantia abstracta [сущность отвлеченная]. По его определению, сущность есть родовое понятие, а ипостась — понятие, обозначающее индивидуальную особенность. Павел, Силуан, Тимофей, поскольку они отличаются друг от друга, суть ипостаси, но, поскольку они имеют общечеловеческие свойства, они принадлежат к одной сущности — человек[3]. Каждое Лицо Св. Троицы обладает равными Божественными предикатами несозданности, непостижимости, всеведения, всемогущества, мыслимыми в понятии Бог. Поэтому они едины по существу. Но каждое из них есть в то же время и отдельная ипостась, потому что обладает свойствами, отличающими его от других лиц: Отец, не имея в ком-либо другом причины бытия, рождает; Сын рождается; Дух Св. есть освящающая сила. Соответственно этому термин ὁμοούσιος Василий Великий понимал в смысле полного подобия по существу, как и полуариане. «Подобное по существу, когда с ним соединяется понятие безразличия», равнозначно понятию единосущный[4].

Слабая сторона терминологии Василия Великого заключается в том, что она могла возбуждать упрек в требожии. Если единосущие состоит в обладании одинаковыми свойствами, то единство по существу Лиц Св. Троицы можно было понимать по аналогии с единством по существу трех человек. И действительно, Василия Великого обвиняли в требожии, как староникейцев в савеллианстве.

На этот упрек Василий Великий отвечал, что три ипостаси не разделяют единое Божество на три Бога, потому что Отец, Сын и Дух Святой 1) не разделены пространством; 2) не разделены временем, так как они совечны; 3) не разделены произволением, так как согласны между Собой в хотении; 4) не разделены различием свойств, так как подобны друг другу до безразличия[5]. Наконец, к существу простому и бестелесному не приложимо понятие числа. Поэтому в собственном смысле нельзя говорить ни о едином Боге, ни о трех Богах по числу. Бог един «не числом, а естеством»[6].

---

[1] *Basilius Magnus*. Epistula 214, PG 32, 785.

[2] *Idem*. Epistula 226, PG 32, 841.

[3] *Idem*. Epistula 38, PG 32, 325.

[4] *Idem*. Epistula 9, PG 32, 268.

[5] *Idem*. Epistula 38, PG 32, 325. *Idem*. Adversus Sabellianos, Arium et Anomoeos, PG 31, 600.

[6] *Idem*. Epistula 8, PG 32, 345.

Василий Великий признавал Божество Св. Духа и Его равенство с Отцом и Сыном. Но, желая приобрести для православия колеблющихся, он делал для них некоторые уступки. По отношению к ним он стоял на точке зрения определений Александрийского собора 362 г., постановившего принимать в общение всех, признающих Никейский Символ и давших обещание не называть Духа Св. тварью. Снисходя к слабым, св. Василий в своих проповедях остерегался именовать Духа Св. Богом, что соблазняло его монахов.

В учении Василия Великого о личном свойстве Духа Св. отражаются взгляды Оригена. Иногда близко подходя к учению об исхождении Св. Духа, по большей части Василий Великий указывает личное свойство Духа в освящающей силе. Отличительные свойства каждого Лица, говорит он, следующие: отчество, сыновство, святыня[1].

Сочинения св. Василия Великого

I. Наиболее известное из сочинений Василия Великого, посвященных толкованию Св. Писания, есть его «Шестоднев» — девять бесед на гл. 1, ст. 1–26 Книги Бытия. Беседы на псалмы 1, 7, 14 (две), 28, 29, 32, 33, 44, 45, 48, 59, 61, 114, 115. Прочие беседы на псалмы, известные с именем св. Василия, не подлинны. Относительно подлинности толкований на первые 16 глав Книги пророка Исайи существует сомнение.

II. К догматико-полемическим сочинениям св. Василия принадлежат, во-первых, книги «Против Евномия», составленные в 363 или 364 г. Сочинение состоит из трех книг и написано в опровержение апологетика Евномия. Четвертая и пятая книги, обыкновенно присоединяемые к этому сочинению св. Василия, принадлежат Дидиму[2]. Второе догматико-полемическое сочинение, составленное около 375 г., надписывается: «О Св. Духе, к Амфилохию Иконийскому».

III. Сочинения нравственно-аскетические.

а) Нравственные правила, числом 80. Содержанием служит совокупность нравственных правил, обоснованных текстами Св. Писания.

б) Монашеские правила, подробно изложенные, выясняют общие принципы монашеской жизни. Краткие правила дают наставления, касающиеся частных случаев иноческой жизни.

в) Епитимии, или наказания, монахам за отступления от правил и уставы подвизающимся в общежитии и отшельничестве. Подлинность того и другого сочинения отрицается.

IV. Из числа слов и бесед, приписываемых Василию Великому, подлинным считается собрание двадцати четырех бесед различного содержания.

---

[1] *Basilius Magnus.* Epistula 236, PG 32, 876.

[2] См. об этом: *Спасский А.* Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского. Сергиев Посад, 1895. С. 339–373.

V. Письма, служащие драгоценным источником не только для жизнеописания св. Василия и выяснения его догматического учения, но и для истории арианских споров. Переписка с Ливанием и Юлианом подложна. О переписке с Аполлинарием см. *Dräscke J.* Der Briefweschel des Basilius mit Apollinarios von Laodicea // Zeitschr. f. Kirchengeschichte. VIII, 1–2, 1885.

Св. Василий скончался 1 января 379 г. и был оплакан не только христианами, но даже язычниками и иудеями, которым он благотворил при жизни[1]. Память его 1 и 30 янв.

Источники для жизнеописания св. Василия

Его письма, PG 32, 219–1112.

Gregorius Nazianzenus. Oratio 43, 9, 11, PG 36, 493; PG 35, 820, 832; Poemata de seipso, PG 37, 398.

Gregorius Nyssenus. In laudem fratris Basilii, PG 46, 788–817.

Gregorius Nazianzenus. De vita sanctae Macrinae, PG 46, 960–1000.

Ephraem Syrus. Encomium Sancti Basilii / Mercati S. I. S. Ephraem Syri Opera, I. Roma, 1915.

Socrates. Historia Ecclesiastica IV, 26, PG 67, 527.

Sozomenus. Historia Ecclesiastica VI, 15, PG 67, 1329.

Theodoretus Cyrrhensis. Historia Ecclesiastica IV, 19, PG 82, 1168–1180.

Philostorgius. Historia Ecclesiastica VIII, 11–13 / Ed. F. Winkelmann. Berlin, 1981.

Rufinus. Historia Ecclesiastica II, 9, PL 21, 518.

Hieronymus. De viris illustribus, 116, PL 23, 707.

Цитаты по PG. Издание сочинений Василия Великого у Migne: PG 29–32 (перепечатано издание Гарнье).

Литература о Василии.

Klose W. Basilius d. Gr. nach. seinem Leben und seiner Lehre. 1846.

Boehringer Fr. Die Kirche Christ. und ihre Zeugen. 2 Aufl. Bd. VI. Die drei Kappadozier. I. Basilius v. Casarea. Zurich, 1842–1858.

Fialon E. Etude historique et litteraire sur St. Basile, Paris, 1869;

Allard P. Saint Basile. Paris, 1899.

Kranich A. Der hl. Basilius in seiner Stellung zum Filioque. Braunsberg, 1882.

Прочую литературу см.:

Hoffmann S. F. W. Bibliographisches Lexikon der gesammten Litteratur der Griechen. 2 Ausg. Leipzig, 1838–1845. I, 407–421.

Chevalier U. Repertoire des sources historiques, 234 и 2445. Paris, 1877–1903.

В Русской Церкви творения Василия Великого издавна пользовались глубоким уважением. Уже в древнерусской письменности существовали переводы сочинений св. Василия. Из всех его трудов наибольшей известностью и рас-

[1] *Gregorius Nazianzenus.* Oratio 43, 80, PG 36, 602.

пространенностью в древнерусской Церкви пользовались аскетические творения и «Шестоднев». Но сохранились рукописные переводы и других его сочинений[1]. В 1656 г. в Москве был издан сделанный Епифанием Славинецким перевод «Шестоднева» с греческого на славяно-российский язык, вошедший в состав сборника «Богодухновенные книги великих пастырей и учителей всея вселенныя». Темный и не всегда верный славянский перевод всех сочинений Василия Великого напечатан в Москве в 1787–1790 гг. в 4 частях. С 1821 по 1841 гг. от времени до времени появлялся русский перевод более или менее значительных отрывков и целых сочинений Василия Великого в «Христианском чтении». Лучший русский перевод всех творений Василия Великого издан в 7 частях Московской духовной академией в 1845–1848 гг. В 1881–1892 гг. этот перевод был снова отредактирован, сверен, по местам исправлен и вышел вторым изданием. Литература о Василии Великом на русском языке небогата. Можем отметить лишь следующие сочинения:

Горский А. В. Жизнь св. Василия Великого // Прибавления к творениям святых Отцов. 1845. III.

Архим. Агапит. Жизнь св. Василия Великого. СПб., 1873.

Филарет, архиеп. Черниговский. Историческое учение об Отцах Церкви. Т. II. С. 132–158.

Фаррар Ф. В. Жизнь и труды св. Отцов и учителей Церкви. СПб. 1891. С. 452–523.

---

[1] О древнерусских переводах творений Василия Великого см.: *Архангельский А.* К изучению древнерусской литературы. СПб., 1888. С. 22–37.

ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ[1]

Григорий Богослов — великий Отец Церкви и вселенский учитель. Отец Григория Богослова, Григорий Старший, был епископом незначительного городка в Каппадокии Назианза. До своего обращения в христианство он принадлежал к секте ипсистариев, которые поклонялись Всевышнему, соблюдали иудейские постановления о субботе и пище, но вместе с этим почитали огонь и свет. В 325 г. под влиянием жены он крестился, а в 328 или 329 г. был избран епископом Назианза. Как епископ, он отличался щедрой благотворительностью и добротой, но был вспыльчив. По своему догматическому направлению он принадлежал к полуарианам, принявшим впоследствии термин ὁμοούσιος [единосущный]. Мать Григория Богослова происходила от христианских родителей и была очень набожна. Она не читала языческих сочинений; проходя мимо языческих храмов, старалась не смотреть на них; не прикасалась к язычникам, не целовала родных, если они не были крещены; не вкушала вместе с ними пищи.

Брак родителей св. Григория долгое время оставался бесплодным. Григорий — вероятно, первый плод этого брака — был сыном молитвы. За ним следовала дочь Горгония и младший сын Кесарий. Григорий родился около 329 г. в Арианзе, имении своих родителей, лежавшем недалеко от Назианза к югу. Мать и сына связывала трогательная любовь. Неудивительно поэтому, если религиозно-аскетическое настроение первой сообщалось и ребенку. В раннем детстве Григорий Богослов видел поразивший его сон. В образе прекрасных дев в простой, но изящной одежде ему явились целомудрие и чистота, приглашая его следовать за собой. Среднее образование Григорий получил в Кесарии Каппадокийской, где он впервые встретился с Василием Великим. Затем он предпринял свое образовательное путешествие в Кесарию Палестинскую, в Александрию и Афины. Во время осеннего переезда из Александрии в Афины Григорий пережил тяжкие часы смертельной опасности. Разразившаяся буря

[1] Печатается по изданию: *Попов И. В.* Григорий Богослов // Православная богословская энциклопедия. СПб., 1903. Т. 4. К. 615–626.

едва не потопила корабль. Григорий, тогда еще не крещеный, был в отчаянии, боясь погибнуть, не омывшись от грехов в водах крещения. В Афинах Григорий пробыл довольно долго, и это время студенчества навсегда оставило в нем самые лучшие воспоминания. Здесь возникла дружба между ним и Василием Великим, приехавшим в Афины немного позднее. Друзья жили под одной кровлей, ревностно предавались занятиям, мечтали о жизни пустынников, посвященной аскетическим подвигам. Соблазны большого города не коснулись их, они знали лишь два пути — в школу и в христианскую церковь. В 355 г. они познакомились с Юлианом, будущим реформатором язычества, который тогда еще произвел на Григория самое отталкивающее впечатление. Около 357 г. не без труда оторвался Григорий от «золотых Афин» и через Константинополь возвратился на родину. Однако юношеским мечтам о жизни пустынника не суждено было исполниться: престарелые родители нуждались в молодых силах своего любимого сына. Григорий остается с родителями, и ему вверяется управление имением. Только на короткое время он посещает своего друга в его уединении на берегах Ириса. По возвращении в 359 г. к родителям в один из больших праздников, вероятно в Рождество, Григорий был неожиданно для самого себя посвящен отцом в пресвитера. Ответственность пастырского служения устрашила созерцательную и слабовольную натуру Григория, и он бежал в Понт. Только по настойчивому требованию отца он возвратился к месту своего служения. Отец Григория, подобно большинству епископов, имел неосторожность подписать вероопределения арианского собора 360 г. Это вызвало негодование монахов, и обстоятельства приняли такой серьезный оборот, что миру Назианза угрожала схизма. Стараниями Григория, произнесшего по этому случаю слово о мире, примирение епископа с паствой было достигнуто. В 365 г. Григорий явился примирителем между Василием Великим и Евсевием Кесарийским. В 370 г. Евсевий Кесарийский скончался. Предстояли бурные выборы нового епископа. Лучшим кандидатом был Василий. Предвидя затруднения, Василий под предлогом болезни пригласил в Кесарию Григория. Григорий поехал, но на дороге узнал о действительной причине приглашения и, обиженный недостатком искренности со стороны друга, с негодованием возвратился домой. Тем не менее всеми уважаемый Назианзский епископ Григорий Старший и его непосредственный помощник Григорий Богослов письмами к влиятельным епископам всячески поддерживали кандидатуру Василия, а в решительную минуту престарелый епископ Григорий, несмотря на болезнь, отправился в Кесарию, и его личное появление на соборе склонило мнение избирателей в пользу Василия[1]. После полунасильственного посвящения в епископа Сасим Григорий удалился в Понт, но по настоянию отца возвратился в

[1] Об обстоятельствах посвящения Григория Богослова в епископа Сасим и о его размолвке с Василием Великим см. статью «Василий Великий». Наст. издание. С. 194–195.

Назианз и оставался его ближайшим помощником и викарием до самой смерти престарелого епископа, последовавшей зимой в конце 373 г. или начале 374 г. Вслед за отцом скоро скончалась и мать Григория Богослова — Нонна. Брат и сестра умерли ранее. Теперь св. Григорий счел себя свободным от всяких обязательств и решился воспользоваться обстоятельствами для того, чтобы осуществить свою давнишнюю мечту о подвижнической жизни. Оставаясь временным заместителем своего покойного отца, он тотчас же пригласил епископов для избрания преемника почившему пастырю. Но так как епископы долгое время не могли ни на что решиться, Григорий внезапно оставил Назианз и удалился в Селевкию в монастырь св. Феклы. Здесь в молитвенном уединении он провел несколько лет — с конца 375 до начала 379 г. 1 января 379 г. скончался Василий Великий. Григорий сам в это время был болен и не присутствовал ни при кончине, ни на похоронах своего друга. В этом году начинается самый плодотворный, но самый печальный период в жизни Григория. Столица находилась всецело в руках ариан. Небольшая горсть православных, оставшаяся без пастыря, обратилась к Григорию с предложением явиться в столицу, стать во главе их и поддержать умирающую Никейскую веру. Этому плану сочувствовали многие из православных епископов. Весной 379 г. Григорий прибыл в столицу и поселился в доме своих родственников. Одна из зал этого дома была обращена в церковь во имя Воскресения (Анастасия). В этом посвящении Григорий выразил свое желание видеть воскресение Никейской веры. Проповедь Григория имела успех, что навлекло на него преследование со стороны ариан. Однажды толпа под предводительством монахов ворвалась в домашнюю церковь Григория, осквернила алтарь, избила молящихся и в этих беспорядках обвинила потом самого же Григория.

Много неприятностей перенес в это время Григорий от Максима Киника. Эта темная личность выдавала себя за потомка мучеников и за исповедника, претерпевшего мучения за верность Никейской вере. Как последователь философии киников, Максим носил белый плащ, в который умел красиво драпироваться, и длинные волосы, которые согласно моде завивал в локоны и красил в рыжий цвет. Чтобы снискать доверие Григория, Максим хвалил его проповеди, превозносил все его планы и громил его противников. Непрактичный и непроницательный Григорий не распознал вовремя этого авантюриста, дал ему убежище в собственном доме, предоставил в его распоряжение стол и все свое имущество и даже имел неосторожность произнести публично речь в похвалу Максима. Между тем Максим питал честолюбивые планы овладеть кафедрой Григория. Все нити интриги исходили из Александрии. Петр, епископ Александрийский, поддерживал Максима и через шпионов следил за успехами предприятия. Когда почва была подготовлена, из Александрии прибыли епископы для посвящения Максима. Для этого ночью они тайно проникли в ка-

федральную церковь Григория и начали обряд посвящения. Но это было скоро замечено. Собравшийся народ изгнал епископов, которые бежали в квартиру какого-то флейтиста, где и было окончено прерванное богослужение. Получив сан епископа, Максим попытался было овладеть и кафедрой Григория. С этой целью он отправился в Фессалоники, где в это время стоял с войском император Феодосий, искать его благоволения, но был отвергнут императором, который желал иметь епископом столицы только Григория. Потрясенный этим случаем, Григорий хотел удалиться из Константинополя, но был удержан народом.

24 ноября 380 г. император Феодосий вступил в столицу и передал православным церкви, отнятые у них арианами. 26 ноября Григорий вместе с императором торжественно вступил в храм Св. Апостолов. В это время со стороны озлобленных ариан подготовлялось покушение на жизнь Григория, «извлечен был один меч, но опять был скрыт в ножны». Вскоре другой убийца проник в спальню Григорию, но, мучимый совестью, раскаялся в своем намерении и просил у Григория прощения. «Да спасет тебя Бог, — ответил ему на это Григорий, — а мне, спасенному, не трудно быть милостивым». Замечательной чертой Григория служит его терпимость к еретикам и иномыслящим. «Тайна спасения, — говорил он, — для желающих, а не для насилуемых». Сделавшись господином положения в столице, Григорий не был ревностен в отобрании церковных имуществ у ариан и не пользовался своим влиянием, чтобы отплатить им за притеснения. Паства не понимала этого и роптала против него.

В мае 381 г. по воле императора Феодосия был созван II Вселенский собор в Константинополе под председательством Мелетия Антиохийского. Согласно желанию императора и народа, епископом столицы был избран Григорий. Вскоре после этого Мелетий скончался, и председателем собора естественно сделался вновь избранный епископ Константинополя. Он тотчас же внес предложение, в видах прекращения антиохийского раскола, не избирать преемника Мелетию впредь до смерти второго антиохийского епископа Павлина, а после смерти Павлина избрать для Антиохии одного епископа с согласия той и другой партии. Предложение председателя было отвергнуто, и преемником Мелетия был избран Флавиан. Обиженный этим, Григорий перестал посещать собрания, даже покинул архиерейский дом у церкви Св. Апостолов и переехал в частное помещение. Когда на собор прибыли запоздавшие епископы Египта и Македонии, они возбудили вопрос о законности избрания Григория, ссылаясь на 15 правило I Вселенского собора, воспрещающее епископам переходить с одной кафедры на другую. Не желая служить причиной раздора, св. Григорий явился в заседание собора, добровольно отказался от Константинопольской кафедры и в июне 381 г. удалился в Назианз. Его место по избранию собора занял Нектарий. Возвратившись на родину, Григорий нашел церковь, которой управлял его отец, в руках аполлинаристов. Забота о подавлении ере-

си заставила его снова взять на себя бремя церковного правления, пока в 383 г. не был избран по его указанию епископом Назианза Евлалий. После этого Григорий удалился в свое имение, где и провел остальные шесть лет своей жизни в уединении, среди природы, страдая от болезней и одиночества и занимаясь литературными трудами. Он умер в 389 г.

Значение Григория Богослова в истории догматов заключается в следующем.

1) В учении о Троице Григорий Богослов примыкал, как и Василий Великий, к новоникейской партии, которая развилась из так называемого полуарианства, принявшего термин ὁμοούσιος и истолковавшего его в смысле ὁμοιούσιος [подобосущный]. Сочинения Григория Богослова были первым научным обоснованием учения новоникейцев. Учение о Троице и троичная терминология Григория Богослова, по существу, тождественны с учением и терминологией Василия Великого, но более последовательны. Сущность его учения выражается формулой: Бог един по Существу и троичен по Ипостасям. Единство Лиц Пресвятой Троицы выражается терминами μία θεότης, μία οὐσία, μία φύσις [единое Божество, единая сущность, единая природа]; троичность Лиц — τρεῖς ὑποστάσεις, τρεῖς ἰδιότητες [три лица, три особенности]; особенности каждого Лица — ἀγεννησία [нерожденность], γέννησις [рождение], ἔκπεμψις [исхождение]. Οὐσία [сущность] понимается в смысле родового понятия; ὑπόστασις [лицо, ипостась] — в смысле индивидуальных особенностей; ὁμοούσιος — в смысле полного подобия по существу. Признавая численное различие Лиц Св. Троицы, Григорий навлекал на себя обвинения в требожии, но отклонял его на основании тех же соображений, которые были высказаны и Василием Великим. Учение о Духе Святом у Григория Богослова более законченно, чем у Василия Великого. Григорий относился снисходительно к людям, колеблющимся в учении о Духе Святом. «Кто признает Духа Богом, — говорит он, — тот божествен. А кто даже и именует Его Богом, тот, если делает это пред людьми благоразумными, высок, а если пред низкими, неосмотрителен». В то время, как Василий Великий избегал называть Духа Святого Богом, Григорий открыто доказывал эту истину. Объясняя, почему в Св. Писании Дух Святой никогда не называется Богом, Григорий высказывает оригинальное учение о продолжаемости откровения в Церкви: «Ветхий Завет возвещал об Отце ясно, а о Сыне не так ясно. Новый открыл Сына, на Божество же Духа только указал. Теперь (со времени Пятидесятницы) Дух Святой живет с нами, сообщая нам яснейшее предание о Себе». В то время, как Василий Великий удовлетворялся формулой Антиохийского собора 362 г., требующей от присоединяющихся к православию ариан лишь обещания не называть Духа Святого тварью, Григорий доказывал всю непоследовательность этой формулы, так как между Богом и тварью не может быть ничего среднего. Личной особенностью Духа Святого Василий Великий признавал святыню. Это оригенистическое мнение противоречило всей новоникейской системе и терминологии, так как святыня принадлежит всем трем Лицам. Гри-

горий устранил это определение и заменил его другим, указывающим личную особенность Духа по аналогии с личной особенностью Сына в способе происхождения (ἐκπόρευσις, ἔκπεμψις [оба термина означают «исхождение»]).

2) Наряду с учением о Троице для позднейшего времени важное значение имела христология Григория Богослова. Выдержки из сочинений Григория в доказательство истинности православного учения о Лице Иисуса Христа приводились отцами Ефесского и Халкидонского соборов. Учение о Лице Иисуса Христа выяснилось в сознании св. Григория уже в последние годы его жизни, когда, возвратившись из Константинополя и найдя Церковь Назианзскую в руках аполлинариан, он познакомился с сочинениями Аполлинария и подверг их критике. По учению Григория Богослова, человеческая природа Христа состоит не только из тела и неразумной души, как утверждал Аполлинарий, но и из ума, или духа. В пользу этой мысли он приводил основания философские (A) и сотериологические (B).

A. a). Только ум отличает человеческую душу от души животных. Если Логос воспринял лишь душу, то не может быть и речи о вочеловечении. b). Только через посредство бесплотного ума Логос мог соединиться с телом и душой человека.

B. Искупление состоит в обожествлении человеческой природы вследствие ее соединения с Божеством в Лице Иисуса Христа. Если ум, инициатор греха, не воспринят Сыном Божиим, то самое главное в человеке остается не искупленным. Несмотря на соединение в Лице Иисуса Христа Божества и полной человеческой природы, личность Богочеловека остается единой и нераздельной.

3) Григорий Богослов вместе с Василием Великим тщательно изучал Оригена. Это отразилось на его богословской системе, в которой есть много отзвуков оригенизма. Сюда относится своеобразная переработка оригеновского учения о вере и гнозисе, учение о том, что Бог выше сущности, учение об уме как посредствующем начале, через посредство которого возможно было соединение бесплотного Логоса с душой и телом человека, учение о существовании в загробном мире очистительного огня для грешников, некоторая неуверенность в учении о вечности мучений. Из философских влияний на системе Григория более всего отразился неоплатонизм.

Сочинения Григория разделяются на три группы: 45 «Слов», 243 письма и собрание стихотворений.

1. Из «Слов» Григория Богослова особенно важны в догматическом отношении: а) «Пять слов о богословии», названные так самим проповедником и в свою очередь сообщившие ему наименование Богослова[1]; б) «О поставлении епископов и о догмате Св. Троицы»; в) «О соблюдении доброго порядка в собеседовании о Боге». В этих словах, произнесенных в Константинополе, за-

[1] *Mason A. I.* Orationes quinque de theologia. Cambridge, 1899.

щищается православное учение о Троице против ариан и последователей Македония.

В историческом отношении важны похвальные «Слова» в честь Василия Великого и Григория Старшего, Кесария[1]. Особенной известностью пользуется «Защитительное слово по поводу бегства в Понт после посвящения в пресвитера». В нем говорится о высоте и трудности пастырского служения. Позднейшие писатели, древние и новые, широко пользуются этим «Словом».

Два обличительных «Слова» против Юлиана, написанные вскоре после его трагической смерти (26 июня 363 г.), стоят не на высоте христианских чувств и по своему страстному характеру не достойны благородной души Григория.

По своим научным склонностям Григорий был филолог в широком смысле и более всего ценил науки литературные. Он усвоил гомилетические теории своего времени и никогда не отступал от них. Отсюда огромный успех, который проповеди Григория имели среди его современников. Но отсюда же и их недостатки: внешние эффекты, вычурность, искусственно подобранные антитезы, игра слов, широкое употребление общих мест.

2. Большая часть писем св. Григория относится к последним годам его жизни. Письма Григория не могут идти в сравнение с письмами Василия Великого с точки зрения их исторической важности, но в литературном отношении они представляют собой лучшие произведения Григория Богослова.

Некоторые из писем Григория важны в догматическом отношении. Сюда относятся высоко ценившиеся в последующее время послания к пресвитеру Кледонию и патриарху Нектарию. Оба направлены против Аполлинария.

3. Большинство стихотворений Григория Богослова написано им также в уединении последних лет жизни. Изнуренный болезнью и тяготясь одиночеством, Григорий находил отраду в стихах. К тому же он хотел противопоставить свои стихи, с одной стороны, произведениям классических поэтов, с другой — еретическим стихотворениям Аполлинария. Самое важное из стихотворных произведений Григория — автобиографическая поэма о жизни своей, главный источник для его жизнеописания. Трагедия (Χριστὸς πάσχων [страдающий Христос]) не принадлежит Григорию Богослову (XI или XII в.).

Источником для жизнеописания Григория Богослова служат главным образом его сочинения, которые в противоположность сочинениям Василия Великого и Григория Нисского полны автобиографических подробностей и лирических отступлений, прекрасно характеризующих особенности его личности и настроения. У древних историков сравнительно с сочинениями Григория Богослова нет ничего нового. Житие Григория Богослова, написанное пресвитером Григорием, составлено по его сочинениям с произвольными и ни на чем не основанными добавлениями.

---

[1] Éloge funèbre de Césaire... / Edition classique, publiée avec une notice, un argument et des notes en français par E. Sommer. Paris, 1898.

Лучшим совокупным изданием творений Григория Богослова служит бенедиктинское, перепечатанное у Migne[1].

В Русской Церкви издавна обращались переводы творений Григория Богослова. В списке XI в. сохранились 13 «Слов» Григория Богослова в переводе болгарской редакции. Позднее болгарский перевод был исправлен в Сербии и в исправленном виде тоже проник в Россию. 50 «Слов» Григория Богослова были переведены на славянский язык Епифанием Славинецким («Богодухновенная книга великих пастырей и учителей всея вселенныя». М., 1787–1790). Почти одновременно был издан в Москве (1798) перевод «Поучительных слов Григория Богослова» Иринеем Климентьевским. С 1822 по 1841 гг. появлялись переводы творений Григория Богослова в «Христианском чтении». При Московской духовной академии издан полный перевод творений Григория Богослова. Т.: 1–6. М., 1843–1848. Второе издание осуществлено в 1889 г.

Исследования о жизни и сочинениях Григория Богослова:

Арх. Агапит. Жизнь Григория Богослова, архиеп. Константинопольского, и его пастырская деятельность. СПб., 1869.

Виноградов Н., свящ. Догматическое учение св. Григория Богослова. Казань, 1887.

Говоров А. Св. Григорий Богослов как христианский поэт. Казань, 1886.

Ullmann C. Gregorius v. Nazianz, der Theolog. 2. Auf. Gotha, 1867.

Boehringer Fr. Die Kirche Christi und ihre Zengen. Bd. VIII.

Weiss H. Die grossen Kappadocier Basilius, Gregor. v. Nazianz und Gregor. v. Nyssa, als Exegeten. Braumsberg, 1872.

Huemmer Fr. K. Des hl. Gregr. v. Nazianz, der Thelogen, lehre von der Gnade. Kemptir., 1890.

Benoit A. St. Gregoire de Nazianz, archeveque de Constantinople et docteur de l'eglise. 2 edit. Paris, 1885.

---

[1] PG 35–38.

ГРИГОРИЙ НИССКИЙ[1]

Григорий Нисский, Отец и учитель Церкви, впоследствии епископ Нисский, брат Василия Великого, был значительно моложе его годами. Григорий Нисский называет Василия Великого своим учителем и отцом (о родителях и братьях Григория Нисского смотри в статье о Василии Великом). Для определения года рождения Григория Нисского, кроме того факта, что он был значительно моложе Василия Великого, нет никаких данных. Нет определенных свидетельств как о годах его детства, так и о его воспитании. Образование Григорий получил уже не такое блестящее, как его брат Василий. Оно ограничилось посещением отечественных школ и не было восполнено образовательным путешествием в центры просвещения. Знания, приобретенные им в языческой школе Кесарии, были потом восполнены самостоятельными научными занятиями и уроками Василия Великого, которым Григорий, по его словам, был очень многим обязан. В ранней молодости Григорий не обнаруживал большой религиозности. Из этого периода его жизни известен следующий факт. Однажды в имении его матери предполагался праздник перенесения мощей Сорока мучеников. Григорий, обучавшийся в Кесарии, был приглашен принять участие в этом семейном торжестве. Раздосадованный необходимостью прервать свои занятия и негодуя на то, что празднество не было отложено до другого более благоприятного времени, равнодушно слушал Григорий песнопения богослужения, происходившего в саду и длившегося всю ночь, и, наконец, удалившись в одну из беседок, лег спать. Здесь он увидел сон, имевший на него некоторое влияние. Ему снилось, что он хочет войти в сад, но какие-то светоносные воины не пропускают его и только благодаря заступничеству одного из них ему удается избежать наказания. Вероятно, под влиянием этого устрашающего сновидения он принял на себя обязанности анагноста, состоявшие в чтении Св. Писания в богослужебных собраниях. Однако его религиозное одушевление не было продолжительным. Мечты о светской карьере скоро отвлекли его в другую сторону. Он избрал для себя призвание препода-

[1] Печатается по изданию: *Попов И. В.* Григорий Нисский // Православная богословская энциклопедия. СПб., 1903. Т. 4. К. 633–643.

вателя риторики, что вызвало разные пересуды в обществе и недовольство друзей. По всей вероятности, в это же время Григорий вступил в брак с Феосевией, о благочестии и высоте религиозного настроения которой много говорит Григорий Богослов в письме к Григорию Нисскому по поводу ее смерти. По-видимому, со времени посвящения Григория Нисского супруги по взаимному соглашению отказались от супружеских сношений. Хотя на это нет никаких указаний в источниках, но биографы Григория Нисского обыкновенно предполагают, что он недолго стремился к славе ритора, но скоро под влиянием членов своей аскетически настроенной семьи и друзей оставил мир и удалился в монастырь, основанный Василием Великим на берегу Ириса. Избрание Василия Великого в епископы, нежелательное для известной части кесарийского духовенства, послужило причиной разрыва вновь избранного епископа с дядей, епископом Григорием, человеком очень близким и уважаемым в семье Василия Великого. Желая примирить родственников, неопытный в делах житейских, Григорий Нисский написал два подложных письма к Василию от имени дяди, делая за него и вопреки его воле этот первый шаг к примирению. Подлог, конечно, тотчас же был раскрыт, епископ отрекся от писем, и Василий Великий оказался в таком положении, что желал, чтобы под ним «расступилась земля». Немного ранее Пасхи 372 г. Григорий был посвящен Василием Великим в епископы незначительного города Ниссы. Но и в епископском сане Григорий Нисский остался таким же неопытным в делах житейских. Желая оказать услугу Василию Великому, он собрал какой-то собор в Анкире, но сделался сам орудием интриг и только повредил делу. Хорошо зная неопытность брата в делах церковных, Василий Великий отклонил предложение некоторых епископов включить епископа Ниссы в число членов посольства, которое предполагалось послать в Рим к папе Дамасу. В царствование Валента Григорий подвергся несправедливым гонениям со стороны арианского правительства, старавшегося замещать епископские кафедры своими приверженцами. Зимой 375 г. в Каппадокию прибыл наместник Понта Демосфен. Вскоре после этого в Анкире составился собор из покорных правительству епископов. На этом соборе Григорий был обвинен в растрате церковных денег. Кроме того, были выставлены какие-то основания против законности его поставления в епископа. По приказанию Демосфена Григорий был арестован и под конвоем отправлен в Анкиру. Дорогой он очень страдал от грубости солдат и собственной болезни. У него была лихорадка и колотье в боку, причинявшее ему страдание при каждом толчке и сотрясении. Не видя другого исхода, Григорий решился бежать и, каким-то образом ускользнув от стражи, скрылся в безопасное место. На этот раз осуждение Григория по случаю его отсутствия не состоялось. Но весной 376 г. созван был новый собор из епископов Понта и Галатии в самой Ниссе. Григорий опять не явился на суд, но был низложен заочно и сослан, а его кафедра отдана человеку, которого можно было «купить за несколько оболов». По смерти Валента (9 августа 378 г.) Григорий был возвращен к своей ка-

федре православным императором Иовианом и с искренней радостью был встречен своей паствой. Скоро, однако, радость возвращения была отравлена семейным несчастьем. 1 января 379 г. скончался Василий Великий. На его погребении Григорием было произнесено похвальное слово в честь почившего. В сентябре того же года Григорий принимал участие в Антиохийском соборе. Возвращаясь оттуда к своей кафедре, Григорий получил известие о болезни своей старшей сестры Макрины, с которой он не встречался уже десять лет. Григорий Нисский тотчас же поспешил к обители, где Макрина стояла во главе монашеской общины, но застал ее уже на смертном одре. Последний разговор с этой замечательной христианской подвижницей, ее кончину и погребение Григорий описал в двух сочинениях — в послании к монаху Олимпию и в трактате о душе и воскресении. В отсутствие Григория в его епархию было занесено арианство, которое ему с трудом удалось побороть по возвращении домой. В это же время он принимал участие в избрании епископов для Иворы и Севастии по просьбе жителей этих городов, опасавшихся, что преемниками почивших епископов будут избраны еретики. В Севастии совершенно неожиданно для себя в епископы был избран сам Григорий Нисский и только с большим трудом и неприятностями мог отказаться от этого незаконного избрания. В 381 г. Григорий присутствовал на II Вселенском соборе и благодаря своей учености был одним из влиятельнейших деятелей собора. В это время он произнес две проповеди — одну по случаю избрания Григория Богослова епископом столицы, другую, надгробную, на погребении Мелетия Антиохийского. Императорским эдиктом 30 июля 381 г. Григорий вместе со своим митрополитом Елладием Кесарийским и Отрием Митиленским был объявлен хранителем православия для Понта; все епископы, желавшие сохранить за собой свои кафедры, должны были, согласно этому эдикту, находиться в общении с этими епископами. Григорий не нашел, однако, в митрополите доброго сотрудника в деле утверждения православия. Этот честолюбивый, властный и богатый церковный вельможа за что-то был недоволен Григорием. Возвращаясь из Севастии после первого поминовения год тому назад скончавшегося брата Петра, Григорий решил заехать к Елладию и объясниться. Елладий был в горах, совершая память мучеников. Пришлось оставить повозку и пятьдесят стадий сделать по горным тропинкам отчасти верхом, отчасти пешком. Усталый и разбитый, Григорий прибыл к месту назначения в тот момент, когда Елладий, окончив богослужение, возвратился домой. О прибытии Григория тотчас же доложили, но Елладий не торопился принять его. Под раскаленными лучами солнца, усталый и голодный, окруженный толпой зевак, указывающих на него пальцами, сидел Григорий, ожидая, пока его позовут к епископу. «Наконец, — говорит он, — были отверсты нам царские палаты, и мы вошли внутрь святилища». Елладий не сказал ни слова в приветствие, не пригласил Григория сесть. После нескольких минут тягостного молчания Григорий заговорил первый, но Елладий не пожелал слушать его объяснений. Несмотря на то, что был уже готов

праздничный обед, Григорию не было предложено подкрепить свои силы. Под проливным дождем вынужден был он тотчас же возвратиться тем же трудным путем. Вероятно, после II Вселенского собора Григорию пришлось переезжать от церкви к церкви для приведения в порядок церковных нестроений и утверждения православия. Неизвестно наверно, когда именно — после Антиохийского собора 379 г. или после II Вселенского собора, — но Григорий посетил Церкви Аравии и Святую Землю. Для этого путешествия императором ему были предоставлены все удобства и была дана казенная колесница. Иерусалим произвел на Григория Нисского самое отталкивающее впечатление. Ссылаясь на свои личные впечатления, Григорий восстает против паломничеств во Святую Землю, потому что они не заповеданы Евангелием, сопряжены с нравственными опасностями, особенно для девственниц, и потому что вообще «перемена мест не приближает к нам Бога». В 383 г. Григорий был на соборе в Константинополе, где произнес слово о Божестве Сына и Духа Святого. В 385 или 386 г. Григорий снова был в Константинополе и здесь произнес речи над гробом шестилетней дочери императора Пульхерии и императрицы Плакиллы. В это же время он познакомился со знаменитой диакониссой и почитательницей Златоуста Олимпиадой. В 394 г. он снова присутствовал на соборе в Константинополе, созванном для решения вопросов по делам Церкви Аравии. Это последнее известие о Григории Нисском. Год его смерти неизвестен.

Не будучи администратором и выдающимся церковным деятелем, Григорий Нисский известен своей плодотворной литературной и ученобогословской деятельностью. Догматическое учение Григория складывалось под влиянием общественных верований, оригенизма и мистической философии Филона и неоплатоников. Самостоятельность Григория выразилась в слиянии и примирении этих трех элементов. Он сумел быть философом и почитателем Оригена, оставаясь на почве церковного учения своего времени. Изложить оригинальную догматическую систему Григория Нисского в узких пределах настоящей статьи невозможно. Мы лишь перечислим здесь те идеи Григория Нисского, которые отличают его от других писателей.

Средством богопознания служит: 1) рассудочное заключение от свойств мира к свойствам его первопричины; 2) созерцание собственной богоподобной души после предварительного очищения ее от пороков; 3) экстаз как отрешение не только от чувств, но и от разума, во время которого душа непосредственно ощущает непознаваемость и необъятность Бога. Сущность Божия непознаваема, поэтому всякое понятие о ней, составленное человеком, есть «кумир». Но на основании проявлений Бога в мире мы познаем Его как самосущее Бытие, верховное Благо, первообраз Красоты. Как Благо и Красота, Бог есть предмет томительного стремления к Нему всего живущего, всегда манящий к Себе и всегда ускользающий от объятий любящей души (весь изложенный ряд мыслей носит следы влияния философии Филона и неоплатоников).

В учении о Троице Григорий Нисский совпадает с Василием Великим и Григорием Богословом, его оригинальность выражается лишь в подробностях аргументации.

Особенностями учения Григория Нисского об ангелах служат: 1) строгое понятие об их духовности и о неприложимости к ним никаких пространственных и материальных определений; 2) учение о количестве ангелов, число которых относится к числу людей, как 99:1; 3) учение о размножении ангелов непонятным для человека чистым и святым способом; 4) объяснение различий в мире ангелов, равных по природе, из-за степени их свободно-нравственных усилий приблизиться путем саморазвития к Богу (оригенизм).

В истории происхождения мира Григорий различает: 1) творение Богом хаоса, заключавшего в себе в неупорядоченном виде все вещества, силы и потенции природы; 2) механическое развитие мира из хаоса в шестидневный период вследствие различия по весу и плотности частиц, составляющих его. Для объяснения происхождения телесного из бестелесного Григорий Нисский отрицает материальность вещества: если мы отнимем у предмета все его качества, в остатке получится ноль. Качества же суть наши понятия, следовательно, бытие духовное. Бог творит качества как духовные начала, а их совокупность и есть материальный мир.

Учение Библии о рае и первобытном состоянии человека Григорий Нисский считал слишком детским и не соответствующим величию Божию и потому объяснял его аллегорически. Рай, по его толкованию, находился не на земле, а на небе. Человек мог обитать в нем потому, что был чужд грубой плотяности. Только после греха Бог облек его кожаными ризами, то есть заменил эфирную телесность более грубой. Древо жизни и древо познания добра и зла не существовали реально. Они означают субъективное состояние первых людей. Вкушение от древа жизни означает повиновение верховному закону блага и блаженство, как следствие этого. Вкушение от древа познания добра и зла символизирует то, что человек избрал для себя зло, введенный в заблуждение свойственной ему видимостью добра.

Учение о Лице Иисуса Христа Григория Нисского совпадает с учением Григория Богослова. В Лице Богочеловека он видит соединение двух совершенных природ — Божеской и человеческой. «Две полных природы соединены в единстве личности» (καθ' ὑπόστασιν составляют ἓν πρώσωπον). Но терминология учения Григория Нисского о Лице Иисуса Христа является далеко не законченной и не безупречной с точки зрения позднейшего православия. Для обозначения единения двух совершенных природ в Лице Иисуса Христа Григорий Нисский употребляет термины ἕνωσις [единство], κρᾶσις [смешение], συνάφεια [соседство], μῖξις [смешение], из них термином συνάφεια пользовались впоследствии несториане, а терминами κρᾶσις, ἀνάκρασις и κατάκρασις [все термины означают «смешение»] — Евтихий и монофизиты. Тело Христа, вполне подобное нашему во время Его земной жизни, после Его Воскресения обоготвори-

лось, растворилось в Божестве, как капля уксуса, упавшая в море, утратило свойства тела.

Григорий Нисский защищал сотериологическую теорию Оригена, согласно которой Сын Божий воплотился для того, чтобы обольстить диавола, скрыв Свое Божество под видом смиренного человека, а страдал и умер для того, чтобы по договору с сатаной заплатить ему Своей душой за освобождение всего рода человеческого.

В эсхатологии Григорий Нисский повторяет учение Оригена о всеобщем восстановлении (ἀποκατάστασις) и уничтожении зла. Это учение Григория Нисского вытекает из его неоплатонического понятия о зле. Бытие в собственном смысле принадлежит только Богу. Все существующее может иметь источник своего бытия только в Боге. Зло не может происходить от Бога. Следовательно, оно не есть реальность. Оно — отсутствие добра, как тьма есть отсутствие света. Как явление отрицательное, оно не может существовать вечно. Смерть есть величайшее благо. Тело человека должно умереть и разложиться для того, чтобы от него отделилось все, привнесенное в него грехом: тленность и закон греха. Нравственное развитие продолжается и за гробом. Души младенцев начинают свое нравственное развитие уже за гробом и переходят постепенно от безразличного состояния к блаженству. В последний день человек воскреснет в том же теле, которое он имел во время земной жизни. Это возможно, во-первых, потому что и по разложении тела непространственная душа остается связанной со всеми частицами материи, входившей в состав его тела, и, во-вторых потому что душе, как формующей силе, принадлежит способность сообщать телу, оживляемому ею, определенный облик (εἶδος), остающийся неизменным при всех изменениях тела. В последний день душа соберет все частицы принадлежавшего ей тела и сообщит им свойственную ей форму (оригенизм). На всеобщем суде вся тварь почувствует все безумство греха и пожелает врачевания. Согласно этому желанию, любовь Божия пошлет ей спасительные страдания в очистительном огне. По истечении весьма долгого времени этими страданиями будут очищены все грешники и сам инициатор греха — диавол. Вместе с этим исчезнет бесследно зло, и будет Бог всяческая во всех. Патриархи Константинопольские Герман и Фотий полагали, что сочинения Григория Нисского в их эсхатологических частях интерполированы оригенистами, но мнение это отвергнуто современной научной критикой.

Григорию Нисскому принадлежат следующие сочинения:

I. *Экзегетические:* a) «О шестодневе». Написано в дополнение к «Шестодневу» Василия Великого; b) «Об устроении человека»; c) «О жизни Моисея Законодателя»; d) «О надписании псалмов»; e) «На псалом шестой»; f) «Точное истолкование Екклесиаста Соломона»; g) «Точное изъяснение Песни Песней»; h) «О чревовещательнице»; i) «О молитве»; j) «О блаженствах».

II. *Догматико-полемические:* a) «Большое огласительное слово». Оно содержит в себе богословско-философскую защиту христианского учения о Троице, Искуплении, Крещении и Причащении против язычников, иудеев и еретиков; b) «Опровержение Евномия», в 12, по другому счету в 13 книгах, — обширнейший из противоарианских патристических трудов. Направлено против ответа Евномия на сочинение Василия Великого «Против Евномия»; c) «Опровержение мнений Аполлинария»; d) «Против Аполлинария к Феофилу, епископу Александрийскому». Оба сочинения важны для изучения истории христологических споров. Далее, выяснению учения о Троице посвящены: e) «К Симпликию о вере»; f) «К Авлалию о том, что не три Бога»; g) «К эллинам на основании общих понятий»; h) «Слово против Ария и Савеллия»; i) «Слово о Святом Духе против македониан»; j) «Слово о Божестве Сына и Духа и похвала праведному Аврааму». Предметом следующих двух сочинений служат вопросы эсхатологические: k) «О душе и воскресении»; l) «О младенцах, преждевременно похищаемых смертью». Наконец, в защиту свободы воли против фатализма написано сочинение «Против учения о судьбе».

III. *Нравственно-аскетические сочинения*: a) «К Армонию о том, что значит имя и название христианин»; b) «О совершенстве и о том, каким должно быть христианину». «К Олимпию монаху»; c) «О цели жизни по Боге». «Об истинном подвижничестве»; d) «О девстве».

IV. *Проповеди* Григория Нисского немногочисленны и по своим достоинствам стоят гораздо ниже ораторских произведений Василия Великого и Григория Богослова. По содержанию проповеди Григория можно разделить на догматические (на свое рукоположение), нравственные (против ростовщиков, против тяготящихся церковными наказаниями, о нищелюбии и благотворительности, против отлагающих крещение, слово к скорбящим о преставившихся от настоящей жизни в вечную), похвальные (в честь первомученика Стефана, великомученика Федора Тирона, Георгия Чудотворца, Сорока мучеников, Ефрема Сирина, Василия Великого, прп. Макрины), произнесенные в большие праздники.

V. *Письма* — числом 26.

Сочинения, признаваемые *неподлинными*: In diem natalem Domini. De ascensione Domini. In ex scripturae verba «Faciamus hominem ad imaginem». Ex quaestionbus de eo, quid sit «ad imaginem». De anima (принадлежит Немезию). Testimonia adversus Judaeos. Contra manichaeos sillogismi X.

Сомнительные: De pauperibus amandis (oratio II). Epistula canonica ad Litoium. De fugienda fornicatione. De laudibus martyris Theodori.

Хорошего критического издания всех творений Григория Нисского до сих пор не имеется.

Наиболее полным служит изд. *Migne,* PG 44–46.

Русский перевод творений Григория Нисского печатался в «Христианском чтении» за 1826; 1830–31; 1834; 1842; 1847.

Полное собрание подлинных сочинений Григория Нисского в русском переводе издано Московской дух. акад. в 8 томах (М., 1861–1872).

Арх. Порфирий. Св. Григорий Нисский // Прибавления к творениям святых отцов Церкви. М., 1861. Т. 20.

Несмелов В. Догматическая система св. Григория Нисского. Казань, 1887.

Тихомиров Д. Св. Григорий Нисский как моралист. Могилев-на-Днепре, 1888.

Rupp J. Gregors, des Bischofs von Nyssa, Leben und Meinungen. Leipzig, 1834.

Krampf A. Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des Hl. Gregor von Nyssa. Wuerzburg, 1889.

Nilt Fr. Des hl. Gregor v. Nyssa Lehre von Menschen systematisch dargestellt. Koeln, 1890.

СВЯТОЙ АМФИЛОХИЙ, ЕПИСКОП ИКОНИЙСКИЙ[1]

Veterum testimonia [Свидетельства древних]

ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ хвалит в Амфилохии постоянное стремление учиться и не оставлять неисследованным ни одного речения о Боге[2].

ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ: «Вопросы мудрого умудряют глупого. Это случается с нами, когда получаем твои письма. Я учусь, отвечая на твои вопросы. Итак, пусть будет для меня наукой забота об ответе»[3].

ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ: «Удивляюсь и твоему стремлению учиться и твоему смирению, потому что поставленный учить ты хочешь учиться, особенно от меня, чуждого великой учености»[4].

ИЕРОНИМ: «Амфилохий, епископ Иконийский, недавно читал мне книгу "De Spiritu Sancto" [О Святом Духе], в которой доказывает, что Дух Святой — Бог и достопоклоняем и всемогущ»[5].

Он же: «...Книги каппадокийцев Василия, Григория, Амфилохия, в которых не знаешь чему удивляться, светской ли учености или знанию Писания»[6].

ФЕОДОРИТ: «Подобным образом Амфилохий, которому была вверена для управления митрополия Ликаонская и который управлял всей провинцией, когда узнал, что эта зараза достигла туда, снова изгнал ее и охранил от этой заразы вверенное ему стадо»[7].

---

[1] Печатается по изданию: *Попов И. В.* Святой Амфилохий, епископ Иконийский // Богословские труды. Сб. 9 (1972). С. 15–79. Сопровождается замечанием: «Эта работа написана автором в 1929 г., поэтому в ней не могли быть использованы труды последних лет. — *Ред.*»

[2] *Basilius Magnus.* Liber de Spiritu Sancto, 1, PG 32, 68–69.

[3] *Idem.* Epistula 188 canonica I, PG 32, 663.

[4] *Idem.* Epistula 199 canonica II, PG 32, 716 C.

[5] *Hieronymus Stridonensis.* De viris illustribus, 133, PL 23, 715 B.

[6] *Idem.* Epistula 70 ad Magnum Oratorem urbis Romae, 4, PL 22, 667–668.

[7] *Theodoretus Cyrrhensis.* Historia ecclesiastica IV, 11, PG 82, 1145–1148.

Он же: «В Писидии Оптим, Амфилохий в Ликаонии, защищая веру, преподанную от праотцев, отразили нападение противников»[1].

Он же: «Были мужи достойные удивления, наделенные исключительным рвением Божественным и мудростью: Амфилохий — предстоятель Ликаонии...»[2]

Он же в описании случая с Феодосием и Аркадием по поводу требования Амфилохия изгнать ариан из города[3].

ФАКУНД ГЕРМИАНСКИЙ: «...Из слов блж. Амфилохия, которого признавал честнейшим учителем и мудрейший Иоанн Антиохийский с собором восточных и императоры Грациан и Феодосий Старший считали таким же, потому что они постановили, чтобы удерживали за собой только те Церкви, которые находятся в общении с ним»[4].

КОЗЬМА ИНДИКОПЛОВ: «Амфилохий Иконийский — близкий друг Василия Великого»[5].

На II Вселенском (Никейском) соборе патриарх ТАРАСИЙ назвал Амфилохия святым и великим.

ФОТИЙ: «Собор в Сиде против ереси евхитов, или адельфиан. На соборе председательствовал Амфилохий, присутствовали, кроме него, двадцать пять епископов»[6].

ЗОНАРА к каноническим книгам (употребляемым в Церкви) причисляет и книги Афанасия Великого, Григория Богослова и святого Амфилохия[7].

Почти то же у ВАЛЬСАМОНА.

РИМСКИЙ МАРТИРОЛОГИЙ: «Амфилохий, епископ Иконии в Ликаонии, общник Василия Великого и Григория Богослова в пустыне и их коллега в епископстве, после многих подвигов за кафолическую веру, славный святостью и учением, почил в мире».

ГРЕЧЕСКИЙ МЕНОЛОГИЙ ВАСИЛИЯ, под 19 октября: «Был посвящен не человеческим рукоположением, а ангелами». Случай с Феодосием и Аркадием в связи с изгнанием ариан.

МЕНОЛОГИИ, под 23 ноября: «С юности прошел все степени посвящения, известен монашескими подвигами и знанием Священного Писания. Общим избранием стал епископом Иконии в царствование императоров Валентина и Валента, прожил до времени Феодосия Великого и его сыновей. Много потерпел за борьбу против ариан и евномиан. В числе ста пятидесяти епископов

---

[1] *Theodoretus Cyrrhensis.* Historia ecclesiastica IV, 30, PG 82, 1193.

[2] Ibid. V, 8, PG 82, 1209–1212.

[3] Ibid. IV, 16, PG 82, 1160–1164.

[4] *Facundus Hermianensis.* Pro defensione trium capitulorum XI, 3, PL 67, 803–805.

[5] *Cosmas Indicopleustes.* Topographia christiana VII, PG 88, 340–385.

[6] *Photius Constantinopolitanus.* Bibliotheca LII, PG 103, 88–92.

[7] *Joannes Zonaras.* In XXVII canonem Synodae Carthaginiensis.

II Вселенского собора опровергал Македония и учеников Ария в учении о Духе Святом. Просил Феодосия изгнать из столицы ариан. Случай с Феодосием и Аркадием; изгнание ариан. Много лет был епископом, составил много книг в защиту православного учения, умер в глубокой старости».

То же в другом Менологии.

В ГРЕЧЕСКОМ АНФОЛОГИИ (Цветной книге), под 23 ноября — гимн и стихи.

Святитель Амфилохий, епископ Иконийский[1]
Беседа I. На Рождество

Значение Рождества Христова. Формулы сотериологии[2].

Предсказания Ветхого Завета.

I. Ис. 53:9.

II. Вар. 3:38. После этого был видим на земле и обращался с людьми[3].

Ис. 7:14; 9:6: «Се, Дева...»

Из этих слов узнается образ явления. Нерастленная Дева зачнет телесно нетленный Светильник. Надлежало священнейшему Логосу низойти к нам до плоти, чтобы через воплощение обновить тех, кого создал, будучи бесплотным Божеством, и которые изветшали по причине греха, и уготовать их нетленными подобием тленного[4].

III. О, Отроча, старейший небес! О, треблаженный Сын, носящий начальство на раме Своем, не жаждущий получить его от другого. Ибо Логосу врождено начальствование, как Сыну, над всем, а не чуждо, как твари[5].

---

[1] В настоящее время на рус. яз. переведены след. труды свт. Амфилохия:

Амфилохий Иконийский, свт. Слово на Рождество // Христианское чтение. № 4. СПб., 1836.

Амфилохий Иконийский, свт. Слово на Сретение Господа нашего Иисуса Христа // Христианское чтение. № 1. СПб., 1838.

Вассиан (Змеев), иером. Слово святителя Амфилохия Иконийского на Сретение Господне // Встреча. № 15, 2002.

Амфилохий Иконийский, свт. Слово на Великую Субботу // Христианское чтение. № 2. СПб., 1837.

Амфилохий Иконийский, свт. Слово о новокрещеных или на Пасху // Богословский вестник. № 3. МДА, 2003. С. 18–23.

Амфилохий Иконийский, свт. Слово о Закхее // Богословский вестник. № 3. МДА, 2003. С. 23–30.

Амфилохий Иконийский, свт. О правой вере // Восточные Отцы и учители Церкви IV в. М., 1999. С. 408–409.

Амфилохий Иконийский, свт. Ямбы к Селевку // Восточные Отцы и учители Церкви IV в. М., 1999. С. 409–416. — *Ред.*

[2] *Amphilochius Iconiensis.* Homilia 1, PG 39, 36.

[3] Ibid., PG 39, 37.

[4] Ibid., PG 39, 37 D–40 A.

[5] Ibid., PG 39, 40 A.

Рождество — τῆς ἀφθαρσίας μυστήριον [таинство бессмертия][1].

Небесный человек явился от Израиля... произрос людям росток вечной жизни. Владыка небесных и земных произошел из боку Девы; ради искупления мира пришел в мир тления[2].

О, чудо! В яслях Сие Дитя ночует, неописуемый небесами, согревается женскими объятиями кратким словом всё Создавший, питается молоком от пречистых сосцов Девы Даровавший по благодати бытие всем вышемирным силам[3].

IV. Великое и премудрое наступление на диавола[4]. Освобождается мир через Деву, через деву прежде впадший в грех[5].

Через девственное рождение приводится в замешательство столь многое полчище невидимых демонов[6].

Владыка соделался сообразным рабам, чтобы рабы стали снова сообразными Богу[7].

О, ясли, соучастники херувимов и равночестные серафимам! Ибо вечно Носимый их троном в Тебе пребывает телесно. О, Мария, обладающая Создателем всего перворожденным!

О, человечество, давшее телесное осуществление и потому предпочтимое поднебесным и мысленным силам! Ибо не восхотел Христос преобразиться в образ архангелов или в неизменяемые образы начал, сил, властей, но тебя понес, ниспавшего к изменению и сравнявшегося с неразумными животными[8].

Оно получило такого Врача, что по изгнании болезни получило большее спасение, чем здоровое[9].

Победа над диаволом[10].

V. Мы призваны к сыноположению и общению с Богом[11].

Мы должны обращаться с ангелами и предстоять небесному трону Царя[12]. Мы должны возблагодарить Бога своим поведением, чтобы стать просветителями мира, светом для язычников. Клятва[13].

---

[1] *Amphilochius Iconiensis*. Homilia 1, PG 39, 40 B.

[2] Ibid., PG 39, 40 B, C.

[3] Ibid., PG 39, 40 C.

[4] Ibid., PG 39, 40 D.

[5] Ibid., PG 39, 41 A.

[6] Ibid., PG 39, 41 A.

[7] Ibid., PG 39, 41 A.

[8] Ibid., PG 39, 41 A, B.

[9] Ibid., PG 39, 41 B.

[10] Ibid., PG 39, 41 B.

[11] Ibid., PG 39, 41 B.

[12] Ibid., PG 39, 41 C.

[13] Ibid., PG 39, 41 C–44 A, B.

Беседа II. На Сретение, о Богородице, Симеоне и Анне

I. Похвала девству, как равноангельскому состоянию, но похвала и браку, как равночестному[1].

II. Что сказано в законе вообще о первом плоде брака, то совершилось в Господе[2].

«Всяк мужеский пол, разверзаяй утробу, наречется свят Богу». Это хотя сказано вообще, но относится к одному Господу, потому что Он только разверз утробу рождением и только Он был свят[3].

III. Но возразят: если так, то Дева не сохранила девства, ибо Ее утроба была разверзта.

Ответ: что касается природы Девы, никоим образом врата девства не были отверсты, ибо Иезекииль говорит: врата заключены будут (Иез. 44:2). Но что касается силы рожденного Владыки, то ничто не закрыто Господу, но всё открыто[4].

Как девство, так брак и вдовство могут быть истинными и неистинными.

IV. Истинное вдовство. Пример Анны пророчицы. Призыв женщин к подражанию ей[5].

V. Похвала Анне с намеками на вдов, не похожих на нее. Анна «исповедала Дитя Богом, сильным Врачом и Искупителем, Разрешителем грехов»[6].

VI. Младенец, питающийся от сосцов, обрезанный, сотворил веки, простер небо, отверз хляби, вывел из Египта наших предков (духовный Израиль), рассек Чермное море, клялся Аврааму. Не соблазняйтесь видом Младенца. Один и Тот же — и Младенец, и с Отцом не имеет начала. Один и Тот же и исчисляется годами, и род Его никто исповесть. Одно — по причине рождения от Девы, другое — по непостижимости субстанции.

VII. Подвиг вдовства как подвиг верности первому мужу. Разрешается вступать в брак лишь в том случае, если от первого брака нет детей[7].

VIII. Толкование слов: «...На падение и на восстание многих, и Тебе Самой оружие пройдет...»

Обращение к Деве Марии: «Достаточно Тебе, Дева, называться Матерью, достаточно быть Питательницей Питающего мир, велико для Тебя по плоти носить Носящего вся. Христос, в Тебе обитавший, и во мне ныне Сам же уготовал слова эти»[8].

---

[1] *Amphilochius Iconiensis*. Homilia 2, PG 39, 44 C, D–45 A, B.

[2] Ibid., PG 39, 45 B.

[3] Ibid., PG 39, 48 A, B, C.

[4] Ibid., PG 39, 48 C–49 A.

[5] Ibid., PG 39, 49 B, C, D.

[6] Ibid., PG 39, 52 A, B, C.

[7] Ibid., PG 39, 53–55.

[8] Ibid., PG 39, 56 B, C.

«Знамение пререкаемо» — крест.

В этом знамении пререкали Господа и делом (заушения, заплевания), и словом. Печаль Девы. Ее жалобы. Дева Мария печалилась так потому, что еще не знала силы воскресения, не знала, что оно будет скоро. Поэтому после воскресения радовалась[1].

Доказательство от Писания, что «знамение пререкаемо» есть крест[2].

Единство Ветхого и Нового Заветов, как произведений одного Бога[3].

Беседа III. О Лазаре четвероднев ном

I. Лазарь — начаток воскресения[4].

Зависть фарисеев, задумавших убить Лазаря, потому что они не могли отрицать его воскресения. Действительность других чудес можно было отрицать, но отрицать воскресение Лазаря было нельзя[5].

Он воскрес юным, обновленным[6].

II. Когда Лазарь умирал, Господь не присутствовал при этом и не видел смерти его телесными очами, но по Божеству Своему везде присутствовал и всё исполнял (πανταχοῦ παρὼν καὶ τὰ πάντα πληρῶν)[7].

Слова Марфы. Ответ Господа: «Называешь Господом, а мыслишь не Господом»[8].

III. «Где положисте Его?» Неужели Он не знал? Но употребил этот способ речи, чтобы следовали за Ним[9].

Толпа последовала из любопытства. Раннейшие примеры воскресения были сомнительны, потому что воскресали недавно умершие и можно было думать, что они были в обмороке. Теперь Христос воскрешает явно умершего[10].

IV. Едва увидев гроб, Он прослезился. Какая надобность была в слезах, если Он хотел воскресить? Прослезился, потому что Господь всё делал разумно. Прослезился, чтобы обнаружить мнение сопровождавших, какое они имели о Нем. Поэтому, увидев Его плачущим, начали говорить: «Видишь, как Он любил его»[11].

---

[1] *Amphilochius Iconiensis*. Homilia 2, PG 39, 57 B, C.

[2] Ibid., PG 39, 57 C–60 A.

[3] Ibid., PG 39, 57 C, D.

[4] *Idem*. Homilia 3, PG 39, 60 A.

[5] Ibid., PG 39, 60 A–61 A.

[6] Ibid., PG 39, 60 D.

[7] Ibid., PG 39, 61 A.

[8] Ibid., PG 39, 61 A, B.

[9] Ibid., PG 39, 61 C.

[10] Ibid., PG 39, 63 A.

[11] Ibid., PG 39, 64 B.

Приказывает иудеям отвалить камень от гроба, чтобы они по запаху тления убедились в действительности смерти. «Лазарь, гряди вон». Δεσπότης — воззвал, никто не может ослушаться. «Прежде чем Я сойду, изыде, в тебе залог — во Мне совершенное воскресение»[1].

V. Господь не нуждался в многословии. Однажды сказал — и воскресил того, кого создал. Не жаловался, как Илия; не сомневался, как Елисей. Звуком голоса разбудил спящего. Ад, пораженный внизу, выдал Лазаря. Душа Лазаря, получившая новые силы и вызванная ангелами, собственное тело обратила в собственное[2]. Лазарь вышел, несмотря на то что был связан по рукам и ногам.

«Развяжите погребальные пелены», чтобы хранить как евлогию и как свидетельство чуда (обычай хранить вещи святых)[3]. А мы, носящие пальмовые ветви, воскликнем: «Осанна в вышних»[4].

Беседа IV. О жене грешнице

I. Великая радость ангелов видеть Владыку с рабами, Бога с людьми, Судию с подлежащими суду, вкушающего от общей трапезы[5].

Христос пришел на землю, не покинув неба, стал человеком, не перестав быть Богом. Плыл по морю, чтобы извлечь из глубины греха обуреваемых в житейском море. Пришел, чтобы спасти одну погибшую овцу, не потому, что пренебрег девяноста девятью, но потому, что те были в безопасности[6].

II. Душа не запечатленная легко подпадает козням демонов. Поэтому Закхея спас от пасти (мысленного) волка и удостоил запечатления[7].

III. Христос принял приглашение на обед к фарисею, во-первых, чтобы освятить приглашенных, пригласившего, весь дом и самую пищу, во-вторых, чтобы вкушением пищи и пития показать истинность воплощения, в-третьих, чтобы показать книжникам и фарисеям, как должно относиться к грешникам[8].

Женщина по природе хрупка, первая добыча диавола, начало заблуждения, учительница преступления. Созданная быть помощницей — стала врагом, созданная по природе прекрасной — стала по произволению худой: указала на красоту дерева, потеряла рай и была отягчена многим злом.

---

[1] *Amphilochius Iconiensis.* Homilia 3, PG 39, 64 C, D.

[2] Ibid., PG 39, 65 A.

[3] Ibid., PG 39, 65 B, C.

[4] Ibid., PG 39, 65 B, C.

[5] *Idem.* Homilia 4, PG 39, 68 A.

[6] Ibid., PG 39, 68 B.

[7] Ibid., PG 39, 68 C.

[8] Ibid., PG 39, 69 D–72 A, B.

IV. Бог создал жену из ребра Адама, чтобы она была ему помощницей. После греха и осуждения на смерть, чтобы не погиб род человеческий, учрежден брак, чтобы противиться смерти; чтобы он сеял, а она жала. Что брак учрежден после грехопадения, видно из того, что Адам познал Еву по изгнании из рая[1].

Раньше греха было девство, хранившее тунику природы неосквернённой. Брак учрежден после изгнания из рая и осуждения на смерть, чтобы он своей плодовитостью побеждал жатву смерти. Для этого Бог вложил в мужчину удовольствие, а в женщину привлекательность, но не для того, чтобы предаваться блуду, ибо для законного брака законное смешение чисто, а для удовольствия — подлежит смерти[2].

Ради чадородия брак чист. Пример Сарры, Ревекки, Рахили. А если жена возбуждает юношу к похоти, она подлежит наказанию, как осквернительница храма Божия[3].

V. Грешница прельщала юношей ко греху всеми способами.

Психологический анализ чувств и мыслей, побудивших жену искать прощения у Христа[4].

VI. Покаяние жены. Она кается не словами, потому что знает о всеведении Христа, а слезами. Слезы — внешнее выражение покаянных чувств[5].

VII. Грешница помазала тело Иисуса, имевшего ради нее целый день висеть на кресте[6]. Она с Иоанном разделила тело Иисуса: тот приник к груди Христа и из нее почерпнул учение, а она помазала ноги, ради нас ходившие[7].

VIII. Риторика[8].

IX. О порицающих женщину за трату. Риторика[9]. Δεσπότης[10].

За тридцать сребреников Иуда продает Бога в человеческом образе, как раба, как варвара[11].

X. В Ветхом Завете был дан закон справедливости: око за око, и так как люди не могли его выносить, то закон справедливости заменен законом благодати[12].

Жизнь человека есть книга, в которую вписываются все грехи. Но благой Заимодавец не только разорвал ее, но и смыл крещением все ее буквы[13].

---

[1] *Amphilochius Iconiensis*. Homilia 4, PG 39, 72 B.

[2] Ibid., PG 39, 72 C, D.

[3] Ibid., PG 39, 73 A.

[4] Ibid., PG 39, 73 B–76 A, B.

[5] Ibid., PG 39, 76–77.

[6] Ibid., PG 39, 77 C.

[7] Ibid., PG 39, 80 A.

[8] Ibid., PG 39, 80 B, C, D.

[9] Ibid., PG 39, 81–84.

[10] Ibid., PG 39, 84 B.

[11] Ibid., PG 39, 84 C.

[12] Ibid., PG 39, 85 A.

[13] Ibid., PG 39, 85 B.

Так как должники не имели, что отдать, то отпустил им. Одно — не иметь, другое — не хотеть. Бог от нас требует только покаяния. Если мы хотим покаяться, но множество грехов делает покаяние слабым и недействительным, то мы не отдаем долга не потому, что не хотим, а потому, что не можем. Тогда по милосердию Он расположение к покаянию принимает за деяние[1].

Беседа V. В Страстную Субботу

I. Спаситель разрешил узы смерти в аде, наполнил его Своим светом, разбудил усопших. Мы не боимся уже тления, которое не имеет силы над нетлением Владыки. Смерть поглотила Его, но не могла удержать. Поглотила, не зная, и изблевала с Ним многих. Он добровольно содержится сегодня, чтобы завтра победить и воскреснуть[2]. Сегодня смерть утрачивает свою силу, приняв чуждого мертвеца[3].

II. На древе простирается простерший словом небо; оковами облагается связавший море песком; желчью напояется даровавший источники меда; тернием венчается увенчавший землю цветами; тростью по главе ударяется поразивший Египет десятью казнями и покрывший главу фараона волнами; в лицо заплевается Тот, Кого не в силах видеть херувимы. Снося всё это, Он молится за распинающих[4].

Воскресивший раба Сам Себя тем более воскресит[5].

Соборное послание

Мы слышим о высоте вашего пастырского настроения. Это подтверждается вашим совместным посланием, которое показывает, что вы также единодушны принять наш ответ[6].

Ожидали Василия, чтобы он был председателем собора, но по болезни он не мог приехать. Прислал книгу о Святом Духе, которая заменяет его личное присутствие[7].

Никейский собор, имея дело с арианами, не затронул вопроса о Духе Святом. Но при внимательном чтении Символа в нем можно видеть, что о Духе Святом надо мыслить так же, как об Отце и Сыне[8].

---

[1] *Amphilochius Iconiensis*. Homilia 4, PG 39, 85 C.

[2] Ibid., PG 39, 89 A, B.

[3] Ibid., PG 39, 89 B, C.

[4] Ibid., PG 39, 89 D–92 A.

[5] Ibid., PG 39, 93 A.

[6] Ibid., PG 39, 93 B.

[7] Ibid., PG 39, 93 C–94 A.

[8] Ibid., PG 39, 96 A, B.

Но так как в настоящее время у многих возникло сомнение о Духе Святом, то надо обратиться к источнику Никейской веры. А этим источником является крещальная формула, которой исключаются савеллианство и ереси аномеев, ариан, духоборцев. Так надо крестить, так веровать, так и славословить[1].

Так как нет средней природы между Творцом и тварью, то необходимо причисляем Духа к твари, если отделяем от Божества. Проповедуем не три начала (ἀρχᾶς), не трех богов, не три различных природы, но начало всего — Отца, ничего не отнимая от других Ипостасей[2].

Этого достаточно. Остальное можете дополнить сами. Остается присоединить увещание.

Увещание к единству[3].

Фрагменты

I. Из беседы «De Filio»

Если Петр говорит: «Господом и Христом соделал Его Бог» (Деян. 2:26), «Сего Иисуса, Которого вы распяли, Сего Бог воскресил из мертвых» (Деян. 2:32), то умерло не Божество, но ὁ ἄνθρωπος [Человек], Воскресивший Его, есть Божественный Логос, сказавший: «Разорите церковь сию, и в три дня воздвигну ее».

II. Из беседы против ариан

Спрошу тебя, еретик: рожденный ли от Бога прежде век страдал, или рожденный от Давида Иисус? Если Божество, то это богохульство.

III. Из сочинения о рождении Господа по плоти

1. Истина познана, благодать пришла, жизнь явилась. Сын Божий ради нас воплотился, чтобы смертных призвать к бессмертной жизни и воскресить из мертвых. Творец мира ныне рождается от Девы.

2. Так как Сам Царь и Бог вкусил смерть чрез домостроительство страдания, то Ему принесены дары: золото как Царю, ладан как Богу, смирна, по причине смерти в таинстве страдания.

3. Учение о спасении: Сын Божий становится тем, что есть человек, чтобы человек стал тем, что есть Бог. Ты благодеяние превращаешь в повод к богохульству.

---

[1] *Amphilochius Iconiensis*. Homilia 4, PG 39, 96 C, D.

[2] Ibid., PG 39, 96 A.

[3] Ibid., PG 39, 97 B, C.

IV

1. Формула единства Троицы. Единство имени.

2. Одна слава Отцу, Сыну и Святому Духу. Не второй Бог Слово, но Слово одного и единственного Бога, проповедуемый во Отце, как и Отец в Нем.

Не создана Троица, но одно Божество в Троице и одна слава.

V

«Иже над всеми Бог» не презрел приникнуть с неба на землю, и служебные духи не отказались от служения на пользу человека.

VI

Из слова на текст «О дне же том и часе». Перекликается с толкованием Василия Великого[1].

VII

Из слова на текст «Отче, аще возможно, да мимоидет чаша сия».

Страданию подверглось человечество, а не Божество. Чудеса показывают Бога, страдания — человека.

VIII

Из слова на текст «Иисус же возрастал в премудрости, возрасте, благодати».

IX

Из слова на текст «Разрушьте храм сей...» Разорился храм тела во время страдания по воле Его.

X

1. Адам нарушил заповедь не на небе. Первый человек создан не из небесной материи, но из земли, и он оказал непослушание и спасен.

2. После воскресения Господь показал, с одной стороны, что Его тело не таково, как при жизни, с другой — что воскресло то же самое тело. Христос входил «дверем затворенным», чего не делал до воскресения, хотя и мог бы. Не делал же для того, чтобы не подумали, что тело Его духовное, или принесено с неба, или другой, чем ваша, природы. Если воспринято другое тело, то спасение моего тела невозможно.

---

[1] *Basilius Magnus.* Epistula 236 ad Amphilochium, PG 32, 876–885.

3. Но, показав Фоме язвы гвоздиные, которые мог бы исцелить, Христос показал, что воскресло то же тело.

Так и наше тело воскреснет духовным, чтобы не подвергаться тлению, но тем же самым.

4. Не могло быть, чтобы жизнь была удержана тлением, поэтому не Божество страдало, но человечество обновлялось.

5. Если однажды согрешивший осужден на тридцать восемь лет, то всю жизнь грешивший — навеки.

XI

Чудесам соответствуют возвышенные речения, страданиям — уничижительные.

XII

Не покидая Божества, стал человеком, не развиваясь из человека, стал Богом, Бог и человек. Страсти относятся к плоти (τῇ σαρκί), чудеса — к Богу, уничижительные речения — к человеку из Марии, возвышенные — к вечному Логосу. Первые обозначают слабость плоти и то, что Он по плоти больше человека.

XIII. Божество Духа Святого

XIV

«Восхожу ко Отцу Моему и Отцу вашему». Наш Бог, потому что создал нас Бог Христа по плоти Его, которую создал и воскресил.

XV. Исповедание веры к Селевку

1. Изложение учения о Троице (ὑπάρξεως τρόπον).

2. Страждет воспринятая природа, но Бог Слово, не страдая, усвояет Себе страдания человечества.

3. Две природы сходятся в одно Лицо.

4. Исповедаю Христа Богом и человеком, Сыном Божиим, единым Сыном Божиим смертным и бессмертным. Один Сын и две природы неслиянно, неизменно, нераздельно. Страдает Христос не Божеством, а человечеством, то есть Бог страдал плотию, а не Божество страдало плотию.

5. Во Христе не одна, а две субстанции — οὐσία.

6. Не православны те, которые не допускают их соединения от утробы Матери; не православны и допускающие слияние.

XVI. К Панхарию

Чужд истине тот, кто не называет Христа по обеим природам Спасителем и Творцом, господственным, сильным, свободным от необходимости.

XVII. Из послания к Свадрам

1. Последовательность откровения Троицы в заветах; свойства Божества.
2. Οὐσία [сущность] и θεότης [божественная природа] — одно и то же.

XVIII

Подделка книг еретиками. Апокрифические акты апостолов. Несогласие актов Иоанна с Евангелием Иоанна.

XIX

1. Не потому, что Сын Человеческий сошел с неба, но потому, что снисшедший Сын Божий Сам восшел, став Сыном Человеческим; через общение с Божеством плоть стала после воскресения бесстрастной и бессмертной; будучи нераздельна, она удостоена сидения одесную.

2. Две природы сходятся в одно Лицо; их исповедуем и находящимися и сохраняющимися во Христе неизменно и неразлучно.

XX

Ангелы — педагоги людей.

XXI

Бог — Θεός (от θέειν) — значит Творец и Промыслитель.

XXII

Святые отцы называют Сына единосущным Отцу по Божеству и единосущным Матери по человечеству, двойным по сущности, или природе, единым по Ипостаси.

In mesopentecosten (О расслабленном)

«Мое учение несть Мое, но пославшаго Мя Отца». Это указывает на единосущие Отца и Сына; учение Отца, Сына и Духа Святого — одно[1].

Возможность нарушения субботы. Упрек в нарушении субботы со стороны фарисеев был только предлогом[2].

---

[1] *Amphilochius Iconiensis.* In mesopentecosten, PG 39, 120.

[2] Ibid., PG 39, 121.

Наш праздник есть середина Пятидесятницы. Он соответствует Христу, как Посреднику[1].

Купель, имеющая пять притворов, указывает на пять чувств, которыми злоупотребляли иудеи[2]. Δεσπότης[3].

Расслабленный страдал двоякой болезнью: и телесной, и духовной (грехом). Христос есть Целитель той и другой. Он вопрошает: «Хощеши ли здрав быти?» — не потому, чтобы чего не знал. Он спрашивал не о желании исцелиться от телесной болезни (это само по себе очевидно), а о том, желает ли он исцелиться от духовной болезни. Человек наделен свободной волей, поэтому его нельзя исцелить от греха без его согласия[4].

У двух слепых, исцеленных Христом (Мф. 20:29–32), тоже была духовная болезнь неверия, ибо они взывали к Нему как к Сыну Давидову, а не как к Богу[5].

Δεσπόζω[6]. Δεσποτείαν[7].

Купель Вифезды — символ крещения (ср. Дидима)[8].

Слово на текст «Отче, аще возможно, да мимоидет чаша сия»[9]

Каким образом Христос мог бояться смерти, если другим заповедал не бояться, если Сам предсказал Свою смерть, если шел на нее добровольно, если воспринял страждущее тело?[10]

Если Христос боялся, то мы не имеем надежды[11].

Ты — Жизнь и Воскресение.

Зачем смущаешь и страшишь меня словами боязни? Разве не было случаев воскресения? Перечисление их. Каким образом, властно пробуждая мертвецов[12], Сам боится смерти?

Δεσπότης[13].

Если Ты знаешь всё прежде совершения, то зачем говоришь, как незнающий: «Аще возможно»?[14]

---

[1] *Amphilochius Iconiensis.* In mesopentecosten, PG 39, 124 A.

[2] Ibid., PG 39, 124 B, C.

[3] Ibid., PG 39, 124 D.

[4] Ibid., PG 39, 125 A, B.

[5] Ibid., PG 39, 125 C–127 A, B.

[6] Ibid., PG 39, 128 C.

[7] Ibid., PG 39, 128 D.

[8] Ibid., PG 39, 128 C, D.

[9] *Idem.* In illud: Pater, si possible est, transeat a me calyx iste (Matth. 26, 39). Цит. по: *Holl K.* Amphilochius von Ikonium, Tübingen, 1904. S. 91–102.

[10] Ibid. S. 93–94.

[11] Ibid. S. 94, 10.

[12] Ibid. S. 94, 17.

[13] Ibid. S. 94, 24–29.

[14] Ibid. S. 94, 26–30.

«Видя, что род человеческий обманут, не силой, а хитростью демонов подпал власти, Я воспринял ваше тело, чтобы, уготовав из противного противное, совершенно освободить вас от обмана».

«Так как тиран высокомудрствовал, предав Адама смерти через грех и сделав из него, владыки вселенной, своего раба, поэтому Я явился на земле как царь, облеченный в порфиру, чтобы уничтожить дерзость тирана и разрешить хитрость хитростью, грех же — справедливостью, а смертью дать жизнь. Поэтому не боюсь смерти, ибо добровольно пришел на нее. Как, будучи во образе Божием, принял зрак раба, никем не вынуждаемый, так же добровольно принимаю смерть»[1].

«Так как род человеческий подпал осуждению смерти из-за Адама, созданного из девственной почвы, Я же есть произнесший приговор и смерти, то человеку невозможно было избежать наказания, если бы Я Сам не взял назад Свой приговор. Поэтому, из девственного чрева, по подобию Адама, приняв образ человека, терплю смерть, чтобы, как Бог, Я отменил приговор и, как человек, за человека воспринял смерть»[2].

«Это же делаю, да не властью, а совместным страданием освобожу человека. Если бы согрешившего человека исправил Бог, не велик бы был исправленный. Ныне же для того стал человеком и исполнил закон за нарушившего закон, чтобы родством Исправившего возвеличить род человеческий»[3].

«Отсюда и ныне от лица Адама принимаю осуждение смерти, чтобы он через Меня получил благодать воскресения. Согрешив, Адам внес смерть, Я же, исправив, наоборот, ввел воскресение, и так как царствовала смерть от Адама до Моисея, имея подчиненным тело, известное орудие греха, то Я воспринял это тело, чтобы, убив грех, показать человека свободным от греха. Иначе, так как люди жили дурной жизнью, будучи связанными грехом, так что жизнь их была хуже смерти, поэтому, предпочтя хорошую смерть дурной жизни, Я воспринял смерть, чтобы, приобщившись прекрасной смерти, получили истинную жизнь; получают же через крещение, ибо крестившиеся в смерть Мою крестились, дабы как Я восстал от мертвых, так и они ходили в обновлении жизни» (Рим. 6:3)[4].

«И никто, возражая, да не скажет, что мрак не производит свет и черное не производит белое: каким же образом смерть произвела жизнь, так как ясно, что это противоестественно? Но у Меня не ищи порядка природы, ибо Я — Владыка природы, иногда допускающий природе действовать по природе, иногда же направляющий ее сверх природы. Ибо когда я хочу домоустроить нечто необыкновенное, тогда природа, отказываясь от своего порядка, творит то, что повелевает ей Мое мановение. И это ясно из видимого устройства. Что Я го-

---

[1] *Holl.* S. 94–95.
[2] Ibid. S. 95, 20–28.
[3] Ibid. S. 95, 28–34.
[4] Ibid. S. 96, 1–14.

ворю: солнце и луна по природе огонь, а кристаллическая (замороженная) твердь, которую Я назвал небом, есть вода? Если требуешь течения природы, то каким образом огонь сохраняется водой или оледеневшая твердь не растопляется и не разливается от теплоты огня? И чтобы не занимать твою душу устроением видимого, самым домостроительством убежду тебя, что не должно искать порядка природы в необыкновенных чудотворениях.

Подумай только, что, будучи Богом, Я облекся в человеческое тело. Это — первое против природы. Ибо, скажи, каким образом трижды различное человеческое тело могло вместить неограниченного, неизмеримого, вездесущего, ограничивающего всю вселенную, измеряющего небо пядию и землю горстию и море чашею? Ибо, что вместило, известно, потому что все исполнение Божества обитало во плоти телесно (Кол. 1:9).

Как Я знаю, говорит. Знаю, потому что домоустрояю. Ты же не можешь слышать, ибо знание неизреченного настолько превосходит слух, что, когда по множеству милости хочу что-либо истолковать, истолковываю не так, как оно есть по природе, а как ты можешь познать. Поэтому, сокрушая гордость мнимых мудрецов, Я сказал: "Мнящий знать нечто, ничего не узнал, как должно знать" (1 Кор. 8:2), ибо, будучи Словом, Я соделался плотию, ты слышал, но как, этого ты не знаешь. Ибо каким образом Я был во плоти: как тело ли в теле или как душа в теле? Итак, Я сострадал страждущему телу, но не страдал, ибо Божественная природа не подлежит страданию. Как, став плотию, не перестал быть Богом, так и, восприяв страдания, не подвергся страданию. Родился по причине икономии, умер ради спасения человека, более же потому умер, что родился. Не требуй от Меня порядка рождения или образа смерти. Чего не делает природа, то совершает сила. Итак, будучи Богом, Я приял человеческое тело. Это — первое против природы. Но не было невозможно от природы, потому что она находится в Моей власти, во власти соделавшего природу.

Попустил же еще, чтобы само тело подпало родовой смерти, чтобы жизнь владычествовала над смертью и в самой смерти проявилось действие (сила) жизни. Жить живому неудивительно, умершему же оживотворить — это велико и необыкновенно. Поэтому попустил ему (телу) умереть и по смерти воскресил, чтобы показать, что и тело подпавшего смерти так восприял, что не только собственное тело пробудил, но и ранее умершие тела праведников воскресил с Собою»[1].

«Итак, добровольно из человеколюбия Я восприял смерть и добровольно же, по некоторому домостроительству, боюсь смерти. Ибо страшусь смерти, чтобы обольстить смерть. Как в пустыне, если бы не алкал, не приступил бы диавол. Потому алкал, чтобы не считал Меня другим Адамом... Так и здесь потому произношу слова боязни, как приманку, чтобы удой поймать для себя смерть. Так как диавол знал, что Я сотворил много знамений: укрепил расслаб-

[1] *Holl.* S. 97, 1–29.

ленного, немых сделал говорящими, отверз уши глухим, слепым возвратил зрение, бурю моря обратил в тишину, осушил токи кровоточивой через прикосновение к одежде, возбудил словом Лазаря, воскресил дочь Иаира и воззвал от смерти сына вдовы, — всё это видя и из самих дел убедившись, что Я Сын Божий, явившийся в образе раба по предсказанию пророков, боялся и страшился пригвоздить Меня ко кресту и предать смерти, чтобы, приняв образ мертвого, Я не освободил мертвых. Что же делаю, чтобы и боязнь диавола обратить в неразумие, а смерть побудить к нападению? Бегу, чтобы преследовала, боюсь, чтобы дерзала, пользуюсь уничижительными речениями, чтобы, считая Меня одним из многих, напала и поглотила. Если бы Меня не поглотила, не извергла бы поглощенных. Для этого громко произношу слова боязни, чтобы, обольстив обольстителя, разрешить обольщение. Хитрыми словами он обольстил Адама, словами боязни Я обольщаю хитреца. Но тот громко произносил обманчивые слова, чтобы погубить человека. Я же произношу слова боязни, чтобы освободить вселенную. Я рыбак, уловляющий (удой). Ибо как рыболов, насадив на крючок червяка, простирает уду и то отдает крючок, то оттягивает и отодвигает, чтобы, показав убегающего червяка вызвать рыбу к нападению, так и Я, на крюк Божества Моего надев тело — ибо Я есть червь, а не человек, — порой привлекаю смерть, как бы боящийся, то отдавая крючок, как дерзающий, чтобы диавол, как рыба, бросившись на червяка, т. е. напав на плоть, приразился скрытому крючку Божества и, приразившись, был извлечен, да исполнится о нем сказанное Иовом: "Извлечеши ли змия удицею?"[1]

Не боясь смерти, сказал: прискорбна есть душа Моя. Не боясь страданий, говорю: Отче, если возможно, да мимоидет Меня чаша сия, ибо всё делаю, чтобы от Меня не убежала смерть, страшусь, как человек, чтобы, поглощенный (?) как человек, я действовал как Бог, пользуюсь уничижительными речениями, чтобы, поглотив закваску тела Моего, нашел уголь Божества, ужасно его опаляющий; боюсь, чтобы, вкусив Моего тела, зерна горчичного, нашел остроту Божества, весьма его мучающую; страшусь, чтобы поглотил Меня, как человека, ибо если Меня поглотит, найдет твердую скалу Божества, сокрушающую его зубы, чтобы исполнилось написанное о нем, что Бог сокрушит зубы его во устах его (Пс. 57:7).

Поэтому не скрываю подлинность Божества, но наперед выставляю боязнь плоти, чтобы (диавол) был уловлен не силой Божества, а был побежден слабостью тела. Чтобы не высокомудрствовал, как побежденный Богом, поэтому обольщаю его телом, дабы подпал тем самым козням, которые строил. Побеждаю его слабостью тела, чтобы высокомудрствовал как изобличенный Божественной силой, ибо превозмочь его Божеством — значило бы принести ему более славы и гордости. Отсюда ныне боязнью, уничижением и слабостью плоти побеждаю его, не искушая, а искушаемый, не поражая, а поражаемый, не уби-

[1] *Holl.* S. 40, 20.

вая, а умирающий, не распиная, а распинаемый, не бия, но биемый, чтобы не Мне приписал относящееся к победе, но чтобы через образ раба избавить род человеческий от бедствий»[1].

«Для того кажусь боящимся, чтобы диавол, как рыба, попался на крючок и смерть, как воробей, попалась в ловушку. Ибо если дурно обольстил, то прекрасно обольщается. Так как обманул род человеческий удовольствием плоти, потому получает возмездие через тело того же рода»[2].

«Что сделал, от того и страдает; что причинил многим, то получает от одного. Но сделанное им было гибелью потерпевшим, а что Я ему делаю, спасительно для вселенной, ибо обольщен обманом тела, чтобы, изобличенный, более не мог обманывать тех, кого обманул телом. Приносит смерть, Я же посредством ее дарую воскресение. Невольно благодетельствует роду человеческому: через что ввел смерть, через то вводит приговор воскресения.

Всеобщий злоумышленник неожиданно стал благодетелем вселенной. Облагодетельствовал вселенную обольщенный, совершивший обман, полезный миру, победу над своей собственной тиранией. Как бросивший камень в скалу не разрушит скалу, но разобьет камень, так и диавол, бросив в Мое тело смерть, как камень, не подверг тлению Мое тело, ибо "не даси Святому Твоему видети истление", но преломил собственное жало, будучи не в состоянии вынести силы отбоя»[3].

«Итак, никто пусть не обвиняет Меня в боязни по незнанию и не приписывает Божеству слова уничижения, ибо, говорит пасый Израиля, наставляяй, яко овча, Иосифа — овча по домостроительству плоти: "Яко овча на заколение ведеся и яко агнец пред стригущим его безгласен".

Так как подстерегал Меня диавол, желая похитить, как овцу, Мою плоть, боясь же, как пастуха, Божества, мало-помалу отступает и бежит, то скрываю, как пастух, Мое Божество, выдаю же, как овцу, плоть, чтобы, набравшись смелости, приступил, приступив же, похитил, похитив же, как овцу, Мою плоть, был уничтожен обоюдоострым мечом Духа»[4].

«Перестань, еретик, обвинять Меня в боязни и неведении. Ибо боюсь, чтобы показать непризрачность восприятия плоти; говорю: "Душа Моя возмутися", чтобы вы научились, что не бездушное Я воспринял тело, как утверждает заблуждение Аполлинария. И не приписывай страсти плоти бесстрастному Слову, ибо Я Бог и человек: Бог, порукой чему чудеса, человек, как свидетельствуют страсти. Если же Я Бог и человек, то скажи: кто страдал? Если Бог страдал — говоришь хулу; если же страдала плоть, тогда почему приписываешь страсти тому, чему не приписываешь боязнь? Если страдает один, другой не ис-

---

[1] *Holl.* S. 99, 2–27.

[2] Ibid. S. 99, 28–32.

[3] Ibid. S. 99, 92–100, 15.

[4] Ibid. S. 100, 16–27.

пытывает боязни, и когда человек распинается, Бог не возмущается, и что страдала плоть, а Логос оставался бесстрастным, тому свидетель Исаия, который, в духе видя Меня истекающим кровью, спрашивает: "Почто червлены ризы Твоя?" Ризы Твоя, говорит, червлены, а не Ты. Ибо тело терпит раны, а слава Божества не терпит вреда. Свидетель также патриарх Иаков, говорящий обо Мне: "Истерет вином одежда Своя и кровию гроздию одеяния Своя" (Быт. 49:11). Какую одежду? Тело. В какой крови? Истекшей из ребра.

Если не отвергнете Моего свидетельства, Я буду свидетельствовать Сам о Себе: свидетельство Мое истинно есть, — хотя бы вы и не хотели, — которое Я дал иудеям: "Что хощете убить Меня, человека, сказавшего вам истину?" Человека, сказал, еретик, а не Бога. Это — человек Иисус, убитый иудеями. Этот боялся, и не смущай вместе с ним Логоса своим неразумием. Для того страшусь, чтобы смерть, приразившись Мне, как человеку, была побеждена»[1].

«Но и страшась, не совершенно отказываюсь от страданий. Если бы отказался, не сказал бы: "Отче, аще возможно, да мимоидет чаша", ибо Я знал, что нет ничего невозможного Отцу. Если же Я молил пронести смерть, а Он не пронес, получается две несообразности: обрящет Его еретик непронесшим или потому, что (Отец) не мог, или потому, не пощадил, приписывая Мне страх, Отцу — бессилие. Но, приписывая Мне боязнь, имеешь извинение в Моей плоти, а приписывая бессилие Отцу, неизвинительно грешишь, утверждая, что сила Божия слабее смерти»[2].

«С другой стороны, показываешь, что Я сильнее Отца. И скажу, каким образом. Если Я, живя во плоти, воскресил Лазаря, дочь Иаира, сына вдовы, а умирая во плоти, извел из гробов свыше пятидесяти умерших, а Отец, не испытывая ни (бремени) плоти, ни смерти, не мог освободить от опасности Меня, Сына, Которого любил, как Сам сказал: "Сей есть Сын Мой возлюбленный". Смотри, что терпишь, еретик: не допуская Моего равенства добровольно, более даешь Мне против воли, и Кому приписываешь слабость, Того показываешь более сильным, чем Отец, потому что Я, и (не) призываемый, освободил во аде держимые души, ибо говорит: "Изведи из ада душу Мою", Он же, призываемый, не освободил возмущенную душу Мою от предлежащих зол. Но да не будет! Ибо ни Отец, как бессильный или жестокий, не освободил Меня от страданий, ни Я, призывая Отца, не молился, да мимоидет чаша. Ибо если бы страдания были не добровольны, Я боялся бы их поистине, если же смерть добровольна, то Я показал боязнь, чтобы, перехитрив диавола, освободить человека.

Не видя посему этого, диавол привлек Меня, желая поглотить, не зная, что и поглощенных имеет избавить. Я наступал на ад, опустошил могилы, обнажил гробы... не открыто сражаясь, а невидимо доставляя воскресение. Никого не убил, но всех выпустил, ничего не говорил, но проповедал свободу, никого не

[1] *Holl.* S. 100, 25–101, 20.

[2] Ibid. S. 101, 28–29.

призывал, но все прибежали. Когда наступил, как Царь, тиран был побежден, воссиял свет и рассеялся мрак, видел всякого узника, видящего освобождение, всякого пленника, радующегося воскресению, умерших, Мне удивляющихся, смерть же поносящих за поражение: "Где ти, смерте, жало? Где ти аде, победа?"

Это так. За сказанное же славу воссылаем Всецарю всех Христу, потому что Ему подобает слава, честь и поклоненне с безначальным Отцом и Всесвятым Духом во веки веков. Аминь»[1].

Биография святителя Амфилохия Иконийского

Святитель Амфилохий родился в Каппадокии, о чем свидетельствует Василий Великий[2], и, вероятно, на родине своего отца в городе Диокесарии-Назианзе[3]. Дед святителя Амфилохия носил то же самое имя, что и дед святого Григория Назианзина — Филтатий[4]. На основании этого и других соображений Филтатия, деда Григория Богослова, и Филтатия, деда Амфилохия, отождествляют, признавая одним и тем же лицом. Таким образом, Нонна, мать Григория Богослова, приходилась ему (Амфилохию) родной теткой, а сам Григорий — двоюродным братом.

Отец Амфилохия, также носивший имя Амфилохия, был ритором и пользовался большой известностью на своей родине[5]. Он был другом детства и товарищем по школе знаменитого впоследствии ритора Ливания, сохранившего к нему добрые чувства и высоко его ценившего[6]. Мать Амфилохия Ливия умерла рано, оставив мужу двух сыновей — Евфимия и Амфилохия, и одну дочь — Феодосию. Евфимий, немногим старше Амфилохия, учился у Ливания, потом также был ритором и умер в двадцатилетнем возрасте[7]. Сестра Амфилохия Феодосия вышла замуж в Константинополе и была там воспитательницей знаменитой по жизнеописанию святителя Иоанна Златоуста Олимпиады[8].

Год рождения Амфилохия определяется из сопоставления косвенных сообщений. Григорий Богослов и Василий Великий говорят о нем отеческим тоном, из чего можно заключить, что он был значительно моложе их. В двух письмах, относящихся к 371 г., когда ему было около сорока двух лет, Григорий Богослов хвалит Амфилохия за разумность, превосходящую его возраст[9]. А Василий Великий в 374 г., когда ему было сорок четыре года, приветствует Амфи-

---

[1] *Holl.* S. 101–102.

[2] *Basilius Magnus.* Epistula 161, PG 32, 629.

[3] *Gregorius Nazianzenus.* Carmina II, 2, epitaphia 105–106 in Amphilochium, PG 38, 66.

[4] Ibid., epitaphium 99, PG 38, 60: Νόννη Φιλτατίου; ibid., epitaphium 107, PG 38, 66 — об отце Амфилохия: υἱέα Φιλτατίου Γοργονίας τε μέγαν.

[5] Ibid., epitaphium 103–109, PG 38, 64 sqq.

[6] *Lybanius.* Epistula 584 / Ed. Wolf J. C. Amsterdam, 1738. P. 282.

[7] *Gregorius Nazianzenus.* Epitaphia 28–30, PG 38, 24–26.

[8] Ibid. и epitaphium 97 sqq, PG 37, 1549.

[9] Ibid. Epitapia 22–23, PG 37, 57.

лохия по поводу его посвящения в епископа и называет его τέκνον ἀγαπητόν [любимое дитя][1].

Таким образом, надо признать, что Амфилохий в 371 г. еще не достиг тридцатилетнего возраста, а в 374 г. едва переступил возраст, узаконенный для посвящения в епископа, и, следовательно, родился между 340 и 345 гг.

Амфилохий по примеру отца и старшего брата предназначал себя к карьере ритора. Первоначальное образование он получил от своего отца, а затем вместе с Евфимием был определен отцом, очевидно поддерживавшим свои прежние юношеские связи со знаменитым ритором, в школу Ливания. Но, определяя детей в языческую школу, Амфилохий-отец не проявил в этом известного равнодушия к христианской вере и не подал убежденному стороннику языческой культуры никаких поводов надеяться на сочувствие учеников его взглядам. Ливаний упоминает о братьях в нескольких письмах[2]. Он с большой похвалой отзывается о способностях и успехах своих учеников, но совершенно умалчивает о своих расчетах привлечь их на сторону эллинизма и, поздравляя впоследствии Амфилохия по поводу его посвящения в епископа, совершенно не обвиняет его в измене или отпадении[3].

Сразу по окончании занятий у Ливания Амфилохий отправился в Константинополь, чтобы занять там должность адвоката. Это было в 363 или 364 г., т. е. после смерти Юлиана. В Константинополе он быстро приобрел влияние, так что уже в это время Григорий Богослов просил его поддержки в деле некоего диакона, обложенного слишком высокой податью[4], а когда Амфилохий отказался, то просил его по крайней мере не выступать против него[5]. Из этого видно, насколько ценилась его поддержка и насколько угрожающим признавалось его противодействие.

При префекте города Софронии (370–371 гг.)[6] положение Амфилохия в столице поколебалось вследствие того, что, будучи в связях с какими-то сомнительными личностями, он был вовлечен в какое-то темное денежное дело. Узнав об этом, Григорий Богослов в ряде писем[7], адресованных Софронию, выступил в защиту чести молодого ритора и, по-видимому, добился его реабилитации. Тем не менее вскоре после этого Амфилохий оставил свою светскую карьеру. Еще ранее этого случая Амфилохий вместе со своим другом Гераклидом, подобно Василию и Григорию в Афинах, увлекся аскетическими идеалами и решил посвятить себя отшельнической жизни[8]. Теперь внешние обстоя-

---

[1] *Basilius Magnus.* Epistula 361, PG 32, 629.

[2] *Lybanius.* Epistulae 549, 584, 585, 1226, *Wolf.* P. 267, 282 f, 581 f.

[3] *Idem.* Epistula 1226, *Wolf.* P. 581.

[4] *Gregorius Nazianzenus.* Epistula 9 Amphilochio, PG 37, 36.

[5] *Idem.* Epistula 13 Amphilochio, PG 37, 45.

[6] *Gwatkin H. M.* Studies of Arianism. London, 1902. P. 283.

[7] *Gregorius Nazianzenus.* Epistulae 22, 23, 24 Sophronio Praefecto, PG 37, 56–57, 57, 57–60.

[8] *Basilius Magnus.* Epistula 150, PG 32, 604, 605.

тельства побуждали Амфилохия сделать первые шаги в этом направлении. С одной стороны, пользуясь только что испытанной им неприятностью на служебном поприще, Григорий Богослов убеждал его покинуть мир для служения Богу. Впоследствии Григорий Богослов ставил себе в заслугу, что привел Амфилохия к Богу[1]. С другой стороны, тяжело переживая одиночество после смерти жены и старшего сына и после выхода замуж дочери, отец звал Амфилохия на родину. Об этом можно догадываться на основании того, как Амфилохий-старший принял избрание сына в епископа[2]. Кроме того, Амфилохий чувствовал себя связанным обязанностью по отношению к отцу[3]. Под влиянием всех этих обстоятельств Амфилохий покинул Константинополь и возвратился на родину. Ближайшие несколько лет он провел в Озизане, вероятно, в имении отца.

Связанный долгом поддержки престарелого отца, Амфилохий не мог до его смерти осуществить свои юношеские мечты об отшельнической жизни. Но это намерение не покидало его, и теперь он готовился к его осуществлению. В этой подготовке деятельное участие принимал и его друг Гераклид, очевидно вместе с ним покинувший столицу. При этом друзья натолкнулись на некоторые вопросы, относительно которых они решили спросить совета у Василия Великого, пользовавшегося бесспорным авторитетом в вопросах аскетической жизни, как основатель монашества в Каппадокии. Так как Амфилохий не мог оставить отца даже на короткое время, то он поручил своему другу Гераклиду посетить Василия Великого и испросить у него указаний. До сих пор друзья еще не были лично знакомы с Василием Великим. Гераклид имел свидание с Василием Великим в его богадельне, находившейся за городом. Сильная личность Василия тотчас же подчинила молодого человека своему влиянию. Вместе с Амфилохием Гераклид всей душой стремился к отшельнической жизни. Василий Великий был проповедником общежительного монашества. В личной беседе Василий без труда убедил Гераклида, что для него полезнее не свободное отшельничество, чреватое ошибками и извращениями, а общежитие, в котором он может найти опытное руководство со стороны более зрелых членов братства.

О своих впечатлениях и происшедшей с ним перемене во взглядах на аскетическую жизнь Гераклид сообщил Амфилохию письмом, которое вызвало в его друге чувство возмущения: он усмотрел в поведении Гераклида измену и желание возвратиться к мирской жизни[4]. Тогда Гераклид обратился к Амфилохию со вторым письмом, в котором убеждал его отпроситься у отца на несколько дней, чтобы лично посетить Василия Великого и выслушать его советы. Амфилохий исполнил желание Гераклида, имел личное свидание с Васи-

---

[1] *Gregorius Nazianzenus.* Carmina II, 2, VI ad Olympiadem, PG 37, 1550.

[2] *Idem.* Epistula 63 Amphilochio, PG 37, 124.

[3] *Basilius Magnus.* Epistula 150, PG 32, 605.

[4] Ibid., PG 32, 601, 604.

лием Великим и, подобно своему другу, под обаянием личности Василия стал в свою очередь сторонником общежительного монашеского идеала[1].

Однако монахом в собственном смысле Амфилохий не сделался. Он остался при отце, выполняя, вероятно, насколько это было возможно в условиях его жизни, монашеские правила. С этого времени между ним и Василием Великим установились близкие отношения: Амфилохий почитал Василия как своего друга, отца и руководителя.

В конце 373 г. в Иконии после смерти Фаустина освободилась епископская кафедра. Жители Иконии обратились к Василию Великому с просьбой дать им епископа. Он отклонил эту просьбу, так как хиротония епископа на Иконийскую кафедру превышала его права[2]. Тем не менее он не остался безучастным в этом деле: он посоветовал жителям Иконии остановить свой выбор на Амфилохии, хотя это и не согласовывалось с каноническими правилами, запрещавшими возводить в сан епископа лиц, не прошедших низших степеней посвящения. Таким образом, Василий был, хотя и непрямым, но все же главным виновником посвящения Амфилохия. Однако избрание во епископа было противно желанию как самого Амфилохия, так и его отца. Попытки же Амфилохия уклониться от посвящения оказались тщетными[3].

Григорий Богослов не принимал в этом деле никакого участия и потому с чистой совестью мог уверять огорченного отца в своей непричастности к посвящению Амфилохия и говорить о нем как потерпевшем такое же, как и он сам, насилие от общих друзей[4]. Таким образом, Амфилохий под влиянием сильной личности Василия Великого не только отказался от своей мечты об отшельнической жизни, но и пожертвовал своими обязанностями по отношению к отцу.

В связи с посвящением Амфилохия во епископа Ливаний прислал своему бывшему ученику поздравительное письмо, в котором выражал свое удовольствие по поводу того, что Амфилохий теперь снова будет иметь поводы выступать в качестве оратора[5].

Посвящение во епископа и служение общему делу еще более сблизило Амфилохия с Василием Великим. Он преклонялся перед мудростью и опытностью Василия Великого. Последний видел в Амфилохии талантливого и преданного сотрудника, которого всячески старался привязать к себе, чтобы иметь в нем опору в церковных делах. Единство и согласие в церковной деятельности были для них тем важнее, что они занимали две соседние митрополичьи кафедры.

---

[1] *Gregorius Nazianzenus.* Epistulae 25–27, PG 37, 60–61.

[2] *Basilius Magnus.* Epistula 138, PG 32, 581.

[3] *Idem.* Epistula 161, PG 32, 629: σέ φεύγοντα ὡς αὐτὸς φῄς, οὐχ ἡμᾶς, ἀλλὰ τὴν δι' ἡμῶν προσδοκωμένην κλῆσιν [ты бежишь не от нас (ты сам согласен с этим), но от нашего прошения...].

[4] *Gregorius Nazianzenus.* Epistula 63, PG 37, 124–125: τὰ ἴσα τυραννηθέντας ὑπὸ τῶν κανῶν φίλων.

[5] *Lybanius.* Epistula 1226, *Wolf.* P. 581.

После посвящения Амфилохия во епископа Василий Великий обратился к нему с сердечным поздравительным письмом[1]. В ответ на него Амфилохий посетил Василия Великого весной 374 г. и пробыл у него довольно долго[2]. Здесь между ними было условлено иметь личные свидания возможно чаще, по крайней мере однажды в год. Уже осенью 374 г. Василий Великий приглашает Амфилохия к себе на праздник мученика Евпсихия[3] (праздник Евпсихия падал на 7 сентября[4], а Василий неправильно указывает на 5 сентября, эту дату следует исправить на основании другого письма[5]), на который он обыкновенно собирал близких друзей и единомышленников, часто даже и из других провинций[6]. И Василий Великий посещал Амфилохия в Иконии или выезжал навстречу ему, когда ожидал его в Кесарию[7]. Несмотря на трудности в передаче писем из-за плохого пути[8], оба митрополита состояли в деятельной переписке друг с другом. Амфилохий был для Василия Великого большой поддержкой в делах и затруднениях, которой он не находил ни в Григории Богослове, находившемся всегда в подавленном настроении[9], ни в Григории Нисском, не обладавшем практическими талантами. А между тем в это время он вел борьбу с Евстафием Севастийским и более, чем когда-нибудь, нуждался в дружеском участии и поддержке.

Василий Великий высоко ценил советы Амфилохия в церковных делах[10]. Неудивительно поэтому, что Василий был проникнут самыми теплыми чувствами к Амфилохию[11].

Еще более нуждался в опытном руководстве Василия Великого Амфилохий. Будучи молодым и неосведомленным в церковных делах, он был поставлен во главе целого митрополичьего округа Ликаонии, который хотя и не считался значительным, однако в это время представлял большие трудности для управления. Только что произошло разделение провинций на более мелкие, которому подверглась и Каппадокия. Из частей нескольких провинций была образована новая провинция с главным городом Иконией. Эту «сборную» провинцию, не имевшую общей церковной традиции, необходимо было организовать и сплотить в одно органическое целое.

---

[1] *Basilius Magnus.* Epistula 161, PG 32, 629.

[2] *Idem.* Epistula 163, PG 32, 633.

[3] *Idem.* Epistulae 176, 200, PG 32, 653, 736.

[4] *Idem.* Epistula 176, PG 32, 653.

[5] *Idem.* Epistula 100, PG 32, 505.

[6] *Idem.* Epistula 109 ad Eusebium Samosatorum, PG 32, 504–505; epistula 176, 200 ad Amphilochium, PG 32, 654, 733–736; epistula 252 ad Ponticae diocesis episcopos, PG 32, 940.

[7] *Idem.* Epistulae 202, 217, PG 32, 736, 793–809.

[8] *Idem.* Epistulae 199, 231, PG 32, 716, 861.

[9] *Idem.* Epistula 217, PG 32, 793.

[10] *Idem.* Epistula 201, PG 32, 736.

[11] *Idem.* Epistulae 217, 218, 231, 232, PG 32, 793, 809, 861, 864.

Разделение провинций, как это можно видеть на примере Каппадокии, влекло за собой споры между епископами из-за границ и пределов юрисдикции. В этом отношении Амфилохий был счастливее других епископов, так как его дружественные связи с предстоятелями двух соседних провинций исключали подобные споры и недоразумения. На севере границы его диоцеза соприкасались с митрополией Василия Великого, и последний, относясь к нему с полным доверием, даже просил его посещать свои пограничные епархии[1]. На западе, в Писидии, Антиохийскую кафедру занимал епископ Оптим, товарищ Амфилохия по школе Ливания, по отзыву последнего, человек необыкновенно приятный и мягкий[2], живший в мире со всеми. Он состоял в переписке с Василием Великим[3] и поддерживал хорошие отношения с Амфилохием. Вместе с ним в 381 г. он подписал завещание Григория Богослова. Труднее обстояло дело на южной границе — в Исаврии. Епископ города Исавры имел право посвящения епископа в соседние города. Границы его юрисдикции не были строго определены, и в это время замечалась тенденция к их расширению. При вступлении Амфилохия на кафедру Исаврийская область находилась в состоянии полной дезорганизации, о степени которой дает представление 190 письмо Василия Великого[4]. Множество мелких и более крупных селений, в которых прежде были епископские кафедры, оставалось без епископов. Вакантной была и кафедра в самой Исавре. Чтобы быстро привести дела в порядок, Амфилохий предполагал поставить известное количество епископов и поручить каждому восстановить порядок в предоставленном ему округе. Василий Великий не одобрил этого намерения Амфилохия, усматривая в нем большую тактическую ошибку. В письме, посланном ему по этому поводу[5], Василий Великий указал на трудности замещения намеченных кафедр достойными кандидатами, которые отличались бы ревностью и самоотвержением, а также предупреждал его об опасности расширения власти со стороны епископов, которым он намеревался предоставить независимость и права в ущерб своей митрополичьей власти. Особенно этого можно было ожидать со стороны епископа Исавры. В связи с этим Василий Великий советовал Амфилохию сначала заместить на юге, вблизи Исавры, мелкие кафедры, а затем уже определить границы Исаврийской кафедры и назначить на нее епископа, чтобы, поставив его пред совершившимся фактом, избежать притязаний на те кафедры, которые желательно будет удержать под непосредственной юрисдикцией митрополита. О дальнейшем течении этого дела известно только то, что порядок в области был

---

[1] *Basilius Magnus.* Epistula 200, PG 32, 733.

[2] *Lybanius.* Epistula 1227, *Wolf.* P. 582.

[3] *Basilius Magnus.* Epistula 260, PG 32, 953.

[4] *Idem.* Epistula 190, PG 32, 697.

[5] Ibid., PG 32, 697.

скоро восстановлен и что для этого весной 375 г. был созван в Иконии собор, на который был приглашен и Василий Великий. Василий не мог на него прибыть, потому что еще не совсем оправился от своей болезни. Его ждали несколько дней, из чего видно, какой вес имел его голос даже в других провинциях. Постановления собора, вероятно, соответствовали его советам[1].

Упоминаются в письмах Василия Великого еще два мелких дела, касающиеся внешней организации Церкви и связанные с недостатком пресвитеров[2].

По примеру Василия Великого Амфилохий употребил много сил и ревности на введение в своем диоцезе более строгой церковной дисциплины. В этом отношении он был поставлен местными условиями между двух крайностей, между которыми не легко было провести среднюю линию. Юг его провинции, внешняя церковная организация которого находилась в упадке, представлял собой печальную картину и в нравственном отношении. Жители Исаврии пользовались большой известностью в качестве искусных строителей[3], но они славились также своими разбоями и насилиями. На затруднения, которые ожидали Амфилохия в этой части его диоцеза, Василий Великий намекает ему уже в поздравительном письме[4] и яснее говорит об этом в письме 217[5]. Набеги были так опасны, что для отражения разбойничьих банд организовывались целые отряды во главе с пресвитерами[6]. Огрублению нравов содействовали также частые набеги варваров. Один из таких набегов, от которого пострадала и Каппадокия, произошел при Амфилохии[7].

С другой стороны, близость Фригии сказывалась в Ликаонии сильным распространением таких аскетических сект, как эпиратотов[8] и в некотором количестве монтанистов и новациан[9], известных своими крайностями. Их пример был заразителен и оказывал дурное влияние на членов Церкви[10]. Сектанты хвалились строгостью своей дисциплины и укоряли Церковь в попустительстве. Ввиду этих обстоятельств, от пастыря Церкви требовался большой такт: ему нельзя было идти слишком резко против установившихся обычаев, но необходимо было дать удовлетворение и аскетическим потребностям, ограничивая в то же время их крайности.

---

[1] *Basilius Magnus.* Epistulae 202–216, PG 32, 736, 793–809.

[2] *Idem.* Epistulae 188, 199, PG 32, 680, 716–717.

[3] *Gregorius Nazianzenus.* Epistula 25, PG 46, 1093 sqq. Ср.: Vita Marthae V, 49 и 50 // Acta Sanctorum. Brussels, 1643. P. 421, 422.

[4] *Basilius Magnus.* Epistula 161, PG 32, 632. Для выяснения смысла ср. *Idem.* Epistula 199, PG 32, 717.

[5] *Idem.* Epistula 217, PG 32, 808.

[6] *Idem.* Epistula 217, PG 32, 796.

[7] *Idem.* Epistulae 217, 215, PG 32, 805, 808, 792.

[8] *Idem.* Epistulae 188, 199, 236, PG 32, 669, 729, 881.

[9] *Idem.* Epistula 188, PG 32, 664, 668.

[10] *Idem.* Epistula 199, PG 32, 725.

За исправление нравов Амфилохий принялся со свойственным ему рвением. Но в этой области более, чем во всякой другой, он нуждался в советах такого общепризнанного авторитета в канонике, как Василий Великий[1]. Поэтому Амфилохий неоднократно обращался к нему за указаниями. Канонические письма Василия Великого[2], написанные в ответ на эти обращения, дают довольно полное представление об иконийских нравах и рекомендуемых мероприятиях.

Предостерегая Амфилохия от механического применения канонов[3], Василий Великий высказывается, однако, против всяких уступок и снисхождения в вопросах дисциплины в пределах Церкви. Он по сравнению с другими отцами даже повышает требовательность и усиливает строгость мероприятий в этой области, не допуская никаких возражений[4]. Но несколько мягче он относится к внешним — к бывшим сектантам, присоединяющимся к Церкви. Принципиально Василий Великий стоял за присоединение всех еретиков и сектантов только через крещение. К этому его побудила прямолинейность логики, напоминающей принципы св. Киприана: вне Церкви нет благодати, следовательно, священники еретических сект безблагодатны и совершаемые ими таинства недействительны[5].

Но логика в данном случае сталкивалась с двумя обстоятельствами. Во-первых, несмотря на территориальную близость Каппадокии и Ликаонии, церковная практика в этом вопросе у них была разной: в Каппадокии, согласно традиции, утвердившейся еще при Фирмилиане († 269 г.), перекрещивали всех, в Ликаонии принимали некоторых без перекрещивания. Во-вторых, требование перекрещивания отпугивало многих желающих присоединиться к Церкви и таким образом способствовало деятельности сект[6]. Василий Великий признавал необходимым считаться с местным обычаем и допускал уступки для облегчения сектантам присоединения к Церкви[7]. Тем не менее он советует Амфилохию при соблюдении такта и осторожности перейти и в Ликаонии к более строгой практике, действуя, однако, в этом случае не единолично, а через собор епископов[8].

К своему епископскому служению Амфилохий приступил с сознанием недостаточности своего богословского образования и слабости своих сил. И в этом отношении он видел в Василии Великом своего руководителя и наставника. Он засыпал его вопросами, которые порой казались Василию Великому

---

[1] *Basilius Magnus.* Epistula 199, PG 32, 716.

[2] *Idem.* Epistulae 188, 199, 217, PG 32, 664–696, 697–701, 793–809.

[3] *Idem.* Epistula 217, PG 32, 808.

[4] *Idem.* Epistula 199, PG 32, 717.

[5] *Idem.* Epistula 188, PG 32, 664.

[6] *Idem.* Epistula 188, PG 32, 669.

[7] *Idem.* Epistula 188, PG 32, 664, 669.

[8] *Idem.* Epistula 199, PG 32, 732.

слишком мелкими или не требующими постороннего разрешения. Так, например, на просьбу Амфилохия сообщить ему, что можно привести в опровержение учения о судьбе, Василий Великий отвечает ему, что, как ритор, он и сам мог найти возражения против этой вульгарной доктрины[1]. В другой раз он спрашивает его, на каком слоге должно стоять ударение в слове φάγος[2]. Из вопросов, с которыми Амфилохий обращается к Василию Великому, видно, что он систематически работал над пополнением своего богословского образования. При этом его внимание было сосредоточено главным образом на изучении и правильном понимании слова Божия. Вопросы догматические сами по себе его мало интересовали. Только необходимость борьбы с арианами побуждала его искать у Василия Великого разъяснений по таким вопросам, как отношение между разумом и Откровением, познаваемость Бога и т. п. Василий Великий ответил на них памятной запиской (ὑπομνηστικόν)[3], которую разделил на четыре письма (233–236), руководясь литературной теорией, требующей для письма определенной меры. Наконец, завершением этой догматической переписки (со стороны Василия Великого) было посвящение Амфилохию книги о Святом Духе.

Первые годы служения Амфилохия прошли в этой богословской подготовке и в трудах по организации диоцеза и по укреплению церковной дисциплины. Но он не принимал еще видимого участия в общецерковной борьбе с арианством и был еще личностью малозаметной. Буря еретичества, пронесшаяся над Малой Азией в 375–376 гг., его не коснулась, отчасти потому, что он не представлялся опасным для ариан, и отчасти потому, что епископские кафедры в дезорганизованной Ликаонии не имели ничего заманчивого для ариан. Еще в 376 г. Василий Великий поздравлял Амфилохия с тем, что тот наслаждается ненарушенным миром[4].

Но уже в 375 г. он был вовлечен в общецерковные дела. Именно осенью этого года Василий Великий дает ему поручение разузнать, насколько Ликия склонна стать на его сторону[5]. В следующем году собор епископов какой-то провинции обратился к Амфилохию за разъяснениями по вопросу о Божестве Святого Духа. Можно догадываться, что это были епископы провинции Ликии, а их обращение было результатом шагов, предпринятых Амфилохием по поручению Василия Великого. Обращение епископов было рассмотрено на соборе под председательством Амфилохия, который на нем впервые выступает сторонником каппадокийцев в животрепещущих вопросах времени. От лица

---

[1] *Basilius Magnus.* Epistula 236, PG 32, 881.

[2] Ibid., PG 32, 884.

[3] *Idem.* Epistula 232, PG 32, 864.

[4] *Idem.* Epistula 248, PG 32, 928.

[5] *Idem.* Epistula 218, PG 32, 809.

собора Амфилохий составил ответное послание к обратившимся к нему епископам. В этом послании он рассказывает, что на соборе ожидалось прибытие Василия Великого, как авторитетнейшего богослова, и хотя он не мог прибыть по болезни, но прислал книгу о Святом Духе, в которой изложены его взгляды и которая должна заменить его личное присутствие. Отсюда определяется дата Иконийского собора. Книга о Святом Духе составлена Василием Великим в конце 375 г.[1] и только в середине 376 г. была переписана набело и послана Амфилохию, первому своему адресату[2]. В послании, написанном от лица собора, Амфилохий говорит об этом сочинении как о литературной новости. Таким образом, собор происходил в конце 376 г. и должен быть отличаем от собора, происходившего весной 375 г., о котором было сказано ранее.

Письмом 248, написанным в 376 г., прерывается переписка Василия Великого с Амфилохием, дающая столько характерных подробностей о личности и деятельности Иконийского епископа. Свидетельства о его последующей деятельности скуднее. Так, о жизни Амфилохия в период между 376 и 381 гг. известно только то, что он в это время выступил и на литературном поприще защитником православия против ариан. В сочинении «De viris illustribus», изданном в 392 г., блж. Иероним говорит, что Амфилохий «недавно» ему читал свою книгу о Духе Святом, в которой доказывает, что Дух Святой есть Бог, что Он достопоклоняем и всемогущ[3]. Личная встреча блж. Иеронима с Амфилохием могла произойти только в Константинополе в 381 г.

Амфилохий принимал участие во II Вселенском соборе (381 г.). Хотя о его деятельности и значении на соборе ничего определенного не известно, но эдиктом императора Феодосия от 30 июля 381 г., утверждавшим определения собора, Амфилохию вместе с Оптимом Антиохийским поручалось наблюдение за православием епископов Асии. Из этого можно заключить, что Амфилохий активно выступал на соборе и заявил о себе как о ревностном защитнике православия. О том, как осуществлял он это поручение и делал ли, подобно Григорию Нисскому, объезды епархий этой области, ничего не известно.

Однако в связи с его деятельностью по утверждению православия в Асии, где так сильно было арианство, быть может, находится случай, рассказанный Феодоритом[4] и Созоменом[5]. Убедившись из практики в невозможности побороть арианство одними нравственными средствами, Амфилохий просил императора Феодосия запретить еретикам богослужебные собрания в черте городов, но император не согласился издать такой закон, признав эту меру

---

[1] *Basilius Magnus.* Epistula 231, PG 32, 861.

[2] *Idem.* Epistula 248, PG 32, 929.

[3] *Hieronymus Stridonensis.* De viris illustribus, 133, PL 23, 715 B.

[4] *Theodoretus Cyrrhensis.* Historia ecclesiastica V, 16, PG 82, 1229.

[5] *Sozomenus Salaminus.* Historia ecclesiastica VII, 6, PG 67, 1428.

слишком жестокой. Тогда Амфилохий воспользовался одной из своих аудиенций у императора, чтобы повлиять на него в желательном направлении. Войдя к императору и приветствовав его согласно придворному этикету, он не оказал должной почести сыну Феодосия — Аркадию, который только что был возведен в достоинство августа (βασιλεύς) и здесь присутствовал. Император разгневался. Тогда Амфилохий сказал ему: «Видишь, царь, как тяжело тебе сносить бесчестие сына и как ты негодуешь на тех, кто не оказывает ему чести. Поверь же, что и Бог всяческих гнушается произносящих хулу на Его Единородного Сына и ненавидит их, как неблагодарных своему Спасителю и Благодетелю». Это так повлияло на императора, что он тотчас же издал закон, запрещающий собрания еретиков. Случай этот относится, как полагают, к 383 г. Основанием к такому заключению служат следующие данные. Аркадий, сын императора Феодосия, был провозглашен августом в 383 г. В этом же году Амфилохий присутствовал на соборе в Константинополе, следовательно, имел случай лично посетить императора, чтобы, после двухлетней борьбы с арианством в Асии, расположить его к более строгим мерам против еретиков. Наконец, в 383 г. Феодосий действительно издал два закона подобного содержания — от 25 июля и от 6 сентября[1].

Амфилохию принадлежит инициатива борьбы с мессалианством, которое проникло из месопотамских монастырей сначала в Антиохию, а потом через Антиохию в Памфилию[2]. Появившись в соседней провинции, мессалиане представляли серьезную опасность для Ликаонии, где, как было сказано ранее, и без того уже были сильно распространены различные аскетические секты[3], которые могли послужить благоприятной почвой для распространения мессалианства. О мероприятиях Амфилохия против мессалианства говорит Фотий в своей «Библиотеке»[4]. Его сообщения не могут подлежать сомнению потому, что они сделаны на основании актов собора, ныне утраченных. В Памфилии, в городе Сиде, был созван собор, состоявший из двадцати пяти епископов под председательством Амфилохия. Неизвестно, по инициативе ли Амфилохия или по почину епископов Памфилии был созван этот собор. Но ясно, что Амфилохий был на нем самым видным и энергичным деятелем. Хотя он был митрополитом чужой провинции, однако занимал на этом соборе председательское кресло и присутствовал на нем, вероятно, с несколькими подчиненными ему епископами, так как в Памфилии не могло быть такого большого количества епископских кафедр. Собор обратился с официальным посланием к Ан-

---

[1] *Theodosius II Imperator.* Codex XVI, 5, 11, 12 // *Codex Theodosianus* / Ed. P. Krüger, T. Mommsen, P. Meyer: In 3 vols. Berlin, 1905

[2] *Theodoretus Cyrrhensis.* Historia ecclesiastica IV, 10, PG 82, 1141 sqq.

[3] *Basilius Magnus.* Epistulae 188 и 199, PG 32, 668, 729.

[4] *Photius Constantinopolitanus.* Bibliotheca LII, PG 103, 88.

тиохийскому епископу Флавиану. В этом послании, составленном от лица собора Амфилохием и названном Феодоритом памятной запиской, изобличались еретики на основании их собственных слов: «Ἀκριβέστερον τὴν αἵρεσιν ἐστηλίτευσε, τοῖς ὑπ' ἐκείνου πραχθεῖσιν ὑπομνήμασιν ἐντεθεικὼς αὐτῶν τὰς φωνάς» [Он запечатлел в точности {эту} ересь, присоединив к своей памятной записке голос {собора}][1].

Получив соборное послание, Флавиан созвал собор в Антиохии, на котором присутствовало только три епископа: Виз Селевкийский, Маруфа Майфериатский и Самос неизвестной кафедры. На этом соборе судился Адельфий со своими единомышленниками, которые, несмотря на их письменное отречение, продолжали состоять в общении с мессалианами. После этого Флавиан обратился с посланием против мессалиан к епископам Осроены. В свою очередь Литоний Митиленский просил у Флавиана инструкции об отношении к мессалианам. По этому поводу между Флавианом, с одной стороны, и Литонием и еще одним армянским епископом, с другой, возникла переписка. Из этого можно видеть, как движение против мессалиан, получившее толчок от Амфилохия, распространялось всё шире и шире. С 381 по 383 гг. издано было четыре закона против манихеев и тех самых аскетических сект, которые называет Василий Великий в своих посланиях к Амфилохию. Возникает предположение, что между этими законами и только что упомянутыми церковными мероприятиями против мессалиан существует известная историческая связь: или издание этих законов послужило поводом к выступлению Амфилохия против мессалиан, или, наоборот, сами эти законы были изданы под влиянием просьб, исходящих из Каппадокии[2] и от Амфилохия. Если бы это предположение получило подтверждение, то этим определилась бы и дата соборов в Сиде и Антиохии.

В это время Амфилохий продолжал состоять в тесных, сердечных отношениях с друзьями. Чувствуя с его стороны теплое участие к себе в годы испытаний, Григорий Богослов всегда с благодарностью и признательными чувствами говорит об Амфилохии и о той моральной поддержке, которую у него находил[3]. Дружественную переписку Амфилохий продолжал вести и с Григорием Нисским, как это видно из 25 письма последнего[4].

В это же время Амфилохий проявил большое участие в судьбе Воспория, епископа Колонии[5].

---

[1] *Theodoretus Cyrrhensis*. Haereticarum fabularum compendium IV, 11, PG 83, 429–432.

[2] *Gregorius Nazianzenus*. Epistula 202 ad Nectarium, PG 37, 329–333.

[3] *Idem*. Epistula 171, PG 37, 280. Такими же словами он говорит о своем отце (Epistula 58, PG 38, 40).

[4] *Gregorius Nyssenus*. Epistula 25, PG 46, 1093 sqq.

[5] *Gregorius Nazianzenus*. Epistula 184, PG 37, 301 sqq.

Следует отметить также константинопольские связи Амфилохия. Он был одним из членов того круга епископов, который организовался в доме Олимпиады. Своими близкими отношениями к Олимпиаде Амфилохий обязан сестре Феодосии. Можно догадываться, что в 384–385 гг. он был в числе епископов, присутствовавших на свадьбе Олимпиады[1]. Позднее он часто бывал в доме Олимпиады, где встречался постоянно с Нектарием, Оптимом, Григорием Нисским, Петром Севастийским, братом Василия Великого[2]. Собственное сочинение Амфилохия «Ямбы к Селевку» показывает, насколько он ценил знакомство и дружественные отношения с этими епископами.

Последним известным событием из жизни Амфилохия было его присутствие на Константинопольском соборе 394 г. Собор этот, созванный по поводу спора двух епископов из-за кафедры Бостры, в действительности своей целью имел освящение построенной Руфином церкви в Халкидоне и его крещение, которые предполагалось обставить самым торжественным образом. Поэтому на собор были приглашены два патриарха — Александрийский и Антиохийский и самые выдающиеся епископы. Среди них присутствовал и Амфилохий. В списке епископов, участвовавших в соборе, он занимает шестое место — после двух патриархов, двух митрополитов: Кесарии Каппадокийской и Кесарии Палестинской, и Григория Нисского. Это показывает, каким высоким авторитетом пользовался Амфилохий среди своих современников.

Год смерти Амфилохия неизвестен. Во всяком случае он не дожил до 403–404 гг. — времени низложения Златоуста, в связи с историей которого так или иначе было бы упомянуто и имя Амфилохия, ввиду его близости к Олимпиаде.

Сочинения Амфилохия

Амфилохий был плодовитый писатель, но из его трудов дошли до нас немногие. Его литературные произведения сохранились отчасти в полном виде, отчасти в виде фрагментов, отчасти вовсе не сохранились и известны только по заглавиям.

Первоначально всё сохранившееся от Амфилохия было издано Комбефизом[3], потом отчасти с выпусками, отчасти с дополнениями было перепечатано Галландием[4], а из этого издания было перепечатано снова в несколько измененном составе Минем[5].

---

[1] *Idem.* Epistula 193, PG 37, 316. Ср. *Idem.* Carmina II, 2, 6 ad Olympiadem, PG 37, 1550.

[2] *Palladius Monachus.* Dialogus de vita Joannis Chrysostomi, 17, PG 47, 61.

[3] SS. Patrum Amphilochii Iconiensis, Methodii Patarensis et Andreae Cretensis opera omnia / Ed. F. Combefis. Paris, 1644.

[4] Bibliotheca veterum patrum / Ed. A. Gallandi. Venedig, 1770. T. 6.

[5] PG 39, 1–30.

А. В полном виде сохранились следующие сочинения[1].

I. Семь бесед на разные темы.

1. Oratio in natalicia Christi [Беседа на празднество Рождества Христова].

2. Oratio in occursum Domini [Беседа на Сретение Господне].

3. Oratio in Lazarum quatridianum [Беседа на Лазаря четвородневного].

4. Oratio in mulierem peccatricem [Беседа о грешнице].

5. Oratio in diem Sabbati sancti [Беседа на святой субботний день].

6. Oratio in mesopentecosten [Беседа о расслабленном].

Все эти беседы напечатаны у Миня[2]. В 1904 г. открыта и издана Голлем[3] седьмая беседа — Oratio in: Pater si possibile est, transeat calix iste [Беседа на слова «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия»]. Эта беседа издана по рукописи Мюнхенской библиотеки[4] XVI в.

Против первых шести бесед долго господствовало большое предубеждение: Tillemont[5], Du Pin[6], Cave[7], Oudin[8] отрицали их подлинность, и их мнение считалось общепризнанным. Кроме оснований, высказанных ими, не благоприятствовал признанию их подлинности и тот факт, что среди сохранившихся фрагментов сочинений Амфилохия нет ни одного, который был бы заимствован из этих бесед. Но в настоящее время после исследования Голля путем детального сравнения их с фрагментами по стилю, форме славословия, особенностям риторики, догматических воззрений и языка[9] подлинность бесед можно считать окончательно доказанной. Что касается седьмой, вновь откры-

---

[1] В XX в. в полном объеме сочинения святителя Амфилохия Иконийского были изданы в Бельгии в 1978 г. исследователем К. Datema в серии Corpus Christianorum. В этом издании творения святителя Амфилохия представлены уже большим числом за счет вновь найденных проповедей. Однако следует заметить, что Datema подверг сомнению подлинность проповеди на преполовение Пятидесятницы, которую К. Holl считал написанной самим святителем Амфилохием. Здесь мы перечислим все подлинные сочинения, которые дошли до нас в полном виде, опираясь на последнее критическое издание: 1) Слово на Рождество Христово; 2) Слово на Сретение Господне; 3) Слово о четвородневном Лазаре; 4) Слово жене-грешнице, помазавшей Господа миром; 5) Слово на Великую субботу; 6) Слово на текст: *Отче, если возможно, да минует Меня чаша сия...*; 7) Слово о новокрещеных, или на Пасху; 8) Слово о Закхее; 9) Слово на текст: *Не может Сын ничего творить от Себя...*; 10) Сочинение против еретиков; 11) Синодальное послание 376 г. против духоборцев. Небольшое число в полном виде сохранившихся сочинений дополняется фрагментами отдельных произведений святителя Амфилохия, а также сочинениями, которые дошли до нас в сирийской рукописной традиции. Они также приводятся в издании 1978 г. Следует заметить, что и подлинность отдельных фрагментов по-разному трактуют Holl и Datema. — *Ред.*

[2] PG 39, 36–129.

[3] *Holl.* S. 91–102.

[4] Monac. gr., 534. Hardt, I, 5, 332 sqq.

[5] *Tillemont L. S.* Mémories. Venice, 1732. V. IX. P. 447 sqq.

[6] *Du Pin L. A.* Nouvelle Bibliotheque des auteurs ecclesiastiques. Paris, 1689. T. 2, 2. P. 690 sqq.

[7] *Cave Wm.* Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria. Basel, 1741. I. P. 252 sqq.

[8] *Oudin C.* Commentarius de scriptoribus Ecclesiae. Leipzig, 1722. T. 2. P. 220 sqq.

[9] *Holl.* S. 60–79.

той беседы, то ее подлинность не подлежит сомнению, во-первых, потому, что засвидетельствована ее фрагментами, приводимыми Феодоритом[1] и Факундом Гермианским, а во-вторых, потому, что установлена путем сравнения этой беседы с прочими сочинениями Амфилохия по языку и литературным особенностям[2].

II. Epistula synodica [Соборное послание][3], составленное Амфилохием от лица собора, происходившего под его председательством в конце 376 г. Подлинность послания никогда никем не оспаривалась.

III. Jambi ad Seleucum [Ямбы к Селевку] — послание к Селевку, внуку военачальника Траяна, излагающее в 333 ямбах учение о Троице и Лице Иисуса Христа с полным перечислением библейских книг. Сочинение напечатано у Миня среди стихотворений Григория Богослова[4]. Подлинность сочинения, редко подвергавшаяся сомнению, окончательно доказана Цаном[5].

Б. Фрагменты из сочинений Амфилохия.

Отрывки из сочинений Амфилохия извлекаются из богословских трудов Феодорита, Кирилла Александрийского, Леонтия Византийского, Ефрема Антиохийского, Факунда Гермианского, Анастасия Синаита и Иоанна Дамаскина, из актов III, IV, VII Вселенских соборов, из актов соборов Латеранского (649 г.) и Константинопольского (1166 г.), из катен на Евангелие Луки и Иоанна, из сборников «Antiquorum patrum doctrina» и сборника еретических и православных изречений, известного под именем *S. Anastasii Sinaitae.* Contra Monophysitas[6].

В издании Миня[7] напечатано 22 фрагмента. Из них несомненно подлинными признаются: I, II, III, IV a (начало), VI, VII, VIII, X, XI, XII, XIII, XIV, XV, XVI, XVII, XIX, XXII. Напротив, IV a (вторая половина), IV b, V, IX, XVII a, XVII b, XX и XXI считаются выдержками из сочинений Амфилохия по недоразумению[8].

Собрание фрагментов, о котором только что сказано, следует дополнить фрагментами, на которые обратил внимание Фиккер. Хотя они давно уже напечатаны в тех источниках, из которых они извлечены, но до сих пор оставались не выделенными из них и не вошедшими в научный оборот. Это три фрагмента из актов Латеранского собора (649 г.), один из актов VII Вселенского собора, два из актов Константинопольского собора (1166 г.) и один из сборника *S. Anastasii Sinaitae.* Contra Monophysitas — всего семь фрагментов[9].

---

[1] *Theodoretus Cyrrhensis.* Eranistes seu Dialogus III, PG 83, 301–304.

[2] *Holl* S. 81, 103–104.

[3] *Amphilochius Iconiensis.* Epistula synodica, PG 39, 93–97.

[4] *Gregorius Nazianzenus.* Ad Seleucum, PG 37, 1577–1600.

[5] *Zahn Th.* Geschichte des neutestamentischen Kanons. Erlangen-Leipzig, 1889. Bd. 2, 1. S. 212 ff.

[6] *Holl* S. 43–51. *Ficker G.* Amphilochiana. Leipzig, 1906. Tl. 1. S. 1–17.

[7] *Amphilochius Iconiensis.* Sententiae et excerpta, PG 39, 97–117.

[8] *Holl.* S. 46–50.

[9] *Ficker.* S. 3–16.

Особое положение среди фрагментов из сочинений Амфилохия занимает большой отрывок без начала и конца из сочинения, направленного против аскетической секты апотактитов, или имеллитов, изданный Фиккером по рукописи T I, 17 монастырской библиотеки Эскориала. Рукопись поступила в эту библиотеку из собрания Антония Августа, епископа Таррогоны († 1586 г.), уже в таком состоянии. Ни начала, ни конца отрывка не было найдено в каких-нибудь других рукописях. По характеру письма рукопись относят к XIII в.[1]

Так как отрывок представляет собой сочинение без начала и конца, то в самой рукописи трудно обнаружить прямое свидетельство об авторе этого сочинения. Но на основании внутренних признаков, действительно довольно показательных, издатель приписывает его Амфилохию. Его главные доводы сводятся к следующему. По свидетельству Феодорита, Амфилохий написал сочинение против мессалиан[2]. Так как аскетические секты часто обвинялись в мессалианстве, а их последователей называли мессалианами, то возможно, что Феодорит не точно обозначает сектантов, против которых направлено было это сочинение: это были именно апотактиты, которых он приравнивает к мессалианам. В 375 г. Амфилохий был занят борьбой с теми самыми апотактитами, критике учения которых посвящен анонимный фрагмент, так как в своем втором каноническом послании к Амфилохию[3] Василий Великий называет именно этих сектантов. Письма Василия Великого и законы Феодосия Великого также показывают, что апотактиты представляли опасность для Церкви в последней четверти IV в. Одна подробность в тексте анонимного отрывка довольно точно обозначает место его составления. Автор его говорит, что апостолы во время своих миссионерских путешествий останавливались в домах язычников и обращали эти дома в церкви, как только приобретали их владельцев для веры Христовой, и прибавляет: «Ὅ γέγονε καὶ ἐπὶ τῆς ἡμετέρας πόλεως γενομένου τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Παύλου ἐν τῷ οἴκῳ Ὀνησιφόρου» [Это случилось и в нашем городе, когда Апостол Павел был в доме Онисифора][4]. Но по актам Павла и Феклы, которые автор отрывка, несомненно, имел перед глазами, Онисифор, принявший апостола Павла в свой дом и уверовавший во Христа, жил в Иконии. Тот же город как место пребывания Онисифора указывается в произведении «Vita S. Theclae», составленном Василием Селевкийским[5]. И наоборот, во всей патристической литературе нет ни одного свидетельства, которое указывало бы дом Онисифора в каком-нибудь другом городе[6]. Таким образом, если анонимный отрывок заимствован из сочинения, составленного в Иконии в последней четверти IV в. и посвященного критике учения сектантов, с которы-

---

[1] Сведения о рукописи см.: *Ficker*. S. 46–84; греческий текст отрывка — Ibid. S. 23–47.

[2] *Theodoretus Cyrrhensis*. Haereticarum fabularum compendium IV, XI, PG 83, 432.

[3] *Basilius Magnus*. Epistula 199, PG 32, 429.

[4] *Ficker*. S. 56, 6–8.

[5] *Basilius Seleucensis*. Vita Sancti Theclae, PG 85, 481, 484, 492, 556.

[6] *Ficker*. S. 111–136.

ми боролся Амфилохий, то сам собой напрашивается вывод, что это сочинение принадлежит именно Амфилохию. Тем более что исторически неизвестно никакое другое лицо, которое в Иконии в это же время выступало на литературном поприще.

Далее издатель сравнивает текст отрывка по языку и догматическим понятиям, во-первых, с фрагментом из сочинения Амфилохия «О книгах с ложным надписанием у еретиков» (Περὶ τῶν ψευδεπιγράφων τῶν παρὰ αἱρετικοῖς), приводимым в актах VII Вселенского собора[1], и, во-вторых, с другими сохранившимися полностью и в отрывках сочинениями Амфилохия. Это сравнение устанавливает действительно большое сходство между ними во всех отношениях[2]. На основании всех этих соображений Фиккер считает принадлежность Амфилохию сочинения, частью которого является изданный им отрывок, вполне доказанной. Нельзя не признать этих оснований очень вескими. Тем не менее необходимо отметить различие между ним и прочими сочинениями Амфилохия в отдельных частностях, которые нельзя игнорировать. Так, например, во всем литературном наследии Амфилохия нет ни одной цитаты из Ветхого и Нового Заветов, при обозначении авторов которых присоединялся бы эпитет «святой», а в отрывке, изданном Фиккером, такой способ цитирования является господствующим.

Если отрывок из сочинения против апотактитов действительно принадлежит Амфилохию, то можно определить и время его составления. Это сочинение могло быть написано Амфилохием только во время его епископского служения, следовательно, между 373 и 404 гг. Точнее время составления этого сочинения можно установить на основании следующих соображений. Василий Великий пишет Амфилохию по его просьбе в первом каноническом послании от 374 г. о кафарах, энкратитах и гидропарастатах, а во втором послании от 375 г. — об энкратитах, апотактитах и саккофорах, т. е. о тех самых сектах, против которых направлен отрывок. Это показывает, что именно в эти годы Амфилохий был занят борьбой с аскетическими сектами. С другой стороны, эти же сектанты названы по имени в двух законах Феодосия против еретиков — от 381 и от 383 гг. Далее, из «Истории Церкви» Феодорита известно, что Амфилохий влиял на императора и побуждал его к изданию более строгих законов против еретиков. Поэтому можно предположить, что сочинение против апотактитов было составлено им до издания упомянутых законов с целью повлиять на правительство и вызвать эти законы. На основании этих соображений сочинение можно отнести ко времени между 374 и 381 гг.

Надписаниями фрагментов засвидетельствован целый ряд сочинений Амфилохия, не дошедших до нас в полном виде, но сохранившихся только в отрывках. Сюда относятся сочинения:

1. Περὶ Υἱοῦ Λόγου [О Сыне Слове].

---

[1] *Amphilochius Iconiensis.* Fragmentum XVIII, PG 39, 116–117.

[2] *Ficker.* S. 137–161.

2. Περὶ τῆς κατὰ σάρκα γεννήσεως [О рождении по плоти].

3. Εἰς τό, Κύριος ἔκτισέ με· ἀρχή, Ὁ δ' λόγος [На слова «Господь сотворил меня» (фрагмент 4)].

4. Περὶ τῆς ἡμέρας καὶ ὥρας, λόγου (α'-β') [О дне и часе (фрагменты 1-2)].

5. Ἐκ τοῦ, Καὶ Ἰησοῦς προέκοπτε σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ καὶ χάριτι παρὰ Θεῷ καὶ ἀνθρώποις [На слова «Иисус же преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков»].

6. Εἰς τό, Οὐ δύναται ὁ Υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδέν [На слова «Сын ничего не может творить от Себя»].

7. Εἰς τό, Ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον [На слова «Слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную»].

8. Εἰς τό, Πατήρ μου μείζων μου ἐστίν [На слова «Отец Мой более Меня»]. В некоторых источниках это сочинение носит заглавие «Πρὸς Ἀρειανούς» [К арианам] или «Κατὰ Ἀρειανῶν» [Против ариан][1].

9. Εἰς τό, Ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν [На слова «От Моего возьмет и возвестит вам»].

10. De eo, quod dictum est: Ascendo ad patrem meum et patrem vestrum et deum meum et deum vestrum [На слова «Восхожу к отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему»][2].

11. Πρὸς Παγχάριον διάκονον Σίδης δογματικῆς ἐπιστολῆς [Из вероучительного письма к Панхариону, дьякону Сиды].

12. Περὶ τῶν ψευδεπιγράφων τῶν παρὰ αἱρετικοῖς [О книгах с ложным надписанием у еретиков].

Наконец, вовсе не сохранилось известное от Иеронима[3] только по заглавию сочинение «De Spiritu Sancto, quod Deus est et quod adorandus quodque omnipotens sit» [О Святом Духе, о том, что Он Бог, что Его должно почитать, как Бога, и о том, что Он всемогущ].

Амфилохий как писатель

Амфилохий прошел школу Ливания и был высоко ценим своим учителем. Этого достаточно, чтобы предположить влияние школы на внешнюю сторону его сочинений. И действительно, более точное рассмотрение его произведений с этой точки зрения показывает, что он более, чем каппадокийцы, держался школьных правил в изложении текста.

Сюда нужно отнести постепенное углубление мысли при помощи целого ряда предложений, построенных по одной и той же синтаксической форме.

---

[1] См. *Holl.* S. 52–53.

[2] Цитата у Факунда Гермианского: *Facundus Hermianensis.* Pro defensione trium capitulorum XI, 3, PL 67, 803 C–804 A.

[3] *Hieronymus Stridonensis.* De viris illustribus, 133, PL 23, 715 B.

Например, в похвале девству он одиннадцать раз употребляет оборот с ὡς, причем повторные обороты разделяются на три группы соответственно форме слов — 4+4+3[1]. Три раза повторяется оборот с μὴ ἄρα[2]. В похвале Анне пророчице двенадцать раз действительный залог сменяет средний[3]. В слове на Страстную Субботу пять раз повторяется оборот, начинающийся словами «εἰ ψιλὸς ἄνθρωπος», семь раз оборот, начинающийся с παῦσαι (92 B ff)[4].

Подобно другим риторам своего времени, Амфилохий любит украшать свою речь редкими составными словами, например: ἑκαναγκαιοπαθής, ὀρθοβατεῖν[5], ὀμματοῦν[6], ὁμοῤῥόφιος[7], δακτυλοδεικτεῖν[8]. В особенности он любит сложные слова, в состав которых входит παν: πάνσοφος[9], παμμίαρος[10], πανσεβάσμιος[11], πανύμνητος[12].

К наиболее часто применяемым литературным приемам Амфилохия относится игра слов. Он употребляет в одном и том же предложении одинаковые слова, но в разном значении, слова созвучные, соответственные и т. д.: Παρθένος γὰρ ἄφθαρτος ἀποκυήσει... τὸν λύχνον τὸν ἄφθαρτον[13], ἀφθάρτους κατασκευάσῃ διὰ τῆς ὁμοιότητος τῆς πρὸς τὴν φθοράν[14], ἑπτὰ ἔτη... ἐτῶν ἑβδομάδα... καλῶς ἑβδοματίσθη[15], ὄζει... μυρίζει... καπνίζῃ[16], κακοῖς κακίζετε[17], πηγὴ τὴν πηγὴν εὐμενίζουσα[18].

Но не только в изложении и в формальных чертах своего творчества Амфилохий позволяет видеть в себе ритора. И по содержанию его сочинения в целом обнаруживают в нем церковного оратора. Это становится ясным из самого разделения его сочинений на отдельные литературные виды. С этой последней точки зрения все его сочинения можно разделить на четыре категории: проповеди, богословские трактаты, дидактические стихотворения и письма. Из списка его сочинений видно, что большинство из них составляют беседы. Из всех сочинений Амфилохия можно указать только два трактата

---

[1] *Amphilochius Iconiensis*. Oratio 2, PG 39, 44–45.

[2] Ibid., PG 39, 48 B.

[3] Ibid., PG 39, 52 A.

[4] Ibid., PG 39, 92 B sqq (= S. 69–70. *Holl*).

[5] Ibid., PG 39, 52 A.

[6] Ibid., PG 39, 64 C, 84 C.

[7] Ibid., PG 39, 88 C.

[8] Ibid., PG 39, 124 A.

[9] Ibid., PG 39, 36 B, 40 D.

[10] Ibid., PG 39, 41 B, 80 A.

[11] Ibid., PG 39, 36 A, 40 A.

[12] Ibid., PG 39, 37 A, 40 A (= S. 70–71. *Holl*).

[13] Ibid., PG 39, 37 D.

[14] Ibid., PG 39, 40 A.

[15] Ibid., PG 39, 53 C.

[16] Ibid., PG 39, 64 A.

[17] Ibid., PG 39, 81 C.

[18] Ibid., PG 39, 84 B (= S. 68–69. *Holl*).

догматического содержания: «Λόγος περὶ υἱοῦ» и «De Spiritu Sancto». Из них первый — и по названию и по изложению, как показывает сохранившийся из него фрагмент[1] — скорее напоминает речь, чем догматический трактат. Что же касается второго, то это было, по всей вероятности, небольшое сочинение, которое можно было полностью прочесть блж. Иерониму. Его послания написаны также в ораторской форме, тоном проповедника. Сюда относятся: послание, составленное от лица собора, послание к Панхарию, послание к Селевку.

Останавливаясь на тех произведениях Амфилохия, которые составляют большинство в числе его творений и которые были ближе всего к его литературным вкусам и талантам, на его беседах, как ораторских произведениях в собственном смысле, необходимо отметить прежде всего их практическое значение. По своему содержанию все они очень четко распадаются на две группы: назидательные и догматические. К первой группе относятся все его слова на праздники и евангельские события: на Рождество Христово, на Сретение, на воскрешение Лазаря, о жене, помазавшей ноги Иисуса Христа, на Великую Субботу, на Преполовение. Вторую группу составляют беседы, направленные против ариан и посвященные толкованию тех текстов, которыми пользовались эти еретики для обоснования своей доктрины. Из этой группы сохранилась полностью только одна беседа, именно на текст «Отче, аще возможно, да мимоидет чаша сия», изданная Голлем; остальные известны только по названиям и отрывкам из них. Сопоставляя эти отрывки с полным текстом сохранившейся беседы, легко убедиться, что все беседы были очень похожи одна на другую по своему характеру. Нет надобности распространяться о практическом значении бесед, направленных против ариан. Арианство представляло собой большую опасность для Церкви, поэтому ее предстоятелю, каковы бы ни были его личные религиозные интересы, необходимо было по требованиям жизни и переживаемого момента оградить свою паству от вторжения арианства, вооружить ее знаниями, которые позволяли бы ей противостоять соблазнам ереси. Что же касается бесед на праздники и евангельские события, то их практический характер сказывается в том, что Амфилохий к основной мысли, разъясняющей смысл праздника или евангельского события, непременно присоединяет нравственное назидание для паствы, иногда довольно искусственно соединяемое с основным содержанием или выводимое из него. Так, он присоединяет в конце беседы на Рождество увещание к пастве быть в поведении достойной своего высокого призвания. Подобным же нравственным приложением заканчиваются беседы на Лазаря четвородневного, на Великую Субботу и Преполовение. Беседа же на Сретение в целом посвящена вопросу об отношении девства и брака, а потому эта моральная тема все время переплетается с праздничной[2].

---

[1] *Idem.* Fragmentum I, *Holl.* S. 97–100.

[2] *Holl.* S. 66–67.

Другой отличительной чертой проповедей Амфилохия служит их библейский характер. Из биографии Амфилохия известно, какое большое значение, ввиду недостаточности богословского образования, придавал Амфилохий Библии и как тщательно занимался он изучением ее текста. Эта склонность к изучению слова Божия, как первоисточника христианского вероучения, наложила свою печать и на его ораторские произведения. Его проповеди, посвященные назиданию верующих, — не слова, развивающие в виде трактата одну какую-нибудь мысль, а беседы на текст Писания. Эта черта особенно ясно выражена в беседах на воскрешение Лазаря, о жене-грешнице и на Преполовение, но она свойственна и его проповедям на праздники, в которых проповедник обыкновенно чувствует себя менее связанным определенным изречением Писания и свободно излагает событие праздника, его величие или догматическое значение. Так, свою беседу на Рождество Христово он связывает с пророчеством Исаии (Ис. 63:9). В беседе на Сретение Господне он также, несмотря на отступления, возвращается к Евангельскому тексту[1].

Еще характернее в этом отношении вторая группа проповедей-бесед, направленных против ариан. Все они по своей теме и замыслу напоминают беседы Григория Богослова «О богословии», но по своему характеру эти сродные произведения очень не похожи друг на друга. Пять слов «О богословии» являются догматическими трактатами, посвященными философскому выяснению учения о Троице с различных сторон, отнюдь не связанными с определенными текстами. Наоборот, вся серия относящихся к этой категории бесед Амфилохия в целом защищает единосущие Божественных Ипостасей исключительно с библейско-экзегетической точки зрения. Каждую беседу этой серии он посвящает православному истолкованию одного из текстов, на которые любили ссылаться ариане в доказательство низшей природы Сына Божия, а именно: Притч. 8:22; Мк. 13:32; Мф. 26:39; Лк. 2:52; Ин. 5:19; Ин. 5:24; Ин. 14:28; Ин. 16:15; Ин. 20:17[2].

Представляя собой догматический или нравоучительный комментарий к тексту Священного Писания, беседы Амфилохия обнаруживают в авторе стремление сделать эти тексты наиболее наглядными и жизненными для слушателей. Для достижения этой цели он пользуется несколькими приемами. Наиболее распространенным приемом, который встречается во всех беседах, служит обращение эпического повествования в повествование личное и драматическое. Проповедник часто обращается от себя лично с вопросом к лицам, о которых повествуется в изъясняемых текстах, и заставляет их отвечать на поставленные вопросы также в личной форме. В беседе на Рождество автор обращается с вопросами к пророку Исаии и влагает в его уста ответ на них[3].

---

[1] *Holl.* S. 64–65.

[2] *Holl.* S. 114.

[3] *Amphilochius Iconiensis.* Oratio 1, PG 39, 36 C–37 C.

Иногда он заставляет действующих лиц вступать в разговор между собой. Таков, например, диалог между Симеоном и Девой Марией[1] или разговор Иисуса Христа с Марфой[2]. Иногда проповедник влагает в уста библейских лиц целые речи. Таковы, например, речь Анны пророчицы[3], речь Иисуса Христа к иудеям[4]. От лица грешницы Амфилохий излагает ее размышления[5]. Иногда от своего собственного лица Амфилохий обращается с порицанием к фарисею[6].

Амфилохий как догматист

Догматические воззрения Амфилохия сложились под непосредственным влиянием каппадокийцев, с которыми он был связан родственными или дружественными узами. Но в них обнаруживается и индивидуальная печать личности Амфилохия.

По сравнению с каппадокийцами он был гораздо менее философски образован и совершенно чужд философских интересов. Изучение языческих писателей, по его мнению, полезно только в том отношении, что формально подготавливает к занятию богословскими вопросами и оказывает известное влияние на нравственность. По существу же языческая философия содержит только басни и является пустой болтовней[7]. Подобные мысли высказывали и другие писатели, что не мешало им, однако, подчиняться этой философии и по существу. Амфилохий свободен от такой зависимости. Это сказывается прежде всего в его полном равнодушии к спекулятивному богословию Оригена, которое так ценили и под влиянием которого в большей или меньшей степени находились каппадокийцы. Далее, при всей своей близости к последним Амфилохий был совершенно далек от философских доктрин их богословия. Он вовсе не касается вопросов познания и мистики. В развитии учения о Троице и в своей христологии он остается исключительно на библейской почве. В критике еретических учений Амфилохий является популярным полемистом, не углубляющимся в вопросы, а выдвигающим только такие стороны спорного учения, которые доступны для рядового члена паствы и на которые легко дать понятный для всех ответ. Но если отсутствие глубокого философского анализа догматических вопросов является слабой стороной его сочинений, то, наоборот, точное, чеканное выражение мысли составляет их силу. Именно этой сто-

[1] *Amphilochius Iconiensis.* Oratio 2, PG 39, 56 B–57 B.

[2] *Idem.* Oratio 3, PG 39, 61 B–64 A.

[3] *Idem.* Oratio 2, PG 39, 52 C–53 B.

[4] *Idem.* Oratio 3, PG 39, 64 B, C. *Idem.* Oratio 4, PG 39, 81 C–84 D.

[5] *Idem.* Oratio 4, PG 39, 73 C–76 B.

[6] *Idem.* Oratio 4, PG 39, 80 D–81 A (= S. 65–66. *Holl*).

[7] *Idem.* Ad Seleucum, PG 39, 49 sqq.

роной своих сочинений он оказал влияние на последующую святоотеческую литературу. Амфилохию принадлежит большая заслуга в выработке догматической терминологии[1].

Отношение Амфилохия к Писанию

Священное Писание есть произведение Бога и Его откровение. Поскольку Виновник Писаний как Ветхого, так и Нового Завета один и тот же Бог, то и содержание их едино. Так, например, как тот, так и другой Завет говорят о кресте Христовом как о знамении. «Знамение пререкаемое», которое было предвозвещено ветхозаветным праведником (Лк. 2:34), по изъяснению Самого Христа, есть Его крест (Лк. 11:29–30). Но об этом же спасительном знамении упоминает и пророк Иезекииль (Иез. 9:4)[2]. Различие Заветов состоит в том, что в Ветхом Завете был дан закон справедливости, требующий око за око и зуб за зуб, а в Новом Завете — закон благодати, потому что люди не могли вынести закона справедливости[3]. VII Вселенский собор приводит слова Амфилохия о еретических сочинениях с ложным надписанием. Еретики употребляли в качестве авторитета некоторые сочинения, носящие в своем заглавии имена апостолов, и этим обольщали простодушных людей. Амфилохий разумеет в данном случае апокрифические Деяния апостолов и говорит, что это не Деяния апостолов, а «писания демонов» (δαιμόνων συγγράμματα), так как они не согласны с Евангелием. Так, в Актах Иоанна говорится, что этот апостол не присутствовал при кресте[4], а Евангелие повествует, что Христос, указывая с креста на апостола Иоанна, сказал: «Се, сын Твой» — и что апостол с этого времени взял к себе Деву Марию (Ин. 19:26). И этому не надо удивляться, потому что как Христос есть Истина, так диавол — лжец (Ин. 8:44).

В истории экзегетики Амфилохий имеет важное значение. Большое и благотворное влияние на методы толкования Священного Писания оказали арианские споры. Ариане ссылались для обоснования своей доктрины на целый ряд текстов Священного Писания. Необходимо было установить действительный смысл этих мест. Этого невозможно было достигнуть при помощи аллегорического метода толкования, так как буквальное значение слов при употреблении этого метода допускает несколько различных толкований. Арианскому толкованию можно было противопоставить только такое толкование, которое открывало бы действительный смысл текста, именно ту мысль, которую влагал автор в свои слова. А для этого необходимо было рассмотреть спорные места в

---

[1] Ср. *Holl.* S. 236–238.

[2] *Amphilocbius Iconiensis.* Oratio 2, PG 39, 57 C–59 A.

[3] *Idem.* Oratio 4, PG 39, 85 A.

[4] Acta Joannis, 97 // Acta apostolorum apocrypha / Ed. Lipsius R. A. et Bonnet M. Leipzig, 1898. V. II, 1. P. 199.

связи с общим содержанием книги и в сопоставлении с другими местами, содержащими аналогичные выражения, а также принять во внимание особенности языка как отдельных священных писателей, так и Писания в целом. Одним словом, полемика с арианами направляла церковную экзегетику в русло исторического толкования.

Уже каппадокийцы относятся с известной сдержанностью к аллегорическому методу и в своей полемике с арианами пользуются исключительно историческим методом.

Амфилохий пошел дальше их в этом направлении. Специально о методе толкования Писания он нигде не говорит, но характерно, как он понимает слова 2 Кор. 3:6, на которые постоянно ссылались аллегористы. И он говорит о букве убивающей и о духе оживотворяющем, говорит о листьях буквы и о плоде духа в словах Писания. Но этот дух и этот плод духа в Писании есть не высшая и духовная мысль, для которой буквенный смысл места из Священного Писания служит только простым символом, намекающим на него, но этот дух есть действительный смысл текста. Приступая к толкованию слов «Отче, аще возможно, да мимоидет Меня чаша сия» (Мф. 26:39), Амфилохий обращается ко Христу со следующими словами: «Выясни нам смысл сказанного, Владыка, разверни листья буквы и покажи плод духа, чтобы нам не умереть, занимаясь буквой, но чтобы, приступив к духу, получить жизнь» (Слово о мученике Стефане)[1]. В этих словах намечается исторический метод толкования. К сожалению, экзегетические опыты Амфилохия простираются только на тексты Нового Завета, которые редко служили предметом аллегорического толкования, применявшегося главным образом к Ветхому Завету. Поэтому не известно, насколько Амфилохий отклонялся от традиции аллегорического толкования Ветхого Завета и какие толкования дает сам. Но его толкование Нового Завета достаточно определенно. Для толкования он выясняет смысл выражений, свойственных языку Писания[2]. В характеристике его проповеднического метода было уже сказано, что он берет текст Писания в его буквальном смысле и старается представить его мысль как можно живее и нагляднее. В толковании евангельских событий он исходит из догматических представлений: из идеи Божества и человечества, соединенных в Лице Христа, и из идеи возвышенности христианского учения. Христианское учение по своей возвышенности с трудом может быть постигнуто человеком[3]. Поэтому даже люди, стремящиеся к истине и в сердце своем привлекаемые к Евангелию, с трудом приходят к постижению божественного достоинства Христа. Люди же предубежденные, слушающие слово Христа с внутренним сопротивлением, могут воспринять учение Христа с еще большим трудом. В толковании Евангельских текстов у Амфило-

[1] *Holl.* S. 92, 20–23.

[2] *Amphilochius Iconiensis.* Fragmentum VI, PG 39, 104 A, B.

[3] *Idem.* Oratio 1, 1, PG 39, 37–38 B.

хия красной нитью проходит одна и та же схема: он старается показать мудрость Христа, с которой Он заставляет Своих врагов, даже против их воли, признать действительность Своих чудес и через это Свое Божество и с которой Он препобеждает непонятливость и косность мысли Своих учеников в познании той же истины.

Образ иудеев и фарисеев, враждебных Христу, заимствован из Евангелия Иоанна, но черты, которыми они характеризуются в Евангелии, значительно усилены Амфилохием, в силу его стремления к резким и выпуклым изображениям. Неверие — это отличительная черта иудеев[1]. Архиереи из зависти злословят Христа по поводу воскрешения Лазаря[2]. К гробнице Лазаря сбегается все селение, но не для того, чтобы удивляться чуду, а чтобы посмеяться над Христом[3]. Слепота иудеев была так велика, что они, видя чудеса, не видели их[4]. У иудеев были больны все пять чувств[5]. Исходя из такого представления об упорстве иудеев, Амфилохий драматически изображает борьбу с ним Христа. Иудеи все время подвергают сомнению действительность чудес Господа[6]. Но мудрость Его, предупреждающая все возможные возражения, в конце концов побеждает это упорство[7]. В особенности эта мудрость Христа проявилась в воскрешении Лазаря, так как здесь Он принудил самих иудеев констатировать действительность этого чуда[8].

С другой стороны, и ученики Христа не понимают Его. Даже Дева Мария, не зная еще о силе воскресения, возражает против пророчества Симеона[9]. Точно так же Марфа встречает Христа сомнением в возможности воскрешения Лазаря[10]. В толковании различных евангельских событий Амфилохий старается показать, с какой мудростью Иисус Христос несовершенную, слабую и колеблющуюся веру Своих последователей постепенно возводит к признанию Своего Божественного достоинства[11].

Историческое толкование Священного Писания, в частности Евангелия Иоанна, какое дано Амфилохием в беседах с целью выяснения догматического учения и нравственного назидания, было явлением новым, которое оставило заметный след в проповедничестве Греческой Церкви. Беседы святителя Иоан-

---

[1] *Amphilochius Iconiensis.* Oratio 2, PG 39, 56 C.

[2] *Idem.* Oratio 3, PG 39, 60 B.

[3] *Idem.* Oratio 3, PG 39, 61 C.

[4] *Idem.* Oratio 5, PG 39, 93 A.

[5] *Idem.* In mesopentecosten, PG 39, 124 C–129 A.

[6] *Idem.* Oratio 3, PG 39, 60 B sqq; Oratio 5, PG 39, 93 A; In mesopentecosten, PG 39, 121 C–129 B.

[7] *Idem.* Oratio 3, PG 39, 61 C; 64 B, C; 65 B.

[8] *Idem.* Oratio 3, PG 39, 61 C, 65 B. Ср.: In mesopentecosten, PG 39, 121 C–129 C.

[9] *Idem.* Oratio 2, PG 39, 56 B sqq, 57 B.

[10] *Idem.* Oratio 3, PG 39, 61 B–64 A.

[11] *Idem.* Oratio 3, PG 39, 61 B–64 A; In mesopentecosten, PG 39, 125 A–128 B; Oratio 4, PG 39, 80 B–81 B; Oratio 2, PG 39, 56 C (= S. 74–77. *Holl*).

на Златоуста на Евангелие Иоанна во многом напоминают экзегетику Амфилохия. Можно предполагать, что это совпадение не случайно, оно обнаруживает некоторое влияние трудов Амфилохия на Златоуста[1].

Учение Амфилохия о Святой Троице

Из сочинений Амфилохия сохранилось так мало полных текстов, а фрагменты погибших сочинений по самому существу своему настолько отрывочны, что воспроизвести его учение о Святой Троице в полном и завершенном виде нет возможности. При настоящем состоянии источников его можно изложить только фрагментарно. Исходным пунктом в учении о Троице для Амфилохия, как и для каппадокийцев, является Никейский символ. Этот символ он называет поистине кафолическим и апостольским и хранить его желает, чтобы он оставался непоколебимым во веки[2].

Божество Христа

В сохранившихся фрагментах сочинений Амфилохия истинное Божество Христа доказывается Его чудесами. Христос — Бог и человек: Бог, чему порукой служат чудеса, человек, о чем свидетельствуют страсти[3]. Чудеса Христа указывают и на Его владычественную природу. «О, треблаженный Сын, — восклицает Амфилохий, — Который пришел, нося на раменах Свое начальство и не ища получить его от другого! Ибо Логосу, как Сыну, врождена власть над всем, а не чужда Ему, как чужда твари»[4]. В этих словах мы находим мысль каппадокийцев, которые власть над природой выдвинули в качестве исключительного предиката Божественной природы в противоположность рабству твари. В связи с этим у Амфилохия, как и у каппадокийцев, δεσπότης служит наиболее употребительным эпитетом Христа, выражающим Его Божественную самовластную природу[5].

Но гораздо подробнее Амфилохий останавливается на отрицательном обосновании той же мысли. Было уже указано, что целый ряд бесед Амфилохий посвятил православному истолкованию текстов, на которые опирались ариане. По существу, метод изъяснения этих мест у Амфилохия не представляет ничего нового. Как Афанасий, каппадокийцы и Дидим, Амфилохий относит

---

[1] *Holl.* S. 262–263.

[2] *Amphilochius Iconiensis.* Epistula synodica, PG 39, 96 A.

[3] *Idem.* Fragmentum VII, PG 39, 104 C. Ср. Fragmentum XI, PG 39, 108 D и Fragmentum XII, PG 39, 109 A.

[4] *Idem.* Oratio 1, PG 39, 40 A.

[5] *Idem.* Oratio 1, PG 39, 40 A, 40 B, C, 41 A; Oratio 2, PG 39, 45 A, B, 48 C, 49 A; Oratio 3, PG 39, 61 C, 64 A, C, D, 65 A; Oratio 4, PG 39, 68 A, 81 A, 84 B; Oratio 5, PG 39, 89 B; Oratio In Stephanum. S. 92, 20; 93, 1; 94, 21, 28; 95, 20; 96, 18. Fragmentum III C; Δεσποτεία τοῦ Κυρίου [владычество (самодержавие) Господне] — In mesopentecosten, PG 39, 128 D (= S. 238. *Holl*).

все уничижительные выражения Евангелия к человечеству Христа. Это правило толкования возвышенных и уничижительных речений Писания он повторяет неоднократно: «Не приписывай страданий тела бесстрастному Логосу, ибо Я Бог и человек: Бог, как доказывают чудеса, человек, как свидетельствуют страсти. Таким образом, если Я Бог и человек, то скажи: кто страдал? Если Бог, то произносишь хулу, если же человек, почему не приписываешь страданий тому, кому свойственна и боязнь?»[1] «Различай во Мне, — говорит Амфилохий от Лица Христа, — две природы: одну — Бога, другую — человека... Когда относишь страдания к плоти, а чудеса к Божеству, по необходимости, против своей воли, относишь уничижительные речения к человеку, рожденному от Марии, а возвышенные и приличные — к Богу, к сущему от начала Логосу. Поэтому-то отчасти Я выражаюсь возвышенными, а отчасти уничижительными словами, чтобы возвышенными показать сродство (συγγένειαν), единосущие с Богом Отцом обитающего Логоса, а уничижительными открыть слабость уничиженной плоти»[2]. Пользуясь этим общепринятым методом, Амфилохий дал истолкование целому ряду текстов, на которые ссылались ариане: Притч. 8:22; Мк. 13:32; Мф. 26:39; Лк. 2:52; Ин. 5:19; 5:24; 14:28; 16:15; 20:17; Деян. 2:32, 36. Из всей серии бесед на эти тексты сохранилось лишь несколько фрагментов.

«Сказав: "Господа и Христа сотвори Его Бог" (Деян. 2:36), Петр прибавил: "Сего-то Иисуса, Его же вы распясте, Сего Бог воскреси из мертвых" (Деян. 2:32). Умерло же не Божество, а человек. Воскресивший же Его есть Логос — сила Божия, сказавший о Себе в Евангелии: "Разорите Церковь сию, и треми денми воздвигну ю" (Ин. 2:19). Таким образом, если говорит: "Господа и Христа сотвори Его Бог", то говорит об умершем и восставшем из мертвых — о плоти, а не о Божестве Сына»[3].

«"Иисус возрастал в премудрости" и возрасте и в благодати пред Богом и людьми» (Лк. 2:52). Возрастал по годам, поскольку достигала возмужалости природа плоти; в премудрости — по причине через Него умудряемых; в благодати, утешаемые которой возрастаем, уверенные в том, что исполнится сказанное Им о нашей надежде; пред Богом — потому что, воплотившись и искупив нас, совершил дело Отца; и пред людьми — через обращение их от идолослужения к Троическому Богопознанию. Во всех этих отношениях возрастал, и (Евангелист) говорит правду, а не так, как думают неразумные, что Он восходил от худшего к лучшему»[4].

«Когда говорит, что о дне и часе том никто не знает — ни Сын, если не Отец (οὐδὲ ὁ Υἱός, εἰ μὴ ὁ Πατήρ), не приписывает ложно Сыну незнание, а указывает причину знания. Так как все, что имеет Отец, очевидно, имеет и Сын, то и Сын не имел бы этого знания или бы не имел его Отец. Это потому, что оборот εἰ μὴ

---

[1] *Amphilochius Iconiensis.* Fragmentum VII, PG 39, 104 C.

[2] *Idem.* Fragmentum XII, PG 39, 109 A.

[3] *Idem.* Fragmentum I, PG 39, 97 D–100 A.

[4] *Idem.* Fragmentum VIII, PG 39, 105 A.

в Писании употребляется иногда для обозначения причины ожидаемых в будущем, но не могущих произойти событий. Например, "аще не бы Господь Саваоф оставил нам семени, якоже Содом, убо были быхом и якоже Гоморру уподобилися быхом" (Рим. 9:29). Но так как Он оставил нам семя, то мы не уподобились Содому и Гоморре. "Аще не Господь помогл бы ми, вмале вселилася бы во ад душа моя" (Пс. 93:17), но так как Бог мне поможет, душа моя не вселится в ад. «Аще не Господь бы был в нас, внегда востати человеком на ны, убо живых пожерли быша нас» (Пс. 123:2). Но так как Бог в нас, то ясно, что не пожрут нас живыми»[1].

Если Христос говорит, что Отец больше Его, то имеет в виду Свою человеческую природу. В уста Спасителя Амфилохий влагает по этому поводу слова: «Иногда называю Себя равным Отцу, иногда же называю Отца большим Меня, не впадая в противоречие с Самим Собой, но показывая, что Я — Бог и человек: что Я Бог — возвышенными речениями, что человек — уничижительными. Если же хотите знать, в каком отношении Отец больше Меня, то Я сказал это от плоти, а не от Лица Божества»[2].

«Восхожу ко Отцу Моему и Отцу вашему...» Общий, говорит, Отец.

Его Отец — по природе, наш — по благодати. Вообще, говорится не «Бог», но «наш Бог», потому что нас создал из несущих для бытия; Его же Бог — по плоти, ибо Сам ее образовал в Деве. Сам помазал ее на Иордане, Сам ее указал, Сам прославил ее в страданиях, Сам воздвиг ее из мертвых, «во облаце легце» вознес, соделал достойной одесную сидения[3].

Ариане относили слова Христа «Отче, аще возможно, да мимоидет Меня чаша сия» (Мф. 26:39) к природе божества. Но страдания испытывало человечество Христа. Писание говорит: «Истерт вином одежду Свою и кровию гроздию одеяние свое» (Быт. 49:11). Исаия: «Почто червлены ризы Твоя?» (Ис. 63:2). «Ризы Твоя», говорит, а не «Ты», ибо тело терпит раны, а слава Божества не терпит вреда. Какую одежду? Тело. Какой кровью? Истекшей из ребра. Сам Христос говорит о Себе: «Почто хотите убить Меня, человека, сказавшего вам истину?» (Ин. 8:14). «Человека», сказал, а не «Бога». Итак, человек, убитый иудеями, страшится. Если же понимать эти слова, не углубляясь в мысль автора, то пришлось бы Божественный Логос признать большим Отца. Если Христос говорит, обращаясь к Отцу: «Аще возможно», то можно прийти к мысли, что Он приписывает Отцу слабость, как будто Бог не имел силы избавить Христа от смерти. А это ставило бы Христа выше Отца, потому что Христос, находясь во плоти и разделяя ее слабость, воскрешал из мертвых, а Отец, не испытав искушения смерти и плоти, якобы не мог победить смерть[4].

---

[1] *Amphilochius Iconiensis.* Fragmentum VI, PG 39, 104 A, B.

[2] *Idem.* Fragmentum XII, PG 39, 109 A, B.

[3] *Idem.* Fragmentum XIV, PG 39, 111–112 A.

[4] *Idem.* Oratio in Stephanum, *Holl.* S. 100, 24–102, 14.

Божество Святого Духа

Учение о Божестве Святого Духа Амфилохий изложил в послании, написанном им от лица Иконийского собора в ответ на запрос епископов какой-то провинции о Духе Святом по поводу распространяющегося учения македониан о тварной природе Третьей Ипостаси.

В обосновании Божества Святого Духа Амфилохий исходит из трех положений, имевших принципиальное значение и в сочинениях каппадокийцев. Это, во-первых, непоколебимое признание вероопределения I Вселенского (Никейского) собора; во-вторых, аксиома, выдвинутая Афанасием Великим и воспринятая каппадокийцами, что между Творцом и тварью не может быть никакой средней природы; и, в-третьих, крещальная формула как основа учения о Троичности Божества.

Свое изложение соборного ответа о Божестве Духа Амфилохий начинает указанием на Никейский символ, который есть выражение истины и должен оставаться непоколебимым. Правда, этот Символ не содержит ясного учения о Духе Святом, потому что отцы собора, имевшие в виду только ариан и обсуждавшие вопрос в то время, когда ложного учения о Духе Святом еще никто не проповедовал, не имели повода высказаться по этому вопросу подробно. Тем не менее и в Никейском символе, хотя и в неясной форме, при внимательном чтении легко усматривается мысль о Божестве Духа, потому что отцы собора «установили веровать в Духа Святого так же, как в Отца и Сына, не вводя никакой другой природы в Божественную и блаженную Троицу и не отделяя чего-нибудь от Троицы в изложении веры». «Но так как сатана возбудил некоторые сомнения о Духе Святом, то для уяснения Никейского символа нужно обратиться к источнику, черпая из которого отцы этого собора составили свое вероопределение. Это — заповедь, данная Христом по воскресении Его святым ученикам: "Шедше, научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа". Эта заповедь исключает болезнь (заблуждение) Савеллия ясным преданием о трех Ипостасях, а также заграждает и уста аномеев, ариан и духоборцев обозначением трех Лиц, или Ипостасей, и исповеданием одной природы Божества. Божественное достоинство Духа Святого предполагается этой заповедью потому, что, сколько бы мы ни старались, куда бы ни обращались мыслью, мы не можем помыслить чего-либо среднего между Творцом и тварью. Поэтому если мы отделим Духа Святого от Божества, то по необходимости причислим Его к твари; если же осмелимся назвать Его тварью, то каким образом возможно было бы присоединять Его к Отцу и Сыну в крещении? Таким образом, нам должно крестить, как мы научены, и веровать, как крещены, и славословить, как уверовали»[1].

---

[1] *Amphilochius Iconiensis.* Epistula synodica, PG 39, 96 A–97 A.

Троичность Божества

Бог один, в трех Лицах познаваемый. Имя «Бог» обозначает общность субстанций. По своей общей всем Лицам сущности Бог есть причина всего, несозданный, непостижимый, невидимый, превышающий разумение, неописуемый, неизменяемый, бессмертный, бесстрастный, единое безначальное начало, ни в чем не подвергающийся страданиям, ибо Божественная природа совершенно бесстрастна[1]. В Боге едином и троичном словом «Бог» обозначается сама сущность, а именами Отец, Сын и Дух Святой — Его бытие[2].

Но в Боге есть три Ипостаси[3], или три Лица[4]. Бытие трех Ипостасей, или Лиц, в Боге утверждается преданной от Господа заповедью о крещении во имя Отца и Сына и Святого Духа. В этом мы получили заповедь не только так крестить, но и так веровать[5]. «Самостоятельное бытие Ипостасей, или Лиц, вытекает из самого понятия Их единосущия, потому что одно лицо не называется единосущным себе самому»[6]. В этом отношении христианское учение есть золотая середина между языческим многобожием и иудейским монархианизмом[7].

Особенности Ипостасей обозначаются у Амфилохия терминами, совпадающими с терминами Григория Богослова. У него не встречаются излюбленные термины Василия Великого «отечество» и «сыновство», не встречаются и термины Григория Нисского Μονογενὴς Θεός и διὰ τοῦ Υἱοῦ [Единородный Бог и через Сына] (только однажды встречается μονογενής)[8]. Но для обозначения ἰδιότης [особенность {ипостаси}] Сына и Духа Амфилохий пользуется терминами Григория Богослова γέννησις и ἐκπόρευσις [рождение и исхождение][9]. Термин для обозначения особенности Ипостаси Отца у него не встречается совсем, но по существу это должно быть ἀγεννησία [нерожденность], потому что если в сохранившихся отрывках сочинений Амфилохия не встречается это слово, то в одном месте выражена ясно соответствующая ему мысль, именно: Отец называется Началом всего (ἀρχὴν τῶν ὅλων)[10]. Он есть Начало, Источник бытия Сына и Духа Святого. Об исхождении Духа Святого и от Сына или чрез Сына у Амфилохия нет ни малейшего упоминания. Напротив, везде предполагается, что Отец есть единственная причина бытия Духа Святого. Обычные для него выражения в этом случае: «Ἐκ τοῦ Πατρὸς τὴν ἐκπόρευσιν ἀχρόνως φέρειν... Πόρευμα Πατρὸς εὐλογημένον» [От Отца происходит вне времени исхождение... Благословляемое

---

[1] *Amphilochius Iconiensis*. Fragmentum XV a, PG 39, 112 B.

[2] *Idem*. Fragmentum XV a, PG 39, 112 D.

[3] *Idem*. Epistula synodica, PG 39, 96 C.

[4] *Idem*. Fragmentum XV a, PG 39, 112 B.

[5] *Idem*. Epistula synodica, PG 39, 96 C.

[6] *Idem*. Fragmentum XV a, PG 39, 112 B.

[7] *Idem*. Epistula synodica, PG 39, 96 D–97 A; Fragmentum XV a, PG 39, 112 B.

[8] *Idem*. Oratio in Stephanum, *Holl*. S. 92, 6.

[9] *Idem*. Fragmentum XV a, PG 39, 112 C; Fragmentum XIII, PG 39, 109 C.

[10] *Idem*. Epistula synodica, PG 39, 97 A.

Отцово Исхождение][1], «Τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ἀϊδίως πιστεύω» [Верю в Святого Духа, от вечности исходящего от Бога Отца][2].

Подобно Григорию Богослову, считаясь с возражениями ариан, Амфилохий подчеркивает различие между понятиями «рождение» и «исхождение», как двумя различными способами происхождения. «Исхождение Духа, — говорит он, — я не называю рождением и рождение Сына не называю исхождением»[3].

Хотя Отец есть Начало всего, в том числе Сына и Духа, но этим ничто не отнимается у трех Ипостасей. Прежде всего Амфилохий везде отмечает совечность Лиц Святой Троицы. Рождение Сына и исхождение Духа не должны быть мыслимы в качестве актов, происшедших во времени. «Поклоняюсь Иисусу Христу, совечному Отцу по Божеству, ни по сущности, ни по способу происхождения не младшему Отца в отношении к Божеству. Ибо Сына я называю рожденным вне времени (ἀχρόνως) и безначально, всегда сосуществующим Отцу по Божеству. Верую же в Духа Святого, исходящего от Бога Отца от вечности (ἀϊδίως)»[4]. Соответственно этому Амфилохий прилагает к Сыну и Духу Святому эпитеты συνάναρχος [собезначальный][5] и συνυπάρχων [сосуществующий][6]. И во всех других отношениях Сын Божий и Дух Святой подобны Отцу по существу до безразличия (ἀπαράλλακτον τῆς οὐσίας)[7]. Как совечные и равные Отцу, Ипостаси Сына и Духа Святого вместе со Отцом и споклоняемы, и спрославляемы. «Нужно крестить, — говорит Амфилохий, — как научены, и веровать так, как крещены, и прославлять, как уверовали»[8]. И соответственно этому он убеждает епископов, которые к нему обращались, спрославлять в славословиях Духа Святого с Отцом и Сыном[9]. Подобно каппадокийцам, троичную формулу славословия он признаёт отличительной чертой Православия. Но сам он наряду с этой формулой употребляет и христологические. Троичную формулу нужно отметить в следующих местах: 1) «Ему (не ясно — Отцу или Сыну) слава и сила со Всесвятым и Животворящим Духом ныне и присно и во веки веков»[10]; 2) «Ему (Христу) слава и честь и поклонение со Отцом и Святым Духом ныне и присно и во веки веков»[11]; 3) «Ему слава с незапятнанным (ἄχραντος) Отцом и Святым Духом ныне и присно и во веки веков»[12].

---

[1] *Amphilochius Iconiensis.* Fragmentum XIII, PG 39, 109 C.

[2] *Idem.* Fragmentum XV a, PG 39, 112 C.

[3] *Idem.* Fragmentum XV a, PG 39, 112 C.

[4] Ibidem.

[5] *Idem.* Oratio 2, PG 39, 53 B; Fragmentum XIII, PG 39, 109 C.

[6] *Idem.* Fragmentum III, PG 39, 100 C.

[7] *Idem.* Oratio in mesopentecosten, PG 39, 120 B.

[8] *Idem.* Epistula synodica, PG 39, 96 B.

[9] *Idem.* Epistula synodica, PG 39, 97 B.

[10] *Idem.* Oratio 3, PG 39, 65 B, C.

[11] *Idem.* Oratio 4, PG 39, 89 A.

[12] *Idem.* Oratio 5, PG 39, 93 A (= S. 67–68. *Holl*).

Для обозначения личных особенностей Ипостасей Амфилохий первый изобрел термин, который скоро распространился и стал общим достоянием — τρόπος τῆς ὑπάρξεως (способ происхождения). Ипостаси, совершенно равные по Божеству и по существенным свойствам, отличаются друг от друга только способом происхождения. На эту мысль Амфилохия навели некоторые выражения Василия Великого и Григория Нисского. У Василия Великого это выражение встречается в двух местах. В сочинении «Contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos» [Против савеллиан, Ария и аномеев][1] он ставит вопрос о происхождении Духа Святого и намечает три возможных ответа: ἢ ἀγέννητον, ἢ γεννητόν, ἢ κτιστόν [нерожденный, рожденный, сотворенный]. Из трех возможностей ни одна не может быть принята для Духа Святого. Остается только сказать, что Отец нерожден, Сын происходит от Отца через рождение, а Дух происходит от Бога неизреченно. Следовательно, нужно исповедовать неведение περὶ τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος [о способе существования Святого Духа][2]. Выражение обозначает, таким образом, только способ происхождения[3]. Григорий Нисский употребляет это выражение для обозначения причинного отношения Отца к Сыну и Духу Святому[4].

Таким образом, τρόπος τῆς ὑπάρξεως [способ существования] как у Василия Великого, так и у Григория Нисского обозначает только способ происхождения. Поэтому рассматриваемое выражение, строго говоря, допустимо только в отношении ко Второй и Третьей Ипостаси, Которые, происходя от Первой, отличаются друг от друга способом происхождения, но не может быть употребляемо в отношении к Отцу, потому что Он ни от кого не происходит и нерожденность является Его ипостасным свойством. Но если слово ὕπαρξις понимать не в смысле происхождения, а в смысле бытия, то логической несообразности не получится. Образ бытия отвечает на вопрос: как существует? И вполне допустимо сказать, что Отец существует нерожденно, Сын — рожденно, Дух Святой — ἐκπορευτικῶς [исходя {от Отца}]. Но уже Василий Великий в указанном месте, говоря о трех способах происхождения, упоминает в их числе и ἀγεννησία. Амфилохий, сохраняя словоупотребление Василия Великого и Григория Нисского, распространяет это выражение, иногда в качестве технического термина, на все три Ипостаси.

В одном месте Амфилохий употребляет τρόπος τῆς ὑπάρξεως, подобно Василию Великому, в смысле способа происхождения бытия обусловленного. «Одно и То же и заикающееся Дитя, и являющее премудрость и ясность речи: первое — по рождению от Девы, а второе — по непостижимости происхождения

---

[1] *Basilius Magnus.* Contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos, PG 31, 612 B.

[2] Ibid., PG 31, 613 A.

[3] Ср. *Idem.* De Spiritu Sancto, PG 32, 152 C; *Idem.* Contra Eunomium I и II, PG 29, 548 A; 596 B, C.

[4] *Gregorius Nyssenus.* Contra Eunomium I, II, IV, VII, VIII, PG 45, 316 C; 404 B, C; 632 D; 508 B; 509 A; 744 B; 781 A.

(τὸ δὲ διὰ τὸ ἀκατάληπτον τῆς ὑπάρξεως)[1]. Здесь речь идет о Логосе и о Его двойном рождении — от Девы по плоти и от Отца по Божеству, и слово ὑπάρξεως прилагается ко Второму Лицу, Которое действительно происходит от Отца. В начале фрагмента XV a мы читаем выражение, из которого недостаточно ясно, приписывается ли τρόπος τῆς ὑπάρξεως и Отцу или, как и в первом месте, только Сыну. «Поклоняюсь Иисусу Христу, совечному Отцу по Божеству» (οὐκ οὐσίας, οὐχ ὑπάρξεως τρόπον, νεότερον τοῦ Πατρὸς κατὰ τὴν θεότητα [...не по способу существования или сущности, но Сыну Отца по Божеству] — Fr. XV a, 112 B). Но далее, несомненно, уже τρόπος τῆς ὑπάρξεως приписывается и Отцу в словах: ἡ δέ διαφορὰ ἐν προσώποις, οὐκ ἐν τῇ οὐσίᾳ· τὸ γὰρ, Πατὴρ, Υἱὸς καὶ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τρόπου ὑπάρξεως ἤτουν σχέσεως ὀνόματα, ἀλλ' οὐκ οὐσίας ἁπλῶς [различие в Лицах не в различии по сущности, но в различии по способу существования, которое заимствует имена Отец, Сын и Святой Дух, не делающие однако различия по сущности] (Fr. XV a, 112 B–D). Здесь τρόπος τῆς ὑπάρξεως есть определение, свойственное всем трем Лицам. Мало этого, в приведенных словах τρόπος τῆς ὑπάρξεως суть имена не способа бытия Ипостасей — не ἀγεννησία, γέννησις и ἐκπόρευσις, а имена Самих Ипостасей.

Двойное употребление термина τρόπος τῆς ὑπάρξεως — и в смысле особенностей Ипостасей, и в смысле Самих Ипостасей как Лиц, или конкретных форм, или модусов в Божестве — стало обычным в последующей греческой литературе вплоть до Иоанна Дамаскина[2]. Мы встречаем его у Василия Великого[3], у Кирилла Александрийского[4], у Феодорита[5].

Терминология каппадокийцев подала повод к уклонению в тритеизм. Против этого уклонения боролись Григорий Богослов и Григорий Нисский. Опасность его ощущалась и Амфилохием. Он старался сильнее выдвинуть тезис о единстве трех Лиц. «Уча о трех Ипостасях, — говорит он, — мы не проповедуем трех начал, трех богов, трех различных природ». Но при бытии трех Лиц существует одно только Начало — Отец[6], один только Бог[7], потому что у всех Лиц одна только сущность: Δηλώσει ὁ τὸ οὖν εἶναι τοῦ Πατρὸς, τό, Θεός. Τὸ δέ τινος εἶναι, τὸ ὁ Πατήρ. (Далее текст испорчен. Приводим его с поправкой Голля[8], в правильности которой нет оснований сомневаться.) Καὶ τὸ δὲ εἶναι τοῦ Υἱοῦ, τὸ Θεός, τὸ δέ τινος εἶναι, τὸ Υἱός. Ὡσαύτως καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Ὧν δέ τὸ εἶναι ταυτόν, ταύτων ἡ οὐσία μία (бытие Отца обозначает слово «Бог», а Тот, Кому принадлежит это бы-

---

[1] *Amphilochius Iconiensis.* Oratio 2, PG 39, 53 B.

[2] *Joannes Damascenus.* De fide orthodoxa VIII, PG 94, 816 C; 828 D.

[3] *Basilius Magnus.* Contra Eunomium IV, PG 29, 681 A, 685 A.

[4] *Cyrillus Alexandrinus.* De sancta Trinitate, PL 75, 697 D; 740 D; 973 D.

[5] *Theodoretus Cyrrhensis.* Haereticarum fabularum compendium, PG 83, 336–556 (= S. 240–245. *Holl*).

[6] *Amphilochius Iconiensis.* Epistula synodica, PG 39, 97 A.

[7] *Idem.* Fragmentum XV a, PG 39, 112 B.

[8] *Holl.* S. 244. Anm. 1.

тие, — Отец. И бытие Сына обозначает слово «Бог», а Кому оно принадлежит — Сын. Таким же образом и Дух Святой. А у кого одно и то же бытие, у того и одна сущность)[1]. Так как у трех Ипостасей одна и та же сущность, обозначаемая словом «Бог», то все они — один Бог. Из единства сущности вытекает и единство деятельности, воли и всех жизненных проявлений Ипостасей. «Как можно отличить Мои дела от дел Отца, — спрашивает Амфилохий от Лица Христа, — (если у Нас) воля, слово, ведение, премудрость, природа и Божество одни и те же?»[2] «Если Господь сказал: "Учение Мое несть Мое, но пославшаго Мя Отца"(Ин. 7:16), то этим Он совершенно ясно показал безразличие между Собою и Отцом, ибо если бы Господь сказал: "Мое учение не есть учение Отца, но Мое", то отделил бы Себя от Отца, показал бы Себя чуждым (единой) сущности, устранился бы от домостроительства; сказав же: "Учение Мое несть Мое, но пославшаго Мя Отца", показал безразличие сущности и то, что учение Отца, Сына и Духа Святого одно. Ибо одни Слово — Сын Отца и Дух Святой — Дух Отца. Каким же образом иному может учить Слово и иное проповедовать Дух Святой?»[3]

В приведенном месте не только дана мысль о единстве учения как выражении единства сущности, но Сын назван Логосом Отца и Дух Святой Духом Отца. Последний момент отмечается и в других местах фрагментов Амфилохия. Особенно часто Сын называется Λόγος и δυνάμεις τοῦ Θεοῦ[4]. Эти наименования внушают мысль о Сыне как Органе Отца и, следовательно, до такой степени оттеняют идею единства Отца и Сына, что приближаются к савеллианизму[5].

Наконец, единство трех Ипостасей состоит в их взаимном проникновении: «Πατὴρ γὰρ ἐν Υἱῷ, καὶ Υἱὸς ἐν Πατρί, καὶ Πνεῦμα ἐν Υἱῷ καὶ Πατρί» [Отец в Сыне, Сын в Отце, Дух в Сыне и Отце][6].

Ангелы

Ангелы — это ἐπουράνιοι καὶ νοεροὶ δυνάμεις (небесные и умные силы). Из чинов ангельских без указания их иерархического положения упоминаются херувимы и серафимы, вечные троны, носящие Бога, архангелы, начала, силы, власти. Все они пребывают неизменившимися к худшему. Человек имеет преимущество перед ними в том, что Сын Божий удостоил принять образ не архангелов, не начал, не сил, не властей, но образ человека, потому что не здоро-

---

[1] *Amphilochius Iconiensis.* Fragmentum XV, PG 39, 112 B.

[2] *Idem.* Fragmentum I, *Ficker.* S. 4.

[3] *Idem.* In mesopentecosten, PG 39, 120 B.

[4] *Idem.* Oratio 1, PG 39, 40 A; Oratio 4, PG 39, 69 A; Oratio in Stephanum, *Holl.* S. 92, 11–16; *Idem.* Fragmentum I, PG 39, 100 A; Fragmentum III a, PG 39, 100 B; Fragmentum VII, PG 39, 104 C.

[5] *Holl.* S. 240.

[6] *Amphilochius Iconiensis.* Fragmentum XV a, PG 39, 112 B.

вые требуют врача, а больные (Мф. 9:12), не небесные силы, неизменно пребывающие в добре, а человек, подвергшийся изменению и ниспавший до животного[1].

Человек

Человек создан не из небесной материи, и не на небе произошло его падение, но создан был человек из земли, и этот же человек земной совершил грех[2].

Знание человеческое вещей Божественных весьма ограниченно. Человек может знать «что», но не может знать «как». Так, например, нам известно, что Божественный Логос воплотился, ибо сказано, что во Христе обитала вся полнота Божества телесне (Кол. 1:9), но как это совершилось, каким образом трижды различное человеческое тело могло вместить Неограниченного, Неизмеримого, Вездесущего, Ограничивающего всю вселенную, Измеряющего небо пядью и землю горстью и море чашей, каким образом Божественное Слово было во плоти: как тело ли в теле или как душа в теле, — этого человек знать не может[3]. Даже Бог открывает человеку истину не так, как она существует по природе, а как он может познать[4].

Человек наделен свободной волей, а потому во всем, что касается духовной жизни, Бог не поступает против воли человека. Человек, о котором говорится в притче о неправедном заимодавце и который символизирует Бога, отпустил долги двум своим должникам, потому что они не могли отдать занятую сумму, а не потому, что не хотели. Поэтому Бог ничего от нас не требует, кроме добровольного покаяния[5].

Желая исцелить расслабленного, Христос спрашивает у него: «Хощеши ли здрав быти?» (Ин. 5:6) Вопрос этот не относится к физической болезни расслабленного, потому что и без его слов само собой ясно, что он хочет выздоровления. Но у расслабленного была еще другая болезнь — духовная, т. е. грех. Христос хотел дать ему полное исцеление — по телу и по душе, поэтому спрашивает: «Хощеши ли здрав быти?», т. е. хочешь ли на будущее время остерегаться греха? Дай согласие и получи исцеление, потому что Я ничего не ищу насильственно. Ибо Я Тот, Кто давно сказал через пророка: «Аще хощете и послушаете Мене, благая земли снесте, аще же не хощете, ниже послушаете Мене, меч вы пояст» (Исх. 1:19–20).

Грехопадение человека произошло по наущению диавола, причем диавол воздействовал на него не силой, а хитростью. Вследствие греха Бог произнес

---

[1] *Amphilochius Iconiensis.* Oratio 1, PG 39, 41 A, B.

[2] *Idem.* Fragmentum X, PG 39, 106 B.

[3] *Idem.* Oratio in Stephanum, *Holl.* S. 96, 32–42.

[4] Ibid. S. 97, 5–8.

[5] *Idem.* Oratio 4, PG 39, 85 B, C.

человеку осуждение на смерть[1]. Поэтому после грехопадения установлен был брак, чтобы посредством его плодородия человечество сопротивлялось смерти[2]. Вследствие грехопадения человек из владыки вселенной стал рабом диавола[3] и ниспал даже до состояния животных[4].

Христология Амфилохия

Учение Амфилохия о Лице Иисуса Христа сложилось под влиянием двух факторов: его собственной критики аполлинарианства и воздействия на него христологии Григория Назианзина, получившей свою законченную форму также в борьбе с аполлинарианством.

Григорий Богослов уже довольно ясно формулировал православное учение о Лице Иисуса Христа: в Спасителе две природы и одно Лицо. Он первый сделал попытку применить троичную терминологию в изложении догмата о Лице Иисуса Христа, но в обратном смысле: если в Троице одна сущность, или природа, и три Ипостаси, или Лица, то в Иисусе Христе две природы, или сущности, и одно Лицо, или Ипостась[5].

Амфилохий гораздо решительнее, чем Григорий Богослов, формулирует учение о двух природах и одном Лице Богочеловека. Эту формулу он повторяет часто в различных оборотах речи. Например: 'Αλλ' ἐπειδὴ εἰς ἓν πρόσωπον συντελοῦσιν αἱ φύσεις· ἡ ἀπαθὴς τὰ τῆς παθητοῦ οἰκειοῦται [Так как природы соединяются в одно Лицо, то бесстрастная природа усваивает себе относящееся к страждущей природе][6]. Εἰς ἓν γὰρ πρόσωπον, καθὼς καὶ ὑμετέρα διδάσκει ἁγιοσύνη, συνέδραμον αἱ δύο φύσεις [В единое лицо (об этом учит и ваша святость) сошлись две природы][7].

Но Амфилохий употребляет для обозначения двух природ и одного Лица преимущественно термины φύσις [природа] и πρόσωπον [лицо] и обнаруживает некоторую сдержанность в применении к догмату о Лице Иисуса Христа наиболее принятых в троичной терминологии слов οὐσία [сущность] и ὑπόστασις [ипостась]. Однако пользуется и ими. Так, например, он называет Христа единосущным (ὁμοούσιον) Отцу по Божеству и единосущным Матери по человечеству (Fr. XXII, 117 D). Уже это предполагает во Христе две сущности. Но это и прямо высказывает Амфилохий в дальнейших словах той же выдержки: διπλοῦν τὴν οὐσίαν ἤτοι κατὰ τὴν φύσιν [двойная сущность по природе][8]. В другом месте,

---

[1] *Amphilochius Iconiensis.* Oratio in Stephanum, *Holl.* S. 95, 2–3, 20–25.

[2] *Idem.* Oratio 4, PG 39, 72 C, D–73 A.

[3] *Idem.* Oratio in Stephanum, *Holl.* S. 94, 31–95, 11.

[4] *Idem.* Oratio 1, PG 39, 41 B.

[5] *Gregorius Nazianzenus.* Epistula 101, PG 37, 101 A, B.

[6] *Idem.* Fragmentum XV c, PG 39, 113 A.

[7] *Idem.* Fragmentum XIX b, PG 39, 117 B. Ср. Fragmentum XII, XV b, d; XVI, XXII.

[8] Ibid.

опровергая признающих во Христе одну сущность, он говорит: «Ἐὰν εἴπωσι ὡς μιᾶς οὐσίας εἶναι, ἐρωτήσατε αὐτοὺς· Πῶς οὖν κατὰ μὲν τὴν θεότητα ἀπαθῆ λέγετε Χριστόν· κατὰ δὲ τὴν σάρκα, παθητόν; τὸ γὰρ μιᾶς ὑπάρχον οὐσίας, ὅλον ὅμοιον· ἢ γὰρ ἀπαθὲς ὅλον, ἢ παθητόν» [Если они скажут, что {у Христа} одна сущность, отвечайте им: «Как же вы говорите, что Христос по божеству бесстрастный, а по плоти – страстный? Ведь то, что имеет одну сущность, во всем одинаково: или во всем бесстрастно, или во всем страстно»][1]. Для обозначения единого Лица Амфилохий употребляет и термин ὑπόστασις. Например: οὐ διπλοῦν δὲ τὴν ὑπόστασιν [не двойной ипостаси][2].

Божественной природе Спасителя соответствует имя Христос. Как и другие каппадокийцы, Амфилохий называет Христа Сыном Божьим. Например: Διὰ τοῦτο Χριστὸς ἑαυτὸν ἐκένωσιν, ἵνα ἡμεῖς πάντες ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ λάβωμεν [Христос истощил Самого Себя, чтобы все мы взяли от Его полноты][3]. Πάσχει τοίνυν ὁ Χριστός, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, οὐ θεότητι, ἀλλ' ἀνθρωπότητι [Христос, Сын Божий, страдает не по {Своему} божеству, а по человечеству][4].

Именем же Иисус Амфилохий называет Христа в Его человеческом явлении. Например: Ὁ ἐκ τοῦ Δαβὶδ ἐν ὑστέροις καιροῖς τεχθεὶς Ἰησοῦς [Христос, Рожденный от {рода} Давидова в последующие времена][5].

Таким образом, соединение двух имен могло бы обозначать Спасителя в двух Его природах. Но эта мысль, высказанная Василием Великим[6], у него не встречается, и даже соединение двух имен можно указать только в одном месте[7].

В противоположность учению Аполлинария, Амфилохий раздельно говорит о действительности и полноте человеческой природы в Лице Иисуса Христа. Христос принял приглашение фарисея и участвовал в предложенной Ему трапезе. Возлежанием и принятием пищи и пития Он доказал, что воплощение Его не было призрачным[8]. Но тело Христа было не только действительным, но телом человеческим, т. е. взятым от земли. Адам был создан вначале из земли. Согрешил тот, кто был из земли, и воспринят тот, кто из земли[9]. Христос до воскресения никогда не входил «дверем заключенным», чтобы кто-нибудь не подумал, что воплощение Его было призрачным и кажущимся или что тело Его было духовным, нисшедшим с неба или иной сущности, чем наша плоть. Ложность этого мнения вытекает уже из принципа «невоспринятое не спасено».

---

[1] *Amphilochius Iconiensis.* Fragmentum XV e, PG 39, 113 C.

[2] *Idem.* Fragmentum XXII, PG 39, 117 D.

[3] *Idem.* Fragmentum III c, PG 39, 101 A.

[4] *Idem.* Fragmentum XV c, PG 39, 113 B. Ср. *Idem.* Oratio 1, PG 39, 36 B.

[5] Ср. *Idem.* Oratio 4, PG 39, 76 A, B, 77 B, 81 C. *Idem.* Oratio in Stephanum, *Holl.* S. 111, 17.

[6] *Basilius Magnus.* Epistula 8, PG 32, 252 B.

[7] *Amphilochius Iconiensis.* Fragmentum XV a, PG 39, 112 B, *Holl.* S. 246–247.

[8] *Idem.* Oratio 4, PG 39, 72 A.

[9] *Idem.* Fragmentum X a, PG 39, 106.

«Если Христос, — говорит Амфилохий, — воспринял тело другой сущности, то какое отношение это может иметь к моему телу, нуждающемуся в спасении? Если принес тело с неба, то какое значение это имеет для моего тела, взятого из земли?»[1] Словами боязни во время моления о чаше Христос показывает действительность восприятия плоти. Словами «душа Моя возмутися» Христос научает, что Он воспринял не бездушное тело, как утверждает заблуждение Аполлинария, и что не должно приписывать страданий плоти бесстрастному Логосу[2].

Аполлинарий признавал во Христе одну только волю. Среди фрагментов сочинений Амфилохия есть один краткий, в котором говорится о двух волях во Христе. «Совершенно нечестив и чужд истины тот, кто не говорит, что Христос — Спаситель всяческих и Творец — по обеим природам, из которых состоит, свободен, деятелен и независим от всякой необходимости» (Ἀσεβὴς ὄντως ἐστὶ καὶ τῆς ἀληθείας ἀλλότριος ὁ μὴ λέγων τὸν Χριστὸν τὸν Σωτῆρα τῶν ὅλων καὶ ποιητήν, κατ' ἄμφω τῶν ἐξ ὧν ἐστι κατὰ φύσιν αὐτεξούσιον καὶ ἐνεργῆ καὶ πάσης ἀνάγκης ἐλεύθερον)[3].

Из приведенных выражений видно, что учение о полноте и действительности человеческой природы Христа сформулировано Амфилохием в противовес Аполлинарию и арианам. Что касается учения Аполлинария, то из него Амфилохий подвергает критике лишь самые доступные для понимания простой массы верующих пункты: учение о небесной плоти Христа, об отсутствии в Нем разумной человеческой души и об одной воле в Нем, — но не касается более глубокой проблемы о единстве Личности Христа при наличии в Нем разумной человеческой природы.

Отрицательное отношение Аполлинария к христологии нисколько не повлияло на терминологию Амфилохия: хотя он и употребляет иногда термин «вочеловечение», однако чаще пользуется более древней терминологией и говорит о воплощении: εὐανθρώπησις [(благое) человечество][4]; Ἄνθρωπον γίγνεσθαι [стал Человеком][5]; σάρξ ἐγένετο [стал плотью][6]; σάρκα ἀναλαμβάνειν [воспринял плоть][7]. Иногда в одной и той же фразе говорит о восприятии и тела и плоти (σῶμα и σάρξ); иногда в одной и той же фразе человеческая природа Христа называется и σάρξ и ἄνθρωπος[8]. Иногда Амфилохий для обозначения воплощения употребляет οἰκονομία[9].

---

[1] Ibidem.

[2] *Amphilochius Iconiensis.* Oratio in Stephanum, *Holl.* S. 100, 29–31.

[3] *Idem.* Fragmentum XVI, PG 39, 116 A.

[4] *Idem.* Oratio 4, PG 39, 12 A; *Idem.* In mesopentecosten, PG 39, 129 A.

[5] *Idem.* Oratio 4, PG 39, 68 B.

[6] *Idem.* Fragmentum III, PG 39, 100 B.

[7] *Idem.* Oratio 4, PG 39, 69 A.

[8] *Idem.* Fragmentum I, PG 39, 100 A; Fragmentum VII, PG 39, 104 C; Fragmentum XI, PG 39, 108 D; Fragmentum XII, PG 39, 109 A.

[9] *Idem.* Fragmentum VI, *Ficker.* S. 15.

Аполлинарий развил свое учение в противоположность антиохийской христологии, признававшей во Христе два Лица. Аполлинарий оставался верен христианской традиции, признавая во Христе одно Лицо. Но ему казалось, что единство Личности Христа возможно только при отсутствии в Нем человеческого ума. Свой упрек в разделении Христа, справедливый в отношении к антиохийцам, он простирал и на православных. Поэтому, отстаивая полноту человеческой природы Искупителя, Амфилохий много говорит о единстве Личности Христа и создает терминологию для выражения этого единства, впоследствии принятую Церковью.

Хотя во Христе две природы, но Христос один только Сын. Οὕτω Θεὸν καὶ ἄνθρωπον τὸν Χριστὸν ὁμολογῶ, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἕνα Υἱὸν δύο φύσεων... Ἕνα Υἱόν, δύο φύσεών φημι [Таким образом, я говорю о Боге и Человеке Христе, Сыне Божьем, Едином Сыне двух природ... Говорю о Едином Сыне двух природ][1]. Это единство Христа состоит в единстве Лица. Две природы соединяются в одно Лицо (Εἰς ἓν γὰρ πρόσωπον, καθὼς καὶ ὑμετέρα διδάσκει ἁγιοσύνη, συνέδραμον αἱ δύο φύσεις)[2]. Христос единосущен Отцу по Божеству и единосущен Матери по человечеству — двойственный по сущности, или по природе, но не двойственный по Ипостаси (διπλοῦν τὴν οὐσίαν ἤτοι κατὰ τὴν φύσιν· οὐ διπλοῦν δὲ τὴν ὑπόστασιν)[3].

Эта единая Личность во Христе есть именно Личность Божественная, Личность Слова Божия. «Так как, — говорит Амфилохий, — Тот же Царь и Бог есть и Вкусивший смерть по причине страдания плоти, то дары (волхвов) являются намеком на таинства: приносят волхвы золото, показывая этим, что Он — Царь; приносят ливан, потому что знают, что приносят Богу; приносят смирну по причине смерти в тайне страдания (Ἐπειδὴ γὰρ ὁ αὐτὸς βασιλεὺς καὶ Θεός, καὶ νεκρώσεως διὰ τὴν τοῦ πάθου οἰκονομίαν γευσάμενος, τὰ δῶρα τῶν μυστηρίων ἐστὶν αἰνίγματα)[4].

Из единства Личности вытекает и способ выражения Амфилохия. Свойства и проявления двух природ приписываются одному и тому же лицу, как подлежащему. Например, по поводу страстей Христовых Амфилохий пишет: «На древе простирается словом Простерший небеса; оковами облагается Сковавший море песком; желчью напояется Даровавший источники меда; тернием венчается Увенчавший землю цветами; тростью ударяется по главе Поразивший Египет десятью казнями и Покрывший главу фараона волнами; лицо заплевается, которое не в состоянии видеть херувимы»[5]. Обращаясь к Младенцу Христу, Амфилохий говорит: «О, Дитя, древнейшее неба! О, треблаженный Сын, пришедший, нося на раменах начальство Свое»[6]; «О, чудо! В яслях помещается,

---

[1] *Amphilochius Iconiensis.* Fragmentum XV d, PG 39, 113 B.

[2] *Idem.* Fragmentum XIX b, PG 39, 117 B.

[3] *Idem.* Fragmentum XXII, PG 39, 117 D; Fragmentum XV C, PG 39, 113 A.

[4] *Idem.* Fragmentum III b, PG 39, 100 C.

[5] *Idem.* Oratio 5, PG 39, 89 D–92 A.

[6] *Idem.* Oratio 1, PG 39, 40 A.

как дитя, Необъемлемый небесами; женскими объятиями согревается кратким словом Создавший всё; млекопитается от чистых сосцов Святой Девы Даровавший бытие всем премирным силам»[1]. Анна пророчица «исповедала Младенца Богом, Врачом, могучим Искупителем и Истребителем грехов»[2]. «Достаточно Тебе, Дева, называться Матерью. Достаточно для Тебя быть питательницей Питающего мир. Велико для Тебя носить Носящего вся»[3]. Отсюда само собой должно бы было вытекать наименование Θεοτόκος [Богородица] для Девы Марии. Но в сохранившихся сочинениях Амфилохия это слово не встречается ни разу. Голль приводит слова: «Τοὺς μὲν ταπεινοὺς λόγους τῷ ἐκ Μαρίας ἀνθρώπῳ, τοὺς δὲ ἀνηγμένους καὶ θεοπρεπεῖς τῷ ἐν ἀρχῇ ὄντι Λόγῳ» [смиренные слова {относятся} к Человеку, {Рожденному} из Марии, а слова возвышенные и достойные Божества – к Слову, существующему от начала][4], как, по-видимому, обнаруживающие в Амфилохии стремление отклонить этот термин. В действительности этого нет, потому что в этих словах говорится не о Лице Иисуса Христа, а о Его двух природах. Поэтому наименование Богородицы здесь было бы догматически неправильным, потому что Дева Мария родила именно человеческую природу Христа. Но совершенно справедливо Голль отмечает, что хотя термин Θεοτόκος и не встречается у Амфилохия, однако другие слова у него выражают ту же мысль, которая дана в этом термине. Сюда относятся уже приведенные слова: «Достаточно Тебе, Дева, называться Матерью» (Матерью кого? Конечно, Бога, как показывают дальнейшие слова: «Достаточно для Тебя быть питательницей Питающего мир»[5]); «Нетленная Дева родит по плоти нетленный Светильник» (Παρθένος γὰρ ἄφθαρτος ἀποκυήσει σωματικῶς τὸν λύχνον τὸν ἄφθαρτον)[6]; «О Мария, о Мария, имевшая первородным Создателя всего! О человечество, воплотившее Слово Божие!» (Ὦ Μαρία, ὦ Μαρία! ἡ τὸν ἁπάντων Δημιουργὸν πρωτότοκον κεκτημένη! Ὦ ἀνθρωπότης, ἡ τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον σωματικῶς οὐσιώσασα)[7]. В двух из приведенных выдержек Амфилохий использует термин σωματικῶς, чтобы предупредить недоразумение, возможное при употреблении слова Θεοτόκος[8].

Догмат о Приснодевстве Марии в эпоху Амфилохия был общепризнан. В беседе на Сретение Господне Амфилохий доказывает, что ветхозаветная заповедь о посвящении Богу первенцев относится только ко Христу. Закон говорит: «Всяк мужеский пол, ложесна разверзаяй, свят Богу» (Исх. 13:2; Лк. 2:21–23). У каждой женщины по природе ложесна разверзаются от соития с мужем, а не от рождения первенца. Один только Спаситель разверз ложесна Матери без сои-

---

[1] *Amphilochius Iconiensis.* Oratio 1, PG 39, 40 C.

[2] *Idem.* Oratio 2, PG 39, 52 C.

[3] Ibid., PG 39, 56 C.

[4] *Idem.* Fragmentum XII, PG 39, 109 A.

[5] *Idem.* Oratio 2, PG 39, 56 C.

[6] *Idem.* Oratio 1, PG 39, 37 D.

[7] *Idem.* Oratio 1, PG 39, 41 A.

[8] *Holl.* S. 252–253.

тия. Из всех прочих первородных никто не свят. Ужели святы Каин, Исав, Рувим? Свят только Иисус Христос[1]. Дав такое истолкование ветхозаветному закону, Амфилохий предвидит возражение против такого толкования с точки зрения учения о Приснодевстве Марии. Если ко Христу относятся слова: «Всяк мужеский пол, ложесна разверзаяй, свят Богу», то Дева не пребывала девой. На это возражение Амфилохий отвечает: «Что касается девственной природы, то девственные врата совершенно не разверзлись по воле Чревоносимого по изреченному о Нем слову: «Сия врата Господня, и внидет, и изыдет, и будут врата затворены» (Иез. 44:2)... А что касается силы рожденного Владыки, то ничто не заключено для Господа, но всё открыто. Нет для Него ничего препятствующего и ничего сопротивляющегося»[2]. Итак, у Амфилохия мы находим совершенно ясное учение о Приснодевстве Марии, но самого термина ἀειπαρθένος [Приснодева] в сохранившихся отрывках его сочинений не встречается.

Из единства Личности Искупителя вытекает далее то, что страдания плоти усвояются Божественным Логосом. Божество Христа бесстрастно. Божественная природа не подлежит страданию. Крестные страдания испытывала только человеческая природа Христа. Но так как обе природы соединены в одной Божественной Личности Христа, то жизненные проявления той и другой природы воспринимаются одной и той же Божественной Личностью. Таким образом, Личность Божественного Логоса воспринимала страдания Своей человеческой природы. Эту мысль Амфилохий совершенно ясно выражает в следующих фрагментах. «Воспринятая страдает природа, восприявшая же пребывает бесстрастной. Но Бог Слово бесстрастно усвояет Себе человеческие страдания собственного храма; крест, говорю, и смерть и прочее созерцаемое в отношении к воплощению усвояет Себе Сам Бог, Сам ничего не претерпевая» (Ἡ ληφθεῖσα πάσχει φύσις, ἡ δὲ λαβοῦσα, ἀπαθὴς μένει. Οἰκειοῦται δὲ ὁ Θεὸς Λόγος ἀπαθῶς τὰ τοῦ ἰδίου ναοῦ ἀνθρώπινα πάθη· σταυρόν φημι καὶ θάνατον, καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα περὶ αὐτὸν οἰκονομικῶς θεωρεῖται, οἰκειοῦται αὐτὸς ὁ Θεός, αὐτὸς πάσχων οὐδέν)[3].

«Страдает Христос, Сын Божий, не Божеством, а человечеством, то есть Бог страдал плотию, а не Божество страдало плотию» (Πάσχει τοίνυν ὁ Χριστός, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, οὐ θεότητι, ἀλλ' ἀνθρωπότητι. Τουτέστιν, ὁ Θεός ἔπαθε σαρκί· ἀλλ' οὐχ ἡ θεότης σαρκὶ ἔπαθεν)[4]. Здесь мысль выражена совершенно точно: усвоил Себе страдания тела Христос, Сын Божий, Божественная Личность, но не природа Божества, мыслимая независимо от Личности, как совокупность метафизических свойств Божества, принадлежащих той же Божественной Личности, что и человеческая природа.

---

[1] *Amphilochius Iconiensis.* Oratio 2, PG 39, 48 B.

[2] Ibid, PG 39, 49 A.

[3] *Idem.* Fragmentum XV b, PG 39, 113 A.

[4] Ibid., PG 39, 113 B.

Напротив, третий фрагмент, содержащий ту же мысль, является неточным выражением ее: «Так как природы соединяются в одно Лицо, то бесстрастная природа усвояет себе относящееся к страждущей природе» (Ἀλλ' ἐπειδὴ εἰς ἓν πρόσωπον συντελοῦσιν αἱ φύσεις· ἡ ἀπαθὴς τὰ τῆς παθητοῦ οἰκειοῦται)[1].

Но единение двух природ в одном Божественном Лице Логоса не говорит еще о том, как относятся две природы одна к другой в своем соединении. Единство Сына, Господа и Спасителя, выражается еще и в тесном соединении между собой двух природ, в их взаимопроникновении. У каппадокийцев это взаимопроникновение природ обозначалось словом κρᾶσις [смешение]: природы, не сливаясь одна с другой, но всегда сохраняя свои специфические свойства, смешиваются, то есть человеческая природа всецело проникается природой Божественной. Амфилохий этого термина, видимо, избегает. В его сохранившихся сочинениях он ни разу не употреблен, а там, где можно было бы его ожидать, мы находим совсем другие выражения: ἕνωσις [соединение][2], κοινωνία [общение][3], συνεδραμεῖν [схождение][4]. Это, может быть, объясняется тем, что в глазах Амфилохия единство Сына является достаточно гарантированным единством Лица. Поэтому он интересуется не столько физическим взаимопроникновением природ и их тесным соединением, сколько другими сторонами их единения. Это выражается у него в трех терминах — ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως: «Ἕνα Υἱόν, δύο φύσεών φημι, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως» [Я говорю, что Сын Един в двух природах, {соединенных} неслиянно, неизменно, нераздельно][5]; «Εἰς ἕν... πρόσωπον... συνέδραμον αἱ δύο φύσεις· ἄσπερ καὶ εἶναι, καὶ σώζεσθαι ἀτρέπτως καὶ ἀδιαιρέτως ἐν Χριστῷ ὁμολογοῦμεν» [В единое... лицо... соединились две природы: мы исповедуем, что они существуют и сохраняются во Христе неизменно и нераздельно][6].

Нам следует выяснить значение этих терминов и их связь с теми религиозными интересами, которыми они были внушены. Единение двух природ было неслиянным — ἀσύγχυτος. Это значит, что две природы сохраняли свои существенные свойства и в соединении, что при соединении ни Божество не потеряло Своих свойств, ни человечество и ни то, ни другое не обратилось по силе соединения в нечто третье.

Но единение было не только неслиянным, а и неизменным в этом своем свойстве — ἄτρεπτος. Этим отрицается как учение антиохийцев о постепенном, всё более и более полном сближении двух природ, так и учение о конечном поглощении человеческой природы природой Божественной, свойственное Григорию Нисскому. Соединение двух природ произошло от утробы Матери, и

---

[1] *Amphilochius Iconiensis*. Fragmentum XV c, PG 39, 113 A.

[2] *Idem*. Fragmentum XV f, PG 39, 113 D.

[3] *Idem*. Fragmentum XIX a, PG 39, 117 B.

[4] Ibid.

[5] *Idem*. Fragmentum XV d, PG 39, 113 B.

[6] *Idem*. Fragmentum X1X b, PG 39, 117 B.

отрицающие это достойны анафемы (Λόγος ἦν περὶ τῆς ἐνέσεως· καὶ ὅτι ἀναθεματισθῆναι χρὴ τοὺς τὴν ἐκ μήτρας ἕνωσιν τῶν φύσεων λύοντας· ἔτι μὴν καὶ κατὰ σύγχυσιν ἢ τροπὴν νοοῦντας τὴν ἄῤῥητον ἕνωσιν [Было сказано, что должно анафематствовать отрицающих соединение двух природ {во Христе от утробы} Матери, а также тех, кто мыслит это неизреченное соединение слиянием или изменением][1]). Христос — Бог и человек. Не путем ниспадения из Бога Он стал человеком и не путем возрастания стал из человека Богом (Διάκρινόν μοι λοιπὸν τὰς θύσεις, τήν τε τοῦ Θεοῦ, τήν τε τοῦ ἀνθρώπου, οὔτε γὰρ κατ' ἔκπτωσιν ἐκ Θεοῦ γέγονεν ἄνθρωπος· οὔτε κατὰ προκοπὴν ἐξ ἀνθρώπου Θεός[2]).

По воскресении тело Христа «стало бессмертным и бесстрастным»[3], но оно не растворилось в Божестве, а, несмотря на это изменение, пребывает всё же человеческим телом. Своим явлением после воскресения Христос показал и одухотворение Своего тела, и его неизменность по существу. Его одухотворение, преобразование в тело бессмертное и бесстрастное Он показал прохождением через затворенные двери, а то, что это тело осталось тем же самым телом, он доказал сохранившимися на нем язвами от гвоздей и следами ран[4].

Идеей неслиянного соединения двух природ обусловлено употребление Амфилохием антиохийских терминов. Так, он называет человечество Христа ναός [храмом][5], обитание в нем Логоса — ἐνοικεῖν [вселением][6], ὑπέρχεσθαι τὸ σῶμα [возникновением {единого} тела][7].

Настаивать на неслиянности двух природ Амфилохия побуждал как полемический интерес, так и положительный, сотериологический.

Неизменное пребывание во Христе человечества, не сливающегося с Божеством и не утрачивающего своих метафизических свойств, необходимо было отстаивать в интересах полемики с арианами, чтобы иметь возможность все «уничижительные речения» Писания о Христе относить к человеческой Его природе, а не к Божественной, как делали ариане. Такому толкованию «уничижительных речений», как мы видели, Амфилохий посвятил целый ряд полемических бесед. Во фрагментах он также постоянно возвращается к мысли о бесстрастности Божества и о том, что в Лице Христа страданиям мог подлежать только человек[8].

С другой стороны, к тому же побуждал Амфилохия и положительный, сотериологический интерес — необходимость участия в подвиге искупления само-

---

[1] *Amphilochius Iconiensis.* Fragmentum XV f, PG 39, 113 D.

[2] *Idem.* Fragmentum XII, PG 39, 109 A.

[3] *Idem.* Fragmentum XIX a, PG 39, 117 B.

[4] *Idem.* Fragmentum X b, c, PG 39, 105 C–108 B.

[5] *Idem.* Fragmentum XV d, PG 39, 113 B.

[6] *Idem.* Oratio 4, PG 39, 84 C; Fragmentum XII, PG 39, 109.

[7] *Idem.* Oratio in Stephanum, *Holl.* S. 95, 3; 96, 31; 97, 14; 251.

[8] *Idem.* Fragmentum I, II, III c, VII, XI, XII, XV b–d, PG 39, 97–100, 100, 100–101, 104, 108, 109, 112–113 A.

го человека. Человек нарушил закон и за это подпал осуждению смерти, а потому для восстановления его первобытных отношений к Богу необходимо, чтобы сам человек исполнил закон и претерпел осуждение смерти. «Делаю это, — говорит Амфилохий устами Христа, — чтобы не властью освободить человека, ибо, если бы грех человека исправил Бог, не велико было бы исправление. Ныне же потому соделался человеком и вместо нарушившего закон исполнил закон, чтобы усвоением исправившегося возвысить род человеческий»[1].

Отрицая слияние двух естеств и изменение в их сближении, Амфилохий с такой же энергией и настойчивостью говорит и о нераздельности соединения. Соединение двух природ было ἀδιαίρετος [неразделимым], то есть вечным. Этим отрицается мнение, что по вознесении Христос отложил Свою человеческую природу и остался только Богом. Сделавшись бесстрастной и бессмертной после воскресения, вследствие общения с Богом, плоть вместе с Ним нераздельно удостоилась того же сидения[2]. «В одно Лицо, как учит и ваша святыня, соединились две природы, как исповедуем их и существующими и сохраняющимися во Христе неизменно и нераздельно»[3].

Учение о нераздельности общения двух природ в своем основании также имеет, с одной стороны, полемический интерес — противодействие учению об отложении человеческого естества Христом по вознесении, с другой стороны — сотериологический, то есть идею о преобразовании человеческой природы, вследствие соединения ее с Божеством[4].

Какое же последствие для человеческой природы имело ее неслиянное, неизменное и нераздельное соединение с Божественной природой в единой Ипостаси Божественного Логоса? В силу единения с Божеством в едином Лице человеческая природа Христа претерпевает существенные изменения. Относя «уничижительные речения» Писания к существу человеческой природы во Христе, Амфилохий признает однако проявления этой природы в исторической жизни Христа не естественным их выражением, а делом попущения Божественного Логоса в целях откровения действительности человеческой природы или назидания.

В толковании слов Евангелия Луки (Лк. 2:52) Амфилохий приписывает Младенцу Христу действительное возрастание только по телу. Христос «преспеваше возрастом», поскольку мужало тело во своей природе. Но возрастание в мудрости и благодати не было интеллектуальным и моральным развитием Отрока, а возрастанием мудрости и благодати в верующих: «Σοφίᾳ διὰ τοὺς παρ' αὐτὸν σοφιζομένους, χάριτι· ἐφ' ᾗ εὐφραινόμενοι προκόπτομεν»[5].

---

[1] *Amphilochius Iconiensis.* Oratio in Stephanum, *Holl.* S. 95, 28 ff; 99, 19 ff.

[2] *Idem.* Fragmentum XIX a, PG 39, 117 B.

[3] *Idem.* Fragmentum XIX b, PG 39, 117B.

[4] *Idem.* Oratio 1, PG 39, 36 B; Fragmentum III a, c; X a–d, PG 39, 100, 105–108.

[5] *Idem.* Fragmentum VIII, PG 39, 105 A.

Если Христос говорит, что о дне и часе второго пришествия никто не знает — «ниже Сын, если не Отец», — то этим Он не исповедует неведения, свойственного по природе человечеству, а указывает только условие, при котором Он мог бы не знать этого дня (Τὴν οὖν αἰτίαν εἶπε τῆς γενέσεως, οὐχὶ τὴν ἄγνοιαν κατεψεύσατο)[1].

По воскресении Христос вошел к ученикам через затворенные двери. Но до воскресения Он этого не делал. Не потому, что этого не допускала массивность плоти, еще не одухотворенной в воскресении. Он мог бы входить так и до воскресения, потому что Богу всё возможно, но Он не делал этого, чтобы люди не сочли Его воплощения призрачным или кажущимся[2].

Смерть Христа была добровольной. Она была возможна лишь потому, что Христос попустил Своему телу умереть: «Συνεχώρησα δὲ πάλιν καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα τῷ γενικῷ περιπεσεῖν θανάτῳ... διὰ καὶ λυθῆναι αὐτὸ (σῶμα) συνεχώρησα καὶ μετὰ τὸ λυθῆναι ἀνέστησα» [Попустил умереть сему телу естественной смертью... Попустил умереть телу и после смерти воскрес][3]. Христос и по человеческой природе не испытывал никакой боязни и страха перед приближающимися страданиями. Если же Он сказал: «Прискорбна душа Моя даже до смерти. Отче, спаси Меня от часа сего», то эти слова боязни Он произнес только для того, чтобы ввести в заблуждение диавола, сделав вид, что Он обыкновенный человек, и тем побудить диавола причинить Ему предусмотренную в вечном Совете смерть[4]. В силу единения человеческой природы с Божеством, она не могла и в смерти подвергнуться тлению. Смерть не могла удержать Жизнь в состоянии тления, но человечество было обновлено в нетление[5]. После воскресения плоть Христа, в силу общения с Божеством, стала бесстрастной и бессмертной[6].

Подводя итог изложению христологии Амфилохия, нужно сказать, что она предвосхищает собой христологию Василия Великого. Ясно сформулировано учение об одном Лице, или Ипостаси, и двух природах, или сущностях, во Христе и вместе с этим определено в точных терминах и отношение двух природ между собой — ἀσύγχυτος, ἄτρεπτος, ἀδιαίρετος — в самом соединении.

Сотериология Амфилохия

Учение Амфилохия о спасении значительно отличается от сотериологии прочих каппадокийцев полным отсутствием спиритуалистических тенденций, свойственных последней. В противоположность им он держится реалистической теории. Для него спасение состоит в преобразовании человеческой

---

[1] *Amphilochius Iconiensis.* Fragmentum VI, PG 39, 104 A, B.

[2] *Idem.* Fragmentum X b, PG 39, 105 C.

[3] *Idem.* Oratio in Stephanum, *Holl.* S. 97, 22, 23, 26, 27.

[4] Ibid. S. 91–101.

[5] *Idem.* Fragmentum X d, PG 39, 108 B, C.

[6] *Idem.* Fragmentum XIX a, PG 39, 117 B.

природы, в ее физическом изменении и сообщении ей бессмертия. Это сближает его учение о спасении с сотериологией Иринея Лионского и Афанасия Великого, и, может быть, это сходство было бы еще более выпуклым, если бы сочинения Амфилохия сохранились в полном виде.

Сын Божий воплотился для спасения человека. Амфилохий сравнительно редко употребляет в отношении ко Христу появившееся впервые в Египте и там излюбленное наименование Σωτήρ[1]. Все блага, дарованные человечеству искупительной деятельностью Христа, превышающие те блага, которые человек потерял вследствие грехопадения (ἡ δὲ νόσῳ συχνῇ κατασχεθεῖσα τηλικούτου καὶ τοιούτο τετύχηκεν ἰατροῦ, ὡς μείζονος τῆς ὑγείας εὐτυχής ἐστι σωτηρίας τοῦ νοσήματος δραπετεύσαντος)[2], сводятся Амфилохием к одному, для достижения которого прочие служат только условиями, — это нетление (ἀφθαρσία), уничтожение тления и смерти. Через рождение Христа попрана сила тления (δι' ἣν φθορᾶς δυνάμεις πεπάτηται... καὶ θανάτου κράτος κατήργηται)[3]. Рождение Христа — это ἀφθαρσίας μυστηρίου [таинство нетления]; оно дало человечеству росток вечной жизни (τὸ τῆς αἰωνίου ζωῆς φυτὸν ἀνθρώποις ἐβλάστησε)[4].

Вечная жизнь и нетление сообщены человечеству через воплощение и смерть Сына Божия. Он уподобляет Себя человеку в его бедствиях и обстоятельствах, связанных с его грехопадением и наказанием, чтобы уничтожить грех и бедствия и, таким образом сообщив жизни человека высшее содержание, уподобить его Себе. «Нетленная Дева, по слову Исаии, родит нетленный Светильник, ибо Всесвятому Слову Божию надлежало низойти к нам даже до плоти, чтобы обновить через воплощение созданных Его бесплотным Божеством, но изветшавших вследствие греха и соделать нетленными через подобие»[5]. «Истина познана, благодать пришла, жизнь явилась. Будучи Сыном Божиим, Слово, Которое от Бога, ради нас стало плотью, чтобы смертных воскресить в жизнь вечную и воздвигнуть мертвых»[6]. «Владыка соделался сообразным рабам, чтобы рабы снова стали сообразными Богу»[7].

В самом образе воплощения Слово Божие уподобляется человеку. Адам, созданный из девственной земли, вследствие грехопадения подпал осуждению и смерти; Сын Божий, по подобию Адама, рождается из девственного чрева для уничтожения смерти[8]. Ева, бывшая еще девой (брак учрежден уже после грехо-

---

[1] *Amphilochius Iconiensis.* Oratio 4, PG 39, 80 C; Oratio 5, PG 39, 89 A; 93 A; Oratio 2, PG 39, 48 B; Fragmentum XVI, PG 39, 116 A.

[2] *Idem.* Oratio 1, PG 39, 41 B.

[3] *Idem.* Oratio 1, PG 39, 36 B.

[4] *Idem.* Oratio 1, PG 39, 40 B.

[5] *Idem.* Oratio 1, PG 39, 37 D–40 A.

[6] *Idem.* Fragmentum III a, PG 39, 100 B.

[7] *Idem.* Oratio 1, PG 39, 41 A.

[8] *Idem.* Oratio in Stephanum, *Holl.* S. 95, 21–28.

падения для преодоления смерти[1]), стала причиной греха; поэтому через Деву же Сын Божий спасает мир (Ἠλευθέρωται κόσμος διὰ παρθένου, ὁ διὰ ταύτης τὸ πρὶν ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν πεσῶν)[2].

Для обновления природы человеческой необходимо было ее соединение с Божеством: не воспринятое и не спасается. Поэтому, если Слово Божие восприняло другое тело, говорит Амфилохий, то какое отношение это имеет к моему телу, нуждающемуся в спасении? «Если Оно плоть принесло с неба, то какое отношение это имеет к моей плоти, которая была взята от земли?»[3]

Но препятствием для сообщения жизни через воплощение служит, с одной стороны, грех, как преслушание воли Божией и как наследственная наклонность ко греху, а с другой — осуждение на смерть, произнесенное Божественным Логосом согрешившим людям.

Божественный Логос соделался человеком и, как человек, исполнил закон вместо человека, нарушившего закон (νῦν δὲ διὰ τοῦτο ἄνθρωπος γέγονα καὶ ὑπὲρ τοῦ καταλύσαντος τὸν νόμον ἐπλήρωσα)[4]. Но тело было органом греха, и именно через него смерть обладала человеком. Поэтому Слово Божие восприняло человеческое тело, чтобы убить в нем грех. «Смерть царствовала от Адама до Моисея, царствовала же, имея в своей власти тело как орудие греха. Потому Я воспринял то самое тело, которое считается орудием греха, чтобы, уничтожив (лишив действенности) грех, показать человека свободным от греха»[5].

Вторым препятствием для сообщения жизни согрешившим было осуждение на смерть — приговор, произнесенный Божественным Логосом первозданному Адаму. Прежде чем возвратить человеку жизнь, нужно было уничтожить действие приговора к смерти. Богочеловек уничтожает силу этого приговора, подвергнув Себя его действию, как человек, и вместо человека претерпев смерть, а затем отменил приговор, как Бог, произнесший его. «Так как человек подпал приговору к смерти из-за Адама, созданного из девственной земли, — а Я был именно Тот, Кто произнес этот приговор к смерти, — невозможно было человеку освободиться от наказания, если бы Я Сам не отменил Свой приговор. Поэтому, восприняв образ человека из девственного чрева по подобию Адама, претерпеваю смерть, чтобы как Бог Я отменил приговор и как человек вместо человека воспринял смерть. Делаю это, чтобы не властью, а состраданием освободить человека... Ныне от лица Адама подчиняюсь приговору к смерти, чтобы он через Меня получил благодать воскресения»[6]. Но для сообщения человеку нетления необходимо было не только уничтожить силу приговора к смерти, но и разрушить силой жизни саму смерть. Спасителю надле-

---

[1] *Amphilochius Iconiensis.* Oratio 4, PG 39, 42 A, B, C.

[2] *Idem.* Oratio 1, PG 39, 40 D–41 A.

[3] *Idem.* Fragmentum X b, PG 39, 108 A.

[4] *Idem.* Oratio in Stephanum, *Holl.* S. 95, 31–32.

[5] Ibid. S. 96, 3–7.

[6] Ibid. S. 95, 23–96, 2.

жало Своей Божественной силой уничтожить смерть в Собственном ее переживании. «Я попустил опять самому телу подпасть родовой смерти, чтобы жизнь овладела смертью и в самой смерти проявилось действие жизни»[1]. Таким образом, Искупителю надлежало претерпеть смерть и для отмены приговора человека к смерти, и для ее реального разрушения. Для того и другого Он Сам должен был пройти через состояние смерти.

Смерть была наказанием за грех и в то же время орудием власти диавола над человеком. Причиняя человеку смерть, чтобы обладать им, диавол становится в то же время орудием Божественного правосудия, исполнителем Божественного приговора, осудившего человека на смерть. И если Искупителю для спасения человека нужно было претерпеть смерть, то эту смерть Ему должен был причинить диавол. Поэтому путем сокрытия Своего Божества и обнаружения человеческой слабости Христос вызывает диавола на то, чтобы он причинил Ему смерть, как обыкновенному человеку. Теория обольщения диавола, введенная Оригеном и подробно раскрытая Григорием Нисским, раскрывается Амфилохием в беседе на мученика Стефана, изданной Голлем. Эта беседа составлена на текст «Отче, аще возможно, да мимоидет Мене чаша сия» и направлена против ариан, которые, отрицая во Христе существование человеческой души, приписывали боязнь, выражающуюся в приведенных словах Евангелия, Самому Логосу и таким образом доказывали Его низшую, сотворенную природу. Христос не мог в действительности бояться смерти, потому что Он добровольно шел на смерть и как всеведущий знал о Своем воскресении. Он не мог бояться смерти, потому что даже нам заповедал не бояться ее[2]. В действительности Христос произносил перед крестными страданиями слова боязни только для того, чтобы скрыть от диавола Свое Божество и показаться ему простым человеком. «Я боюсь смерти, — говорит Амфилохий от Лица Спасителя, — чтобы обмануть смерть. Как в пустыне, если бы Я не алкал, не приступил бы диавол. Для того же алкал, чтобы он, не думая, что Я — другой Адам, принес сети. Так и здесь произношу слова боязни, как приманку, чтобы выудить ими смерть для Себя. Так как диавол видел, что Я совершил много знамений: укрепил расслабленного, немым возвратил язык, отверз уши глухих... — всё это видя и из самих дел убедившись, что Я — Сын Божий, явившийся по предсказанию пророков в образе человека, боится и страшится пригвоздить Меня ко кресту и предать смерти, чтобы, приняв вид мертвого, Я не освободил мертвых. Итак, что же Я делаю, чтобы и боязнь диавола превратить в безумную смелость и смерть побудить к нападению? Бегу, чтобы преследовала, страшусь, чтобы имела смелость, пользуюсь уничижительными речениями, чтобы, приняв Меня за одного из многих, напала и поглотила»[3].

---

[1] *Amphilochius Iconiensis.* Oratio in Stephanum. S. 97, 22–24.

[2] Ibid. S. 93–94.

[3] Ibid. S. 97, 31–98, 18.

Амфилохий неистощим в изобретении образов для пояснения этой мысли. Главный и традиционный образ — это образ уды. «Как рыбак, посадив на крючок червяка, простирает уду и порой подставляет крючок, порой же потягивает и отодвигает, чтобы, показывая убегающего червяка, вызвать рыбу к нападению, так и Я, надев на крючок Моего Божества тело, как червяка, — ибо Я червь, а не человек (Пс. 21:7), — порой привлекаю смерть, как боящийся, порой же отдаю крючок, как дерзающий, чтобы диавол, как рыба, бросившись на червяка, т. е. напав на плоть, накинулся на скрытый крючок Божества и, наткнувшись, был извлечен, чтобы исполнилось сказанное о нем Иовом: "Извлечете ли змия удицею"?»[1] Пользуюсь уничижительными речениями, чтобы диавол, «поглотив закваску тела Моего, нашел уголь Божества, страшно его опаляющий». Тело Господа — это зерно горчичное, вкусив от которого, диавол встретил остроту Божества, мучающего его. Овладев телом Господа, диавол получает скалу Божества, сокрушающего его зубы[2]. Тело Христа — это овца, на которую нападает диавол, но встречает Его Божество, как пастуха[3].

Камнем преткновения для учения об обольщении Христом диавола всегда был вопрос, не является ли обман недостойным Христа и благочестиво ли приписывать его Спасителю. Амфилохий определенно не ставит этого вопроса, но, видимо, старается предупредить его, представив это обольщение делом справедливости, воздающей равным, в мудрости, изыскивающей подходящие средства для достижения цели. Христос пользуется обманом потому, что диавол подчинил себе человека обманом, но в то время как обман диавола преследовал дурные цели, обман Христа имеет в виду благие последствия. «Видя, что род человеческий подпал власти не принуждением, а обманом, не силой, а обольщением, Я облекаюсь в ваше тело, чтобы, уготовав из противоположных противоположное, всяким обольщением освободить человека... чтобы разрушить обманом обман, чтобы грех победить справедливостью, вместо смерти дать жизнь»[4]. «Для того обманываю его плотью, чтобы через то подвергся казням, через что злоумышлял»[5]. «Так как обольстил дурно, потому обольщается прекрасно; так как прельстил род человеческий телесным удовольствием, потому через тело отгоняется от рода человеческого — претерпевает то, что сам совершил; что сделал многим, то претерпевает от одного. Но содеянное им было гибелью для потерпевших, а что делаю Я, то будет спасением для вселенной. Обманываю обольщением тела, чтобы изобличенный никогда уже не мог обманывать тех, кого сам обманул телом»[6].

---

[1] *Amphilochius Iconiensis.* Oratio in Stephanum. S. 98, 25–99, 1.

[2] Ibid. S. 99, 5–20.

[3] Ibid. S. 100, 21–27.

[4] Ibid. S. 95, 2–5, 11–13.

[5] Ibid. S. 99, 17–18.

[6] Ibid. S. 99, 30–100, 4.

Диавол, будучи обольщенным видимой слабостью Христа и принимая Его за человека, подвергает Его смерти. Но воплотившийся Логос есть жизнь и нетление. Тление не могло победить нетление (οὐ δεδοίκαμεν τὴν φθοράν, μὴ κατισχύσῃ τῆς ἀφθαρσίας)[1] и смерть удержать жизнь (Ἥρπασεν ὁ θάνατος τὸν Δεσπότην Χριστόν· ἀλλ' οὐ καθέξει παρ' ἑαυτῷ τὴν ζωήν [Смерть похитила Господа Христа, но она не сможет удержать Его жизнь])[2]. «Невозможно, чтобы жизнь была удержана тлением, поэтому не Божество было вовлечено в страдания, но человечество обновлено в нетление. "Подобает бо, — говорит, — смертному сему облещися в бессмертие". Видишь ли точность выражения? "Смертное сие" ясно показывает, что не другая плоть воскреснет»[3]. Смерть была побеждена, и Христос не только воскрес, но и многих воскресил с Собой[4]. Вместе с этим Христос победил диавола, лишив его главного орудия владычества над родом человеческим — смерти[5].

Но через воплощение Божественный Логос не только спас человека от смерти и тления, но и возвысил его и прославил. Он сподобил его именоваться сыном Божиим и Своим братом[6]. «Если бы Он не родился по плоти, то ты не возродился бы духовно. Если бы Он не воспринял образ раба, то ты не приобрел бы славы сыноположения. Для того Небесный нисшел на землю, чтобы ты, земной, восшел на небо. Для того Христос истощил Себя, чтобы мы все прияли от Божества Его. Из Его смерти проистекло для тебя нетление. Страдание Владыки стало для раба возвышением»[7].

Крещение

Символом крещения в Ветхом Завете была купель Вифезда. Но распоряжались этой купелью фарисеи, которые давали возможность больному первым войти в воду за деньги. Зная эти злоупотребления иудеев, Христос «пришел заменить купель: ту отменить, а купель крещения открыть». «В той купели очищался один в год, в этой бесчисленное множество ежедневно будут возрождаться. В ту посылал ангела, в эту нисшел Сам Я, творец ангелов»[8]. В крещении люди возрождаются через символическое участие в смерти Христа. «Предпочитая хорошую смерть, — говорит Амфилохий от Лица Христа, — Я воспринял смерть, чтобы приобщившиеся прекрасной смерти восприяли истинную жизнь, восприимут же через крещение, ибо те, которые крестились, в смерть Мою крестились

---

[1] *Amphilochius Iconiensis.* Oratio 5, PG 39, 89 A.

[2] *Idem.* Oratio 5, PG 39, 89 B.

[3] *Idem.* Fragmentum X d, PG 39, 102 B, C.

[4] *Idem.* Oratio 5, PG 39, 89 A, B.

[5] Вся беседа Oratio in Stephanum. Ср. Oratio 1, PG 39, 41 B; Oratio 4, PG 39, 68 B, C.

[6] *Idem.* Oratio 1, PG 39, 41 B.

[7] *Idem.* Fragmentum III c, PG 39, 100 D–101 A.

[8] *Idem.* Oratio in mesopentecosten, PG 39, 128 B, D.

(Рим. 6:3), чтобы как Я восстал из мертвых, так и те ходили в обновлении жизни (Рим. 6:4)»[1]. В крещении грехи не только прощаются, но совершенно и без всякого следа изглаждаются. «Наша жизнь есть книга, в которую незримо записываются и помыслы и деяния, блуждание очей и движения души, но разрешает страх человеколюбивый Заимодавец, разорвавший рукописание грехов, и не только разорвавший, но и смывающий водами крещения, чтобы оставшиеся следы букв и слогов не служили напоминанием о прошедших грехах»[2].

Покаяние

О покаянии Амфилохий говорит в связи с притчей о неправедном заимодавце. Господин отпустил долг двум должникам, потому что они не могли уплатить — не могли, говорит Амфилохий, а не не хотели. Одно — не иметь, а другое — не хотеть. Бог ничего от нас не ищет, кроме покаяния. Поэтому Он желает, чтобы мы всегда радовались покаянию и спешили к нему. Если же мы хотим покаяться, но множество грехов делает наше покаяние слабым, мы не выплачиваем долга не потому, что не хотим, а потому, что не имеем. Поэтому говорит: «Так как они не имели», желая показать, что, видя их желающими возвратить долг через покаяние, но не могущих по причине множества грехов, как человеколюбивый, предоставил им уплатить долг не делом, а произволением души»[3].

Церковный календарь

Проповеди Амфилохия представляют собой непроизвольное свидетельство его о развитии церковного календаря. Сам Амфилохий об этом прямо не говорит, но беседы его свидетельствуют о существовании в Иконии в то время известных праздников. Первая беседа произнесена в день Рождества Христова. Возникает вопрос: в какой день праздновалось Рождество Христово в епархии Амфилохия — по древнему ли обычаю 6 января или по недавно возникшему обыкновению праздновать день Рождества отдельно от Крещения, 25 декабря? Прямого ответа на этот вопрос в беседе не содержится, но ее общее содержание говорит в пользу отдельного празднования Рождества — 25 декабря, так как проповедник говорит в ней исключительно о рождении Господа и значении Его воплощения, вовсе не касаясь обстоятельств крещения и его значения в деле спасения людей. Не содержат никаких мыслей, относящихся к крещению, и фрагменты из другой проповеди на тот же праздник[4]. Введение к беседе на слова «Отче, аще возможно...», изданной Голлем, показывает, что она была

---

[1] *Amphilochius Iconiensis.* Oratio in Stephanum, *Holl.* S. 96, 10–14.

[2] *Idem.* Oratio 4, PG 39, 85 A, B.

[3] *Idem.* Oratio 4, PG 39, 85 C.

[4] *Idem.* Fragmentum III a–c, PG 39, 100 B–D.

произнесена в день первомученика Стефана. Но известно, что память первомученика праздновалась 26 декабря[1]. Замечательно, что эта беседа, произнесенная на второй день Рождества, только вначале упоминает об архидиаконе, а затем всецело посвящается полемике против арианства. Она, таким образом, была естественным продолжением беседы на Рождество. Последняя посвящена исключительно положительному выяснению значения праздника и назиданию верующих. Проповедник не хотел омрачать настроение верующих полемическими выпадами и отвлекать их внимание от события, воспоминаемого в этот день. Но праздник Рождества Христова был введен в целях борьбы с арианством. Поэтому сама цель праздника побуждала к полемике. Руководясь ею, проповедник посвящает критике арианства специальную беседу на второй день праздника.

Беседа на Сретение Господне составлена на слова Евангелия Луки о событии этого праздника (Лк. 2:22–39). Она носит надписание, происходящее, впрочем, не от автора, но точно передающее ее содержание: «Εἰς τὴν ὑπαπαντὴν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· καὶ εἰς τὴν Θεοτόκον, καὶ εἰς τὴν Ἄνναν, καὶ εἰς τὸν Συμεῶνα» [На Сретение Господа нашего Иисуса Христа: о Богородице, Анне и Симеоне]. Эта проповедь является древнейшим свидетельством о существовании этого праздника в первые века христианства. Так как по закону посвящение первенца Богу должно было происходить на сороковой день после рождения (Лев. 12:1–4), то, естественно, праздник Сретения, раз он был введен, должен был пасть или на 15 февраля, если Рождество праздновалось 6 января, или на 2 февраля, если вошло в употребление празднование Рождества 25 декабря. Если при Амфилохии праздник Рождества стал праздноваться в Каппадокии 25 декабря, то и праздник Сретения был приурочен ко 2 февраля.

Далее, собрание бесед Амфилохия намечает круг пасхальных праздников. Так, в беседе на Лазаря четвородневного (Ин. 17:17) день празднования события хотя и не указан, но в конце ее есть упоминание о предстоящей встрече Господа с пальмовыми ветвями и о приветствии Его словами: «Благословен грядый во имя Господне». Это указывает на следующий за празднованием воскрешения Лазаря праздник Входа Господня в Иерусалим. К сожалению, из текста не видно, к каким дням Страстной седмицы было приурочено воспоминание этих событий. То же нужно сказать и относительно беседы о жене грешнице, помазавшей ноги Иисуса Христа. В этой беседе отождествлены два Евангельских повествования — Лк. 7:36–50 и Мф. 26:6–14. К какому дню Страстной седмицы было приурочено воспоминание о жене, помазавшей ноги Иисуса, из самой беседы не видно. Но в надписании беседа приурочивается к Страстной Среде. За этой беседой следует беседа на Страстную Субботу. Наконец, последняя беседа — на Преполовение — также является первым историческим свидетельством об этом празднике. Но в тексте этой беседы упоминаются

[1] *Usener H.* Weihnachtsfest. Bonn, 1911. S. 249.

и смежные праздники пасхального круга. Преполовение занимает середину между Пасхой и Пятидесятницей и возвещает о вознесении (ἡ παροῦσα ἑορτὴ διπλῆν τῆς Ἀναστάσεως τὴν χάριν κέκτηται. Ὑπὸ γὰρ τῆς Ἀναστάσεως καὶ τῆς Πεντηκοστῆς μεσολαβουμένη, τὴν Ἀνάστασιν ὑπέδειξε, τὴν Πεντηκοστὴν δακτυλοδεικτεῖ, τὴν Ἀνάληψιν σαλπίζει [Настоящий праздник приобрел вторичную благодать Воскресения {Христова}. Ибо, будучи посередине между Пасхой и Пятидесятницей, он указывает на Пасху и Пятидесятницу и возвещает о Вознесении])[1]. Упоминание о вознесении есть опять-таки древнейшее свидетельство о существовании этого праздника. Надо также отметить, что рассматриваемая беседа почти целиком посвящена толкованию Евангельского повествования о расслабленном. По позднейшему церковному календарю воспоминание об исцелении расслабленого падает на воскресение перед Преполовением. Амфилохий соединяет проповедь о расслабленном с беседой на Преполовение. Можно предположить, что воспоминание о расслабленном не было в это время связано с богослужением предшествующего воскресенья, так как в этом случае ему была бы посвящена особая проповедь, но связь между повествованием о расслабленном и Преполовением Пятидесятницы, установленная в проповеди Амфилохия, могла послужить поводом к тому, чтобы впоследствии приурочить Евангельское чтение о расслабленном к ближайшему воскресенью, предшествующему Преполовению[2].

Обозрение бесед Амфилохия с точки зрения поводов к их произнесению показывает, что при Амфилохии в Каппадокии существовал уже сложный и прочно установившийся богослужебный круг и систематический календарь церковных праздников. Из них впервые упоминаются праздники Сретения, Преполовения и Вознесения.

Связывая результаты этого обозрения с общей историей развития церковного календаря, для выяснения которой так много дает книга Usener'a «Weihnachtsfest», Голль делает существенную поправку к последней и высказывает очень вероятное предположение о видной роли каппадокийцев в установлении богослужебного круга. Узенер пытался доказать, что празднование Рождества Христова в Риме было отделено от праздника Крещения и приурочено к 25 декабря. Из Рима оно перешло в Константинополь и через него распространилось по всему Востоку. Голль полагает, что путь распространения праздника Рождества на Востоке был другой — не через Константинополь, а через Каппадокию. Впервые упоминается этот праздник у каппадокийцев. Василий Великий в беседе на Рождество Христово[3] говорит: «Ὄνομα θώμεθα τῇ ἑορτῇ ἡμῶν Θεοφάνια· ἑορτάσωμεν τὰ σωτήρια τοῦ κόσμου, τὴν γενέθλιον ἡμέραν τῆς ἀντρωπότητος» [Мы назвали наш праздник Теофания, дабы отпразновать спасение мира и день рождения вочеловечения]. Здесь именем Θεοφάνια, обозначав-

[1] *Amphilochius Iconiensis.* Oratio in mesopentecosten, PG 39, 124 A.

[2] *Holl.* S. 104–107.

[3] *Basilius Magnus.* Oratio in natalitia Christi, PG 31, 1473 A.

шим праздник 6 января, он называет новый праздник — Рождество Христово, 25 декабря. Так же называют этот новый праздник Григорий Богослов и Григорий Нисский. Амфилохий, как мы видели, также праздновал день Рождества Христова отдельно от Крещения, т. е. 25 декабря. Непосредственное проникновение праздника в Каппадокию помимо Константинополя вполне понятно, если принять во внимание оживленные сношения Каппадокии с Римом, начавшиеся посольством к папе Либерию в 366 г. и возобновившиеся в 371–373 и 375–377 гг. Сношения эти имели целью единение сторонников Никейской веры против ариан. Поэтому для каппадокийцев было вполне естественно заимствовать у Рима и праздник, введенный там в целях борьбы с арианством. Если же каппадокийцы были инициаторами введения на Востоке праздника Рождества Христова, то можно предположить, что им же принадлежит инициатива введения новых праздников Сретения, Преполовения и Вознесения, впервые упоминающихся в творениях Амфилохия. А это указывает на новую, существенную заслугу каппадокийцев перед Церковью — их труды по введению систематически разработанного круга праздников[1].

Иконы и реликвии

Иконоборческий собор 754 г. в своем вероопределении в числе других патристических свидетельств против почитания икон приводит слова Амфилохия: «Мы не заботимся о том, чтобы красками изображать лики святых на плотских скрижалях, потому что в этом не нуждаемся, но заботимся о том, чтобы подражать им добродетелью в образе жизни». Но II Никейский собор 787 г. в своем заседании говорит о приведенных словах, что они ни в малейшей степени не свидетельствуют против почитания икон, если их взять в контексте, в связи с мыслями, развитыми ранее и позднее, и что еретики, ссылаясь на них, пользовались своим обычным методом вырывать слова из общей связи речи[2].

В беседе на Лазаря четвородневного Амфилохий делает намек на обычай почитания вещей, находившихся в употреблении или в соприкосновении со святым. Приводя слова Спасителя: «Развяжите его (Лазаря)», он прибавляет: «...чтобы хранить пелены как благословение и свидетельство чуда» (τὰ νεκροτάφια ἐλύσατε· τὸ μέν εὐλογίαν τηροῦντες, τὸ δὲ ὡς μάρτυρες φυλάττοντες)[3].

Наконец, нужно упомянуть одну подробность, указывающую на то, в каком виде Амфилохий представлял себе распятие. Он мыслил тело Распятого не висящим на руках, а стоящим на особой площадке или скамейке для ног. «Она, — говорит он о женщине, — миром помазала ноги Имеющего из-за нее весь день стоять на подмостках креста»(τοῦ μέλλοντος δι' αὐτὴν πανημέριον ἐπὶ τῆς ἰκρίας ἱστᾶσθαι τοῦ σταυροῦ)[4].

---

[1] *Holl.* S. 107–111.

[2] *Ficker.* S. 6–7.

[3] *Amphilochius Iconiensis.* Oratio 3, PG 39, 65 B.

[4] *Idem.* Oratio 4, PG 39, 77 C.

Нравственное учение

Сочинения Амфилохия не дают материала для сколько-нибудь систематического изложения его нравственного учения. В подлинных его сочинениях можно отметить только две интересных подробности — его отношение к клятве и воззрение на брак.

К клятве Амфилохий относится с решительным отрицанием. В нравоучительной части первой беседы он говорит, что Господь рассеял христиан среди язычников и смешал с ними для того, чтобы христиане своим примером светили, как звезды в небе, и были семенем спасения, склоняя язычников к подражанию. «Готовый к клятвопреступлению, — продолжает он, — пусть найдет в нас людей не допускающих клятвы и боящихся произносить имя Божие в связи с вещами низменными и земными»[1].

Брак

Бог создал Еву из ребра Адама, чтобы она была его помощницей. Но до грехопадения не было еще брака. Тогда существовало только «девство, сохраняющее незапятнанным хитон природы» (παρθενία ἦν ἀμόλυτον τηροῦσα τὸν χιτῶνα τῆς φύσεως). Брак был введен уже после грехопадения, изгнания из рая и осуждения на смерть, потому что, как написано, по изгнании из рая «познал Адам жену свою» (Быт. 4:1). Чтобы смерть не могла совершенно истребить род человеческий, и был введен брак, который своей плодовитостью сопротивляется смерти: смерть пожинает поколения, а брак зарождает новые и таким образом уравновешивает опустошительную деятельность смерти. Так как брак был введен для сохранения рода и для умножения природы, то Бог вложил в мужчину удовольствие, а в женщину привлекательность, чтобы они соединялись для законного брака. Таким образом, цель брака — чадородие, и оно же служит оправданием брака[2].

Есть три состояния человека: девство, брак, вдовство. Каждое из них может быть истинным и неистинным[3].

Девство возбуждает к себе удивление, как жизнь, подобная жизни бесплотных сил, как победа над плотскими пожеланиями, как свобода от печалей и страданий, с которыми, по приговору Бога, соединено рождение детей (Быт. 3:16), как вводящее вместе с Женихом Христом в брачный чертог Царства Небесного[4].

Честен и брак, превосходящий все земные блага, как плодовитое дерево, сохраняющее от смерти род человеческий, и как корень, из которого рождается цвет девства, потому что если бы не было честного брака, не было бы и дев-

---

[1] *Amphilochius Iconiensis.* Oratio 1, PG 39, 44 B.

[2] *Idem.* Oratio 4, PG 39, 72 B, C.

[3] *Idem.* Oratio 1, PG 39, 49 B.

[4] *Idem.* Oratio 1, PG 39, 44 B, C.

ственников, рождающихся от брака[1]. Поэтому женщины, живущие с мужьями в законном браке ради чадородия, безупречны, как Сарра, Ревекка, Рахиль[2].

Особенностью Амфилохия, которая, вероятно, внушена ему борьбой с мессалианами и другими аскетическими сектами, отрицавшими брак как скверну, является учение о равноценности брака и девства. Так, в одной из бесед, сказав о высоком достоинстве девства и о почетности брака, он продолжает: «Говоря так, возлюбленные, мы не возбуждаем войны между браком и девством, но удивляемся тому и другому, как необходимым друг для друга, так как Владыка и Предусмотритель того и другого не противопоставляет одно другому, ибо в том и другом есть благочестие и без честного благочестия нет ни достохвального девства, ни честного брака»[3].

Вдовство почетно потому, что оно сохраняет верность данному Богом супругу. Примером такого похвального вдовства служит Анна пророчица: «Она не предала забвению супруга, не нарушила первую верность, не ввела на ложе оскорбителя, не возложила на другого бремя единобрачия, на ложе в воспоминании имела, как живого, умершего супруга, не осквернила брачного покрова». «Поистине достойна осуждения вдова, которая вместе с супругом, соединенным с нею Богом, похоронила и память о нем, особенно если у нее есть дитя или дети, ради которых введен и брак. Если же молодая вдова не имеет детей, то для нее прилично стремиться ко второму браку из любви к чадородию. Увещая к этому, блаженный Павел сказал: "Хощу убо юным вдовицам посягати" — и потом показывает, чем обусловлено дозволение второго брака, говоря: "Хощу молодым вдовицам посягати, чада рождати, дом строите" (1 Тим. 5:14). Таким образом, второй брак разрешается ради чадородия. Если же у стремящейся ко второму браку вдовы есть дети, то такой посев излишен»[4].

* * *

Содержание фрагмента, изданного Фиккером[5]

Так как у нас нет полной уверенности в принадлежности анонимного отрывка, изданного Фиккером, перу Амфилохия, то мы излагаем его догматическое и церковно-историческое содержание отдельно. Если бы принадлежность этого документа Амфилохию, в конце концов, была бы доказана новыми открытиями или новыми исследованиями, то изложенное ниже содержание его было бы не трудно слить с содержанием подлинных сочинений Амфилохия, данным на предшествующих страницах.

---

[1] *Amphilochius Iconiensis.* Oratio 1, PG 39, 45 A, B.

[2] *Idem.* Oratio 4, PG 39, 73 A.

[3] *Idem.* Oratio 1, PG 39, 45 B.

[4] *Idem.* Oratio 4, PG 39, 53 C–56 A.

[5] Цит. по: *Ficker G.* Amphilochiana, Leipzig, 1906.

Отношение фрагмента к Священному Писанию

Автор отрывка широко пользуется Священным Писанием Ветхого и Нового Заветов. Книги эти, по его словам, написаны по вдохновению от Духа Святого. Так, например, приведя полностью по книге Деяний (15:1–2) послание Апостольского собора, автор прибавляет: «Вот послание апостолов, написанное Духом Святым через Евангелиста Луку»[1]. Но Писания нуждаются в правильном истолковании. Писания подобны врачебным средствам, которые исцеляют, если хорошо приготовлены, и убивают, если даются дурно и неумело[2].

В противоположность богодухновенным Писаниям, книги, которыми как священными пользуются еретики, суть не более, как τὰ διαβολικὰ συγγράμματα [дьявольские писания][3]

Источники автора отрывка

Главным источником отрывка служит Священное Писание Ветхого и Нового Заветов. Но сверх того можно указать целый ряд сочинений, которыми пользуется автор. Сюда относятся прежде всего «Acta Pauli et Theclae» [Деяния Павла и Феклы], из которых он заимствует сообщение о проповеди апостола Павла в доме Онисифора[4]. Далее сам автор цитирует «Acta Petri», которыми пользуется для доказательства, что апотактиты, которые называют себя гемеллитами, ведут свое происхождение от ученика Симона Волхва — Гемелла[5]. Но текст «Актов», который был в распоряжении автора, существенно отличается от известного нам текста[6]. Наконец, довольно вероятным представляется использование автором Сирийской Дидаскалии[7], Посланий к девствующим, приписывавшихся Клименту Римскому[8], катехизических бесед Кирилла Иерусалимского[9] и Апостольских Постановлений[10].

В догматических воззрениях автора, стоящих вне полемики с еретиками, против которых было направлено его сочинение, можно отметить только несколько фрагментарных положений, не лишенных, однако, интереса.

Грехопадение первых людей автор представляет себе в таком виде. Диавол обольстил первых людей словами: «Будете, как боги» (Быт. 3:5), т. е. обещал сделать их бессмертными[11]. Посредством этой хитрости диавол отвратил челове-

---

[1] *Amphilochius Iconiensis.* Fragmentum. *Ficker.* S. 61, 5–6.

[2] Ibid. S. 23, 9–11.

[3] Ibid. S. 35, 14.

[4] Ibid. S. 56, 5–10.

[5] Ibid. S. 42, 15–43, 10.

[6] *Holl.* S. 176–179.

[7] Ibid. S. 179–189.

[8] Ibid. S. 189–198.

[9] Ibid. S. 198–201.

[10] Ibid. S. 201–204.

[11] *Ficker.* S. 26, 20–24. Ср. S. 35, 18–20.

ка от служения единому Богу и ввел многобожие, обожив (ἐθεοποίησεν) всю тварь, научил поклоняться зверям, пресмыкающимся, пернатым и почитать всю материю за Бога[1].

Господь воплотился, чтобы отвратить человека от почитания многих богов и обратить к поклонению единому истинному Богу[2]. Для обозначения воплощения автор употребляет исключительно термин ἔνσαρκος οἰκονομία [промысел о Воплощении][3]. Христос постился в пустыне сорок дней, чтобы всем показать, что Он носил человека не призрачно и не по видимости только. Своим алканием Он показал, что тело Его нуждалось в пище[4]. Христос — это имя, обозначающее Божественную природу Спасителя. Авраам принял у дуба Мамврийского не только ангелов, но и Самого Христа, говорит автор[5].

Спасение состоит в отвращении человека от многобожия и в обращении его к почитанию единого истинного Бога[6]. Христос излил Свою кровь за нас, и мы искуплены кровию Его, как говорит апостол Петр (1 Пет. 1:19)[7].

Несколько подробнее говорится в отрывке об усвоении спасения, и мысли, развиваемые здесь, вполне соответствуют реалистическому пониманию спасения в несомненно принадлежащих Амфилохию сочинениях. Христос воплотился, чтобы через соединение Божества с человечеством обновить человеческую природу и сообщить ей Божественное свойство бессмертия. В силу Его воплощения с верующими во Христа соединяется Дух Святой, обожающий их. Преображение человеческой природы через сообщение ей Духа Святого раскрывается в отрывке следующим образом. Каждому человеку дана свобода воли, благодаря которой он может избегать греха, творить добро и через него получать столько благодати, сколько сам хочет. Ибо каков сосуд, такова и подаваемая благодать. Получившего благодать Писание называет духовным и святым. Такой судит всех, но сам не судится никем (1 Кор. 2:15). Уже и это велико: он стал выше человеческой природы, получив от Бога ранее воскресения власть судить. Но есть преуспеяние и выше этой меры: прилепляющийся Господу — один дух с Ним (1 Кор. 6:17). Не сказал: «духовный» или «святой», но: «один дух», показывая, что такой приметался Божеству, стал единым с Богом и не может быть отделен от Него. Точно так же неверный и плотской имеет свою меру: насколько предается он чувственным удовольствиям и неверию, настолько умножается в нем беззаконие. Таких Писание называет плотскими (1 Кор. 3:1) и говорит, что в них не пребывает Дух Святой, потому что они — плоть (Быт. 6:3). Итак, есть две категории лиц — верные и неверные. К первой

---

[1] *Ficker*. S. 25, 21–26, 3.

[2] Ibid. S. 26, 3–6.

[3] Ibid. S. 26, 4; 32, 3; 62, 81; 71, 1–16.

[4] Ibid. S. 66, 23–67, 3.

[5] Ibid. S. 62, 5–7.

[6] Ibid. S. 26, 3–6.

[7] Ibid. S. 29, 1–4.

принадлежат пророки, апостолы, мученики и многие чада Церкви Христовой, а ко второй — все делатели беззакония (Мф. 7:23) и дети диавола (1 Ин. 3:10)[1].

О Церкви. Христос есть Учитель кафолической Церкви[2]. Через Церковь мы соединяемся со Христом. «Христос научил нас через Свое воплощение, во-первых, отрекаться от диавола и идолов его и всего заблуждения его и к Нему одному прилепляться через Его Церковь и таинства»[3]. Как крестившийся во Христа облекается во Христа, так отступающий от Церкви Христовой совлекается Христа[4]. Церковь есть носительница истинного учения и благодати, сообщающей вечную жизнь. Из этой сокровищницы благодати человек черпает по мере своей веры и усердия, соответственно этому возрастая и принося плоды. Прообразом Церкви в этом отношении является рай. «Церковь Христова есть поистине рай; в ней есть и древо жизни, и древо познания, и источник, выходящий из земли и напояющий рай, из которого истекают четыре реки. Она имеет и многообразие плодов. Потому и рай, что имеет много видов плодов, ибо один вид не свойствен раю, как утверждают отступники. Каждый, насколько имеет веры и усердия, возрастает и приносит плоды»[5].

Церковь рассматривается автором отрывка главным образом как сокровищница таинств. Понятие таинства у автора очень широкое. Μυστήριον обозначает тайну, в смысле неизвестного намерения. Так, этим словом он называет суд Божий над Содомом, который Бог открыл Аврааму, как Своему другу (Быт. 18:17): «Ποῖος φίλος οὕτως ἀποκαλύπτει μυστήρια φίλῳ, ὡς ὁ Θεὸς ἀπεκάλυψε τῷ Ἀβραάμ?» [Кто так открывает тайны {своему} другу, как Бог открыл Аврааму?][6]. В более специальном смысле он употребляет μυστήριον для обозначения действия или предмета, имеющего сокровенное действие. Так, например, он называет чудесное насыщение Христом народа в пустыне (Мф. 14:19; 15:35–36; Мк. 6:38), потому что насыщение такого количества людей таким незначительным количеством хлебов является непонятным (οὐ φρίττεις τὸ μυστήριον; οὐκ ἐκπλήττῃ ἐπὶ τῷ παραδόξῳ, ὅτι ἀπὸ πέντε ἄρτων καὶ δύο ἰχθύσων τοσαῦτα πλήθη ἐκορέσθη) [Ты не трепещешь перед сим таинством? Разве не поражает своей необычайностью, что такая толпа {народа} была накормлена пятью хлебами и двумя рыбами?][7].

В еще более специальном смысле автор отрывка говорит о Церкви и ее тайнах: «Мы соединяемся со Христом через Церковь и ее таинства»[8]. «Полнейшей погибелью является отречение от веры и преподанных в Церкви тайн» (Πάντως

---

[1] *Ficker.* S. 38, 18–40, 11.

[2] Ibid. S. 25, 14–19; 42, 14–17.

[3] Ibid. S. 32, 2–6.

[4] Ibid. S. 35, 2–4.

[5] Ibid. S. 28, 3–12.

[6] Ibid. S. 63, 4–5.

[7] Ibid. S. 68, 15–17.

[8] Ibid. S. 32, 6.

κατάλυσίς ἐστιν ὅταν τὶς τὴν πίστιν, καὶ τὰ παραδοθέντα αὐτῆς μυστήρια ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ καταλείψῃ[1] Ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῖς ἁγίοις μυστηρίοις αὐτοῦ)[2].

Итак, Церковь есть носительница таинств. Под ними разумеется всё совершаемое Церковью для спасения человека. Сюда он относит саму Церковь, Писания, оглашение, крещение, жертвенник, Тело Христово (Μηδὲ γὰρ νομιζέτωσαν ἔχειν τι χριστιανοῦ τοῦτο ἀρνούμενοι· πάντα γὰρ τὰ μυστήρια τῶν χριστιανῶν τούτον ἤρτηται· κἂν ἐκκλησίας εἴπῃς, κἂν γραφάς, κἂν κατηχήσεις, κἂν βάπτισμα, κἂν θυσιατήριον, κἂν αὐτὸ τὸ σῶμα ἄνευ τοῦ αἵματος οὐδέν ἐστι [...Отрицающие сие пускай не считают, что имеют нечто общее с христианством, ибо все таинства христиан связаны с этим, будь то Церковь, Писания, оглашение, крещение, жертвенник или Само Тело, которые без крови {Христа} суть ничто])[3]. Тайной служит и имя Христа, которым изгоняются демоны (Δαίμονες ἐπακούοντες τοῦ ὀνόματος τοῦ Χριστοῦ φρίττουσι καὶ μὴ φέροντες τὸ φοβερὸν τοῦ μυστηρίου ὑποχωροῦσι [Демоны, слыша имя Христово, трепещут и, не вынося сего страшного таинства, бегут])[4]. Но главными таинствами, отречение от которых приносит решительную погибель, служит крещение и таинство Тела и Крови Христовой[5].

Священник везде называется ἱερεύς. Он есть служитель Божия жертвенника (ἱερεὺς τοῦ Θεοῦ λειτουργῶν τῷ θυσιαστηρίῳ)[6]. Священники для своего служения получают через руковозложение Духа Святого. Интересно в этом отношении толкование повествования книги Деяний о сообщении уверовавшим в Самарии Духа Святого апостолами Петром и Иоанном (Деян. 8:5–24). Апостол Филипп обратил жителей Самарии ко Христу и, когда счел своевременным дать им иереев, призвал для их рукоположения апостолов Петра и Иоанна, и те, придя в Самарию, через руковозложение сообщили Духа Святого признанным достойными. Видя это, Симон (Волхв) из любоначалия хотел купить у апостолов эту благодать Духа Святого, преподаваемую ими пастырям Церкви.

Получение через священника благодати возрождения обязывает верующего к уважению по отношению к нему. Священник — это духовный отец. Он противополагается плотскому отцу, как родивший духовно через крещение: «Τίς οὖν ὁ πνευματικὸς πατήρ· Πάντως μετὰ τὸν Θεὸν ὁ ἱερεὺς ὁ βαπτίσας σε» [Кто же такой духовный отец? После Бога это, конечно, крестивший тебя иерей]. И далее автор ссылается на 1 Кор. 4:15; Евр. 2:13; Гал. 4:19. И наконец говорит о Церкви: «Καὶ ἡ μήτηρ δὲ πάντως ἡ ἐκκλησία καὶ ἡ ἀναθρεψαμένη» [И мать кормящая, конечно, есть Церковь]. К духовным отцу и матери нужно относиться с уважением, потому что через них верующие убежали от тирании диавола, получили наименование христиан, облеклись во Христа[7]. Таким образом, значение свя-

---

[1] *Ficker*. S. 37, 2–4, 20

[2] Ibid. S. 49, 5–6.

[3] Ibid. S. 29, 13–18.

[4] Ibid. S. 49, 12–14.

[5] Ibid. S. 54, 6–24. Ср. Ibid. S. 30, 4; 36, 5–10.

[6] Ibid. S. 49, 17–18.

[7] Ibid. S. 34, 1–15.

щенника основывается главным образом на том, что он возрождает и питает к духовной жизни через таинства.

Как в отрывке, так и в беседе Амфилохия на Рождество Христово рай сравнивается с Церковью, берется в качестве символа Церкви[1]. Аллегорическое истолкование библейского повествования о рае имеет свою историю. Первым дал такое истолкование Ориген, отрицавший его буквальный смысл и помещавший рай на небо. Толкование Оригена было скоро отвергнуто Церковью вместе с его космологией[2]. Но возражения против Оригена настаивали главным образом на том, что рай был на земле, а не на небе[3].

Но почти одновременно с Оригеновым толкованием возникло толкование повествования о рае в приложении к Церкви. Впервые это толкование было применено Ипполитом[4]. Затем кратко рай сопоставляется с Церковью у Кирилла Иерусалимского[5]. Особенно подробные толкования в этом смысле встречаются в беседах, приписываемых Златоусту[6]. Подробную сводку толкований на повествование о рае с перечислением церковных писателей, державшихся и не державшихся такого толкования, дает Анастасий Синаит[7]. Все эти места следует подвергнуть анализу для выяснения учения о Церкви на Востоке[8].

Опровержение апотактитов

Фрагмент, изданный Фиккером, имеет своим главным содержанием опровержение одной аскетической секты, получившей большое распространение при жизни автора и представлявшей известную опасность для Церкви. Из фрагмента поэтому можно почерпнуть, во-первых, довольно полные сведения об одной из многочисленных аскетических сект, не упоминаемой в других памятниках христианской литературы, а во-вторых, выявить церковный взгляд на воздержание и аскетизм.

---

[1] *Amphilochius Iconiensis.* Oratio 1, PG 39, 36 A, B, *Ficker.* S. 27, 26–28, 22.

[2] *Epiphanius Constantiensis.* Ancoratus, 54, 58, PG 43, 112, 117 C. *Idem.* Adversus haereses, 64, 4, PG 41, 1077 B.

[3] *Joannes Chrysostomus.* Homilia 13 in Genesem, PG 53, 108.

[4] *Hippolytus.* Erklärung der Segen des Moses // Texte und Untersuchung Neues Testaments. Berlin. XI, 1 a. S. 66, 25 ff. In Daniil I, 17. S. 28 f.

[5] *Cyrillus Hierosolymitanus.* Catechesis I, 4, PG 33, 373 A, B. *Severianus Gabalensis.* Homilia 12 // Severian fifteen homilies in an Old Armenian translation / Ed. J. B. Aucher. Venice, 1827. P. 411. *Marcus Eremita.* De baptismo, PG 65, 1025 B. *Basilius Seleucensis.* Oratio 34, 1, PG 85, 365 D.

[6] *Joannes Chrysostomus* [sp.]. De adoratione pretiosae cruces, PG 52, 835. *Idem.* De caeco nato, PG 59, 544–545. Особые подробности: *Idem.* Homilia in Joannem VII, 14, PG 61, 739. См. также *Epiphanius Constantiensis.* Adversus haereses, 52, 2, PG 41, 957 A. *Joannes Chrysostomus* [sp.]. Opus imperfectum in Matthaeum, PG 56, 741. *Cyrillus Alexandrinus.* In Isaiam V, 4, PG 70, 1296. *Procopius Gazaeus.* Commentarius in Isaiam, PG 87, 2, 2593 C.

[7] *Anastasius Sinaita.* In Hexaemeron VII, PG 89, 961–972.

[8] *Ficker.* S. 278–280.

Автор отрывка называет представителей секты, против которой направляет свой трактат, апотактитами, гемеллитами и энкратитами[1]. Название гемеллитов автор производит от Гемелла, ученика Симона Волхва. Но возможно, что с его стороны это был обычный полемический прием — сводить все ереси к одному источнику — Симону Волхву и что сами гемеллиты основателем своего учения признавали какого-нибудь другого Гемелла.

Возникновение секты автор относит ко времени, непосредственно следующему за смертью Симона Волхва. После смерти этого родоначальника всех ересей его ученик Гемелл оставил Рим, потому что не мог уже там никого обольщать, и пришел в страну автора; найдя здесь народ простой и сговорчивый, начал среди него учить, рукополагать и совершать таинства, назвавшись апотактитом. Это и было началом опровергаемой ереси[2]. Такое утверждение едва ли можно признать исторически верным, так как стремление относить происхождение ереси ко времени Симона Волхва было общим для всей полемической литературы. Но если во фрагменте мы не находим указания на время происхождения секты, то встречаем несомненно достоверные, хотя и не совсем определенные, данные относительно ее истории. Автор говорит о том, что секта дважды пережила внутреннее разделение. В первый раз — во время какого-то гонения, когда предстоятели церквей были изгнаны. Поводом к разделению в этом случае послужил вопрос: дозволительно ли иметь животных? Не имеющие их стали гнушаться теми, у которых они были, как нечистыми и присвоили себе наименование гемеллитов. Можно предположить, что гонение христиан, ко времени которого автор относит первое разделение апотактитов, было в царствование Юлиана Отступника. Второе разделение произошло позднее из-за одежды. Одни считали позволительным носить одежду только из грубого полотна (σάκκινα), другие пользовались одеждой из шерстяных тканей (ἔρινα ἱμάτια). Первые по своей одежде назывались в IV в. саккофорами. Раз начавшееся дробление секты из-за степени воздержания продолжалось и впоследствии по поводам настолько мелочным, что и сами сектанты не могли бы объяснить причин разделения[3]. Отличительная черта сектантов состояла в воздержании и отречении от допустимых моральных норм. Автор постоянно сопоставляет их, говоря о них ἐγκράτεια [воздержание] и ἀπόταξις [отречение][4].

Воздержание, которого члены секты требовали от всякого христианина[5], касалось прежде всего брака[6]. Считая брак недозволительным, они очень непочтительно относились к своим родителям, называя отца блудником, а мать

---

[1] *Ficker.* S. 44, 10–11; 46, 3.

[2] Ibid. S. 42, 25–43, 9.

[3] Ibid. S. 43, 10–44, 15.

[4] Ibid. S. 27, 21; 32, 21; 35, 21 f; 37, 17 f; 58, 23 f; 47, 18.

[5] Ibid. S. 65, 14 ff.

[6] Ibid. S. 65, 11 f.

блудницей[1]. Целомудрие и девство они считали для всех обязательными[2]. Отречение от брака сочеталось у них с совместной жизнью с женщинами. Женщины их следовали за чужими мужчинами и безразлично жили с ними[3]. Мужчины жили с чужими женами и утверждали, что это не приносит никакого вреда для их воздержания[4].

Далее, они не употребляли вина[5] и мяса. Запрещение мяса простиралось, по-видимому, на всякую животную пищу, поскольку автор приписывает им воздержание от всего одушевленного[6]. Этот принцип отказа от всего животного они стремились провести в жизнь как можно последовательней и полнее. Они не употребляли в пищу яиц[7], вероятно, отказывали себе и в молочных продуктах, так как первое разделение секты произошло из-за обладания животными. Имелось в виду, конечно, не само обладание ими, а пользование продуктами, даваемыми ими[8]. В связи с этим стоит и вопрос разделения из-за материалов для одежды. Строгие последователи принципа не допускали употребления шерстяной одежды[9]. Они считали дозволенным употребление в пищу лишь неодушевленного. Они пользовались оливковым маслом и медом[10] и приготовляли пищу из семян[11]. С отказом от всякой животной пищи у них было связано и отречение от Крови Христа в Евхаристии. Но автор нигде ясно не упрекает их в том, что они избегают приобщения и Тела Христова. В таком случае связь отказа от приобщения Крови Христовой с общим отречением от употребления животной пищи не ясна, так как и тело относится к той же категории. Быть может, они отказывались от приобщения Крови потому, что именно в Крови на основании Лев. 17:11–14 они видели седалище души и считались с ветхозаветным запрещением употребления в пищу крови животных. Но, во всяком случае, они отказывались от Крови не потому, что считали недозволительным употребление вина, поскольку другие подобные аскетические секты, исходя из этого, заменяли в Евхаристии вино водой (гидропарастаты), а потому, что, веруя в реальность преложения и воды, как одного из Даров Евхаристии, усматривали в ней также кровь.

Очень жаль, что из отрывка не видно, по каким мотивам сектанты отказывались от употребления в пищу одушевленного. Разумеется, им чужды были ве-

[1] *Ficker*. S. 33, 7 ff.
[2] Ibid. S. 37, 24 f.
[3] Ibid. S. 25, 9–10.
[4] Ibid. S. 69, 7, 19–20.
[5] Ibid. S. 65, 12.
[6] Ibid. S. 58, 4; 22, 7; 68, 10; 76, 19 ff; 77, 6 f.
[7] Ibid. S. 68, 22 ff.
[8] Ibid. S. 43, 10 ff.
[9] Ibid. S. 44, 2–7.
[10] Ibid. S. 56.
[11] Ibid. S. 58, 14–19; 77, 5 ff.

гетарианские тенденции, подобные тем, какие развиты в трактате Порфирия «De abstinentia» [О воздержании], потому что сектанты были совершенно необразованны и оставались незатронутыми никакими философскими влияниями.

Отказ от животной пищи был в то время отличительной чертой манихейства и маркионитства. Манихеи считали животных произведением демонов, маркиониты же гнушались ими, как произведением демиурга. Но автор отрывка родоначальником секты считает не манихеев и не Маркиона, а Симона Волхва и Гемелла. В то же время он не только не связывает начала секты с этими еретиками, но ни одним словом не обмолвился и о влиянии последних на сектантов или о их связи с ними. Тем не менее и сектантам был присущ неизвестно из каких соображений вытекающий взгляд на животных как на нечто скверное и оскверняющее. Автор упрекает их в том, что они считают нечистыми вещи, от которых воздерживаются[1], признают злыми создания Божии[2], презирают их и гнушаются ими[3] и что это ведет и к порицанию Самого Творца[4]. Они считали животную пищу до такой степени оскверняющей, что гнушались даже посудой, в которой приготовлялась такая пища, а потому отказывались принимать пищу в чужой посуде и всюду носили с собой собственные горшки, чаши и блюда[5].

Отношение секты к Церкви намечается в следующих чертах. Члены секты, несомненно, получили в Церкви крещение[6], веру[7], были участниками трех таинств[8] и не удалены из ее ограды, но сами отделяются от Церкви. Они отрекаются от Церкви, ее таинств, священников[9]. Считая себя чистыми и потому выше других людей[10], они всех судят[11], не хотят иметь ничего общего с грешниками[12], порицают Церковь и священников[13]. Поэтому они требуют от своих сторонников, чтобы те не посещали дома Божия[14], и составляют свои отдельные собрания[15]. Таким образом, сектанты были люди, получившие крещение и христианское воспитание в Церкви, не отлученные ею, но сами, не порывая

---

[1] *Ficker*. S. 67, 1.
[2] Ibid. S. 57, 21 ff; 67, 9 ff.
[3] Ibid. S. 48, 13 f; 61, 17 f.
[4] Ibid. S. 58, 1; 61, 24.
[5] Ibid. S. 56, 10 ff; 57, 1 ff, 16 f; 67, 23 f.
[6] Ibid. S. 34, 13; 41, 14 ff.
[7] Ibid. S. 53, 22 f.
[8] Ibid. S. 54, 6.
[9] Ibid. S. 32, 22 ff; 34, 1 ff, 18 f.
[10] Ibid. S. 30, 24; 32, 25 ff; 47, 17.
[11] Ibid. S. 46, 16.
[12] Ibid. S. 48, 1 ff.
[13] Ibid. S. 31, 4.
[14] Ibid. S. 55, 19.
[15] Ibid. S. 25, 9.

связи с нею формально, отделяющиеся от нее, считая Церковь недостаточно высокой в выполнении христианского идеала воздержания и отречения.

Секта состояла из людей простых, необразованных и потому невлиятельных. Они жили в деревнях: боялись показываться в городах[1], чуждались всяких силлогизмов и софизмов[2], значит, не находились под влиянием науки своего времени. Пользуясь библейскими данными для оправдания своего учения, они, по словам автора, вторгаются в чуждую для них область[3]. Они не более, как мелкие лисицы, опустошающие виноградник[4]. Другие ереси имеют своих защитников, которые пользуются силлогизмами и софизмами и не боятся вступать в споры. Эти же люди избегают бесед с людьми разумными[5]. Им не удается поэтому вовлечь в свою секту мужчин[6], но они находят сторонников только среди женщин[7]. А потому на их собраниях бывает больше женщин, чем мужчин[8].

Критика учения апотактитов

Прежде чем приступить к опровержению частностей учения апотактитов, автор высказывает свой общий взгляд на происхождение ересей и разделений в Церкви. В этих общих положениях он удивительно сходен с древнейшими полемистами против еретиков и в особенности близко соприкасается с Иустином Мучеником. Нет оснований видеть здесь непосредственное влияние столь древнего писателя на нашего автора. Гораздо естественнее предположить, что принципы противоеретической полемики, впервые высказанные Иустином и повторенные полемистами, находившимися под его непосредственным влиянием, к IV в. стали общими в христианской литературе. Фиккер показал, что эта общая мысль нашего автора в некоторых деталях тесно соприкасается с некоторыми местами в Сирийской Дидаскалии (с. 177–189). Возможно, что этот памятник и был непосредственным источником для нашего автора в настоящей части его полемики.

Как Христос есть Учитель всякой истины и Основатель Церкви, так диавол есть учитель всякого заблуждения. Его целью является удаление человека от истины и из спасающей ограды Церкви. Человек должен поклоняться единому Богу, но диавол обольстил человека на самой заре его бытия и ввел многобожие. Чтобы разрушить это многобожное заблуждение и собрать рассеянное в

---

[1] *Ficker.* S. 23, 3 f.

[2] Ibid. S. 23, 14.

[3] Ibid. S. 24, 3–6; 25, 1 ff.

[4] Ibid. S. 23, 12 ff.

[5] Ibid. S. 23, 3, 12–15.

[6] Ibid. S. 24, 9 ff.

[7] Ibid. S. 25, 6–8.

[8] Ibid. S. 25, 8–9.

поклонении различным богам человечество в одну Церковь, Господь явился во плоти. После того, как многие уверовали в Него, диавол воздвиг на христиан гонение, чтобы тиранически и насильственно снова возвратить человека к многобожию. Он воздвигал царей, бешено ненавидевших христиан, побуждал их издавать безбожные законы и ставить неправедных судей. Но любовь христиан к Спасителю превозмогла страх, всевозможные насилия, мучения и смерть. Убедившись в бесплодности насилий, диавол перешел к обману и хитрости, стараясь отвратить людей от Церкви высотой обещаний. Как в древности он привлек человека обещанием обожения и, обманув его, сделал служителем многих богов, так теперь он обольщает его достославным именем воздержания и отречения. Зная, что никто не последовал бы за ним, если бы он сказал прямо: «Отступи от Бога, отрекись от Спасителя, уйди из Церкви, оставь Кровь Христову, которой ты куплен», — диавол по своему старому способу великими обещаниями воздержания удаляет человека из истинного рая — Церкви Христовой[1]. Орудием диавола в этом случае был ученик Симона Волхва Гемелл. Получив крещение от апостола Филиппа в Самарии, Симон был безупречен до прибытия апостолов Петра и Иоанна, вызванных апостолом Филиппом в Самарию для хиротонии пастырей. Симон был рядовым христианином, но признанный апостолами недостойным руковозложения и получив отказ в просьбе о даровании Духа Святого, стал противником их и преследовал апостола Петра до Рима, всюду содействуя диаволу и противодействуя Христу. Таким образом он стал родоначальником ереси, от которой ведут свое начало все еретические общества. После поражения, посрамления и жалкой смерти Симона в Риме его ученик Гемелл, не имея возможности сеять заблуждение в столице, пришел в эти страны и начал учить, рукополагать и совершать таинства, назвав себя апотактитом. Таким образом, приняв эту ересь от Симона, Гемелл передал ее апотактитам[2].

Переходя к критике учения апотактитов по существу, автор показывает, что их воздержание не имеет оправдания в Евангелии, которое вовсе не запрещает того, что они считают несовместимым с званием христианина.

Употребление в пищу животных не запрещено ни в Ветхом, ни в Новом Завете.

Каин и Авель приносили жертву Богу: первый — семена, второй — первородное из овец, и Бог принял как жертву мясо и отверг семена (58, 6–22). Ной по выходе из ковчега воздвиг жертвенник, и жертва его была так благосклонно принята Богом, что Он обещал никогда уже не наводить потопа на землю и позволил человеку употреблять также в пищу животных, как и растения, запретив только употребление крови (Быт. 8:20; 9:5)[3]. Это разрешение мяса и запреще-

[1] *Ficker.* S. 25, 14–28, 10; 35, 14–23.

[2] Ibid. S. 40, 12–43, 10.

[3] Ibid. S. 58, 3–59, 14.

ние крови было запечатлено в Новом Завете постановлением Апостольского собора, и таким образом было показано, что Бог Ветхого и Нового Заветов — Один и Тот же. В своем послании Апостольский собор не запрещает вступать в брак, есть мясо и пить вино, а запрещает только употребление в пищу идоложертвенного, крови и удушенного (Деян. 15:23–27)[1]. Авраам не только приносил животных в жертву, но для угощения ангелов, и не только ангелов, а и Самого Христа, находившегося в числе этих ангелов, приказал приготовить тельца и подать масла и молока (Быт. 18:7–8). Таким образом, еще до Своего воплощения Христос освятил Свои творения и вкушал от них, чтобы кто-нибудь не подумал, что одна мысль у Отца и другая у Сына, как полагают манихеи и маркиониты. Бог открыл Аврааму как Своему другу тайну о наказании Содома и Гоморры, хотя он состоял в браке и ел мясо[2]. Исаак вкусил от приготовленных Ревеккой козлят, пил вино и после этого благословил сына своего Иакова, и его благословение было исполнено силы[3]. Сами Иаков, Самуил, Моисей и Аарон приносили в жертву животных и сами вкушали мясо с благодарением, и Бог к ним благоволил[4]. Наоборот, Исав не приносил жертв, не вкушал мяса, не пил вина (Быт. 25:33) и тем не менее был отвергнут[5].

Нет запрещения вкушать мясо и в Евангелии. Христос до тридцати лет находился на воспитании у Иосифа и Девы Марии. Но Он пришел не разорить, а исполнить закон (Мф. 5:17). По закону Он каждый год ходил в Иерусалим к празднику Пасхи и вкушал там пасхального агнца (Лк. 2:41–42)[6]. Во время Своего общественного служения Он принимал приглашения мытарей, грешников, Симона фарисея и ел предлагаемое; за это Его называли «ядцей и винопийцей»[7]. Своим ученикам Он говорил, что не входящее в уста оскверняет человека, а исходящее из уст (Мф. 15:11–18), и, посылая их на проповедь, заповедал им есть всё предлагаемое (Лк. 10:8–9; Мф. 14:14)[8]. Чтобы напитать народ в пустыне, Христос приказал ему возлечь и благословил для трапезы хлебы и рыбы (Мф. 14:19; 15:35–36; 16:10; Мк. 8:20). «Если бы ты при этом присутствовал, — обращается автор к апотактитам, — то принял бы ты евлогию Христа или из-за рыб отвратился бы от нее?» На эту ссылку апотактиты возражали, что избытки остались только от хлебов, но не от рыбы. Автор отвечает, что Евангелист Марк предупреждает и это возражение, упоминая и об избытках рыбы (Мк. 6:43)[9]. До самого окончания Своего служения Христос вкушал мясо и не

[1] *Ficker*. S. 59, 14–62, 1.
[2] Ibid. S. 62, 1–63, 14.
[3] Ibid. S. 63, 14–19.
[4] Ibid. S. 63, 15–64, 15.
[5] Ibid. S. 65, 20–66, 6.
[6] Ibid. S. 66, 4–20.
[7] Ibid. S. 67, 3–15.
[8] Ibid. S. 67, 16–24.
[9] Ibid. S. 68, 1–22.

запрещал вкушать другим. Перед самыми страданиями Своими Он совершил с учениками последнюю пасху и вкушал с ними пасхального агнца[1]. И после воскресения, чтобы доказать действительность Своей плоти и ее тождество с воскресшим телом, Христос принимал пищу и вкушал одушевленное. Так, на озере Тивериадском Он наполнил мрежи апостолов рыбой и вкушал с ними от пойманных рыб (Ин. 21:2–13)[2]. По повествованию Евангелиста Луки, Христос по воскресении также ел перед учениками печеную рыбу и мед (Лк. 24:36–49)[3].

Нигде в Священном Писании не запрещено употребление в пищу и яиц. Напротив, Христос хвалит яйцо и называет его благом. Говоря о том, что ни один отец не даст своему сыну камень вместо хлеба, змею вместо рыбы и скорпиона вместо яйца, Он прибавляет: «Аще убо вы, лукави суще, умеете даяния блага даяти чадом вашим» (Мф. 7:11; Лк. 11:13). «Хлеб, рыбу и яйцо Он называет благом, как творения благого Бога»[4].

Апотактиты, считая нечистым всё одушевленное, распространяли эту нечистоту и на посуду, которая служила для приготовления и вкушения одушевленного, а потому ели только из своей посуды, которую и носили с собой. Автор возражает им, что Христос не заповедал Своим ученикам, посылаемым на проповедь Евангелия среди язычников, носить с собой собственные горшки, чаши и тарелки. Апостолы знали, что всё чисто (Тит. 1:15) и что всё освящается словом Божиим и молитвой (1 Тим. 4:5), и если обращали ко Христу язычников, то самый дом их обращали в Церковь. Так и апостол Павел, вступив в дом Онисифора, не справлялся, какие в нем чистые сосуды и какие нечистые, но самый дом его обратил в Церковь[5].

Считая недозволенным употребление в пищу одушевленного из осквернённых сосудов, в которых оно употреблялось, апотактиты не были последовательными в проведении этого принципа в жизнь. Если бы они были последовательны, то, считая запрещенным всё одушевленное, они должны были бы отказаться и от употребления растительной пищи, а это сделало бы невозможным самое их существование. Зерна тоже имеют жизненную силу и тело. Господь говорит в Евангелии о семенах: «Аще же умрет, плод мног принесет» (Ин. 12:24). Но умирает только живущее. И апостол Павел говорит: «Ты еже сееши, не оживет, аще не умрет. И еже сееши, не тело будущее сееши, а зерно... Бог же дает ему тело, якоже восхощет» (1 Кор. 15:36–38). Таким образом, и Апостол говорит, что зерно умирает и оживает и что Бог дает ему тело[6].

Апотактиты не пользуются посудой, которая соприкасалась с мясом, считая ее нечистой. В таком случае они должны бы были отказаться от употребле-

---

[1] *Ficker.* S. 70, 23–72, 6.

[2] Ibid. S. 72, 6–74, 14.

[3] Ibid. S. 74, 14–76, 10.

[4] Ibid. S. 68, 22–69, 4; 70, 3–14.

[5] Ibid. S. 55, 21–56, 10.

[6] Ibid. S. 76, 15–77, 21.

ния меда и оливкового масла. Пчелы, собирая мед, садятся не только на растения и цветы, но также на недавно убитых животных, на кровь, на созревшие виноградные ягоды, из которых берут сладкую жидкость для меда. Оливковое масло хранят в мехах, недавно содранных с животных и выжимают посредством пресса, смазываемого свиным салом, которое попадает и в масло. Таким образом, они должны бы были признать нечистыми елей и мед, тем более что в Ветхом Завете было запрещено приносить последний к жертвеннику (Лев. 2:11). Но они охотно употребляют в пищу елей и мед, из которого приготовляют вино для собственного опьянения, потому что то и другое приятно на вкус[1].

Если воздержание апотактитов не оправданно учением Священного Писания и непоследовательно, то, с другой стороны, оно предосудительно по тем основаниям и мотивам, которыми оно внушено. Они отказываются от животной пищи потому, что считают ее нечистой[2]. А эта мысль связана с оскорблением Самого Творца. Они отказываются от употребления того, что Бог сотворил, дабы верные и познавшие истину вкушали с благодарением (1 Тим. 4:3)[3]. Благой Бог всё создал благим к пользе и употреблению для людей и освятил Свои творения. Признание же творений Божиих нечистыми равносильно порицанию Самого Творца и признанию Бога создателем зла[4]. Порицая творения Божии, они бесчестят Творца, Который всё премудро устроил, всё восхвалил словами «добро зело», Сам принимал жертвы, благословлял приносящих и разрешил вкушение мяса[5].

Совершенно специальным видом воздержания у апотактитов был отказ от причащения Евхаристической Крови. Автор подвергает эту форму воздержания самой суровой критике. По великой любви к нам Господь пролил Кровь Свою в качестве выкупа, ибо мы куплены драгоценной Кровью Христа (1 Пет. 1:19). Поэтому отрекающийся от Крови Христа, пренебрегает Его пришествием и отвергает внесенную за него плату. Отречение от Крови Христа не имеет никакого извинения. За Кровь Христа апостолы и мученики претерпели гонения и самую смерть, а апотактиты отрекаются от внесенной за них платы без ударов, без мечей, без всякой опасности[6]. Отрицающийся от приобщения Крови Христовой лишает себя всех благ христианской веры, потому что все они связаны с Кровию Христа. «Отрекающийся от нее пусть не думает, что у него остается что-нибудь христианское, потому что все таинства христиан (μυστήρια τῶν χριστιανῶν) связаны с нею: Церковь ли, Писания ли, оглашения ли, крещение ли, жертвенник ли, само ли Тело». И прежде всего, без Крови недействительно приобщение Тела Христова, ибо «тело без крови — ничто, потому

[1] *Ficker.* S. 56, 10–57, 20.

[2] Ibid. S. 67, 1.

[3] Ibid. S. 57, 21–28, 1.

[4] Ibid. S. 70, 12–21; 48, 12–14.

[5] Ibid. S. 61, 16–24.

[6] Ibid. S. 28, 19–29, 13.

что тело без крови мертво, а мертвое никто не приносит на жертвенник» (Лев. 17:10ff)[1]. Но от Крови Христовой получают свою действенность и все прочие таинства и блага христианства. В Ветхом Завете всюду приносилась кровь и по закону все очищалось кровью. «Кольми паче Кровь Христова очистит совесть нашу от мертвых дел» (Евр. 9:14). «Имуще убо, братие, дерзновение входити во Святая Кровию Христовою путем новым и живым, его же обновил есть нам» (Евр. 10:19–20). Этими словами Апостол показал силу таинства христиан, ибо, «не нося печати, нельзя ни избежать греха и самого диавола, ни войти во вход святых, который обновил нам в путь новый и живой, ни быть признанным Царем». Если воины, сражающиеся в битвах и боящиеся за самое спасение, хранят знамя (σύμβολον) и этим показывают любовь к царю, помышляя о том, что, если его потеряют, никоим образом не могут увидеть лицо царя, то что будут делать эти, потерявшие не бездушное знамя, но совлекшиеся самой Крови Христовой?[2]

Наконец, автор указывает на непоследовательность апотактитов, которые, признавая действительность крещения и приобщения Тела Христова, отказываются от приобщения Крови. «Существуют три таинства, преподаваемые в Церкви: крещение, Тело и Кровь. Отрекающийся от одного из них отрекается от всех. Священник преподает троицу тайн, поэтому нельзя одно удержать, другое отринуть. Если это действительно иерей Христов, то все преподаваемые им таинства истинны; если же он, как говорят апотактиты, не иерей, а катехумен и чужд имени Христова, то они и не крещены». Как произносящий хулу на Сына Божия оскорбляет Отца и Духа Святого, как неверующий в Духа Святого не верует в Отца и Сына, так и в отношении к троице тайн: кто оскорбляет одно из них, тот оскорбляет все[3].

Апотактиты, по-видимому, строго соблюдали воздержание в тех пределах, которые очерчивались их учением. Автор не упрекает их в том, что, требуя от других воздержания от брака, вина и животной пищи, они сами не исполняли этих требований. Но, доказывая преувеличенность их аскетических требований, он в то же время отмечает и недостаточность их аскетизма. Последняя выражается, прежде всего, в их отношениях к деньгам. Считая необходимым воздержание от одушевленного, они считали себя совершенно свободными относительно всякого стяжания. «Кто так рабствует, — говорит автор, — страсти сребролюбия, как еретики? Они не только тщательно хранят деньги, попадающие в их руки, но являются управляющими и хранителями чужих денег как своих, собирают проценты и проценты на проценты и для других раздобывают денег, а для себя умножают беззакония»[4].

---

[1] *Ficker*. S. 29, 13–20.

[2] Ibid. S. 29, 20–30, 15.

[3] Ibid. S. 53, 26–54, 21.

[4] Ibid. S. 32, 10–16.

Таким образом, автор изображает апотактитов банкирами. Быть может, здесь он разумеет одно или несколько лиц, бывших вожаками секты, потому что нельзя допустить, чтобы апотактиты — эти бедные деревенские люди — занимались в массе денежными операциями. Между тем отказ от денег автор считает главнейшей составной частью истинного отречения, предписываемой самими обетами крещения[1].

Апотактиты, гнушаясь брака, жили, однако, в тесном общении с девицами и чужими женами. Автор решительно порицает их за это. Он не обвиняет их в том, что подобное сожительство приводит их к плотскому соитию, но только показывает, что при таком близком общении с женщинами нельзя сохранить внутренней чистоты духа и не служить соблазном для других. Христос осуждает взглянувших на женщину с вожделением; как же можно избежать осуждения, всегда живя с чужой женой? «Беги от женщины (*от греха.* — Прем. Сир. 21:2), как от лица змеи», — говорит Писание и прибавляет: «Ввяжет ли кто огнь в недра, риз же не сожжет ли? Или ходити кто будет на углиях огненных, ног же не сожжет ли? Тако вшедый к жене мужатой не без вины будет» (Притч. 6:27–29). Они утверждают, что яйцо им вредит, а совместная жизнь с женщинами не вредит. Этим они уловляют жалких женщин. Но если бы ты был бесплотным, не носил на себе тела и действительно не страдал от этого, то и тогда за соблазн многих подпал бы наказанию, о котором мудро говорит Господь: «Лучше было бы ему повесить себе на шею мельничный жернов и низвергнуться в море, чем соблазнить одного из малых сих» (Мф. 18:6)[2].

Но более всего автор порицает апотактитов за их гордость, за то, что в сознании своих добродетелей они не находят для себя никого равного и избегают всех, как грешных и недостойных. «Они называют себя праведными и ставят себя выше всех людей, и не только людей, но и святее самой Крови Христовой. Они не признают ни крестившего их иерея, ни духовной Матери — Церкви, родившей их и вскормившей, ни жертвенника, от которого с детства получали пищу и питие, ни самих приносимых даров»[3]. Для них нет ближнего в церквах всей вселенной до сего дня, не ближний им ни иерей, служитель Божия жертвенника, ни монашествующий отшельник (μονάζων ἐκκλησιαστικῶς), отрекающийся от денег и проводящий жизнь в посте и бдении, ни благоразумная дева, сохранившая с девством и елей, т. е. помазание крещения[4]. Иерея они называют катехуменом и чуждым христианства[5]. Отделяясь от Церкви, они нарушают заповедь Господа о любви к Богу и ближнему. По Евангелию, всякий че-

---

[1] *Ficker.* S. 31, 26–32, 9.

[2] Ibid. S. 69, 1–70, 3.

[3] Ibid. S. 30, 23–31, 8.

[4] Ibid. S. 49, 15–22.

[5] Ibid. S. 53, 26 sqq.

ловек — наш ближний. Но если бы они любили ближнего, то не удалялись бы от Церкви, покидая всех[1]. Они подражают фарисею, который перечислял свои добродетели и унижал мытаря и который был осужден не за то, что говорил неправду, не за то, что постился и одесятствовал имущество, а за то, что своим словом осуждал всё человечество. Но они хуже фарисея. Тот презирал людей, но вместе с ними ходил в храм и вместе со всем народом воздавал служение Богу; они же презирают Церковь Божию[2]. Они подобны самарянам, которые отделились от Иерусалимского храма и общего служения и не имели общения с Израилем, как нечистым[3].

Принципы истинно церковного отречения и воздержания

Из критики ложного аскетизма выясняется положительный взгляд автора на отречение подлинное, церковное. Ценность отречения он не отрицает, но указывает совсем другие принципы истинного воздержания. Исходной точкой в этом отношении служит для него понятие о Церкви как спасительном учреждении для всех, обнимающем своими границами людей разных степеней совершенства, различных подвигов и неодинаковых плодов. «Церковь Христа, — говорит автор, — поистине есть рай: в ней и древо жизни, и древо познания, и источник, выходящий из земли и орошающий рай, из которого вытекают четыре реки. Имеет и великое разнообразие плодов; потому и рай, что много различных плодов. Что состоит из одного вида, как утверждают еретики, то не рай. Каждый возрастает и приносит плоды по мере веры и усердия. Только пусть остается в раю Христовом, как написано: "Насаждени в дому Господни во дворех Бога нашего процветут" (Пс. 91:14). Человек наделен свободной волей: он может воздерживаться от зла и делать добро и соответственно своему возрастанию в добре получать силу и благодать, какую сам хочет; ибо каким обретается сосуд, такая подается и благодать просящему. Так, одни уже до воскресения становятся духовными и получают от Бога благодать "всех судить и не быть никем судимыми». Но есть высшая ступень, когда человек становится одним духом с Богом, срастворяется с Божеством"[4].

Церковь тоже требует отречения, и это отречение связано с обетами крещения. «Христос научил нас Своим воплощением отрекаться от диавола и идолов его и всего заблуждения его и Ему одному сочетаться через Церковь Его и таинства. Это *первое* отречение. Но Христос говорил еще о *втором* отречении: "Всяк от вас иже не отречется всякого своего имения, не может быти Мой ученик" (Лк. 14:33) и: "Аще хощеши совершен быти, иди, продаждь имение твое и

[1] *Ficker.* S. 45, 10–46, 14.
[2] Ibid. S. 46, 14–48, 10.
[3] Ibid. S. 50, 20–53, 26.
[4] Ibid. S. 38, 18–39,12.

даждь нищим" (Мф. 19:21). Итак, второе отречение состоит в презрении к имуществу и пренебрежении к плотским удовольствиям»[1].

Сюда присоединяется в некоторых случаях и по особым побуждениям воздержание от пищи и брака. «Нужно мне, христианину, пребывающему в Церкви и сохраняющему таинства, отречься от имущества, отречься от зла, отречься от всего мира, т. е. от мирских забот. Если же должно воздерживаться от яств и всякого плотского удовольствия... то должно хранить девство и целомудрие»[2]. Никто никого не принуждает в Церкви пить или есть мясную пищу, жениться и выходить замуж, даже есть хлеб или что-либо упитывающее тело[3]. Поэтому монашествующий церковно отрекается от имущества и проводит жизнь в посте и бдении[4].

Но в Церкви допускается такое воздержание, которое не вытекает из пренебрежения к творениям и из взгляда на них, как на нечто нечистое[5]. И это не потому только, что такой взгляд на творения Божии заключает в себе хулу на Творца, но и потому, что в воздержании от нечистого и запрещенного нет никакой заслуги. «Если кто-нибудь из святых, — говорит автор, — и воздерживался на короткое время от яств, то воздерживался не как от нечистого. Ибо какая может быть награда за воздержание от нечистого?» Но всякий благочестивый воздерживается от приятного и дозволенного, как если кто-нибудь воздерживается от женщины, хотя Бог дозволил брать жену. Хранящий целомудрие воздерживается от жены ради получения лучших венцов за целомудрие, однако никто воздерживающийся от блуда и прелюбодеяния не увенчивается... Воздерживаются и от яств, которые сотворил Бог для вкушения верным и познавшим истину (1 Тим. 4:3). Но воздерживающийся от них воздерживается не как от нечистых, в противном случае он не имеет награды[6].

---

[1] *Ficker.* S. 31, 21–32, 11.

[2] Ibid. S. 37, 19–25.

[3] Ibid. S. 38, 10–14.

[4] Ibid. S. 49, 18–20.

[5] Ibid. S. 38, 15–16.

[6] Ibid. S. 64, 16–65, 6.

ДИОНИСИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ (ВЕЛИКИЙ)[1]

Дионисий родился приблизительно в конце II в. от богатых родителей, получил хорошее образование и после обращения в христианство был учеником Оригена, оказавшего большое влияние на его образ мыслей. После изгнания Оригена из Александрии в 231 или 232 г. главой катехизической школы сделался Иракл, но вскоре после этого епископ Димитрий скончался, Иракл занял его кафедру, а огласительная школа была поручена Дионисию, который руководил ею в течение шестнадцати лет епископства Иракла. В 247 г. после кончины Иракла Дионисий был избран епископом Александрии. В 248 или 249 г. в конце царствования Филиппа Аравитянина александрийские христиане подверглись гонению со стороны черни, возбужденной против них каким-то предсказателем. В 250 г. разразилось гонение Декия. Дионисий четыре дня ожидал ареста в собственном доме. Взятый под стражу на пятый день, он был освобожден крестьянами, прибежавшими со свадебной пирушки, и насильственно отвезен ими в безопасное место. В гонение Валериана 257–258 гг. Дионисий мужественно исповедал свою веру и был за это сослан сначала в глухое местечко Ливии Кефрон, а потом в Колутион в Мареотском округе. К своей пастве Дионисий возвратился лишь в 262 г., когда веротерпимый Галлиен после смерти узурпатора Макриана получил власть и над восточными провинциями. Вслед за этим паству Дионисия постигла сначала гражданская война, вызванная провозглашением проконсула Эмилиана императором, а потом чума, свирепствовавшая в Александрии с осени 263 г. до Пасхи 264 г., во время которой христиане показали чудеса самоотверженной любви, ухаживая за больными и погребая мертвых. Приглашенный в 264 г. на Антиохийский собор против Павла Самосатского, Дионисий по старости и слабости здоровья не мог уже совершить такой дальней поездки и ограничился лишь посланием, в котором изложил свой взгляд на учение Павла. В конце 264 или начале 265 г. Дионисий скончался.

---

[1] Печатается по изданию: *Попов И. В.* Дионисий Александрийский // Православная богословская энциклопедия. СПб., 1903. Т. 4. К. 1082–1086.

Значение Дионисия в истории Церкви определяется сохранившимися фрагментами его сочинений.

I. Из *экзегетических* сочинений Дионисия сохранился значительный фрагмент из его толкований на книгу Екклесиаст и менее значительные отрывки, извлеченные, может быть, и не из экзегетических сочинений, но с толкованиями Дионисия на книгу Иова, на евангельские повествования о молитве Господа в саду Гефсиманском, на книгу Деяний, послание Иакова и послание к Римлянам. В истолковании Св. Писания, не отказываясь всецело от аллегорического метода, Дионисий избегал его крайностей и предпочитал выяснить нравственное содержание слова Божия.

II. a. К числу *догматико-полемических* сочинений Дионисия относится книга «О природе», фрагменты которой сохранены Евсевием в его «Praeparatio evangelica» и некоторыми другими церковными писателями. В сохранившихся отрывках содержится критика учения Эпикура о происхождении мира путем слепого столкновения и сцепления атомов, которому противопоставляется христианское телеологическое воззрение на предмет. В полном сочинении, кроме критики учения Эпикура и других философов, содержалось еще положительное раскрытие христианского учения о творении мира.

b. В сочинениях по вопросу о Св. Троице Дионисий является верным учеником Оригена, в системе которого представления о возвышенности природы Сына Божия стояли наряду с субординацианскими. Подобно Оригену, Дионисий был противником монархианства. Это выразилось в упомянутом уже послании к Антиохийскому собору по поводу ереси Павла Самосатского и в борьбе с савеллианством. Против Савеллия Дионисием было написано несколько посланий, но отрывки сохранились лишь из послания к Евфранору и Аммону. Желая доказать здесь, что Сын Божий есть особое Лицо, Дионисий настаивал на Его отличии от Отца и для этого пользовался субординацианскими идеями Оригена, даже преувеличив их. Он утверждал, что Сын Божий чужд Отцу по сущности, что Он — произведение и сотворен, что Отец относится к Нему так же, как делатель к виноградной лозе и судостроитель к челноку, что, как произведение, Сын не существовал, пока не получил бытия. Эти выражения возбудили недовольство в Александрии, и о них было сообщено в Рим. Собранный в Риме по этому поводу собор признал учение Дионисия неправильным, а папа Дионисий, опираясь на это постановление, отправил послание к Александрийской Церкви, в котором высказался против всей катехизической школы. Папа обвинял александрийских катехетов в том, что учением о происхождении Сына Божия во времени и Его тварности, а также отрицанием единосущия они рассекают единство Лиц Св. Троицы. Дионисий ответил папе не сохранившимся письмом и специальным сочинением «Обличение и оправдание», отрывки которого сохранены Афанасием Великим. В этом последнем сочинении Дионисий берет назад свои неудачные выражения и вращается в сфере тех идей Оригена, в которых выражалась мысль о возвышенности природы

Сына Божия. Он говорит здесь о вечности Сына, исходя из оригеновского учения о неизменяемости Бога и об Отце как вечной силе, предполагающей и вечность проявления — Сына. Если он назвал Сына творением, то лишь в широком смысле следствия, но он отличал способ Его происхождения от образа происхождения мира. Он не называл Сына Божия единосущным Отцу, потому что этого термина нет в Св. Писании, но он пользовался аналогиями, указывающими на их однородность, то есть единосущие. Св. Троицу он не рассекает, потому что понятия Отец и Сын соотносительны, так что назвать Отца значит уже упомянуть о Сыне. По взгляду Афанасия Великого, неудачные выражения Дионисия о Сыне Божием относились к человеческой Его природе, но взгляд этот не оправдывается приводимыми им самим фрагментами и не объясняет, почему послание к Евфранору и Аммону вызвало такое волнение в Александрии и Риме. Вернее судил Василий Великий, относя эти выражения к Божеству Христа и объясняя их происхождение полемическим увлечением.

c. Спиритуализм александрийской школы более всего содействовал падению хилиазма. Однако после удаления Оригена из Александрии в Арсинейском округе среди людей простых возникла сильная реакция. Во главе движения стоял епископ Непот, написавший сочинение «Обличение иносказателей», в котором защищал хилиазм. По смерти Непота вождем хилиастов стал пресвитер Коракион. Дионисий предпринял поездку в Арсинейский округ и в личной беседе с заблуждающимися подверг критике книгу Непота и убедил их отказаться от хилиазма. Но, чтобы довершить это дело, Дионисий составил особое сочинение «Об обетованиях», в первой книге которого он доказывал ложность хилиазма, а во второй, сохранившейся в отрывках у Евсевия, доказывал на основании сравнения Апокалипсиса с Евангелием и посланиями Иоанна по литературной форме, языку и основным богословским понятиям, что Апокалипсис не принадлежит Иоанну Богослову.

III. Сочинения *церковнопрактического* и *нравственно-назидательного* характера.

a. 14 посланий к разным лицам по поводу раскола Новациана; из них сохранилось только послание к Новациану и фрагменты посланий к Фабию Антиохийскому, Корнилию Римскому и Конону Эрмопольскому. Собственное отношение Дионисия к падшим сводится к следующим положениям: α) принятие в лоно Церкви падших есть дело милосердия, заповеданное Христом; β) нужно принимать во внимание ходатайство за них исповедников; γ) умирающим нельзя отказывать в разрешении, если они его ищут и обнаруживают искреннее раскаяние; δ) в случае выздоровления такое разрешение признается действительным, но воссоединенному рекомендуется окончить свой покаянный искус; ε) в случае отказа воссоединенный вновь отлучается от Церкви за ослушание.

b. Несколько писем, лишь отчасти сохранившихся в отрывках, по вопросу о действительности крещения еретиков. В интересах мира Церкви Дионисий

предоставлял решение вопроса усмотрению предстоятелей поместных Церквей. Сам же он в общем держался восточной и карфагенской практики, но признавал действительность крещения монтанистов и, может быть, всех еретиков, не погрешающих в учении о Святой Троице.

c. Послание к Василиду, вошедшее в состав Книги правил. В нем Дионисий говорит, что пасхальный пост не должно оставлять ранее полуночи, что женщины в период месячных очищений не должны быть допускаемы в храмы, советует супругам по взаимному соглашению воздерживаться от супружеских сношений для упражнения в молитве, предоставляет совести каждого решать, может ли он после непроизвольного истечения семени приступать к Евхаристии.

d. Послание к Домецию и Дидиму о личном положении во время гонения Декия и послание против Германа в защиту от нареканий по поводу удаления из Александрии во время гонений.

e. Несколько пасхальных писем.

f. Несколько посланий нравоучительного характера.

g. Послание о мученичестве к Оригену и похвальное послание об Оригене к Феотекну Кесарийскому.

Фрагменты сочинений Дионисия собраны:

у *Migne:* PG 10;

Pitra J. Analecta sacra III и IV. Monte Cassino, 1882;

Routh M.J. Reliquiae sacrae III и IV. Oxford, 1846–1848;

Harnack Ad. Geschichte der altchristl. Litteratur. Leipzig, 1893–1904. Bd. I. S. 409–427.

Подробное обозрение всех сохранившихся отрывков из сочинений Дионисия Александрийского, изданий их текста и литературы о Дионисии Александрийском — русской и иностранной — см. в обстоятельном сочинении свящ. А. Дружинина:

Дружинин А., свящ. Жизнь и труды св. Дионисия Великого, епископа Александрийского. Казань, 1900.

Творения св. Дионисия Великого, епископа Александрийского / Рус. пер., коммент. свящ. А. Дружинина. Казань, 1900.

ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ[1]

Достоверных известий о личности св. Дионисия Ареопагита очень мало. Обращенный ко Христу проповедью апостола Павла в афинском ареопаге, он был, по свидетельству Дионисия Коринфского у Евсевия, первым епископом в Афинах. Там же претерпел он мученическую кончину. В IX в. аббатом Галдуином он был ошибочно отождествлен с Дионисием Парижским, и эту ошибку до сих пор защищают некоторые из французских богословов. Однако это отождествление не имеет для себя никаких оснований. Ни Дионисий Коринфский, ни Евсевий, ни даже древние французские хроники не говорят о том, что Дионисий Ареопагит предпринимал миссионерское путешествие в Галлию. Согласно древнейшему свидетельству о Дионисии Парижском (Григорий Турский, VI в.), этот последний пришел в Галлию в царствование Декия, т. е. в половине III в., и, следовательно, не мог быть Дионисием Ареопагитом.

С именем Дионисия Ареопагита сохранились следующие сочинения: 1) «Об именах Божиих»; 2) «О таинственном богословии»; 3) «О небесной иерархии»; 4) «О церковной иерархии»; 5) десять писем к разным лицам. Кроме перечисленных сочинений, автор их упоминает еще о некоторых из своих трудов, отчасти уже написанных, отчасти только предполагаемых. Сюда относятся трактаты: 1) «О душе»; 2) «О свойствах и чинах ангельских»; 3) богословские очерки; 4) «Символическое богословие»; 5) «О духовном и чувственном»; 6) «Божественные гимны»; 7) «О праведном суде Божием». Однако правдивость автора в этом свидетельстве о собственной литературной деятельности подвергается большому сомнению: от упоминаемых им сочинений не осталось ни малейшего следа в истории. Переводчик Ареопагитик на сирийский язык (ранее 536 г.) Максим Исповедник, написавший в VII в. на них комментарии, и римский библиотекарь Анастасий (IX в.) имели перед собой только те из них, которые сохранились и до настоящего времени. Приписываемые также Дионисию Ареопагиту послания — 1) к Титу об Успении Богоматери, сохранившееся в сирийском переводе; 2) к Тимофею о кончине апп. Петра и Павла —

[1] Печатается по изданию: *Попов И. В.* Дионисий Ареопагит // Православная богословская энциклопедия. СПб., 1903. Т. 4. К. 1076–1082.

существующее в сирийском и армянском переводах, и 3) к Аполлофану в латинском переводе — настолько отличаются по своему характеру и стилю от прочих Ареопагитик, что решительно не могут быть приписаны одному и тому же автору.

Автор сочинений, известных с именем Дионисия Ареопагита, выдает себя за Дионисия апостольских времен. Он сам называет себя по имени — Дионисием. Все упоминаемые в его сочинениях лица, за исключением тех, от которых не осталось никаких следов в истории, принадлежат апостольскому времени. Четыре главных его сочинения посвящены «сопресвитеру Тимофею», четыре первых письма адресованы «терапевту Гаию» (Рим. 16:23; 1 Кор. 1:14), шестое письмо — «иерею Сосипатру» (Рим. 16:21), седьмое — «иерарху Поликарпу», в восьмом упоминается Карп (2 Тим. 4:13), девятое направлено к Титу, десятое носит надписание «Иоанну Богослову, апостолу и евангелисту, в изгнании на острове Патмосе». В письме говорится, что Иоанну будет возвращена свобода и что с Патмоса он снова возвратится в Азию. Кроме этого, автор упоминает о Варфоломее, об Иусте, о Симоне и Елиме волхвах как о своих современниках. В седьмом письме описывается чудесное затмение солнца, которое автор наблюдал вместе с Аполлофаном (софист I в.) в Гелиополе. Подробности описания не оставляют места сомнению в том, что здесь разумеется затмение солнца, сопровождавшее крестные страдания Господа. В сочинении «Об именах Божиих» автор упоминает о том, как он в обществе Иакова, брата Господня, и апостола Петра созерцал «живоначальное и Богоносное тело». Здесь, очевидно, имеется в виду посещение гроба Девы Марии.

Несмотря, однако, на явное желание автора Ареопагитик выдать себя за Дионисия Ареопагита, следующие соображения убеждают в том, что его сочинения не могут быть отнесены к апостольскому времени.

I. Внутренние признаки позднейшего происхождения Ареопагитик.

a. Произведения мужей апостольских и вообще все сочинения, относящиеся к древнейшему периоду христианской литературы, отличаются безыскусственностью формы, отсутствием всяких философских влияний и чисто библейским характером содержания. Сочинения, известные с именем Дионисия Ареопагита, как по внешней форме, так и по содержанию отличаются строго философским характером и в этом отношении оставляют позади себя не только апологетов, но и александрийцев.

b. Новозаветный канон является в них совершенно завершенным и строго определенным.

c. Вполне законченная троичная терминология указывает на время после 362 г.: слово ὑπόστασις [лицо, ипостась] употребляется здесь в смысле индивидуальности и противополагается οὐσία [сущность], как совокупности общих, или родовых, свойств.

d. Употребление христологических терминов ἀσυγχύτως [неслиянно], ἀτρέπτως [неизменно], ἀναλλοιώτως [неизменно], ἀμεταβόλως [неизменно] и намерен-

ное устранение терминов μῖξις и κρᾶσις [оба термина означают «смешение»] указывают на происхождение сочинений после Халкидонского собора.

e. Учение о девяти чинах ангельских и их разделении на три степени не встречается ни у одного из древнейших церковных писателей. Наоборот, со времени появления Ареопагитик это учение становится обычным в церковной литературе.

f. Автор говорит о монашестве, возникшем лишь в IV в., описывает обряд пострижения и излагает учение о церковной иерархии так подробно и определенно, как ни один из древнейших памятников. Наоборот, он ничего не говорит о харизматических служениях, свойственных апостольскому времени.

g. Сочинения полны указаний на существование disciplina arcana [тайного учения], чуждой первым векам христианства и процветавшей в IV и V вв.

h. Автор говорит о пении на литургии Символа веры. Обычай этот введен впервые в 476 г. монофизитами в Антиохии и потом был усвоен православными.

i. Описание обрядов Крещения, Миропомазания, помазания мертвых елеем, обычай приобщать детей — все это вполне соответствует данным, извлекаемым из сочинений писателей IV и V вв., и не имеет параллелей в древнейшей литературе.

j. Детальные научные изыскания последних лет вполне установили факт зависимости Ареопагитик от сочинений неоплатоника Прокла († 485 г.), из которых автор приводит буквальные выдержки без указания источника.

II. Внешние доказательства позднейшего происхождения Ареопагитик.

a. Ни один церковный писатель до начала VI в. не упоминает о существовании Ареопагитик, ни один не цитирует их, хотя и имелось для этого достаточно поводов.

b. В начале VI в. эти сочинения неожиданно появляются и сразу приобретают популярность. О них упоминают Андрей Кесарийский в своих толкованиях на Апокалипсис, Север, глава умеренных монофизитов, патриарх Антиохийский (512–518 гг.), Антиохийский патриарх Ефрем (527–545 гг.). Около 530 г. Иоанн Скифопольский уже составляет на них комментарии. В это же приблизительно время они переводятся Сергием († 536 г.) на сирийский язык. На религиозном состязании между православными и северианами, бывшем в Константинополе в 533 г., северианe ссылались на сочинения Дионисия Ареопагита, но со стороны православных было выражено сомнение в их подлинности на том основании, что они не были известны ни Афанасию, ни Кириллу; вместе с этим было высказано предположение, что спорные сочинения представляют собой подлог аполлинаристов. Из приведенных оснований ясно, что, во-первых, автор Ареопагитик желал выдать себя за Дионисия Ареопагита и, во-вторых, сочинения эти не могли принадлежать ученику апостола Павла. Следовательно, они суть сочинения подложные.

На основании приведенных данных легко определяется время составления Ареопагитик. I, h позволяет заключить, что сочинения эти составлены не ранее 476 г. — года введения обычая петь на литургии Символ веры. Факты, перечисленные под II, b, указывают на то, что происхождение сочинений, о которых мы говорим, относится ко времени не позднее двадцатых годов VI в. Первые следы Ареопагитик указывают на Сирию как место их составления. Вскоре после своего появления сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита быстро распространяются и приобретают известность в Восточной Церкви. Их распространению много содействовал авторитет Максима Исповедника, составившего на них комментарии. На Западе сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита, впервые цитирует папа Григорий Великий. В 827 г. византийский император Михаил прислал в подарок Людовику Благочестивому один экземпляр сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита. По приказанию Карла Лысого они были переведены на латинский язык Иоанном Скоттом Эуригеной. Переводчик настолько проникся ими, что они во многом определили его собственное учение, а через него оказали могучее влияние на всю средневековую мистику и схоластику.

Учение Псевдо-Дионисия Ареопагита отличается мистическим характером и стоит в полной зависимости от философии Прокла[1]. Догматическая система Псевдо-Дионисия Ареопагита в учении о Боге, об экстазе как высшем средстве познания Его, о лестнице существ, в порядке постепенности соединяющих небесное и земное, в учении о творении мира и о сущности зла, а также по разлитому в ней общему мистическому настроению представляет собой христианскую переработку неоплатонизма, частнее — философии Прокла. Через это посредство в сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита проникла терминология, символика и некоторые понятия, свойственные древним мистериям. Некоторое влияние неоплатонизма замечается уже в трудах писателей IV в. (Григория Богослова и особенно Григория Нисского). Полным завершением этого зарождающегося течения служат сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита. Служа завершением прошедшего, они оказали большое влияние на последующую византийскую литературу своим мистицизмом и символизмом в истолковании богослужения. Псевдо-Дионисий Ареопагит первый изложил систематическое воззрение на христианское богослужение как на обширную систему символов и священнодействий, служащих таинственным выражением скрытых и возвышенных идей. Последующая литература развивала эту тему в том же направлении.

Греческий текст сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита издан у Migne[2]. В 1371 г. по желанию Феодосия, митрополита Серрского (в Македонии), сочине-

---

[1] См. мнение Вл. Лосского: *Лосский В.* Святой Дионисий Ареопагит и преподобный Максим Исповедник // Богословие и боговидение. М. 2000. С. 223–224. — *Ред.*

[2] PG 3–4.

ния Псевдо-Дионисия Ареопагита с комментариями на них Максима Исповедника были переведены на славянский язык монахом Исаией, по-видимому болгарином по происхождению, учеником Григория Синаита. Перевод этот проник в Россию и издан археографической комиссией[1]. Вследствие порчи этого перевода, в 1675 г. с благословения патриарха Иоакима чудовский монах Евфимий, ученик Епифания Славинецкого, снова перевел сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита с греческой рукописи, приобретенной патриархом Никоном, и двух печатных греко-латинских книг. При патриархе Адриане Афанасием, архиепископом Холмогорским, перевод был подвергнут пересмотру для печати «и в недоуменных некиях речениях в известное безблазнство и в отъятие всякаго сомнения исправися...» По желанию того же архиепископа Афанасия учитель греко-славянской школы в Москве Феодор Поликарпов перевел на славянский язык перифраз Георгия Пахимера (XIII в.). Перевод Евфимия был напечатан в 1787 г. На русский язык были переведены монахом Моисеем сочинения «О небесном священноначалии» (М., 1786) и «О церковном священноначалии» (М., 1787). Перевод сочинений «О таинственном богословии» и «О церковной иерархии» со схолиями Максима Исповедника и перифразом Пахимера и писем печатался в «Христианском чтении» за 1825 г. Перевод сочинения «О церковной иерархии» с толкованиями Максима Исповедника и перифразом Пахимера напечатан в сборнике переводов древних сочинений литургического характера «Писания св. Отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения» (Т. 1. СПб., 1855). По определению Святейшего Синода в Москве неоднократно издавался перевод сочинения «О небесной иерархии» (изд. 6-е 1898 г.).

В «Христианском чтении» за 1848 г. помещена статья о Дионисии Ареопагите, в которой признается подлинность известных с его именем сочинений. Преосвященнейший Филарет, не разделяя этого мнения и не желая высказываться прямо против него, не упомянул о Дионисии Ареопагите в своем «Историческом учении об Отцах Церкви». Против подлинности сочинений, известных с именем Дионисия Ареопагита, первым высказался профессор К. Скворцов[2]. Не признавая их подлинности, он отрицает, однако, их подложность и приписывает их Дионисию Александрийскому. Как бы ответом на эту книгу была статья епископа Порфирия (Успенского)[3], в которой автор со странной для его учености исторической недальновидностью защищал подлинность Ареопагитик. О влиянии сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита на Эуригену см. в соч. Бриллиантова[4].

---

[1] Великие Минеи-Четии, Октябрь, дни 1–3. СПб., 1870.

[2] *Скворцов К.* Исследование об авторе сочинений, известных с именем св. Дионисия Ареопагита. Киев, 1871.

[3] *Еп. Порфирий (Успенский).* Св. Дионисий Ареопагит и творения его // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1878. №2.

[4] *Бриллиантов А. И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скотта Эуригены. М., 1898.

Иностранная литература по вопросу о подложности сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита:

Hipler Fr. Dionysius, der Areopagite. Regensburg, 1861.

Koch H. Der pseudepigraphische Charakter der Dionysischen Schriften. Theol. Quartalschr. LXXVII, 1895. S. 353–420.

Свидетельства древности о сочинениях Псевдо-Дионисия Ареопагита собраны в работе:

Stiglmayer J. Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Litteratur bis zum Latera konzil. Feldkirche, 1895.

Учение Псевдо-Дионисия Ареопагита изложено в книге:

Siebert O. Die Metaphysik und Ethik des Pseudo-Dionysius Areopagita. Jena, 1894.

Об отношении сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита к философии Прокла и мистериям см.:

Koch H. Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Mainz, 1900.

СВЯТОЙ ИОАНН ЗЛАТОУСТ И ЕГО ВРАГИ[1]

Свою характеристику личности св. Иоанна Златоуста мы начнем указанием некоторых биографических подробностей, под влиянием которых сложился характер и нравственный облик великого святителя. Наша цель в настоящем случае состоит только в том, чтобы наметить основные черты его личности, элементы, из которых она слагалась.

Иоанн родился в 347 г. в цветущем и культурном центре сирийского Востока, в богатой Антиохии, гордившейся длиной своей главной улицы, роскошными портиками, ее украшавшими, общественными банями, прекрасным водопроводом и единственным в то время по щедрости и благоустройству освещением улиц. Отец его Секунд занимал важную должность в войске и принадлежал к богатой и знатной фамилии. Мать Златоуста Анфуса, овдовев на двадцатом году жизни, осталась верна безвременно разбитому брачному союзу и посвятила свое вдовство воспитанию сына. Это была одна из тех христианских женщин, которые высотой своего характера приводили в изумление язычников. Сам Златоуст рассказывает, что когда его учитель Ливаний узнал о раннем и стойком двадцатилетнем вдовстве его матери, то, обращаясь к окружающим, воскликнул: «Ах, какие у христиан есть женщины!»[2]

Таким образом, Иоанн происходил из богатой и культурной среды и из семьи, в которой высокому положению соответствовало и моральное достоинство. Отсюда он вынес прекрасное знание света и быта высших слоев общества, понятий, стремлений и предрассудков этого круга. Знание это было настолько полно и тонко, что впоследствии удивляло слушателей Златоуста. Об этом сам он говорит в одной из своих проповедей: «Кто-нибудь, пожалуй, подумает, что я сам имел большие богатства, когда так верно изображаю жизнь богачей»[3]. Отсюда же он вынес то чувство чести и достоинства, которые разви-

---

[1] Печатается по изданию: *Попов И.В.* Святой Иоанн Златоуст и его враги. Сергиев Посад, 1908.

[2] *Joannes Chrysostomus.* Ad viduam juniorem, PG 48, 599. Рус. пер.: Творения / Пер. СПбДА. 1895–1906. Т. 1. С. 371.

[3] *Idem.* In epistulam ad Colossenses, PG 62, 299. Рус. пер. Т. 11. С. 416.

ваются у лучших представителей высших классов, инстинктивно стремящихся согласовать свое моральное состояние с выдающимся положением в обществе. Златоуста отталкивало все низменное, грубое, вульгарное. Когда он говорит о пьянстве, всякого рода оргиях и чувственных излишествах, то за религиозно-нравственной аргументацией чувствуется это сделавшееся второй природой отвращение к позорному и низменному. То же самое сказывается на тех страницах, где он говорит о жестоком обращении с прислугой, особенно с рабынями. «Благородному мужу непозволительно бить служанку и налагать на нее руки»[1]. «Ты, — обращается он к знатной даме, — осыпаешь бедную служанку тысячью бранных слов, называя ее фессалинкой, беглянкой, проституткой... Ты, будучи благородной женщиной, произносишь постыдные слова, и этим ты не столько ли же бесчестишь себя, сколько и ее?» «Уже ли ты не понимаешь, как тебе неприлично бить женщину? Законодатели, установившие много наказаний для мужчин — костры и пытки, редко приговаривают к этому женщину, но простирают строгость только до сечения розгами... Неприлично мужчине бить женщину, если же неприлично это мужчине, то тем более той, которая одного с ней пола»[2].

Предназначая себя для юридической карьеры, в двадцатилетнем возрасте Иоанн поступил под руководство знаменитого в свое время языческого софиста Ливания и прошел здесь школу, которая, развив в нем природный ораторский талант, подготовила в его лице знаменитого христианского проповедника. Среди учеников Ливания это был самый выдающийся по силе таланта и успехам. Говорят, что на своем смертном одре глава школы сказал окружающим его ученикам, что был бы рад видеть своим преемником Иоанна, если бы его не похитили христиане. Св. Исидор Пелусиот сохранил в своих сочинениях письмо Ливания к Иоанну, в котором учитель с восторгом отзывается об одном из не дошедших до нас сочинений своего бывшего ученика, составленном, видимо, по всем правилам риторики вскоре по выходе автора из школы. Со своей стороны в качестве литературного стиля, характеризующего беседы св. Иоанна, Исидор Пелусиот отмечает красоту и обилие мыслей, чистоту аттицизма и совершенную ясность изложения. Таким образом, от софиста Ливания Иоанн получил орудие, которым так искусно владел и которым по преимуществу пользовался в своей деятельности, — умение говорить красиво, убедительно, в высшей степени ясно и доступно для всякой аудитории.

Подобно многим отцам Церкви, в своей юности Златоуст избрал для себя профессию юриста и в качестве адвоката имел значительный успех и блестящие перспективы в будущем. Но после кратковременного увлечения своими новыми обязанностями и сценическими увеселениями, под влиянием отталкивающих впечатлений алчной, мелочной и лишенной нравственных устоев

---

[1] *Joannes Chrysostomus.* In epistulam I ad Corinthios, PG 61, 9. Рус. пер. Т. 10. С. 263.

[2] *Idem.* In epistulam ad Ephesios, PG 62, 9. Рус. пер. Т. 11. С. 133–134.

среды, которая окружала его на форуме, а также по настоянию товарища и друга детства Василия он покидает светскую жизнь для уединенных занятий Св. Писанием и подвигов благочестия. Поддаваясь обаянию аскетического идеала, увлекавшего тогда чистую и наиболее одаренную юность, он стремится в монастыри, во множестве рассеянные по возвышенностям, окружавшим город, но, уступая просьбам матери не покидать ее в старости и охраняемый ею от всяких житейских забот и дел, он замыкается в своем собственном доме и проводит время в суровых аскетических подвигах, о которых сам упоминает в третьем слове «О священстве»[1]. В 374 или 375 г., вероятно, вследствие смерти матери, удерживавшей его в миру, Златоуст получил, наконец, возможность осуществить свою юношескую мечту о монастыре. Он удалился в одну из ближайших обителей и в течение четырех лет подвергал себя аскетическим лишениям под руководством известного своей строгостью и высотой жизни подвижника Сира, а затем два года провел отшельником в уединенной пещере[2]. Привыкший к удобствам жизни, Златоуст решился на этот шаг не без колебаний. «Когда я пришел к мысли, оставив город, уйти в кельи монахов, — рассказывает он, — то много раздумывал и беспокоился о том, откуда мне будет доставляемо необходимое и можно ли будет есть хлеб, испеченный в тот же день, не заставят ли меня употреблять одно и то же масло и в светильнике, и в пище, не принудят ли питаться жалкими овощами, не отправят ли на тяжелую работу, приказав, например, рубить дрова, таскать воду и исполнять все прочие такие службы. И вообще, у меня было много забот о своем покое»[3]. Но от этих забот он скоро освободился, отдавшись всей душой самоотречению и трудам. Известно, что расстроенное здоровье и, особенно, болезнь желудка — следствия чрезмерных постов и лишений — вынудили его возвратиться в 380 г. в Антиохию.

Монастырь и жизнь, полная лишений, также оставили свой след на его личности. В мир он возвратился горячим поклонником монашества и в защиту аскетического идеала составил целый ряд сочинений, ознаменовавших его первые шаги на литературном поприще. Сюда относятся «Увещания к Феодору падшему», «К враждующим против тех, которые привлекают к монашеской жизни», «Сравнение власти, богатства, преимуществ царских с истинным и христианским любомудрием монашеской жизни», два слова о сокрушении — «К Димитрию монаху» и «К Стелехию», «К Стагирию», «Книга о девстве». Правда, с течением времени это увлечение господствующим идеалом эпохи заметно остывает под влиянием жизненного опыта, познакомившего проповедника и с злоупотреблениями монашества, и с трогательной простотой добродетели в мире, но не исчезает вполне. Важнее влияние аскетической дисциплины на ха-

---

[1] *Joannes Chrysostomus.* De sacerdotio, PG 48, 623. Рус. пер. Т. 1. С. 395–398.

[2] *Palladius Monachus.* Dialogus historicus V // Joannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia / Ed. D. Bern. De Montfaucon. Parisiis, 1718–1738. T. 13. P. 17.

[3] *Joannes Chrysostomus.* Ad Demetrium de compunctione, PG 47, 393. Рус. пер. Т. 1. С. 139.

рактер стойкого в своих убеждениях и непреклонного в исполнении своего пастырского долга святителя. От природы он был наделен смелым и независимым сердцем, но это не всегда еще бывает достаточным для полноты нравственной свободы. Для нее необходимы еще религиозные и нравственные устои. Свобода и внешнее благосостояние или, вернее, свобода и привычка, пристрастие к внешнему благополучию не совместимы. Если желаешь сохранить для себя спокойствие, положение и удобства жизни, то будешь вынужден ограничить свою свободу по отношению к тем лицам, в руках которых находятся все эти привлекательные для большинства вещи. Молодое, искреннее увлечение аскетизмом освободило Златоуста от этого естественного пристрастия к внешнему и нравственно, и, так сказать, физически: нравственно, потому что неподдельно было его презрение ко всему, не имеющему нравственного значения, и физически, потому что у него образовалась привычка, тщательно поддерживаемая в течение всей жизни, довольствоваться малым и самым необходимым. Превознося монашество в перечисленных трактатах, он выдвигает на первый план именно эту независимость искренних монахов от внешних благ и условий, находящихся вне нашей воли. Зато с негодованием бичует он лицемерных монахов, которых так метко он характеризует в следующих словах: «Что широких врат желают и домогаются некоторые из мирян, это не очень удивительно; но что мужи, которые по-видимому распялись для мира, ищут их более, чем миряне, это изумительно, даже походит на загадку. От всех почти монахов, если пригласишь их на какое-либо дело, тотчас услышишь прежде всего вопросы в таких словах: можно ли им найти покой, может ли пригласивший успокоить их; постоянно повторяется слово *покой*»[1]. Зато о самом себе он с полным правом мог сказать в беседе перед отправлением в ссылку: «Много волн, и сильна буря; но мы не боимся потопления, потому что стоим на Камне... Все страшное в мире для меня презренно, а благоприятное смешно. Я не боюсь бедности, не желаю богатства; не страшусь смерти, не желаю жить, разве для вашего преуспеяния»[2]. Для него вследствие аскетических навыков стало нечего терять, и взамен этого он получил то, что так выразительно называлось по-гречески словом παῤῥησία — смелость сказать все до конца и всякому.

В своих аскетических подвигах и занятиях Св. Писанием Златоуст не был одинок. Он был членом небольшого кружка одинаково настроенных друзей и имел замечательного руководителя. Его друзьями были упомянутый уже Василий, Максим, впоследствии епископ Селевкийский, и Феодор, с 392 или 393 г. епископ Мопсуестии, а учителем и руководителем — Диодор, будущий епископ Тарсийский, а в то время знаменитый аскет и настоятель одного из ближайших монастырей. Так установилась тесная связь между Златоустом и двумя наиболее видными представителями антиохийской школы. Это обстоятельст-

---

[1] *Joannes Chrysostomus.* Ad Demetrium de compunctione, PG 47, 393. Рус. пер. Т. 1. С. 139.

[2] *Idem.* Sermo antequam iret in exsilium, PG 52, 427. Рус. пер. Т. 3. С. 444.

во имеет большую важность для понимания личности и характера деятельности святителя, памяти которого посвящен настоящий очерк. Поэтому мы позволим себе остановиться несколько подробнее на отличительных особенностях того богословского направления в древней Церкви, которое известно под названием антиохийской школы. Две выдающиеся черты характеризуют собой это направление.

Первая черта — преобладание в религиозности антиохийцев морального элемента над мистическим, обостренный интерес к нравственной самодеятельности, высокая оценка моральной воли, ее усилий и подвигов. Форма религиозности всегда находит для себя выражение и, так сказать, опознает себя в тех отвлеченных положениях, касающихся теоретической стороны веры, которые называются догматами. Догматические понятия антиохийской школы, как в учении ее древнейших представителей, так и в доктринах основателей ее нового периода, носят на себе неизгладимую печать указанного нами религиозного интереса. В учении о личности Иисуса Христа школу характеризует адопцианство в различных его формах и видах. Вот ряд фактов в подтверждение этого.

К древнейшим антиохийским богословам можно отнести уже Павла Самосатского. Его осужденное Церковью учение о личности Христа важно для нас только со стороны своей тенденции. Христос, по учению Павла, есть простой человек, родившийся сверхъестественным образом от Девы Марии. С Ним соединился Божественный Логос, безличная божественная сила, от вечности исходящая от Бога и действовавшая в Моисее, пророках и других лицах. Христос сравнительно с другими пророками лишь в большей мере был осенен этой благодатной силой. Но человек Иисус пламенел неизменной любовью к Богу, воля его была чиста и нравственные подвиги высоки. За это по мере его нравственного преуспеяния Бог ниспосылал ему все большую благодать. Он дал ему силу творить чудеса и знамения, даровал ему имя выше всякого имени, власть творить суд и возвел в божественное достоинство.

Ученик и соотечественник Павла мученик Лукиан, которого называют «Арием прежде Ария», и все «солукианисты» во главе с инициатором арианских споров удерживают идею Искупителя, возвышающегося до божественного достоинства путем нравственной борьбы и подвига, но с человека Иисуса переносят ее на ангелоподобное существо, вызванное к бытию творческим актом. Ранее создания мира Бог сотворил личное существо, Логос, который по природе своей не стоит вне возможности грехопадения, будучи наделен, как и ангелы, свободой выбора. Предвидя в Логосе неизменность воли и стремления к добру, Бог наперед сообщил ему все богатство Своей благодати. При помощи благодати и собственных усилий Логос возвышается до степени «Единородного Бога».

В несколько измененных формах, но та же высокая оценка нравственного подвига характеризует собой учение друга Иоанна Златоуста Феодора Мопсуетского, и, конечно, этой чертой своего учения последний обязан общему руководителю подвижнического кружка антиохийской молодежи Диодору.

Феодор признавал безусловную свободу воли и свободные усилия считал исходной точкой в деле спасения. Только по мере веры и трудов ниспосылается человеку благодать Св. Духа, не оправдывающая и не освящающая его в настоящей жизни, а лишь несколько помогающая ему бороться с силой греховных наклонностей, живущих в нашей душе. В соответствии с этим взглядом на спасение стоит и христология Феодора, проникнутая традиционным адопцианизмом. После Никейского собора и торжества православия над арианством для адопцианства не могло быть места в учении о Божественной природе Христа, но оно могло еще сказаться в богословских теориях, касающихся вопроса о соединении природ в исторической личности Искупителя. Придавая важное значение назидательному примеру жизни и подвигов Спасителя, Феодор с особенной настойчивостью говорит об Его нравственной борьбе, усилиях и победе. Не чуждый склонности ко греху, искушений и общечеловеческих слабостей, Христос вел борьбу со Своей плотью и искушениями душевными. В Гефсиманском саду Он изнемогал от страха и боязливости, устрашаемый надвигающимися страданиями, но силой Своей воли победил слабость человеческой природы. Божество, обитавшее в Нем, только ускоряло Его естественное нравственное развитие и облегчало для Него тяжесть нравственной борьбы. По мере нравственного роста человека Иисуса происходило все более и более тесное соединение Его с обитавшим в Нем Богом Словом. И только по воскресении Иисуса Бог Слово вступил с Ним в полное и нераздельное нравственное единение, сделал Его предметом поклонения для людей и ангелов и даровал Ему имя паче всякого имени. Ценя в лице Искупителя главным образом чистую нравственную личность, силой своей свободной воли возвышающуюся до божественной славы, Феодор не мог допустить тесного, ипостасного соединения двух природ во Христе и считал это единение Бога Слова с воспринятым человеком только нравственным и внешним.

Из приведенных фактов ясно обнаруживается, какое значение и ценность имела в глазах антиохийских богословов моральная сторона религии. Идея существа, достигающего божественного достоинства энергией нравственной самодеятельности, красной нитью проходит через всю историю вероучения антиохийцев.

Вторая отличительная черта антиохийской школы касается экзегетики и способа толкования Св. Писания. Она проявляется уже в послеоригеновское время, начиная с Диодора и Феодора, и отчасти обязана своим происхождением тому научному возбуждению, которое исходило от великого александрийского учителя и через посредство основанной им кесарийской библиотеки передавалось на Восток. В библейских работах Оригена совмещается строго научный критический метод с мистико-аллегорическим пониманием текста. Уже одного колоссального предприятия — подвергнуть ревизии текст Св. Писания, как оно выполнено в знаменитых Экзаплах и Тетраплах Оригена, — было бы достаточно, чтобы показать, насколько была для него важна строго научная ра-

бота в этой области. Об этом же свидетельствуют и его комментарии, в которых выяснению буквального смысла священного текста путем снесения параллельных мест, филологических, географических, исторических и археологических справок уделено немало места. Но все это для Оригена, желавшего быть христианским гностиком, представлялось не более, как черновой работой. Его душа с юных лет находила истинное удовлетворение в поисках духовных истин и глубоких философских идей, скрывающихся под оболочкой символов и покровом буквы. Антиохийская школа в своей экзегетике оставила в стороне то, что было самого дорогого для Оригена, и посвятила свои силы главным образом тому, что в Александрии признавалось менее важным. Не отрицая вполне типологического значения писания, антиохийские экзегеты с особенной любовью занимались выяснением прямого, буквального, исторического смысла Библии. Для них было важно открыть ту мысль, которую влагал в слова сам писатель известной книги. Они старались достигнуть этого исследованием особенностей языка священных книг, свойственного им стиля, подлинного значения употребляющихся в них метафор, тропов и образных выражений, установлением контекста речи и логической связи, в которой стоят ее отдельные части, изысканиями в области истории, быта, географии и археологии Палестины. Они впервые почувствовали, какой неисчерпаемый источник нравственного обновления, какой лучезарный свет содержится в просто и буквально понимаемом тексте Писания, и это связывает вторую отличительную черту антиохийской школы — исторический метод толкования Библии — с первой — преобладанием нравственного интереса в ее религиозном настроении.

Такова была нравственная атмосфера того избранного кружка, в котором Иоанн воспитывал себя для Бога, Церкви и человечества. Отсюда он вынес глубокое уважение к моральной стороне религии и умение пользоваться непосредственным смыслом Библии для проведения в жизнь высоких нравственных идеалов. Кто хоть сколько-нибудь читал Златоуста, тот не мог не изумляться обширности его познаний в Св. Писании и искусству извлекать из текста нравственные идеи и примеры добродетели. Поразительна здесь находчивость и остроумие проповедника. Каждый оборот речи, каждый предлог, глагольная форма, незначительные и неуловимые подробности в его руках оживают, наполняются глубоким нравственным содержанием, превращаются в целые картины, яркие и выхваченные из самой жизни. В подтверждение этого достаточно сослаться на его беседы о богатом и Лазаре или на описание гостеприимства Авраама[1].

Таковы основные элементы, из которых слагается личность св. Иоанна Златоуста. Обращаясь к характеристике личности Златоуста, мы сначала скажем о том, чем он не был, каким его не следует представлять себе.

---

[1] *Joannes Chrysostomus.* Expositiones in Psalmos, PG 55, 495. Рус. пер. Т. 5. С. 566–568. Ср. *Idem.* In Joannem, PG 59, 23. Рус. пер. Т. 8. С. 442–443.

Прежде всего, св. Иоанн не был администратором или организатором сил. Его воля направлялась не к тому, чтобы из Церкви сделать учреждение, покоящееся на внешних устоях политического, правового и экономического характера. В этом отношении антиохийский проповедник является прямой противоположностью Василия Великого. Дух Василия был обращен преимущественно к внешнему. Человек знатного происхождения и очень богатый, он выдавался среди друзей прирожденной способностью властвовать и создавать всюду прочную организацию. Противник благотворительности, руководимой исключительно внушениями сердца и позволяющей злоупотреблять собой, он создает обширные благотворительные учреждения и дома трудолюбия со строгими порядками. Насадив монашество в Каппадокии, он тотчас же дает ему устав. Занимая должность пресвитера и юридически не имея никаких административных полномочий, фактически он нес на себе обязанности епископа и заведовал всеми епархиальными делами. В сане епископа он следил за точным исполнением церковных правил и очень скоро достиг того, что подчиненный ему клир стал образцовым. Церковь во время его епископства, по выражению церковного историка, напоминала ночное сражение, когда в глубоком мраке противники, перемешавшие свои ряды, перестают отличать врагов от друзей. Василий собирает рассеянные силы православных. Он входит в сношение с единомышленниками, привлекает путем разумных уступок на сторону православия полуариан, приобретает расположение и доверие св. Афанасия, дважды отправляет посольство к папе в надежде примирить между собой Восток и Запад. Чуждый всякого раболепства, Василий, однако, тщательно поддерживает свои связи в столице, чтобы, пользуясь ими, оказать иногда защиту несправедливо угнетенному или обобранному сборщиками податей.

Не таков был Златоуст. Его сила и значение не в административной деятельности и не в созидании стен церковных из материалов, не имеющих прямого отношения к религии. До избрания на Константинопольскую кафедру, то есть до пятьдесят первого года своей жизни, он не имел в своих руках никакой власти. Возведенный в сан пресвитера, он не был правой рукой своего епископа в том смысле, в каком был ею Василий. Правда, он был любим и уважаем епископом Флавианом, но оставался все время исключительно пастырем и проповедником, руководителем душ и учителем благочестия. Быть может, именно это обстоятельство сохранило ему чистоту характера и целостность личности. В Константинополе он был строгим епископом и требовал от подчиненного ему клира нравственной чистоты и исполнения церковных правил. Он боролся с дурным обычаем, компрометировавшим Церковь на Востоке и Западе, с так называемыми духовными браками, сожительством неженатых клириков с девственницами. Неизвестно, какие административные меры были приняты им против этого зла, но, несомненно, он направил против него свое мощное слово, памятником которого служат сохранившиеся до нашего времени два слова против живущих с девственницами. Затем он восставал против

пресмыкательства клириков перед богатыми и против их паразитизма. Он убеждал их довольствоваться теми средствами, которые дает им Церковь, и не бегать на пышные обеды богачей. Некоторым клирикам за порочную жизнь было даже запрещено служение. От вдов новый епископ потребовал, чтобы они или вступали во второй брак, или, если хотят причислять себя к этому почитаемому в Церкви классу, оставили наряды и изнеженную жизнь. Он старался повлиять на бродячих монахов, которые своим недостойным поведением и попрошайством возбуждали презрение к самому монашеству и всевозможные нарекания на него. Есть известие, что Златоуст поддержал перед Евтропием и императором просьбу Порфирия, епископа Газы, о разрушении языческих храмов в Финикии и что по его настояниям был издан указ о закрытии капищ и истреблении идолов. В 400 г., приглашенный в Ефес для замещения вакантной кафедры, Златоуст низложил шесть тамошних епископов, купивших посвящение за деньги. В этом же году он оказал энергичное сопротивление военачальнику готов Гайне, настаивавшему перед императором на праве готов-ариан иметь одну церковь в стенах города. Вот все важнейшее, что известно нам об административной деятельности Златоуста в сане епископа. Повторяем, он был строгим и требовательным епископом, но из приведенных фактов видно, что и в этом случае он предпочитал действовать не столько мерами дисциплинарных взысканий, сколько словом убеждения и нравственным влиянием. Трудно также сказать, насколько мероприятия против язычников и Гайны соответствовали личному характеру святителя и насколько они обусловливались самым его положением. Несомненно, во всяком случае, что заботы святителя не поставили константинопольский клир на такую общепризнанную высоту, на какой стоял клир Василия, и что им не было создано прочной организации церковных сил, которая стояла бы за ним. В чувстве правоты своего дела и незапятнанной чистоты своей личности он был одинок в Константинополе, имел против себя все имущие и властные классы, а на своей стороне лишь любовь народа, бедных и небольшого избранного кружка преданных лиц, родственных ему по духу.

Далее, заслуга Златоуста перед Церковью не состоит в выяснении ее вероучения. В этом отношении его нельзя сравнивать с такими борцами за правильность веры, каким был, например, Афанасий Александрийский. Он не внес со своей стороны ничего нового и оригинального в тот процесс превращения живой и непосредственной веры в соответствующие и укрепляющие ее понятия и теоретические формулы, который потребовал от Восточной Церкви столько усилий и сопровождался столь ожесточенной борьбой различных партий и сект. Для истории догматов толстые фолианты его творений не дают ничего. Впрочем, биографы[1] Златоуста совершенно справедливо отмечают тот факт, что первые шаги проповедника являются колеблющимися и не вполне

[1] *Puech A.* St. Jean Chrysostome et les moeurs de son temps. Paris, 1891. P. 23–25.

соответствуют обнаружившейся впоследствии оригинальности его таланта. Подчиняясь общему течению, увлекавшему его на проторенную дорогу догматических рассуждений, он проводит в первые годы своей проповеднической деятельности ряд бесед, посвященных исключительно вопросам догматическим. Таковы его беседы против язычников, иудеев и аномеев. Но это были ложные шаги таланта, еще не сознавшего свою истинную оригинальность и свое призвание в жизни. Вскоре Златоуст перешел к иному способу проповеди. Он включал в свои беседы и догматические вопросы, но касался их лишь по мере необходимости и нужд паствы, главное же внимание посвящал призыву к нравственному возрождению. Чистоту веры он, конечно, считал необходимым условием спасения, но постоянно приглашал слушателей веровать в простоте, не обнаруживать излишней пытливости и помнить, что «природа рассудочных доводов подобна лабиринту, нигде не имеет конца и не позволяет мысли утвердиться на каком-нибудь основании»[1]. Он не переставал повторять, что тот, кто содержит правильные догматы, а живет по-язычески, непременно лишится вечной жизни[2].

Наконец, несмотря на свои продолжительные аскетические подвиги, четырехлетнее пребывание в монастыре и даже двухлетнее отшельничество, несмотря на свое всегдашнее уважение и симпатию к монашеской жизни, Златоуст не был мистиком, и в его обширных томах трудно отыскать мистические элементы. Но, ввиду неясности самого термина «мистицизм», необходимо выяснить тот смысл, который соединяем мы с этим понятием. Мистика и религия не одно и то же, и эти два понятия далеко не покрывают друг друга. Мистика есть одна из форм религии. Гранью, отделяющей ее от других форм религии, служит способ понимания любви к Богу, составляющей основу всякой религии. Человек может любить Бога или непосредственно, сосредоточивая на представлении о Нем весь запас своего чувства, или же в лице ближних. Первая форма любви к Богу и создает мистику. Она фатальным образом ведет к искусственной культуре чувства, к уединению, к замкнутости, к экстазу и к прочим отступлениям от законов жизни и природы, в которые поставлен человек Самим Богом. Вторая форма, оставаясь, по существу, не менее религиозной, не удаляет человека из условий естественной и нормальной жизни. Она не отрицает, а преображает природу и общество. У Златоуста мы ничего не найдем ни о созерцании, ни о мистическом экстазе, ни о специальной культуре чувства, ни о любви к Богу, отрешенной от деятельности и любви к человеку. Воспевая гимны любви вслед за апостолом языков, перед которым он преклонялся с особенной любовью и уважением, Златоуст редко не разумеет под ней заповеданную Христом любовь к человеку или, вернее, любовь к Богу в лице ближнего.

---

[1] *Joannes Chrysostomus.* In epistulam ad Romanos, PG 60, 391. Рус. пер. Т. 9. С. 507–508.

[2] *Idem.* Contra Anomoeos, PG 48, 801. Рус. пер. Т. 1. С. 603; In Genesim, PG 54, 586. Рус. пер. Т. 4. С. 738; In Joannem, PG 59, 23. Рус. пер. Т. 8. С. 39.

Чем же был св. Иоанн Златоуст в истории христианской Церкви, какая отличительная черта характеризует собой его личность и деятельность? Значение великого святителя в истории состоит в том, что он посвятил все свои силы и помыслы религиозно-нравственному обновлению христианского общества. Он был совестью мира, в котором жил и действовал. Как совесть, он воздействовал на общество силой истины и кристальной чистотой нравственного сознания; как совесть, неподкупный и прямой, стоял он между угнетателями и угнетенными, и голос его, как голос совести, остался незаглушенным страстями.

Златоуст был религиозный деятель. Он занимал один из самых видных и влиятельных престолов христианского мира в то время, когда Церковь боролась с язычеством и ересью и когда, получив господство в государстве, могла воспользоваться железным мечом императора. Естественно прежде всего спросить, на какие силы опирался святитель в своей деятельности?

В руках епископа того времени легко могла оказаться и власть гражданская, и физическая сила верующих масс, составлявших уже большинство. Но св. Иоанн Златоуст был решительным противником таких средств.

Век Златоуста был еще близок к тому великому событию, когда римский император стал христианином. Это крупное завоевание Церкви в свое время наполнило сердца христиан, дотоле гонимых или чувствовавших свою непрочность в государстве, самыми радостными надеждами. Но Златоуст остался холоден к этой победе. Во всех его многочисленных сочинениях мы не найдем ни одной строки, которая изобличала бы в нем желание опираться в своей религиозной деятельности на власть императора, склонившегося перед Крестом и снявшего свой венец перед останками мучеников[1]. Напротив, с ясностью, не допускающей никакого сомнения, он говорит: «Непозволительно христианам ниспровергать заблуждения принуждением и насилием; нам заповедано словом, убеждением и кротостью совершать спасение людей». Ни один христианский император, продолжает он, не издавал и не станет издавать указов против язычников[2]. И хотя светская власть в своих заботах о земном благополучии и была вынуждена прибегать к насилию, но для священника в деле религии оно совершенно недопустимо. Царь и священник — это две противоположности. «Царь заставляет, священник убеждает; тот действует повелением, этот советом; тот имеет оружие чувственное, этот духовное»[3].

Не менее энергично восстает проповедник против возможного самосуда верующих, оказавшихся в большинстве, а также против частных проявлений фанатизма и вражды в отношении к язычникам и сектантам.

---

[1] *Joannes Chrysostomus.* Expositiones in Psalmos, PG 55, 495. Рус. пер. Т. 5. С. 574. Ср. *Idem.* In illud: Si qua in Christo nova creatura, PG 64, 25. Рус. пер. Т. 12. С. 925.

[2] *Idem.* De sancto Babyla, contra Julianum et gentiles, PG 50, 533. Рус. пер. Т. 2. С. 577. Ср. 733.

[3] *Joannes Chrysostomus.* In illud: Vidi dominum, PG 56, 119. Рус. пер. Т. 6. С. 412.

Не язычников и не еретиков нужно ненавидеть, часто повторяет проповедник, а порок и ересь[1]. Христианский фанатизм прикрывался в то время, как и всегда, именем любви к Богу и оправдывал себя желанием охранить имя Божие от оскорблений, так как язычество и ересь рассматривались как нечестие и богохульство. Против этих оправданий Златоуст указывает на пример апостола Павла. Никто столько не любил Бога, как апостол языков, однако, прийдя в Афины и увидев город, наполненный идолами, он не стал укорять эллинов, а, напротив, называл их почитателями Бога Неведомого, потому что «они, подобно благочестивым, совершали свое богослужение, уверенные в том, что чтут Бога»[2]. Подражать примеру апостола, питать к язычникам любовь, эту великую наставницу, отклоняющую от заблуждений и из камней делающую людей, Златоуст призывает своих слушателей[3]. Как тонкий психолог, он хорошо видел, что путь религиозной вражды есть наклонная плоскость, вступив на которую человек неудержимо катится вниз, постепенно замыкаясь в своей ненависти ко всему миру. Если нужно ненавидеть врагов Божиих, то свою ненависть нужно простирать не только на нечестивых, но и на грешников, ибо они не менее оскорбляют Бога, а «идя таким путем, мало-помалу мы отделимся от большей части братий или, лучше, от всех, потому что никого нет без греха»[4].

Таково же было отношение Златоуста к еретикам. Убивать их не должно, ибо это дало бы повод к непримиримой войне во вселенной[5]. По свидетельству Созомена[6], вступая на Константинопольский престол, в своей первой речи к клиру и народу новый епископ обещал искоренить ересь в столице, однако не насилием, а силой слова. В беседе о св. мч. Фоке, произнесенной еще позднее, в 403 или 404 г., он возвращается к той же мысли. «Сегодня мы вступаем, — говорит он, — в ратоборство с еретиками, но наша война не из живых делает мертвыми, а из мертвых — живыми, изобилуя кротостью и великим смирением. Я гоню не делом, а преследую словом, не еретика, но ересь... Мне привычно терпеть преследование, а не преследовать, быть гонимым, а не гнать. Так и Христос побеждал, не распиная, а распятый, не ударяя, но приняв удары...»[7]

Замечательно по высоте христианского настроения, по искренности тона и горячности внутреннего убеждения слово св. Иоанна «О проклятии и анафеме». Касаясь в этом слове лишь косвенно официальной анафемы, произносимой в известных случаях органами церковной власти, проповедник имеет в виду проклятия, которыми — к удовольствию язычников — встречали друг друга ревнители различных христианских общин, вмещавшихся в стенах много-

---

[1] *Joannes Chrysostomus.* In epistulam I ad Corinthios, PG 61, 9. Рус. пер. Т. 10. С. 336.

[2] *Idem.* De non anaphematizandis, PG 48, 945. Рус. пер. Т. 1. С. 755–756.

[3] *Idem.* De virginitate, PG 48, 533. Рус. пер. Т. 1. С. 339.

[4] *Idem.* In epistulam I ad Corinthios, PG 61, 9. Рус. пер. Т. 10. С. 337.

[5] *Idem.* In Matthaeum, PG 58, 475. Рус. пер. Т. 7. С. 482–483.

[6] *Sozomenus Salaminus.* Historia Ecclesiastica VIII, 7, PG 67, 1429–1432.

[7] *Joannes Chrysostomus.* De sancto hieromartyre Phoca, PG 50, 699. Рус. пер. Т. 2. С. 747–748.

людной Антиохии — евстафиане, мелетиане, евномиане, аполлинаристы. Обращаясь к слушателям, он много раз с глубоким волнением повторяет: «Увещеваю и заклинаю вас отстать от этого обыкновения», или: «Вот, я говорю и свидетельствуюсь Богом и избранными его ангелами, что в день Суда оно будет причиной великого бедствия и невыносимого огня»[1]. Но ему возражали: «Он еретик, имеет в себе дьявола, произносит хулу на Бога, своей лестью ввергает многих в бездну погибели, посему он отвержен отцами»[2]. Но Златоуст доказывает своей пастве, что поступать так нельзя ни в каком случае и ни под какими предлогами. Нужно подражать Христу, Который называет Своими ближними «не священника, не левита, а самарянина, отлученного от сонмища за учение и во многом богохульствовавшего, потому что он оказался милостивым»[3]. Никто не имел столько любви к Богу, как апостол Павел, но и он в своих писаниях употребил слово «анафема» только дважды, и притом не относя его к определенным лицам. Апостолы и их преемники, действительно, получили власть отлучать от Церкви, но, обличая и отвергая ереси, никто из них не подвергал проклятью еретиков, «не осмеливался произносить такого приговора»[4]. Церковь, следуя этим примерам, ежедневно возносит молитвы о всех заблуждающихся[5]. Да и по существу дела, произносить анафему непозволительно. Проклинаемый или существует в этой смертной жизни, или умер. Если он жив, то отлучающий его поступает нечестиво, потому что заблуждающийся находится еще в неопределенном состоянии, а если умер, то тем более, потому что судьба его сокрыта у Судии веков, Который один знает и меру ведения, и степень веры: «Откуда мы знаем, за какие слова он подпадет обвинению или как оправдает себя в тот день, когда Бог будет судить сокровенные дела людей?»[6]

Все то, что говорил св. Иоанн Златоуст против ненависти к язычникам и еретикам, не было с его стороны простым ораторским приемом или литературным оборотом речи. Святитель осуществлял все это на деле, и это впоследствии причинило ему много личных огорчений. Лучшие епископы того времени стояли в вопросе о внешних средствах воздействия на иномыслящих выше стремлений окружающей их среды. В этом убеждают некоторые данные из жизни Григория Богослова, одного из предшественников Златоуста на столичной кафедре, равно как и обвинения, с которыми выступили против самого св. Иоанна его враги на соборе под Дубом. Григорий, как и Златоуст, последовательно проводил в жизнь принцип: «Тайна спасения для желающих, а не для насилуемых»[7]. Когда православные оказались господами положения, св. Григо-

---

[1] *Joannes Chrysostomus.* De non anaphematizandis, PG 48, 945. Рус. пер. Т. 1. С. 756–757.

[2] Ibid., PG 48, 945. Рус. пер. Т. 1. С. 754.

[3] Ibid., PG 48, 945. Рус. пер. Т. 1. С. 753.

[4] Ibid., PG 48, 945. Рус. пер. Т. 1. С. 754.

[5] Ibid., PG 48, 945. Рус. пер. Т. 1. С. 753.

[6] Ibid., PG 48, 945. Рус. пер. Т. 1. С. 756.

[7] *Gregorius Theologus.* Ad patrem (orat. 12), PG 35, 844. Рус. пер. Ч. 1. С. 254.

рий, насадивший в столице Никейскую веру своей проповедью и терпением, не пожелал пользоваться расположением императора Феодосия для преследования ариан и за это подвергался нареканиям. Ему кричали: «Сколько времени управляешь ты Церковью, обстоятельства тебе благоприятствуют и царь ревностен к вере, но в чем видна для нас перемена?.. Кто из начальников областей наказан? Кто из зачинщиков получил должное вразумление? Воспользовались ли мы чем-нибудь для себя самих, чтобы внушить страх и на будущее время?»[1] Точно так же снисходительностью и христианским отношением Златоуста к неверным и заблуждающимся воспользовались его враги. Один из его обвинителей писал о нем: «Некоторых язычников, великих врагов христианства, он принимал, давал им прибежище в церкви и защищал». Его обвиняли также в оригенизме за то, что он оказал покровительство так называемым длинным братьям, гонимым Феофилом Александрийским под предлогом оригенизма. Наконец, Златоуст не согласился подписать анафематствование Оригена, произнесенное Кипрским собором под председательством Епифания.

К числу внешних способов воздействия на толпы в целях их религиозного воспитания, кроме мер принуждения, относится церковное представительство во всех его видах: привилегии и богатая жизнь высших представителей Церкви, великолепие церковных зданий, пышность культа. Эти средства, нисколько не обременительные для лиц, посвятивших себя служению Богу, а, наоборот, во многих отношениях приятные, могут быть защищаемы и не по одним только этим мотивам. Роскошные здания, престиж духовенства, красота и пышность богослужения — все это в глазах масс, всегда поклоняющихся успеху, сообщает христианству значительность, доказывает его силу, создает для него обаяние. Кроме того, народ, жизнь которого так бедна эстетическими впечатлениями, идет в удобные и красивые храмы сначала, может быть, просто ради хорошего пения и истового обряда, но в церкви проповедуется Евангелие, читается Св. Писание, поются псалмы, и хоть часть всего этого не может не западать в душу слушателей. Наконец, вся обстановка молитвы и богослужения отвлекает мысль человека от борьбы за пропитание и возносит ее в мир идеальных примирений. Но все это может иметь и свою обратную сторону. Когда религиозная жизнь начинает отливаться в такие формы, тогда легко забывается важнейшее в законе — суд и милость. Развивается стремление жертвовать непосредственно Богу, а дела христианского милосердия, которые сами по себе составляют душу и силу христианства, приходят в забвение. Далее, религиозное воздействие того, что мы назвали церковным представительством, не проникает глубоко в душу народа и, опираясь не на чисто духовные его инстинкты, не может воспитывать в нем религиозно-нравственного самоопределения. При известной привязанности к внешним проявлениям религиозной жизни, как красивым бытовым формам, очень часто проявляется глубо-

[1] *Gregorius Theologus.* Supremum vale (orat. 42). PG 36, 457. Рус. пер. Ч. 4. С. 36–37.

кое равнодушие к самой религии. В бедной сельской церкви по большей части к небу несутся более горячие и искренние молитвы, чем в богатом соборе, и Пасха в деревне, при зажженной бочке из-под дегтя, празднуется с большим энтузиазмом, чем в столице при электрической иллюминации под гром колоколов и пушек.

Инстинктивное стремление воспользоваться для усиления христианства обаянием богатства, роскоши и помпы обнаружилось в древности вслед за объявлением гонимой веры государственной религией. Большие города, и особенно столица, куда, как к источнику благ, всегда стекается так много всякого рода поклонников успеха, шли в этом направлении впереди провинций. Григорий Богослов яркими красками рисует условия, при которых епископ мог иметь успех в столице. Он рассказывает, как церковные имущества, считавшиеся достоянием бедных, стали употребляться на дорогих лошадей, модные коляски, шелковые одежды, роскошь стола[1]. Епископ должен был уметь вести себя в светском обществе, посещать народные собрания и бани, быть интересным собеседником, знать, с кем и как перекинуться словом[2]. Таков именно был предшественник Златоуста и преемник Григория Назианзина — Нектарий. Человек, принадлежавший к сенаторскому сословию, бывший претор, Нектарий не думал отказываться от образа жизни, к которому привык по своему положению. Он любил пожить и охотно давал жить другим[3]. За это он был любим клиром и обществом. Примеры роскоши наблюдаются не только в жизни столичных епископов господствующей Церкви, которые в свое оправдание могли бы сослаться на необходимость поддерживать связи с двором, но и в поведении епископов сектантских. Даже современный Златоусту новацианский епископ Сисинний, несмотря на более строгую дисциплину, свойственную его общине, «любил пышность и великолепие, роскошно одевался в белые одежды и два раза в день мылся в общественных банях, а когда кто-то спросил его, почему он, будучи епископом, моется дважды в день, то Сисинний, не лазивший за словом в карман, отвечал: «Потому, что в третий раз не успеваю»[4]. Лучшие епископы не могли, однако, помириться с новыми порядками и шли против общего течения. Для них успех христианства был связан не с внешним блеском, а с чистотой жизни представителей Церкви. «Я живу по старине», — говорил про себя Григорий Богослов[5]. Но это не всем нравилось. Его порицали за то, что «не было у него ни богатого стола, ни соответствующей сану одежды, ни торжественных выходов, ни величавости в обхождении». «Не знал я, — продолжает с горечью святитель, — что мне нужно входить в состязание с консулами, прави-

---

[1] *Gregorius Theologus.* Contra Arianos et de seipso (orat. 33). PG 36, 213. Рус. пер. Ч. 3. С. 140–141.

[2] Ibid. Рус. пер. Ч. 3. С. 141.

[3] *Socrates Scholasticus.* Historia Ecclesiastica V, 8, PG 67, 576–581.

[4] Ibid., VI, 22, PG 67, 725.

[5] *Gregorius Theologus.* Contra Arianos et de seipso (orat. 33). PG 36, 213. Рус. пер. Ч. 3. С. 141.

телями областей и высшими военачальниками, которые не знают, куда расточать свои богатства, что и мне, роскошествуя из достояния бедных, надо обременять свое чрево, необходимое употреблять на излишества, изрыгать на алтари. Не знал, что и мне надо ездить на отличных лошадях, блистательно выситься на колеснице, что и мне должны быть встречи, приемы с подобострастием и что все должны уступать мне дорогу и расступаться предо мной».

Св. Иоанн Златоуст шел по стопам Григория Богослова, сочинения которого были ему известны и оказали влияние на его пастырский идеал. Небольшого роста, изможденный болезнью и постоянными умственными занятиями, невзрачного вида, с обнаженным черепом, он уже по своей внешности не годился для пышного представительства. Тотчас по вступлении на Константинопольский престол, он резко изменил порядки, введенные любившим роскошь Нектарием. Потребовав к себе приходно-расходные книги эконома, он вычеркнул из них все излишние расходы по содержанию архиерейского дома. Всякие выдачи на ненужные постройки, сады, фонтаны, украшения комнат были запрещены. Чтобы ограничить еще более издержки из церковных сумм и чтобы сберечь время для деловых занятий, архиепископ отказался от всяких приемов и выездов, отклонял приглашения на обеды и заключил себя в своем епископском доме для трудов пастырского служения и добровольной бедности. В обществе это обстоятельство породило множество толков и сплетен[1]. В своей личной жизни Златоуст ограничивался самым необходимым. Несмотря на слабость здоровья, поглощенный своими занятиями, он забывал иногда о пище до вечера. К обеду ему подавали немного удобоваримого мяса. Вина он обыкновенно не употреблял, но летом, в жаркую погоду, разбавляя его водой, пользовался этим напитком для прохлаждения. По требованию здоровья он часто брал ванну. От принятого порядка жизни он не отступал и в том случае, когда у него останавливался кто-нибудь из епископов, во множестве стекавшихся в столицу, хотя, вообще говоря, он не считал себя обязанным оказывать им гостеприимство, потому что благочестивые и богатые жители столицы охотно принимали их у себя. Епископу Берийскому Акакию, посетившему святителя, последний предложил то, что обыкновенно самому ему подавалось к столу, но это до такой степени обидело гостя, что, выходя из архиерейского дома, он с угрозой сказал диакону: «Я еще сварю ему похлебку», — и, действительно, впоследствии мы видим Акакия в числе врагов Златоуста.

Но святитель Иоанн пошел еще дальше в духе лучших представителей Церкви своего времени. Все вообще церковные имущества считались тогда достоянием бедных, и представители Церкви в моменты острой нужды не останавливались перед продажей церковных сосудов. Сократ и Созомен приводят трогательный рассказ о поступке Акакия, еп. Амиды. После удачной войны с персами во власти римских воинов оказалось семь тысяч персидских

[1] *Socrates.* Historia Ecclessiastica VI, 4, PG 67, 669–672.

пленников, которых персы не могли выкупить, а воины не хотели освободить бесплатно. Между тем несчастные гибли от голода и дурного содержания. Видя это, Акакий собрал к себе клир и сказал: «Бог наш не имеет нужды ни в блюдах, ни в чашах... а так как Церковь от усердия прихожан приобрела много золотых и серебряных сосудов, то ценой их прилично выкупить у воинов пленных персов и доставить им пропитание». Клир согласился, сосуды были расплавлены, и драгоценный металл продан. За вырученные деньги пленники получили свободу и, снабженные всем необходимым, были отпущены домой[1].

Златоуст ставил пожертвования в пользу бедных гораздо выше приношений на украшение храма. Свой взгляд он высказал по поводу евангельского повествования о жене, возлившей многоценное миро на главу Спасителя (Мф. 26:6–7). По его мнению, ропот учеников был совершенно основателен и вполне соответствовал учению Господа. Но Христос принял женщину под Свою защиту лишь по Своему человеколюбию, ценя ее усердие, и чтобы показать ученикам, «что не нужно требовать с самого начала высоких дел от немощных людей». «Как прежде этого поступка Он не произнес бы Своего мнения, если бы кто спросил Его, так и после того, как жена совершила его, Он имеет в виду только то, чтобы она не была приведена в смущение порицанием учеников, так как после возлияния такое порицание было уже неуместно». «Так и ты, — делает отсюда вывод проповедник, — если увидишь, что кто-нибудь сделал и приносит священные сосуды или заботится о другом каком-нибудь украшении церковном, касающемся стен и пола, не позволяй продавать или истреблять то, что сделано, чтобы не ослабить его усердия. Если же кто прежде, чем сделать, скажет тебе о своем намерении, то вели раздать нищим»[2]. Согласно этому правилу поступал святитель и в своей жизни. Он продал в пользу бедных церковные сосуды, великолепные мраморы, которые были приготовлены его предшественником Нектарием для церкви св. Анастасии, и имущество, оставленное Церкви некоей Феклой по духовному завещанию. Так как жертвователи умерли, то св. Иоанн, не боясь уже ослабить их усердия, счел возможным дать их приношениям другое назначение, более соответствующее духу Евангелия. Но все это врагами епископа впоследствии было выставлено в качестве обвинения против него.

Средства, полученные путем сокращения расходов на содержание епископского дома и продажи церковных имуществ, Златоуст употребил на помощь бедным и на построение обширной странноприимницы, снабженной врачами, прислугой, всем необходимым и вверенной попечению двух надежных пресвитеров[3].

---

[1] Ibid., VII, 21, PG 67, 781–784. *Sozomenus.* Historia Ecclesiastica VII, 21, PG 67, 1481–1485.

[2] *Joannes Chrysostomus.* In Matthaeum, PG 58, 13. Рус. пер. Т. 7. С. 802–804.

[3] Свидетельства, относящиеся к этому отделу, собраны очень полно у *Tillemont L. S.* Mémoires pour servir a l'histoire ecclésiastique des six premières siècles. T. 11. P. 119–127.

Не на физическую силу, не на обаяние богатства и пышности полагался св. Иоанн Златоуст. Он ясно видел, что для распространения и укрепления христианства нужно одно — нужно, чтобы исповедующие себя христианами на деле осуществляли учение, которое они сами превозносят на словах и которому, вообще, нельзя не удивляться. А так как содержание Евангелия состоит в проповеди любви, то только осуществление евангельской любви во взаимных отношениях верующих служит единственным надежным средством убедить мир в божественном происхождении и безусловной необходимости для человечества учения Христа. Не чудеса обращают неверных ко Христу, потому что они всегда допускают возможность подделки и сомнения в их подлинности, а чистота жизни, в действительности которой нельзя сомневаться и отрицать которую невозможно. Язычники давно уже осудили свое учение, видят его несостоятельность и на христианское учение смотрят с уважением. «Но их соблазняет то, что у христиан нет любви». «На словах философствовать легко, — многие из них это делали, но они требуют доказательства на деле». «Действительно, — продолжает Златоуст, — ничто столько не соблазняет, как порок, да и справедливо. Ведь когда язычник увидит, что тот, кому заповедано любить и врагов, лихоимствует, грабит, побуждает к вражде и обращается с одноплеменниками, как с дикими зверями, он назовет наши слова пустыми бреднями. Когда увидит, что христианин трепещет смерти, как примет слово о бессмертии? Когда увидит, что мы властолюбивы и раболепствуем другим страстям, то еще более будет привержен к своему учению, не думая о нас ничего великого. Мы, истинно мы виноваты в том, что язычники остаются в заблуждении»[1]. Отсюда ясно, почему Златоуст был противником враждебного отношения и насильственных мер по отношению к язычникам и еретикам, почему он продавал церковные имущества в пользу бедных. Обращаться с ненавистью и мерами жестокого принуждения ко всем нехристианам, медлящим преклониться перед Христом вследствие отсутствия любви между Его учениками, не значит ли подливать масло в огонь, не значит ли питать их недоверие, не значит ли доказывать фактически недостаток христианской любви?[2] Если храмы блещут золо-

---

[1] *Joannes Chrysostomus.* In Joannem, PG 59, 23. Рус. пер. Т. 8. С. 481–485. «Никто не остался бы язычником, если бы мы были действительными христианами. Теперь христиане многочисленнее язычников. Между тем, когда другим искусствам один может научить сто отроков, здесь, несмотря на то что есть много учителей и что их гораздо больше, чем учеников, никто не присоединяется. Учащиеся взирают на добродетели наставников, и если видят, что и мы того же желаем, чего и они, то есть почестей и власти, то как они могут почувствовать уважение к христианству? Они видят жизнь порочную, души земные, (видят), что мы столько же пристрастны к деньгам, как и они, и даже еще больше, перед смертью так же, как и они, трепещем, боимся бедности наравне с ними, в болезнях, как и они, ропщем, одинаково любим власть и силу и, мучаясь сребролюбием, стараемся уловить благоприятный случай. Итак, чего ради они станут веровать! Ради знамений? Но их уже больше нет. Ради жизни праведной? Но она уже погибла. Ради любви? Но ее и следа нигде не видно». *Idem.* In epistulam I ad Timotheum, PG 62, 501. Рус. пер. Т. 11. С. 688.

[2] *Joannes Chrysostomus.* In epistulam I ad Corinthios, PG 61, 9. Рус. пер. Т. 10. С. 337–340.

том, мрамором и драгоценностями, а люди без пристанища умирают от голода, то не свидетельствует ли это о равнодушии и жестокости жертвователей? Вот почему далее Златоуст является таким пламенным почитателем апостола Павла. При одном упоминании этого имени он непременно делает отступление от предмета речи, чтобы восхвалить и прославить апостола, воспевшего гимн любви в человеческих отношениях. Но не это только, а и глубокий внутренний характер религиозного настроения апостола Павла, его борьба против всего внешнего, условного, временного в отношениях души человеческой к Богу находили для себя сочувственный отзвук в родственном сердце Златоуста. Чтобы убедиться в этом, нужно сравнить отношение святителя к двум проповедникам любви апостольского века — апостолам Иоанну и Павлу. Он преклоняется перед тайнами, которые возвещает любимый ученик Господа, перед его кротостью, но из того, как сравнительно редко и в каком тоне говорит он о нем, видно, что не сын Заведеев был его идеалом.

Теперь мы коснулись самого зерна личности Златоуста, того живительного ключа, из которого струились все его мысли, чувства, поступки. Своей целью он поставил оживить совесть верующих, магнетизмом своей личности и слова вызвать в каждом отдельном сердце то религиозно-нравственное одушевление, которое он носил в своей собственной душе, чтобы, опираясь на эту внутреннюю силу, провести в жизнь идеал евангельской любви. Посвящая раскрытию этой мысли свои дальнейшие строки, мы попытаемся ответить в них на два вопроса: какими средствами святитель надеялся оживить совесть своей паствы, этот центр и внутреннюю основу религиозно-нравственной жизни, и в каких определенных формах хотел он осуществить в обществе идеал христианской любви.

I. Для внутреннего возрождения общества Златоуст пользовался религиозно-нравственными влияниями, исходящими от Церкви. Сюда относится богослужение и тесно связанные с ним чтение Св. Писания и проповедь.

Богослужение Златоуст признавал одним из самых могучих средств воздействия на верующих и настаивал на том, чтобы его слушатели посещали церковь как можно чаще.

Как высоко ценил св. Иоанн Златоуст влияние молитвы и богослужения на душу человека, видно из его церковных мероприятий в Константинополе. Так как многие мужчины, занятые днем делами, не имели возможности посещать богослужение днем, то для них святитель ввел ночные богослужения, к огорчению духовенства, привыкшего дорожить своим ночным покоем. Эти богослужебные собрания, начинаясь с полуночи, были предназначены исключительно для мужчин. Таково же было значение введенных Златоустом процессий с крестами и светильниками в противовес процессиям и антифонам ариан, собиравшихся по субботам и воскресеньям у городских ворот.

Вся сумма впечатлений, получаемых человеком в Церкви, по учению Златоуста, производит обновляющее и возвышающее действие на его нравственное

состояние. «Получив великую пользу и душевное утешение не только от поучения, но и от молитвы, и от отеческого благословения, и от общего собрания, и от многого другого, человек возвращается из церкви, принося домой бесчисленные блага»[1]. Но главным источником влияния в богослужении служит чтение Св. Писания и проповедь. Первое получало особенную важность потому, что дороговизна рукописей делала в то время Библию недоступной для бедных. Систематическое чтение Св. Писания в церкви могло заменить его домашнее употребление. Кто, говорит св. Иоанн в одной из своих проповедей, неопустительно посещает церковь и внимательно слушает, что в ней читают, тот уже в течение одного года может ознакомиться со всем Св. Писанием[2].

Но Св. Писание, чтобы стать руководством жизни, нуждается в истолковании и применении к конкретным обстоятельствам и отношениям, в которые поставлен человек. Отсюда необходимость проповеди, и она-то составляла настоящее величие Златоуста. Как древний пророк, он полагал свое жизненное призвание в том, чтобы быть глашатаем любви и правды, звучать над миром призывным колоколом, радуясь успехам и не смущаясь видимым бесплодием своих слов. «Я убедил душу свою, — говорит он, — чтобы, доколе буду дышать и Богу угодно будет продолжить мою настоящую жизнь, исполнять служение проповедника и делать повеленное, будет ли кто слушать меня или не будет слушать»[3].

Чтобы иметь влияние, он приблизил себя к народу и умел сделать свою проповедь для всех понятной. Созомен рассказывает, что Златоуст имел обыкновение проповедовать не с епископской кафедры, а с амвона чтеца, ставившегося тогда в середине церкви, и это имеет символическое значение для всей его деятельности. Как бы нисходя с высоты своего иерархического положения, он смешивался с народом, опрощался, входил советником, обличителем и утешителем в его подавленную заботами, непониманием и страстями среду. Окруженный со всех сторон паствой, он зорко следил за тем впечатлением, которое производят его слова на слушателей, чтобы тотчас же рассеять возникшее недоразумение, развить свою мысль подробнее, ответить на недоумение, призвать к вниманию. Его беседы, записанные стенографически, позволяют видеть и наблюдать это постоянное взаимодействие, образующее как бы замкнутый ток между проповедником и паствой. При чтении их в сознании встают целые картины. Всякий раз чувствуешь, когда проповедник со своим призывом идет навстречу стремлениям своих слушателей и когда он борется со своей аудиторией. Позволим себе привести несколько примеров. В одной из бесед на Кн. Бытия Златоуст развивает мысль о происхождении власти и вдруг, преры-

---

[1] *Joannes Chrysostomus.* In sanctum Lucianum martyrem, PG 50, 519. Рус. пер. Т. 2. С. 564.

[2] *Idem.* In Genesim, PG 53, 260. Рус. пер. Т. 4. С. 297.

[3] *Idem.* De Lazaro, PG 48, 963. Рус. пер. Т. 1. С. 770. Ср. In Genesim, PG 53, 374. Рус. пер. Т. 4. С. 442–443; De Anna, PG 54, 699. Рус. пер. Т. 4. С. 822.

вая свою речь, обращается к слушателям: «Но воспряните духом и оставьте небрежность. Для чего говорю это? Мы излагаем вам Писание, а вы, отведши глаза от нас, устремляете их на лампады и на зажигающего лампады. Какая это небрежность — оставить нас, смотреть на это!.. И никто из вас, возлюбленные, не считай этого обличения тяжким: мы обличаем не по ненависти, а по желанию вам добра»[1]. Очень часто проповедника прерывал взрыв рукоплесканий. Если это было в середине проповеди, он иногда удерживал от этого своих восторженных почитателей. Так, в одной беседе читаем: «Вы рукоплещете? Но теперь не время рукоплесканий, а после можете и рукоплескать, и подражать»[2]. Златоуст не был принципиальным противником этого способа одобрений. Правда, часто он говорит, что слушатели доставили бы ему больше утешения, если бы вместо рукоплесканий принимали его советы и осуществляли их в жизни[3], но в подобных случаях он не возражает против самого обычая. Конечно, не тщеславием была внушена такая снисходительность, а пользой дела. Бурные знаки одобрения указывали на то, что проповедь слушают с увлечением, что она оказывает свое действие, что, пользуясь благоприятным моментом, ее можно продолжить. Заканчивая одну из своих бесед, проповедник обратился к слушателям с просьбой, чтобы они, возвратясь домой, передали ее содержание домочадцам, не присутствовавшим в церкви, и таким образом к обычной вечерней трапезе присоединили трапезу духовную. На другой день он начинает свою проповедь словами: «Что же, предложили ли вы двоякую трапезу?» И отвечает на этот вопрос: «Знаю, что вы это сделали и вкусили не только той, но и этой трапезы... и это узнал я не от слуги вашего или домочадца, а от достовернейшего вестника. От кого же? Это — ваши рукоплескания сказанному, похвала преподанному. Когда я вчера сказал: "Пусть каждый из вас сделает дом свой церковью", вы громко воскликнули, выражая удовольствие по поводу этих слов. А кто с удовольствием слушает то, что говорят, тот обнаруживает готовность показать это на деле. Поэтому я сегодня еще с большим усердием приступаю к беседе»[4]. В другой беседе читаем: «Радуюсь и восхищаюсь, видя, что вы с удовольствием слушаете меня и своими рукоплесканиями показываете, что вы стараетесь расположить себя к примирению с врагами и привести в исполнение эту заповедь Господню»[5]. Приведем еще одну выдержку, показывающую, как искусно пользовался Златоуст настроением слушателей. Он описывает, что происходило во время проповеди о неосуждении ближних, произнесенной в предшествовавшее воскресенье. «Речь наша, — говорит он, —

---

[1] *Joannes Chrysostomus.* In Genesim, PG 54, 593. Рус. пер. Т. 4. С. 747–748.

[2] *Idem.* In epistulam I ad Corinthios, PG 61, 9. Рус. пер. Т. 10. С. 39.

[3] *Idem.* De incomprehensibili Dei natura (=Contra Anomoeos, homiliae 1–5), PG 48, 701. Рус. пер. Т. 1. С. 511–513; Adversus Judaeos, PG 48, 843. Рус. пер. Т. 1. С. 636; In Genesim, PG 53, 21; 54, 471. Рус. пер. Т. 4. С. 2, 577.

[4] *Idem.* In Genesim, PG 54, 607. Рус. пер. Т. 4. С. 760–761. Ср. Ibid. PG 53, 39. Рус. пер. Т. 4. С. 23.

[5] *Idem.* In Genesim, PG 53, 239. Рус. пер. Т. 4. С. 283.

продлилась тогда долго, безмерно долго, как никогда еще не бывало, и многие ожидали, что от такой продолжительности слова погаснет в вас усердие к слушанию; но вышло противное: в вас еще больше разгоралось сердце, более воспламенялось усердие. Из чего же это видно? Из того, что рукоплескания под конец увеличились и восклицания усилились... Сначала собрание волновалось несильно, но, когда речь простерлась далеко, обняла все части предмета и предложено было обильнейшее наставление, тогда-то именно и разгорелась в вас охота к слушанию, и стали раздаваться сильнейшие рукоплескания. Поэтому я тогда, хотя и располагал было сказать меньше, нежели сколько сказал, преступил, однако ж, обыкновенную меру, а лучше сказать, нисколько не преступил я меры, потому что количество учения привык я измерять не множеством слов, но расположением слушающих». Не буква и не внешние формы жизни были важны для св. Иоанна Златоуста, а внутреннее настроение и успех Евангелия... Но не одни только рукоплескания выражали настроение слушателей. Мы видим, как постепенно церковь умолкает, подавленная картинным описанием смертного часа, когда душа, вспоминая о своих прегрешениях, готова бывает покинуть тело, чтобы предстать перед страшным судилищем[1]. В другой раз трогательное описание жертвоприношения Исаака исторгает у слушателей обильные слезы[2]. То же самое происходит под влиянием слов проповедника о плаче Давида, услышавшего о погибели Саула, и тотчас же пастырь пользуется минутой размягчения сердец, чтобы непосредственно обратить возникшее чувство в моральный акт: «Вы растроганы теперь, заплакали, возмутились духом, и ваши глаза готовы проливать слезы? Вспомним же каждый теперь, пока еще сердце горит печалью, о своем враге и оскорбителе, береги его при жизни и оплакивай после смерти, — не на показ, а от души и от чистого сердца»[3].

Из внешних приемов, которыми пользовался проповедник, можно отметить три следующих. Во-первых, он любил делать обширные вступления к своим беседам, что не всегда нравилось слушателям. Но это обыкновение имело для себя серьезные основания. Предварительные замечания вводили слушателей, преимущественно простых, в сущность вопроса, подготовляли их к пониманию главного предмета речи. Далее, так как ряд бесед часто представлял собой нечто целое, то необходимо было установить между ними связь и дать понятие о сказанном уже тем слушателям, которые не присутствовали в предшествовавших богослужебных собраниях[4].

Во-вторых, Златоуст старался разнообразить содержание своих бесед, по возможности не посвящать их раскрытию исключительно одного какого-нибудь предмета. Это было важно уже в том отношении, что поддерживало вни-

---

[1] *Joannes Chrysostomus.* De Lazaro, PG 48, 981. Рус. пер. Т. 1. С. 792–793.

[2] *Idem.* In epistulam II ad Corinthios, PG 61, 381. Рус. пер. Т. 10. С. 498.

[3] *Idem.* De Davide et Saule, PG 54, 687. Рус. пер. Т. 4. С. 853.

[4] *Idem.* Homiliae XXV in quaedam loca Novi Testamenti, PG 51, 131–144. Рус. пер. Т. 3. С. 126.

мание слушателей. Для простого человека трудно в течение более или менее продолжительного времени сосредоточивать свое внимание на одной какой-либо мысли, но речь, в которой затрагиваются различные предметы, является для него более доступной. Сверх того проповедник хотел, чтобы каждый из слушателей извлек хоть что-нибудь полезное из его слов. «Я не знаю, — говорит он, — больных, не знаю и здоровых, потому предлагаю всякого рода поучения, потребные в болезнях всякого рода: обличаю то корыстолюбие, то объядение, иногда осуждаю любострастие, иной раз восхваляю милосердие и убеждаю к нему, иной раз — другие добродетели. Я опасаюсь, чтобы, рассуждая в поучении об одной болезни, не забыть уврачевать других, тогда как вы страдаете ими»[1].

Третий прием состоял в настойчивости, с которой проповедник возвращался к одному и тому же предмету. Заметив в пастве какой-нибудь порок, не имеющий глубоких корней в самой природе человека или в устройстве общества, и поэтому надеясь искоренить его словом, он систематически, в каждой проповеди в течение долгого времени призывал слушателей к борьбе с этим пороком, пока не достигал некоторых результатов. Так, почти в каждой беседе о статуях он восстает против клятвы, целый ряд бесед направлен также против гнева. Сам Златоуст указывает и основания, побуждающие его поступать таким образом. «Если кто захочет, — говорит он, — с корнем исторгнуть страсть, укоренившуюся и долго живущую в душе, то для этого недостаточно однодневного или двухдневного увещания, а нужно часто и в продолжение многих дней беседовать об этом предмете... пока не увидим, что внушение перешло в дело»[2].

Таковы внешние приемы проповеди Златоуста, сближавшие его с народом и обеспечивавшие ему возможность влияния на паству. Что касается самых задач ее, то, не касаясь пока ее содержания или самых нравственных идеалов святителя, задачи эти можно свети к двум основным.

Первая состояла в том, чтобы обострить совесть паствы, очистить ее нравственное сознание, дать почувствовать греховность обычных форм жизни, вред и низменность порока. Обращаясь к совести, он действовал на нее силой убеждения и совета. «Мы не повелеваем, возлюбленные, — говорил он, — вашей любви, не деспотически приказываем вам. Мы поставлены для поучения вас словом, а не для начальствования и самовластия над вами; наше дело советовать вам и увещевать. Советник говорит, что ему должно, но не принуждает слушателя, предоставляя ему полную свободу — принять или не принять совет. Он будет виновен только в том случае, если не скажет того, что ему поручено»[3]. Но совершенно не соответствовало бы действительному характеру проповедника, если бы мы стали представлять его себе всегда кротко поучающим.

---

[1] *Joannes Chrysostomus.* In Joannem, PG 59, 23. Рус. пер. Т. 8. С. 148–149.

[2] *Idem.* De Davide et Saule, PG 54, 675. Рус. пер. Т. 4. С. 831–832.

[3] *Idem.* In epistulam ad Ephesios, PG 62, 9. Рус. пер. Т. 11. С. 104.

Истинная любовь и нравственный пафос — это не тепленькая водица, усыпляющая своим мерным журчанием. Святое негодование охватывало часто вселенского учителя при виде жестокосердия и суетности. Историк Сократ недаром говорит, что, по словам одного из близких к Златоусту лиц, этот последний «с ранней юности обнаруживал в своем характере более суровости, нежели ласковости»[1]. Голос его, как укоряющая совесть преступника, часто звучал гневом. Говоря однажды о бессердечии богатых, которые видят в бедном только притворщика, он восклицает: «И ты не боишься такими словами навлечь на себя молнии свыше? Простите, я дрожу от гнева... И ты еще спрашиваешь, для чего геенна? Спроси лучше, почему только одна геенна?»[2] В дальнейшем изложении мы увидим немало примеров, с какой силой и как властно бичевал он порок и жестокосердие.

Для проповедника, проникнутого несокрушимой верой в силу совести и могущество нравственного начала в человеке, каким был Златоуст, обнажить перед сознанием страждущего нравственным недугом скрытые мотивы его действий и разоблачить перед ним софистику страсти значило сделать главное. И на это именно святитель обращал основное внимание. Чтобы убедиться в этом, следует внимательно прочесть его беседы против живущих с девственницами. Здесь проповедник со смелостью и творческой оригинальностью высоких дарований не стесняется касаться самых интимных сторон человеческой природы и безжалостно срывает маску с притворной добродетели. После одного из подобных обличений он говорит: «Никогда не переставайте рыдать об этом и терзаться, такая скорбь будет для вас началом исправления. Для того-то я и усилил мое слово, чтобы сделать рану глубже, избавить вас от гниения зараженных членов и возвратить вам совершенное душевное здравие»[3]. Великий знаток человеческой души, он был убежден, что даже в тех случаях, когда проповедь по внешности остается бесплодной, в действительности она не пропадает даром. Раз потревоженная совесть уже не успокоится. Пусть по слабости человек продолжает вести порочную жизнь, но однажды сознанная греховность такой жизни остается внутренним жалом и надеждой возрождения. Внутренне порок уже сломан. Вот интересное и характерное место в первом слове о Лазаре. Накануне Златоуст говорил против пьянства. Его слова не оказали действия, и бесплодность их подала повод к насмешкам. Увидев некоторых вчерашних слушателей проповедника снова в корчемнице, многие говорили: «Так хорошо они убедились; совсем никто не пошел в корчемницу; все отрезвились!» На это самоотверженный и терпеливый учитель христианской жизни дал знаменательный ответ: «Пусть будет, что никто не убедился моими словами, хотя невозможно, чтобы осталось бесплодным слово, посеянное

---

[1] *Socrates.* Historia Ecclessiastica VI, 3, PG 67, 665–669.

[2] *Joannes Chrysostomus.* In epistulam I ad Corinthios, PG 61, 9. Рус. пер. Т. 10. С. 207–209.

[3] *Idem.* In Matthaeum, PG 57, 61–72. Рус. пер. Т. 7. С. 71.

вслух столь многих; но пусть это будет так, однако и в таком случае слово мое не бесполезно. Если они и входили в корчемницу, то входили уже не с таким бесстыдством, и за столом часто вспоминали о словах моих, укоризне, обличении и, вспоминая, стыдились, краснели мысленно и делали обычные дела уже не с такой наглостью. А вполне почувствовать стыд, вполне осудить дела свои — это начало спасения и прекрасной перемены». А затем Златоуст возлагает надежду на настойчивость своей проповеди. «Не убедил я сегодня, — говорит он, — но, может быть, успею убедить завтра. И завтра не успею? Но, может быть, послезавтра или еще в последующий за тем день»[1].

Но Златоуст не ограничивался обличениями. Как руководитель совести, он ставил своей второй задачей указать практический способ осуществления нравственных принципов в жизни. Восставая против разврата, половых излишеств в жизни, растрачиваемой в наслаждениях дурного тона, он убеждает родителей «не медлить связывать детей брачными узами», пока их сыновья еще не познакомились с куртизанками и не вошли во вкус подобных развлечений. Он не стесняется входить в подробное обсуждение этой темы и, заметив некоторое движение среди слушателей, прибавляет: «Не правда ли, я говорю, точно сваха; но я не стыжусь говорить это, потому что и Павел не стыдился, когда говорил: "Не лишайте себя друг друга", потому что он обращал внимание не на слова, а на поступки, которые хотел исправить посредством слов»[2].

Поразительна широта духовного опыта и сила наблюдательности, которыми пользуется проповедник для подобных же целей. Современная психология установила научно связь чувства с выражающими его телодвижениями, в силу которой как чувство стремится само собой обнаружиться в жесте, так, наоборот, жест, телодвижение вызывает соответствующее чувство. Но это явление было хорошо известно Златоусту эмпирически, и он пользуется этим, чтобы указать слушателям легкий способ борьбы с гневливостью. «Крик — это конь, имеющий своим всадником гнев. Смири коня, и победишь всадника. Пусть выслушают это с особенным вниманием женщины, потому что они особенно любят кричать и шуметь во всяком деле... Если ты хочешь проверить наши слова на деле, то воздерживайся всегда от крика, и ты никогда не придешь в гнев. Вот способ укрощения гнева! И как невозможно разгневаться тому, кто удерживается от крика, так невозможно не прийти в гнев тому, кто кричит... Как невозможно, не поднимая рук, вступить в кулачный бой; так невозможно, не поднимая крика, предаться гневу... Крик же возбуждает гнев и тогда, когда его нет»[3]. Этих двух примеров достаточно, так как в дальнейшем мы постоянно будем иметь дело с применением евангельского идеала к жизни, что и составляет в собственном смысле содержание проповеди Златоуста.

---

[1] *Joannes Chrysostomus*. De Lazaro, PG 48, 963. Рус. пер. Т. 1. С. 769–771.

[2] *Idem*. In epistulam I ad Thessalonicenses, PG 62, 391. Рус. пер. Т. 11. С. 518–520.

[3] *Idem*. In epistulam ad Ephesios, PG 62, 9. Рус. пер. Т. 11. С. 132–133.

Великий святитель понимал, что нравственное возрождение общества нельзя связывать с одной личностью и все основывать на ее авторитете. Он хотел поэтому возбудить нравственную самодеятельность паствы. Для него было важно зажечь свет Евангелия в каждой отдельной душе, в нее самое перенести учителя и обличителя. Так как его собственная религиозно-нравственная жизнь питалась словом Божиим, то постоянное, систематическое чтение Библии он старался ввести в домашний обиход каждого христианина. Он настойчиво советует всем, даже бедным, приобретать Св. Писание и читать его дома — в семье. Этот непосредственный источник внутреннего обновления оказывает благодатное влияние на всю религиозную жизнь человека. «Даже один вид Евангелия делает нас более воздержанными от греха; если мы и дерзнем на что-нибудь запрещенное и сделаем себя нечистыми, то, возвратившись домой и взглянув на эти книги, мы осуждаем себя в совести и делаемся менее склонными к повторению тех же грехов. Как только кто касается Евангелия, то тотчас благоустрояет ум свой и при одном взгляде на него отрешается от всего житейского. Если же присоединится и внимательное чтение, то душа, как бы вступая в таинственное святилище, очищается и делается лучшей, так как с ней беседует Бог через эти Писания»[1].

В связи с историческим пониманием Писания и нравственно-практическим отношением к нему стоит уверенность св. Иоанна Златоуста в простоте, ясности и общедоступности Библии. Он не искал, подобно александрийцам, религиозных тайн под покровом буквы, но видел, что непосредственного значения слова Божия достаточно для спасения и высокой христианской жизни, что каждый из нас во всякий момент своей жизни, допросив совесть при свете Евангелия, получает из него абсолютно достоверное указание, как ему должно поступить, чтобы остаться достойным учеником Христа. «Благодать Духа для того и устроила, что эти книги сложили мытари, рыбаки, скинотворцы, пастухи коз и овец, люди простые и неученые, чтобы они были понятны всем». «Для кого не ясно все, что заключается в Евангелиях? Кто, слыша, что блаженны кроткие, блаженны милостивые, блаженны чистые сердцем и подобное этому, будет нуждаться в учителе, чтобы сколько-нибудь понять сказанное? А обстоятельства знамений, чудес и исторических повествований не всякому ли понятны и ясны?» Вместе с этим он дает простому человеку совет, как нужно поступить в случае затруднений: «Возьми в руки книгу; прочитай всю историю; понятное удержи в памяти, а неясное и непонятное прочти несколько раз; если же и при частом чтении не в состоянии будешь понять того, о чем говорится, ступай к мудрейшему, поди к учителю, снесись с ним о сказанном, покажи великое усердие, и Бог, видя, что ты употребляешь такое старание, не презрит

[1] *Joannes Chrysostomus.* De Lazaro, PG 48, 991. Рус. пер. Т. 1. С. 803. Ср. In Genesim, PG 53, 260. Рус. пер. Т. 4. С. 297.

твоей неусыпной заботливости; если человек не изъяснит тебе искомого, то Он Сам, несомненно, откроет»[1].

Чтобы развить в пастве навык читать и понимать Писание, св. Иоанн почти в каждой из своих бесед объясняет известный отдел священного текста, стараясь привлечь слушателей к деятельному участию в этом. Он советует слушателям, приходя домой из церкви, брать Библию и стараться воспроизвести в памяти сказанное проповедником[2]. Иногда он указывал трудности в понимании известного места, но не разрешал их сам, а предоставлял подумать об этом самим слушателям. Он хотел приучить паству не всегда принимать уже приготовленную пищу, но и самостоятельно искать разрешения затруднений. Он сравнивает себя с голубкой, которая кормит птенцов из собственного клюва, пока они в гнезде, а когда крылья их подрастут, то выманивает их, показывая им издали принесенные зерна, и затем бросает пищу на землю, чтобы научить их самих отыскивать для себя корм.

В деле влияния на паству св. Иоанн Златоуст искал помощи и поддержки в самой пастве. Религиозно-нравственное возрождение он хотел сделать целью общих стремлений для всех членов Церкви и призывал их к взаимопомощи на этом пути: «Что успею сделать я один? Я не могу один каждый день быть с вами; не достает сил беседовать с таким множеством. Если же вы захотите принять участие в спасении друг друга и взять на себя каждый по одному из беспечных братий, то у нас быстро пойдет дело назидания»[3]. И действительно, во многих случаях Златоуст обращается к слушателям с просьбой следить друг за другом и помогать друг другу в деле нравственного совершенствования[4]. Но преимущественно он возлагал надежду на семью и через нее старался провести евангельский идеал в жизнь. Каждую семью он хотел обратить в церковь, а главу семьи — в священника и миссионера. Призывая к этому своих слушателей, он доказывает им, что такая задача не превышает их сил: «Каждый, если захочет, имеет возможность учить». Каждый хозяин дома должен учить жену, детей, рабов, и при этом он находится в лучшем положении, чем священник. Проповедник беседует со своими духовными чадами один-два раза в неделю, отец семейства всегда со своими домочадцами; священник не знает хорошо всех нравственных недугов слушателей, отец семейства прекрасно знает характер окружающих его лиц[5]. Нередко Златоуст дает советы, как нужно приступать к исправлению пороков и какими мерами влиять на окружающих. Вот, например, совет мужу, которого он призывает бороться со страстью жены к нарядам

---

[1] *Joannes Chrysostomus.* De Lazaro, PG 48, 991. Рус. пер. Т. 1. С. 804.

[2] *Idem.* Homiliae XXV in quaedam loca Novi Testamenti, PG 51, 87–98. Рус. пер. Т. 3. С. 76–77.

[3] *Idem.* De Lazaro, PG 48, 963. Рус. пер. Т. 1. С. 774.

[4] *Idem.* In Genesim, PG 53, 32, 81, 260; 54, 699. Рус. пер. Т. 4. С. 19, 75–76, 298, 822. Contra Anomoeos, PG 48, 719. Рус. пер. Т. 1. С. 513.

[5] *Idem.* Homiliae XXV in quaedam loca Novi Testamenti, PG 51, 97–112. Рус. пер. Т. 3. С. 87.

и притираниям: «Муж достигнет цели, если не вдруг все станет запрещать жене, но начнет с легчайшего, к чему она не особенно привязана. Если ты вдруг захочешь исправить ее, то нимало не успеешь. Итак, не отнимай у нее тотчас же драгоценных уборов, но позволь ей некоторое время пользоваться ими. Эти украшения можно считать меньшим злом в сравнении с разными притираниями и намащениями. Итак, сначала уничтожь притирания; да и это делай не со страхом и угрозами, но убеждениями и ласками: говори, что за это осуждают, и произноси свой собственный суд и мнение и чаще напоминай ей, что тебе не только не нравится такое украшение лица, но и весьма неприятно; уверяй ее, что это очень огорчает тебя; потом, произнесши свой собственный суд, присоединяй к этому мнение других; говори, что это безобразит и красивых женщин, чтобы таким образом истребить страсть ее. Не говори ей ничего ни о геенне, ни о Царствии, потому что напрасно будешь говорить об этом; но уверь, что она более тебе нравится в таком виде, в каком Бог сотворил ее, а когда она разглаживает, натирает и намащает лицо свое, то и другим не кажется красивой и благовидной. А когда смягчишь ее такими убеждениями, тогда уже говори ей и о геенне, и о Царствии. И если много раз ты будешь говорить ей, и она не послушает тебя, и тогда не переставай повторять ей слов своих, впрочем не со враждой, а с любовью; и иногда показывай как бы недовольный вид, а иногда ласкай и угождай ей»[1]. Подобные же наставления дает святитель относительно борьбы со страстью любостяжания[2].

II. Св. Иоанн Златоуст был проповедником евангельских начал в общественных отношениях, и в этом его главная своеобразность. Начиная с IV в. в Восточной Церкви получает все большее преобладание аскетический идеал и монашество. Все наиболее религиозное, искреннее и прямолинейное, отталкиваемое всевозможными компромиссами и падением христианских нравов в мире, который, подчинившись христианству по внешности, казалось, победил его внутренне, стремилось в монастыри. Это была религия отчаяния: не надеясь сдвинуть инертную массу полуязыческого общества, исповедавшего Христа лишь на словах, лучшие люди бежали из мира, чтобы среди бесплодных пустынь в обществе единомысленных создать такие внешние условия жизни, при которых Евангелие могло бы быть осуществлено. Монашество имеет свои крупные заслуги перед Церковью, которые мы не думаем отрицать, но массовое увлечение им, с другой стороны, имело и очень печальные последствия для христианского общества, которое в целом, конечно, никогда не может уйти в монастырь. Во-первых, широкое аскетическое течение само собой производило отбор, самый невыгодный для Церкви, действовавшей в мире. Христианское общество покидали элементы наиболее религиозные и чуткие к моральным задачам, то есть именно те, которые и могли бы послужить евангельской

---

[1] *Joannes Chrysostomus.* In Matthaeum, PG 57, 361–370. Рус. пер. Т. 7. С. 337.

[2] *Idem.* In epistulam I ad Corinthios, PG 61, 9. Рус. пер. Т. 10. С. 106–109.

закваской, под воздействием которой вскисло бы все тесто. Из этого первого естественно вытекает второе неблагоприятное последствие монашеского движения. Люди, поставившие своей задачей практическое осуществление Евангелия, каковы были монахи, естественно, более других церковных писателей способны были создать литературу, руководящую к христианской жизни. И они ее действительно создали. Творения аскетов имели наиболее жизненное значение и сохраняют его до настоящего времени. Сочинения церковных писателей, работавших над выяснением вероучения, — Афанасия Великого, Григория Нисского, Кирилла Александрийского, — необходимы и интересны для богослова; творения Ефрема Сирина, Макария Египетского, Исаака Сирина читает народ и все те, для кого главное не богословские рассуждения, а жизнь по Евангелию. Но аскетическая литература, по существу индивидуалистическая, сверх того обращается к определенному кругу лиц. Она имеет в виду монаха, аскета, жизнь в уединении или монастыре. Естественно, поэтому, она не могла удовлетворять всем запросам христиан, жизнь которых протекала в совершенно иных условиях: для мирян она была, с одной стороны, неприемлемой, с другой — недостаточной. Семьянин, государственный чиновник, купец, ремесленник, воин и раб находили в ней правила строгой аскезы, для них излишние, и не находили указаний, как осуществить учение Христа в общественной жизни. Во всяком случае, монашеские правила, чтобы стать руководством жизни для мирянина, требуют специального приспособления, истолкования и разъяснения. Но большинство мирян, поглощенных ежедневными заботами и неопытных в духовной жизни, не имели ни времени, ни сил, чтобы выполнить эту работу самостоятельно, и потому во многом вовсе оставались без руководства. Наконец, преобладание монашеских тенденций ослабляло нравственную энергию членов Церкви, живущих в обычных условиях семьи и государства. Им так часто и так настойчиво говорили о невозможности спастись в мире, что, наконец, они в этом уверились и махнули рукой на свое спасение. На все призывы к жизни по Евангелию был слышен один ответ: это написано для монахов, осуществление этого в мире невозможно. «То именно и извратило всю вселенную, — жалуется Златоуст, — что мы думаем, будто только монашествующему нужна большая строгость жизни, а прочим можно жить беспечно»[1].

Св. Иоанн Златоуст, человек совершенно исключительных дарований и редкой моральной чистоты, из монастыря возвратил себя миру, чтобы научить мир, как осуществить евангельский идеал в обычных условиях жизни, и чтобы убедить всех, что мирянин отличается от монаха одним лишь супружеством. В этом состоит главная особенность Златоуста и его бессмертная заслуга перед Церковью.

Когда мы говорим о том, что св. Иоанн Златоуст был проповедником монашеского идеала в среде мирян, то легко можем подать повод к недоразумению.

---

[1] *Joannes Chrysostomus*. Adversus oppugnatores vitae monasticae, PG 47, 349. Рус. пер. Т. 1. С. 106.

Поэтому необходимо сделать теперь же несколько пояснительных замечаний. В монашестве необходимо различать элементы: мистический, аскетический и нравственный. Мистический элемент — созерцание Бога и единение с Ним в этом созерцании — устраняется нами, как не имеющий отношения к поставленной цели: мистика в строгом смысле невозможна среди сутолоки мирской жизни, и, как сказано было ранее, св. Иоанн Златоуст не был ее проповедником. Аскетический элемент составляют предписания, касающиеся воздержания в пище, питии, сне. Телесные лишения, тесно связанные с безбрачием и мистикой, в монашестве имеют значение не цели, а средства. Нравственный элемент в монашестве составляет то, ради чего в патристической литературе оно называлось евангельской жизнью. Во-первых, работая над внутренним очищением, оно стремилось осуществить то высокое требование Евангелия, по которому в нравственности ценно не столько дело, сколько мотив, не внешняя праведность, а сердце, освобожденное от страстей и чувств, из которых сам собой вытекает грех как деяние[1]. Во-вторых, только монашество сделало попытку провести в жизнь Нагорную проповедь, идеал самоотверженной любви и непротивления насилиям и обидам. Вот один только пример, собственно, для иллюстрации последнего положения. Авва Виссарион постоянно носил с собой Евангелие. В одном селении он увидел мертвого нищего, совершенно обнаженного, и покрыл его своим плащом. Потом он встретил живого нищего, тоже без всякой одежды, и, отдав ему свою рубашку, сам сидел нагой, закрываясь руками. Когда Виссариона спросили, кто его раздел, он, протягивая Евангелие, ответил: вот оно раздело. Наконец, чтобы помочь бедному, он продал самое Евангелие, с которым не разлучался, — «то самое слово, как он потом рассказывал, которое всегда говорило мне: продай имение свое и дай нищим»[2].

По выходе из монастыря Златоуст не был строгим аскетом и в своей личной жизни, как это видно из сказанного ранее. Он не позволял себе никаких излишеств, но не лишал себя мяса, иногда пил вино и часто принимал ванны. Суровых аскетических подвигов он не требовал и от своей паствы. Он настаивал на ранних браках. Дозволял умеренное употребление вина[3]. Восставая против увеселений, празднеств и пирушек, он боролся преимущественно с непристойными обычаями — наследием языческого прошлого, но ничего не имел против невинных радостей жизни. «Я не запрещаю вам, — говорил он, — сходиться и совместно отобедать, а запрещаю позорить себя, желаю, чтобы ваше удовольствие было действительным удовольствием, а не обращалось в наказа-

---

[1] См. об этом подробнее статью «Мистическое оправдание аскетизма в творениях Макария Египетского». Наст. издание. С. 117–189.

[2] *Palladius Monachus.* Lausaicus XXV–XXVI, PG 34, 1068–1076. Рус. пер. С. 261–263. Ср. повествование об Евлогии и увечном. С. 83–88.

[3] *Joannes Chrysostomus.* Ad populum Antiochenum, PG 49, 15. Рус. пер. Т. 2. С. 11–13.

ние, муку, в пьянство и буйное веселие»[1]. О свадебных пирах читаем: «Иным способом можно достигать того, чтобы брачное торжество было веселее, например: приготовить богатый стол и роскошное платье; я не возбраняю этого, чтобы не показаться слишком строгим. Правда, Ревекке было довольно одного покрывала; но я не возбраняю... По-моему, хорошо, что приходят девицы почтить свою сверстницу; приходят также и женщины почтить ту, которая вступает в их общество. Это хороший обычай...»[2] Златоуст не отрицал увеселений, освежающих силы человека, но хотел, чтобы «все было проникнуто достоинством, благопристойностью и хорошим вкусом»[3].

Говоря о том, что между мирянином и монахом разница только в браке, Златоуст разумеет под их общими обязанностями главным образом евангельский идеал любви и внутренней чистоты, то есть именно то, что в монашестве называлось евангельской жизнью. Это — заповеди блаженства, самоотверженной любви к ближнему, незлобия, милосердия, запрещения клятвы, гнева, роскоши и излишеств[4]. Соответственно этому в беседах Златоуста монашеский индивидуализм отступает на задний план и выдвигается идеал социальный. Вселенский учитель стремится построить на христианских началах жизнь общества. Но общество состоит из классов, находящихся в известном антагонизме между собой. Сюда относятся власть и подвластные, богатые и бедные, господа и рабы. Св. Иоанн Златоуст стоял между этими классами как примиряющее начало, как одухотворяющая их любовь и совесть.

Отношение святителя к социальным противоположностям в общем определяется его стоическим[5] понятием о благе и безразличном. Сущность этого общеизвестного учения, очень рано перешедшего из философской этики в христианскую, сводится к следующим положениям. «Из всех предметов одни — добро, другие — зло, а третьи — нечто среднее». Истинное благо заключается в добродетели. Отсюда целомудрие, милостыня, мужество, кротость суть благо в подлинном и истинном значении этого слова: они являются благом всегда и при всех обстоятельствах и никогда не могут быть злом. Наоборот, грех и порок — богохульство, разврат, жестокость, чревоугодие — зло в собственном смысле и ни при каких обстоятельствах не становятся благом. «К предметам средним принадлежат бедность и богатство, здоровье и болезнь, жизнь и смерть, слава и честь, рабство и свобода, власть и зависимое положение». Все это само по себе не может быть названо ни добродетелью, ни пороком, но в зависимости от отношения к ним воли могут становиться тем или другим. Это просто средства, одинаково пригодные для достижения как хороших, так и

---

[1] *Joannes Chrysostomus.* In epistulam ad Romanos, PG 60, 391. Рус. пер. Т. 9. С. 788–789.

[2] *Idem.* In epistulam ad Colossenses, PG 62, 299. Рус. пер. Т. 11. С. 463.

[3] *Idem.* In epistulam ad Colossenses, PG 62, 299. Рус. пер. Т. 11. С. 463.

[4] *Idem.* Adversus oppugnatores vitae monasticae, PG 47, 349. Рус. пер. Т. 1. С. 104–107; In epistulam ad Hebraeos, PG 63, 9. Рус. пер. Т. 12. С. 75.

[5] См. *Zeller Ed.* Die Philosophie der Griechen. Aufl. 3. Leipzig, 1880. Tl. 3. Abt. 1. S. 113–221.

дурных целей. Если жизнь посвящена добродетели, то становится благом; если она расходуется на порочные удовольствия, то она — зло[1].

При таком взгляде на социальные неравенства задача проповедника должна была состоять не в подготовлении реформ, которые изменили бы самый строй общества, а в том, чтобы поставить каждую индивидуальную волю в правильное отношение к внешним благам и физическому злу, научить ее превращать безразличное в добродетель, в истинное благо. Он мог обращаться только к совести отдельных лиц и во имя человеколюбия призывать их к правильному употреблению власти, богатства, силы. Имея в виду эту общую точку зрения святителя, рассмотрим в частности его отношение к главнейшим видам социального неравенства.

А. Для выяснения отношения св. Иоанна Златоуста к гражданской власти мы воспользуемся не только его учением, но и биографическими данными, позволяющими видеть, каким образом свои теоретические воззрения на этот предмет проповедник применял к жизни.

Власть, по учению Златоуста, вместе с другими видами рабства обязана своим происхождением греху. Из всех видов подчинения это самый ужасный, так как «везде можно видеть оттачиваемые мечи, палачей, казни, пытки, мучения, власть над жизнью и смертью». Грех сделал нужной такую суровую власть, и Бог установил ее для нашей пользы[2]. Вследствие греха у людей явилась склонность обижать друг друга, и только сила может теперь сдерживать злых. Власть в обществе — то же, что связи в доме. Если вынуть связи, стены распадутся, так «если отнять у вселенной начальников и страх, внушаемый ими, то дома, и города, и народы с великой наглостью нападут друг на друга, потому что тогда некому будет их удерживать и останавливать и страхом наказания побуждать быть спокойными»[3]. Но фактически власть не всегда удовлетворяет своему назначению. Для получения власти обыкновенно пускаются в ход «ходатайства друзей, происки, льстивые речи и многие другие более постыдные способы»[4]. В своих действиях власть не считается с нуждами народа, и притом всей своей тяжестью ложится на бедных и обездоленных. «Царь и в путешествиях бывает обременителен для подданных, и живя в городе, и наслаждаясь миром, и участвуя в войнах, и требуя податей, и собирая войска, и приводя пленников, и побеждая, и подвергаясь поражению; потому что, подвергаясь поражению, он слагает на подданных собственные бедствия, а побеждая, становится невыносимым, украшаясь трофеями, и тщеславясь, и предоставляя воинам свободу грабить, расхищать, обижать путников, держать города в осаде, разорять дома бедных, от принимающих их к себе требовать каждый день того, чего не по-

---

[1] *Joannes Chrysostomus.* In Isaiam, PG 56, 141. Рус. пер. Т. 6. С. 435–442.

[2] *Idem.* In Genesim, PG 53, 81. Рус. пер. Т. 4. С. 74–77.

[3] *Idem.* Ad populum Antiochenum, PG 49, 81. Рус. пер. Т. 2. С. 84.

[4] *Idem.* Contra Anomoeos, PG 48, 747. Рус. пер. Т. 1. С. 539.

зволяет никакой закон, под предлогом какого-то древнего, беззаконного и несправедливого обычая. Притом богатому царь нисколько не вредит такими тягостями, а причиняет зло бедным, как бы поистине стесняясь богатых... Царь, даже повелевая облегчить подати, приносит пользу больше богатым, нежели бедным, а поступая напротив, тем более вредит имеющим мало; потому что богатому немного может повредить тяжесть податей, а дома, бедных она, как поток разрушает, наполняя селения воплями, и ни старости не жалеют сборщики податей, ни вдовства жен, ни сиротства детей, но бесчинствуют во все время, как бы общие враги страны, требуя от земледельцев того, чего и земля не производила»[1]. В этих словах святителя очень полно и верно изображена политическая система, погубившая Византию. Но и в случае подобных злоупотреблений властью Златоуст призывает верующих к терпению. Бог попускает жестокому начальнику обижать подвластных, и воле Божией всякий должен подчиняться. «Видя царствующим сурового князя, человекоубийцу, жестокого, не молись, чтобы он был изъят из среды живых, но примирись с Богом, Который может укротить его жестокость. Если же не примиришься с Богом, Он может возбудить других, более жестоких князей»[2].

Но на земле есть сила, которая сглаживает и умеряет зло и страдания, причиняемые властью как по самой ее природе, так и вследствие злоупотреблений. Сила эта — Церковь или священник. В отношении к земной власти Церковь имеет двоякую задачу: во-первых, утешать тех, кого — заслуженно или незаслуженно — подвергает наказаниям и карам государственная власть, а во-вторых, обличать, обращаться к совести носителей власти, когда они злоупотребляют предоставленным им положением.

«Если мы вас не утешим, — обращается Златоуст к тем, кому угрожали жестокие казни, — то от кого другого получите утешение? Судии устрашают, так пусть утешают священники. Начальники угрожают? Так пусть ободряет Церковь. И с малыми детьми бывает так: учителя устрашают и наказывают детей, а когда они заплачут, отсылают их к матерям; а матери, взяв их к себе на руки, держат и обнимают крепко и ободряют прискорбную душу их, внушая им своими словами, что бояться учителей для них полезно. Так, когда и вас начальники устрашили и сделали печальными, Церковь, общая мать всех нас, отверзши объятия и приняв вас распростертыми руками, каждодневно утешает, говоря, что полезен и страх от начальников, полезно и предлагаемое здесь утешение. Страх со стороны начальников не позволяет расслабляться от беспечности, а утешение Церкви не позволяет падать от уныния, и посредством того и другого Бог устроит наше спасение. Он и начальников вооружил, чтобы устрашали дерзких, Он и священников рукоположил, чтобы утешали скорбящих»[3].

---

[1] *Joannes Chrysostomus.* Comparatio regis et monachi, PG 47, 387. Рус. пер. Т. 1. С. 125.

[2] *Idem.* In Isaiam. Рус. пер. Т. 6. С. 144.

[3] *Idem.* Ad populum Antiochenum, PG 49, 81. Рус. пер. Т. 2. С. 85.

Но Церкви принадлежит не одна только пассивная задача утешения присуждаемых к наказанию, но и нравственное руководство самой властью. Гражданская власть и ее носитель царь ниже власти духовной и ее представителя священника. Царю вверены тела и дела земные, священнику — души и небесная участь человека. «Последняя власть больше, потому царь и преклоняет голову под руки священника, и всегда в Ветхом Завете священники помазывали царей»[1]. В подобных словах выражалась впоследствии папистическая теория об отношении гражданской власти к духовной, но при этом словесном сходстве смысл учения Златоуста далек от средневековых вожделений папства. Различие состоит в том, что папство присваивало себе право низлагать царей насильственно, а Златоуст ограничивает задачу священника лишь нравственным воздействием на царя. Если гражданская власть злоупотребляет силой, священник должен обличить ее, должен обратиться к ее совести. Если власть останется глухой к этим внушениям, то священнику ничего не остается, как только вверить дальнейшее суду Божию. «Дело священника, — говорит Златоуст, — только обличать и показывать дерзновение, а не употреблять оружие, не браться за щиты, не потрясать копьем, не натягивать лук, не бросать стрелы, но только обличать и показывать дерзновение»[2].

Посмотрим теперь, какое применение нашли для себя эти принципы в деятельности св. Иоанна Златоуста.

Первым поводом выступить от лица Церкви утешителем осужденных и тех, кому угрожало осуждение, для него послужило низвержение царских статуй в Антиохии. По поводу какого-то вновь объявленного тяжелого налога в Антиохии произошел народный бунт, во время которого были сброшены со своих пьедесталов царские статуи. Город оказался виновным в оскорблении величества — преступлении, которое каралось тогдашней властью с безграничной жестокостью. Можно было ожидать, что имущество жителей будет конфисковано, дома сожжены, город разрушен и самое место, на котором он расположен, распахано[3]. Над несчастным городом нависли зловещие тучи. Жители, побросав имущество, бежали в пустыни и укрылись в пещерах, чтобы спасти по крайней мере свою жизнь. Оставшиеся в городе заперлись в своих домах, потому что полиция хватала на улицах всех без разбора и тащила в тюрьму[4]. Но в этом несчастье на сторону удрученных страхом и тяжкими ожиданиями встала Церковь. Событие произошло два года спустя после посвящения Златоуста в пресвитеры. Поэтому он не мог еще действовать самостоятельно и выступает перед нами как член коллегии, как представитель духовенства, воодушевленно взявшего под свою защиту город и его жителей, но тот энтузиазм, с которым

[1] *Joannes Chrysostomus.* In Isaiam, PG 53, 350. Рус. пер. Т. 4. С. 411–412.

[2] *Idem.* In Isaiam, PG 53, 350. Рус. пер. Т. 4. С. 413.

[3] *Idem.* Ad populum Antiochenum, PG 49, 171–180. Рус. пер. Т. 2. С. 192.

[4] *Idem.* Ad populum Antiochenum, PG 49, 33. Рус. пер. Т. 2. С. 27, 28.

он рассказывает о подвигах представителей Церкви, то глубокое сочувствие к народному горю, которое сквозит в его беседах о статуях, характеризуют его личность.

Как только восставшие толпы были рассеяны солдатами, градоначальник тотчас же отправил гонцов в столицу с докладом о случившемся. Но Церковь немедленно приняла свои меры для спасения города. Еп. Флавиан, несмотря на свои престарелые годы, дряхлость, весеннюю пору и болезнь сестры, лежавшей при последнем издыхании, поспешил в Константинополь, чтобы молить императора о пощаде. Клир, оставшийся в Антиохии, и в частности св. Иоанн Златоуст, со своей стороны сделали все, чтобы ободрить упавших духом граждан. Между прочим, с этой именно целью Златоуст произнес двадцать одну беседу «О статуях». Во второй беседе проповедник упрекает граждан за произведенные беспорядки, которым он, конечно, не мог сочувствовать. С другой стороны, он не говорит им о жестокой несправедливости массовых репрессий, предпринятых властью, и превозносит милосердие Феодосия. Но как он относился к этому внутренне, об этом мы можем судить по одному замечанию проповедника, случайно брошенному много лет спустя после события. В беседах на послание к Колоссянам он говорит: «Некогда наш город оскорбил императора, и император приказал уничтожить его весь до основания — и мужей, и детей, и жилища. Так цари гневаются! Они пользуются властью, как хотят! Таково-то зло — власть»[1]. Без сомнения, это чувство руководило его деятельностью и во время самого события. Он пользуется всяким поводом, чтобы вселить бодрость в сограждан. Читая эти страницы, чувствуешь, что проповедник душой своей стоит в рядах паствы и обращен против угрожающей силы государственной власти. Еп. Флавиан отправился в столицу. Проповедник пользуется этим, чтобы вселить слушателям надежду на спасение. Епископ самым своим видом смягчит гнев царя. Он будет взывать к милосердию во имя дней предстоящей Пасхи. Он призовет царя подражать милосердию Господа, он напомнит ему о всеобщем суде, о жестоком заимодавце (Мф. 18:32), о молитве Господней, о том, что город уже достаточно наказан[2]. С весьма понятной жадностью жители Антиохии искали всякого, вновь прибывающего из столицы, чтобы расспросить о движении своего дела. Это порождало массу слухов, то ободряющих, то вызывающих панику. И все это находило отзвук в беседах Златоуста. В шестой беседе, чтобы рассеять всеобщую скорбь, он распространяется о счастливых предзнаменованиях, внушающих надежду. Если бы Бог действительно хотел наказать город, то не предал бы его страху на столько дней. «Когда Он не хочет наказать, тогда устрашает, потому что если намерен уже наказать, то ни к чему страх, ни к чему угроза». Гонцы, отправленные в столицу в самый день беспорядков, потерпели на пути множество препятствий и вынуж-

[1] *Joannes Chrysostomus.* In epistulam ad Colossenses, PG 62, 299. Рус. пер. Т. 11. С. 415.

[2] *Idem.* Ad populum Antiochenum, PG 49, 47. Рус. пер. Т. 2. С. 42–44.

дены были, оставив верховых лошадей, пересесть в повозки. Это позволяет думать, что епископ обгонит их на пути, что он первый доложит императору о случившемся и представит дело в благоприятном для города свете. Наконец, император издал по поводу приближающейся Пасхи указ, которым освободил почти всех заключенных в темнице. В этом указе царь сказал знаменательные слова о тех, которые были уже казнены за разные преступления: «О, если бы мог я воскресить и мертвых!» Епископ, ходатайствуя об амнистии, сошлется на этот указ, и император должен будет уступить его настояниям. Епископ тверд, а царь человеколюбив[1].

Узнав об оскорблении статуй, быть может, от гонцов, все же опередивших епископа, царь послал в Антиохию следственную комиссию, которая, выяснив виновность разных лиц, должна была произвести над ними суд. С чувством живейшего участия рассказывает Златоуст о тревоге и страданиях родственников обвиняемых, так как следствие, сопровождаемое пытками, должно было породить множество оговоров[2]. Наконец, виновные были открыты и заключены в оковы. Их ожидала казнь. Но на помощь им явились монахи из окружающих монастырей. «Они просиживали целые дни перед дверями судилища, готовые отнять у палачей тех, кого поведут на место казни»[3]. Подвижники просили судей не приводить в исполнение приговора, пока они сами не сходят в столицу и не выпросят у царя прощения для обвиненных. «Государь нашей земли, — говорили они, — боголюбив, предан вере, живет в благочестии, поэтому мы непременно умилостивим его; не допустим и не позволим вам обагрить меч кровью или отсечь кому-нибудь голову. Если же вы не остановитесь, то и мы непременно умрем с ними». А один из них прибавил: «Низверженные статуи опять воздвигнуты и приняли свой вид, и дело поправлено весьма скоро, а вы, если умертвите образ Божий, как можете поправить сделанное, как воскресить погибших и возвратить души в тела?» Так же вел себя и клир. Эти настояния склонили судей даже нарушить данные им полномочия: они отказались сами произнести окончательный приговор и, взяв с собой письменное ходатайство монахов, представили все дело на усмотрение императора. Усилия духовенства увенчались полным успехом. Ответом на ходатайство епископа была полная амнистия. В последней беседе «О статуях» Златоуст с восторгом объявляет об этом жителям. Так среди варварства, унижающего человеческое достоинство, Церковь была светлым лучом, провозвестницей милости и правды!

Еще более характеризует личность св. Иоанна Златоуста его поведение в деле Евтропия. Власть в то время номинально находилась в руках императора Аркадия. Это был незлой и набожный человек, но ограниченный, слабохарак-

---

[1] *Joannes Chrysostomus.* Ad populum Antiochenum, PG 49, 81. Рус. пер. Т. 2. С. 84–88.

[2] *Idem.* Ad populum Antiochenum, PG 49, 135 sqq. Рус. пер. Т. 2. С. 151–178. Ср. Ad populum Antiochenum, PG 49, 171. Рус. пер. Т. 2. С. 190–191.

[3] Ibid. Рус. пер. Т. 2. С. 193.

терный и в то же время самолюбивый, он был одним из самых вредных правителей. Его первый министр Евтропий, рожденный в рабстве, только в старости получил свободу. Проникнув во дворец в качестве прислуги, с течением времени он овладел доверием слабого и неспособного императора, устроил его брак с Евдоксией и сделался неограниченным правителем государства. Царя он окружил безумной роскошью, но изолировал от всего мира, чтобы тем безответственней распоряжаться в государстве. С тупой жестокостью он преследовал своих мнимых противников и, особенно, лиц, знавших его во дни рабства и унижения. В его прихожей открыто висела такса, по которой каждый мог купить для себя какую угодно государственную должность. В провинции им были разосланы агенты, которые высматривали большие состояния и изыскивали поводы, достаточные для привлечения к судебной ответственности их владельцев, чтобы под благовидным предлогом можно было конфисковать богатства в пользу временщика. Так как жертвы Евтропия часто искали спасения у алтарей, то евнух добился от императора указа, которым право убежища было отнято у Церкви. Честолюбие вольноотпущенника не знало пределов. В 399 г. он был возведен в достоинство консула и патриция, и все аристократические фамилии приняли это как оскорбление, нанесенное их достоинству. Но этот именно момент, когда могущество царского любимца достигло своего зенита, стал моментом его падения. С одной стороны, восставшие готы потребовали как условие мира его головы, с другой стороны, властолюбивая императрица, оскорбленная евнухом и тяготившаяся его опекой, возбудила против него императора. Евтропий был лишен всего. Спасаясь от солдат, пришедших арестовать его, бледный как смерть, дрожа всем телом, он прибежал в кафедральную церковь и ухватился за одну из мраморных колонн, окружавших алтарь. Если кто, так это именно Евтропий был достоин казни за свои злодеяния. Но этот трепещущий старик, утративший возможность продолжать свою бесчестную и греховную жизнь, был только жалок, и Златоуст принял горячее участие в его судьбе.

Когда Евтропий был у власти и когда льстецы окружали его со всех сторон, один только Златоуст не боялся возвысить свой голос против его злоупотреблений. Он защищал попранные права Церкви и обличал временщика в корыстолюбии и в том, что он тратил огромные деньги на зрелища, чтобы снискать популярность среди народа. Это возбуждало гнев и негодование всесильного царедворца. Зато, когда он пал и когда против него восстало войско и народ, когда притворные друзья покинули его, один Златоуст взял его под свое покровительство и защитил своим телом с опасностью для собственной жизни. «На этих днях церковь была осаждена, — рассказывает он, — приступило войско и метало огонь из глаз, но маслины не иссушило... Здесь искали убежавшего, но мы предстояли, не страшась их ярости... Вы присутствовали в тот день и видели, сколько поднималось оружия, ярость войска была сильнее огня, и мы спешили в царский дворец. И что же? По благодати Божией ничто не смутило

нас»[1]. Когда солдаты и разъяренный народ приступили к церкви, требуя выдачи беглеца, святитель воспротивился этому и приказал отвести себя во дворец. Там он произнес перед царем пламенную речь и достиг отмены недавно изданного закона против права убежища. Мало того, под впечатлением происшедшего сам император старался укротить ярость народа и войска и во имя алтаря просил у них пощады для поверженного.

Народ порицал Златоуста за то, что тот дал убежище в святилище врагу Церкви, корыстолюбцу и грабителю. Он не мог возвыситься до благородства своего пастыря, который в этой именно пощаде врага видел величайшее торжество Церкви. Для нее, — говорил он, — «это самый славный трофей, это ее блестящая победа, это посрамление эллинов, это пристыжение иудеев. В этом с новым блеском проявилось величие Церкви: взяв в плен врага, она не только щадит его, но, когда все оставляют его одиноким, она одна, как нежно любящая мать, скрыла его под своим покровом и стала против царского гнева, против ярости народа и против невыразимой ненависти»[2].

Чтобы вернее действовать на слушателей, Златоуст любил пользоваться поводами, поражающими воображение народа. Падение Евтропия было живой иллюстрацией к всегдашней проповеди святителя о тщете и непрочности земных благ, ради которых совершается так много преступлений. На другой день после того, как Евтропий укрылся в церкви, при громадном стечении народа, взойдя на амвон, епископ велел открыть алтарную завесу и, указывая народу на жалкого старца, лежащего у алтаря, начал свою беседу словами: «Всегда, но особенно теперь благовременно сказать: суета сует, всяческая суета. Где теперь пышная обстановка консульства?» и т. д. Его упрекали впоследствии, что он сделал всенародное зрелище из несчастья человека. Быть может, было бы тоньше, гуманнее не обнаруживать перед толпой страданий и страха, которыми был объят вчерашний повелитель империи, но не следует забывать, что Златоуст имел в виду не только показать пастве назидательный пример, но и расположить народ к состраданию. И он достиг этого. У многих его речь вызвала слезы. Пользуясь этим настроением, проповедник убеждал народ просить царя, чтобы он «во имя Церкви, во имя алтаря даровал священной трапезе одного человека», — просить о помиловании Евтропия. Конечно, святитель спас бы жизнь поверженному временщику, если бы последний не позволил выманить себя из церкви. Когда же он оказался вне ее покрова, то был схвачен и сначала отправлен в изгнание на остров Кипр, а потом судим и обезглавлен в Халкидоне.

Позднейшие памятники (житие Порфирия Газского, житие Епифания Кипрского, составленное Полибием, и житие св. Иоанна Златоуста, написанное Георгием Александрийским) передают, что причиной недоразумений ме-

---

[1] *Joannes Chrysostomus.* Homilia de capto Eutropio, PG 52, 395. Рус. пер. Т. 3. С. 409–410.

[2] *Idem.* In Eutropium, PG 52, 391. Рус. пер. Т. 3. С. 406.

жду императрицей и святителем послужил следующий факт. Императрица хотела отнять виноградник у вдовы Феогноста, умершего в изгнании. Этот виноградник был последним достоянием вдовы, оставшимся в ее распоряжении от когда-то большого состояния. Узнав об этом, Златоуст, как древний пророк, восстал против такого низменного хищничества и, убеждая императрицу отказаться от своего намерения, напомнил ей о винограднике Навуфея и об Иезавели. В более достоверных памятниках нет упоминания об этом факте, но некоторые данные заставляют исследователей предполагать, что в основе этого повествования лежит действительное происшествие[1].

Даже после первого изгнания св. Иоанн Златоуст не побоялся выступить против императрицы, когда ее распоряжения оказались в противоречии с требованиями религии. По настоянию Евдоксии в честь ее была поставлена серебряная статуя на порфировой колонне близ церкви Софии. Постановка статуи сопровождалась шумными народными увеселениями полуязыческого характера. Златоуст, всегда восставший против зрелищ, имел тем более оснований протестовать против этих празднеств, когда непристойные крики черни врывались в храм и мешали богослужению. Он обратился с соответствующим заявлением к префекту города и произнес проповедь к народу. Обо всем этом в извращенном виде было доложено императрице, и верность долгу послужила причиной новых гонений на святителя.

Б. Ни о чем св. Иоанн Златоуст не говорил так много и так часто, как о богатстве и бедности. Он рассматривает этот вопрос с различных сторон и по различным поводам. Поэтому высказанные им идеи составляют сложное целое, в котором нелегко разобраться. В целях правильного понимания их необходимо прежде всего отметить основную точку зрения проповедника.

Имущественные отношения можно обсуждать с политической, социальной и моральной точек зрения. Соответственно отличию этой последней получаются неодинаковые результаты, хотя их частичные совпадения не исключаются. В лице св. Иоанна Златоуста перед нами проповедник религиозно-нравственного возрождения общества. По одному этому можно уже догадываться об общем характере его учения.

Как бы велики ни были совпадения между отдельными элементами этого учения и социалистическими теориями, в общем оно сохраняет свою своеобразность и движется как бы в совершенно иной плоскости.

Чтобы полнее изложить взгляды св. Отца на собственность, мы расположим их в следующем порядке: а) имущественные отношения в конечном идеале; б) рекомендуемые проповедником способы осуществления идеала в реальной действительности; в) критика действительных имущественных отношений; г) заботы святителя о развитии нравственного самосознания бедных.

---

[1] *Ludwig F.* Der hl. Iohannes Chrysostomus in seinem Verhältnis zum byzantinischen Hof. Braunsberg, 1883. S. 55–58.

а). В идеальном христианском обществе, по учению Златоуста, не должно быть никакого неравенства. Отличительная черта христианского общества — это любовь, которая связывает между собой всех его членов. Но «любви свойственно отвергать всякое неравенство, не знать преимущества и достоинства, но нисходить к низшему из всех»[1]. Отсюда истинных христиан не должны разделять жестокие слова «твое» и «мое»[2], тем более что это не соответствует воле Божией, так ясно выраженной в создании мира. «У животных все общее — земля, источники, пастбища, горы и леса, и ни одно из них не имеет больше другого». У людей также общая природа, общая участь и многое, кроме природы и участи: общие небо, солнце, луна, воздух, море. Общие также и духовные блага: Тело и Кровь Господа, баня возрождения, обетование Царствия. «Поэтому, — заключает св. Отец свои слова, — не безумно ли тем, которые имеют между собой столько общего — и природу, и благодать, и обетования, и законы, — быть пристрастными к богатству, не соблюдать в этом равенства, но превосходить свирепостью зверей»[3].

б). Учение св. Иоанна Златоуста о способах осуществления идеала имущественного равенства в реальной действительности не отличается единством. Святитель высказывает две существенно различные теории и ставит их друг подле друга, не пытаясь примирить между собой. Одна из них является более радикальной, другая не затрагивает существенно сложившийся строй жизни. Можно догадываться, что сознание неосуществимости первой побуждало проповедника чаще, подробнее и настойчивее останавливаться на второй. Точкой отправления для той и другой служили известные церковные учреждения, предносившиеся уму проповедника и расширяемые им на все христианское общество. Первый рекомендуемый святителем способ разрешения имущественного вопроса — добровольный коммунизм, второй — индивидуальный, но для каждого обязательный отказ от части имущества в пользу бедных.

Библейским основанием для проповеди коммунистического пользования имуществом святителю служил пример Иерусалимской Церкви апостольского времени.

Члены этой общины «изгнали из своей среды неравенство». Они продавали все свое имущество и сносили деньги к ногам апостолов, а те, как распорядители, распределяли эти богатства между всеми. Но опыт Иерусалимской Церкви, по мысли св. Иоанна Златоуста, можно повторить и в более крупных размерах. Описав единодушие верующих в Иерусалиме, он приглашал жителей столицы сделать подобный же опыт — принести Церкви все свои деньги, поля, имения,

---

[1] *Joannes Chrysostomus.* De profectu evangelii, PG 51, 311. Рус. пер. Т. 3. С. 325.

[2] *Idem.* In epistulam I ad Timotheum, PG 62, 501. Рус. пер. Т. 11. С. 705. Ср. *Idem.* In epistulam ad Ephesios, PG 62, 9. Рус. пер. Т. 11. С. 181. Ср. In epistulam I ad Corinthios, PG 61, 9. Рус. пер. Т. 10. С. 95.

[3] *Idem.* Expositiones in Psalmos, PG 55, 495. Рус. пер. Т. 5. С. 579–580. Особ. In epistulam I ad Timotheum, PG 62, 501. Рус. пер. Т. 11. С. 704–705.

жилища, с тем чтобы эти средства были употреблены на удовлетворение общих нужд. Рассчитывая составить таким образом сумму в три миллиона литров золота, а также принимая во внимание выгоды общего хозяйства, он приходит к заключению, что все были бы с избытком удовлетворены, что, испробовав на деле и убедившись в благе общения имуществ, все охотно перешли бы к новому строю жизни, что это привлекло бы к вере во Христа всех язычников. Свою речь проповедник заканчивает словами, полными надежды: «Послушайтесь меня, устроим дела таким порядком, и если Бог продлит жизни, то я уверен, что мы скоро будем вести такой образ жизни»[1]. Предлагая жителям столицы предоставить все свое имущество в распоряжение Церкви, которая из общего достояния выдавала бы всем на удовлетворение необходимых потребностей, Златоуст упоминает о монастыре. Экономическую жизнь большого города он предполагал организовать по типу монастырской. Он исходил не из отвлеченной идеи, а из того, что было уже осуществлено в церковной жизни, хотя и в малых размерах. Тем не менее в этих призывах к добровольному коммунизму во имя братской любви к ближнему было более благородной мечты, чем практического расчета. Между порядками, принятыми в тогдашних монастырях, и тем, что рекомендовал Златоуст жителям столицы, была одна существенная разница: в монастырях был принят не только коммунизм потребления, но, как его необходимое дополнение, и коммунизм труда. Поскольку община, устроившаяся на коммунистических началах, не пользуется притоком средств извне, она необходимо должна требовать от своих членов обязательного труда и участия в производстве необходимого для жизни. Возможность же социализации труда в крупных масштабах — в городах и государствах — стояла вне кругозора того времени. Поэтому, говоря об общении имуществ в Иерусалиме и о желательности перехода к нему в Константинополе, проповедник христианской любви и милостыни не связывает этот переворот с идеей совместного труда и не решает вопроса, откуда будут пополняться средства общины. Ближе подходит он к основной проблеме современных социалистических теорий в другом месте, где говорит о городе богатых и городе бедных. Город, населенный бедными ремесленниками, не знающими, что такое золото и драгоценные камни, но имеющими мозолистые, привычные к труду руки, может существовать, производя для себя все необходимое; город же богатых, не умеющих и не желающих трудиться, должен или пригласить ремесленников, или отказаться от праздности, или погибнуть[2]. Но это сравнение двух воображаемых городов сделано проповедником только для того, чтобы показать бессилие богачей и невозможность для них обходиться без бедных. Общность же и обязательность труда не связывается в сознании Златоуста с общением имуществ, как условием последнего. Вследствие этого он ясно видел невозможность осу-

[1] *Joannes Chrysostomus.* In Acta apostolorum, PG 60, 13. Рус. пер. Т. 9. С. 112–114.

[2] *Idem.* In epistulam I ad Corinthios, PG 61, 9. Рус. пер. Т. 10. С. 348–349.

ществления коммунистического устройства общества и обычно свой идеал имущественного уравнения выражал в другой форме, обращаясь с ним не к обществу, а к индивидуальной совести.

Неравенство состояний необходимо, потому что именно на нем держится весь порядок жизни. Нужда есть изобретательница всех искусств. «Уничтожь бедность, и тогда не будет ни корабельщика, ни кормчего, ни земледельца, ни домостроителя, ни кузнеца, ни кожевника, ни хлебопекаря и никого из подобных ремесленников, а без них у нас все расстроится. Теперь бедность служит для них лучшей учительницей, как бы сидя при каждом из них и даже против воли побуждая к работе»[1].

Чтобы сохранить побуждение к труду, Бог вверяет все материальные блага, принадлежащие в собственном смысле Ему, немногим лицам, богатым, на определенных условиях.

Прежде всего, богатый не должен смотреть на имущество как на свою личную собственность, с которой он может поступать по своему усмотрению. Он только казнохранитель Божий, которому вверено богатство не для того, чтобы тратить его на свои удовольствия, а для совершенно определенных целей[2]. Отсюда богатство не всегда есть зло. Оно является благом при наличности двух условий. Во-первых, если оно действительно подается Богом, а не наживается путем хищения, несправедливости и присвоения чужого. Во-вторых, в том случае, если оно расходуется на нужды бедных.

Иногда богатство подается Богом. Таково было богатство Авраама и Иова. Златоуст признает имущество этих праведников богодарованным потому, что оно состояло главным образом из скота, размножение которого в условиях патриархальной жизни очень часто не зависит от владельца, а обусловлено стоящими вне его власти стихийными силами[3].

Богатство вверяется Богом отдельному лицу для раздачи его бедным. «Как казнохранитель, получивший царские деньги, если не раздаст их кому приказано, а истратит на собственную прихоть, подвергается наказанию и гибели; так и богач есть как бы приемщик денег, следующих к раздаче бедным, получивший повеление разделить их нуждающимся из его сослужителей; посему

---

[1] *Joannes Chrysostomus*. De Anna, PG 54, 699. Рус. пер. Т. 4. С. 826.

[2] *Idem*. De Lazaro, PG 48, 981. Рус. пер. Т. 1. С. 796. Expositiones in Psalmos, PG 55, 290. Рус. пер. Т. 5. С. 313–314. In Joannem, PG 59, 23. Рус. пер. Т. 8. С. 217.

[3] «Богатство Иова состояло не в золоте, не в серебре, не в зданиях, а в скоте, — иначе говоря, богатство это от Бога. А что богатство его состояло из скота, это видно из того, что писатель книги, перечисляя то, что случилось с тем блаженным, и говоря, что у него умерли верблюды, и кобылы, и ослы, не сказал, что враги, придя, расхитили у него золотые сокровища. Кроме того, и Авраам тоже был богат, но рабами. Что же? Неужели он не купил их? Нет; поэтому и отмечается в Писании, что у него было 318 домочадцев. Сверх того ему принадлежали и овцы и волы». *Idem*. In epistulam I ad Timotheum, PG 62, 501. Рус. пер. Т. 11. С. 703. Ср. *Idem*. In epistulam I ad Corinthios, PG 61, 9. Рус. пер. Т. 10. С. 351–352.

если он истратит на себя сколько-нибудь сверх необходимой нужды, то подвергнется за грабеж жесточайшей ответственности, потому что имущество его принадлежит не ему собственно, но его сослужителям»[1]. Богатство — благо, если человек, умеренно пользуясь им, остальное раздает бедным на пропитание[2]. Идеал богатого, который смотрит на имущество, находящееся в его руках, как на общее достояние, был осуществлен апостолами. Верующие, продавая свое имущество, сносили вырученные деньги к их ногам, но апостолы остались выше богатства[3]. Далее, примерами подобного же праведного отношения к богатству служат Иов и, особенно, Авраам. Последний отказывал себе во всякого рода излишествах. Его жилищем, несмотря на богатство, были не роскошные палаты, а куща у дуба. Он не ждал, пока бедный обратится к нему с просьбой о помощи, но, выходя из своего жилища, искал, «нет ли где странника, нет ли где нищего, чтобы помочь нищете и принять путника»[4].

Во всем сказанном ранее предполагается, что богатый может употреблять часть своего имущества и на удовлетворение своих личных нужд. Несколько раз и прямо делаются оговорки в этом смысле. Богатый умеренно должен пользоваться удовольствиями имущественной обеспеченности, остальное же должен раздавать на пропитание бедным[5]. Не на излишества, а на необходимое он может удерживать для себя из вверенного ему достояния. В связи с этой мыслью нужно отметить и тот факт, что Златоуст обыкновенно говорит не об имуществе, а о богатстве. Он отрицает не всякое вообще владение, а роскошь. «Что такое богатство, — спрашивает он в одном месте и тотчас отвечает: золото, серебро, драгоценные камни, шелковые, пурпуровые и золотые одежды»[6]. «Хотел бы я узнать, — говорит он в другом месте, — зачем люди так много заботятся о богатстве? Ведь Бог назначил природе меру и границы, чтобы мы не имели никакой необходимости искать богатства. Он повелел, например, одевать тело одной или двумя одеждами, а затем лишняя не нужна для защиты тела. Для чего же тысячи одежд — эта молеедина? Положена также и мера в принятии пищи, и употребленное выше этой меры необходимо вредит всякому живому существу; для чего же эти стада, пастбища и скопление мяса? Нам нужен только один кров, для чего же эти хоромы, эти многоценные жилища?»[7]

---

[1] *Joannes Chrysostomus.* De Lazaro, PG 48, 981. Рус. пер. Т. 1. С. 796.

[2] *Idem.* De Lazaro, PG 48, 1043. Рус. пер. Т. 1. С. 865. Ср. In epistulam ad Romanos, PG 60, 391. Рус. пер. Т. 9. С. 561, 687; In epistulam I ad Corinthios, PG 61, 9. Рус. пер. Т. 10. С. 95–96; In epistulam I ad Timotheum, PG 62, 501. Рус. пер. Т. 11. С. 704.

[3] *Idem.* Expositiones in Psalmos, PG 55, 290. Рус. пер. Т. 5. С. 313–314.

[4] *Idem.* Ad populum Antiochenum, PG 49, 33. Рус. пер. Т. 2. С. 34. Подробнее об этом же: *Idem.* Expositiones in Psalmos, PG 55, 495. Рус. пер. Т. 5. С. 566–568; *Idem.* In Genesim, PG 54, 565. Рус. пер. Т. 4. С. 713.

[5] *Idem.* Ad populum Antiochenum, PG 48, 1043. Рус. пер. Т. 1. С. 863.

[6] *Idem.* In epistulam I ad Corinthios, PG 61, 9. Рус. пер. Т. 10. С. 349.

[7] *Idem.* In epistulam ad Ephesios, PG 62, 9. Рус. пер. Т. 11. С. 21–22.

Таков принципиальный взгляд Иоанна Златоуста на богатство. В основе этой теории лежит идеализированная церковная практика. Как исходной точкой для предложения жителям столицы передать все свое имущество на общие нужды служил тогдашний монастырь с его строгим коммунизмом, так прототипом праведного богача был епископ, распределяющий церковные имущества. Главное назначение церковного имущества состояло в помощи нуждающимся, поэтому на языке того времени оно называлось достоянием бедных, и такое словоупотребление не было фразой. Известная часть этого имущества шла на нужды богослужения, из него же получал на свое содержание клир. Это последнее обстоятельство нисколько, однако, не противоречило понятию о церковном достоянии как имуществе бедных, потому что клир сам был беден, добывал себе средства к жизни собственным трудом[1] и получал пособие из церковных средств только на необходимое и только в том случае, если не мог снискивать пропитание собственными руками. Епископ тоже пользовался церковными доходами, но и от него требовалось, чтобы он жил в бедности и был умерен в пище и питии. Полновластный распорядитель церковных имуществ, он мог взять на свое личное содержание больше или меньше по своему усмотрению, но он должен был помнить, что все, обращенное им на собственные нужды, взято у бедных[2]. А это, при отсутствии юридического контроля, создавало для человека с совестью страшную ответственность и могучее нравственное ограничение. Вот этот-то взгляд на епископа Златоуст и стремится распространить на всякого собственника вообще.

Теперь поставим вопрос, отрицал ли Златоуст богатство? Ясно, что на этот вопрос можно ответить и да и нет, и такой двойственный ответ допустим с двух различных точек зрения. Великий святитель не только не требовал насильственного отчуждения богатства, что противоречило бы всем его принципам, но не отрицал его принципиально и с нравственной точки зрения. Он постоянно повторяет, что борется не с богатством, а с дурным употреблением богатства. Однако допустимость богатства он обставляет такими ограничениями, которые равносильны самому отрицанию его. Если человек искренне станет считаться с этими ограничениями, то фактически он не в состоянии будет обогатиться, а если и получит в свои руки значительное состояние, то не в состоянии будет удержать его. Богатство хорошо, если оно нажито без нарушения интересов другого. Но трудно и вообразить такой способ обогащения. Богатство благо, когда оно расходуется на бедных. Но так как бедных много и

---

[1] «Зенон, епископ Маюмский... ткал на одноверетенном станке льняную одежду и через это не только доставал все нужное для себя, но помогал другим и до самой кончины не переставал заниматься этим делом, хотя был старше всех местных епископов и начальствовал над многолюднейшей и богатейшей церковью». *Sozomenus Salaminus.* Historia Ecclesiastica VII, 28, PG 67, 1504–1505.

[2] *Ratzinger G.* Die Geschichte der kirchlichen Armenpflege. 2 Aufl. Freiburg am Breisgau, 1884. S. 116–125.

все они страшно нуждаются, то при серьезной попытке помочь им богатство растает очень скоро. Та же двойственность получается при взгляде на предмет еще и с другой точки зрения. Решение вопроса о способах приобретения богатства и о границах допустимого пользования им вверяется совести самого богатого, но совесть растяжима. Для человека с покладистой совестью очень многие способы приобретения богатства могут казаться невинными и понятие необходимого может раздвигаться до очень широких границ. Напротив, для чуткой совести все способы обогащения покажутся чуждыми Евангелию, а понятие необходимого сузится до одной одежды и куска хлеба. Он станет рассуждать так, как рассуждает Василий Великий в беседе о богатом юноше: «Видно, что ты далек от заповеди любви и ложно засвидетельствовал о себе, что возлюбил ближнего, как самого себя. Ибо вот, повелеваемое Господом вполне изобличает тебя, что нет в тебе истинной любви. Если б справедливо было утверждаемое тобой, что от юности сохранил ты заповеди любви и столько же воздавал каждому, сколько и себе, то откуда у тебя такое огромное состояние? Попечение о нуждающихся расточительно для богатства. Хотя каждый на необходимое содержание берет немного, однако же так как все вместе получают часть из имения, то издерживают его на себя. Поэтому кто любит ближнего, как самого себя, тот не имеет у себя ничего излишнего перед ближним. Но ты оказываешься имеющим стяжания многа. Откуда же это у тебя? Не ясно ли из этого, что собственное удовольствие предпочитаешь ты облегчению участи многих?.. Если бы одевал ты нагого, если бы отдавал хлеб свой алчущему, если б дверь твоя отворена была всякому страннику, если б ты был отцом сирот, если б ты сострадал всякому немощному, то о каком имении стал бы ты скорбеть теперь?»[1] Что действительно в существе подобных воззрений лежала неопределенность, что вся сумма этих понятий является слишком растяжимой, лучше всего показывает пример отношений к церковному имуществу тогдашних епископов. Григорий Богослов, Василий Великий, Иоанн Златоуст ограничивали свои потребности до последней степени, чтобы не пользоваться предназначенным для бедных, а Нектарий и Сисинний тратили эти деньги на роскошь и удобства жизни. Таким образом, при той постановке вопроса об имуществе, какая дана была Златоустом, его разрешение ставилось в зависимость от чуткости индивидуальной совести. Поэтому самый план реформы имущественных отношений требовал суровых обличений. Логика вещей вызывала на резкие обращения к богатым с целью дать им почувствовать, что богатство их и приобретено неправильно, и употребляется не так, как должно. Сводя все к решению индивидуальной совести, необходимо было по крайней мере обострить ее и не позволить ей успокоиться на мысли, что если вообще возможно праведное богатство, то оно является таковым и в эмпирической действительности. Именно в этом видел необходимость строгих обличений и

[1] *Basilius Magnus*. Homilia in divites, PG 31, 277. Рус. пер. Т. 4. С. 95–96.

сам святитель. «От кого ты услышишь слова обличения, если не от меня, — обращается он к богатому. — Все боятся тебя, а я не смотрю на тебя, презираю тебя, презираю страсть твою. Я делаю разрез, ты кричишь, но я не боюсь крика твоего, потому что я — врач»[1]. Эти соображения заставляли Златоуста как можно чаще возвращаться к вопросу, законно ли приобретены богатства, которые он видел вокруг себя, и правильно ли они употребляются. Так мы переходим к третьему пункту.

в). На первый вопрос он отвечает почти всегда отрицательно. Допуская абстрактную возможность происхождения богатства от Бога, он с большим сомнением относится к богатствам, которые видел в окружающей действительности. Он не имел перед глазами ни одного случая, когда богатство было бы приобретено вполне безукоризненно, и искал таких примеров в отдаленном прошлом — в лице Авраама и Иова. Рассказав в слове «О Лазаре», как разбойники на больших дорогах грабят прохожих и делают хищнические набеги, он прибавляет: «Так рассуждай о богачах корыстолюбивых. Они какие-то разбойники, засевшие при дорогах, грабящие проходящих и зарывающие имущество других в своих кладовых, как бы пещерах и подземельях»[2]. В другом месте он говорит: «Не всякий богат от Бога, но многие и от неправды, грабительства и любостяжания. Разве Тот, Кто повелел не собирать богатства, подаст то, чего не велел приобретать?»[3] Исходя из этой мысли, Златоуст не только осуждает богатство, приобретенное явно бесчестным путем (богатство блудницы, гробокопателя, хищника)[4], но и вообще высказывает сомнение в возможности нажить большое состояние, не обижая других. «В отношении имущества, — говорит он, — невозможно быть одному богатым без того, чтобы наперед другой не сделался бедным»[5]. «Не с богатством приходит правда; хотя через него, но не с ним приобретается. Невозможно любостяжанию и правде обитать вместе»[6]. «Если хочешь оставить детям богатство, приобретай богатство честное, *если только таковое бывает*»[7]. Многие, защищая свои богатства, ссылались на то, что они получены по наследству. Св. Иоанн Златоуст по этому поводу говорит, что наследование имущества не разрешает вопрос о его происхождении, а только отодвигает его. «Скажи мне, откуда ты приобрел богатство? От кого ты получил его? А другой откуда взял? От деда, скажешь ты, от отца. Но можешь ли ты, восходя через длинный ряд поколений, доказать таким образом, что имущество это законно приобретено? Никак не можешь этого сделать. Напротив, *начало и корень его непременно должны скрываться в какой-нибудь неспра-*

---

[1] *Joannes Chrysostomus.* Expositiones in Psalmos, PG 55, 495. Рус. пер. Т. 5. С. 566.

[2] *Idem.* De Lazaro, PG 48, 963. Рус. пер. Т. 1. С. 788.

[3] *Idem.* In epistulam I ad Corinthios, PG 61, 9. Рус. пер. Т. 10. С. 293.

[4] *Idem.* In epistulam I ad Corinthios, PG 61, 9. Рус. пер. Т. 10. С. 350–351.

[5] *Idem.* In epistulam I ad Corinthios, PG 61, 9. Рус. пер. Т. 10. С. 419.

[6] *Idem.* In epistulam II ad Corinthios, PG 61, 381. Рус. пер. Т. 10. С. 642.

[7] *Idem.* In epistulam ad Ephesios, PG 62, 9. Рус. пер. Т. 11. С. 21.

ведливости. Почему так? Потому что сначала Бог не сделал одного богатым, а другого бедным и, приведши (людей), не показал одному многих золотых сокровищ, а другого лишил этого приобретения, но всем предоставил для возделывания одну и ту же землю. Каким же поэтому образом, когда она составляет общее достояние, ты владеешь столькими-то и столькими участками, а ближний не имеет ни клочка земли?»[1]

Употребление богатства в окружавшем обществе вызывало не менее резкие обличения и порицания святителя. Безумная роскошь и полное равнодушие к жалкому положению, в котором находились бедные, шли рука об руку. Златоуст смотрел на эти излишества как на похищение собственности бедного, как на оскорбление Христа, отождествившего Себя с нуждающимся. «Господь твой, — говорит проповедник, — ходит алчущим, а ты живешь в роскоши! И не это одно странно, а и то еще, что, живя в роскоши, ты дерзаешь презирать Его, притом тогда, когда Он просит не многого чего-либо, а только одного хлеба, чтобы утолить голод. Он ходит, цепенея от холода, а ты, одетый в шелковые ткани, не обращаешь на Него внимания, не показываешь никакого сострадания, но без всякого милосердия проходишь мимо. Какого извинения может это заслуживать?»[2] «Для чего, скажи мне, ты носишь шелковые одежды, ездишь на златосбруйных конях и украшенных лошаках? Лошак украшается снизу; золото лежит и на покрывале его; бессловесные лошаки носят драгоценности, имея золотую узду; бессловесные лошаки украшаются, а бедный, томимый голодом, сидит при дверях твоих, и Христос мучится голодом»[3]. «Покажи мне руку жены, любящей украшение, и ты увидишь, как эта рука снаружи покрыта золотом, а внутри подвергнута осаде. Достояние скольких бедных, скажи мне, носит рука твоя?»[4] «Ты, вымывшись в бане, облекаешься в мягкие одежды и возвращаешься с радостью и веселием, поспешая к приготовленному роскошному ужину, а бедный, непрестанно гонимый холодом и голодом, ходит по всем площадям с поникшей головой, протягивая руки и даже от страха не смея напомнить сытому и покоящемуся о необходимой пище, и часто отходит, осыпанный укоризнами. Потому, когда ты возвратишься домой, когда возляжешь на ложе, когда в доме твоем будет устроено блистательное освещение и приготовлена роскошная трапеза, вспомни об этом бедном и несчастном, который, подобно псам, ходит по переулкам во мраке и грязи и возвращается оттуда часто не домой, не к жене, не на ложе, а на кучу сена, подобно псам, лающим всю ночь... Какой зверь не будет поражен этими обстоятельствами?»[5]

---

[1] *Joannes Chrysostomus.* In epistulam I ad Timotheum, PG 62, 501. Рус. пер. Т. 11. С. 704.

[2] *Idem.* In Genesim, PG 54, 448. Рус. пер. Т. 4. С. 547.

[3] *Idem.* Expositiones in Psalmos, PG 55, 495. Рус. пер. Т. 5. С. 569.

[4] *Idem.* Expositiones in Psalmos, PG 55, 495. Рус. пер. Т. 5. С. 568.

[5] *Idem.* In epistulam I ad Corinthios, PG 61, 9. Рус. пер. Т. 10. С. 107.

г). Проповедь св. Иоанна Златоуста о богатстве и милостыне имела в виду, помимо моральных интересов богатых, материальные интересы бедных. Милостыня должна была хотя бы до некоторой степени сгладить ужасающие размеры имущественного неравенства. Но святитель рассматривал вопрос о богатстве и бедности не с экономической, а с религиозно-нравственной точки зрения. Поэтому он не ограничивался заботами об устранении подавляющей материальной нужды бедных классов, но ставил своей задачей возвысить бедняка нравственно, ободрить его, дать ему почувствовать, что он не только ни в чем не уступает богачу, окруженному блеском, по своей внутренней ценности, но может бесконечно превосходить его в этом отношении. Эта сторона учения св. Иоанна редко затрагивается, а между тем в ней-то с особенной ясностью и выражается широта сердца, тонкость морального суждения и любовь к бедным проповедника.

Бедняк везде и всегда является существом пренебрегаемым. Его вынужденное невежество, грубость и неопрятность возбуждают в высших классах презрение. То, чего мы никогда не позволили бы себе по отношению к человеку своего круга, мы на каждом шагу, не задумываясь, допускаем по отношению к бедному. Даже Церковь апостольского времени, когда дух взаимной любви и братства верующих проявлялся с несравненной силой, не была свободна от лицезрения. «Если в собрание ваше, — читаем в послании апостола Иакова, — войдет человек с золотым перстнем, в богатой одежде, и вы, смотря на богатую одежду, скажете ему: тебе хорошо сесть здесь, а бедному скажете: ты стань там, или садись здесь у ног моих; то не становитесь ли вы судьями с худыми мыслями?» (Иак. 2:2–4). Во всяком обществе имущественно слабый наименее защищен от обид и насилий. Но на внутреннем состоянии человека неизбежно отражается общественное мнение о нем. Пренебрежение среды, в которой живет человек, в качестве естественного рефлекса, превращается во внутреннее пренебрежение его к себе самому. Он начинает смотреть на себя как на существо, для которого нет места в Божием мире. И перед горечью и обидой такого сознания материальная нужда может отодвигаться уже на второй план. Но кроме своей мучительности, эта внутренняя разбитость и приниженность часто делает бедняка совершенно неспособным к нравственной жизни. Все это видел св. Иоанн Златоуст и добровольно поставил себя в ряды бедных, чтобы поднять их до себя, вдохнуть в них нравственную бодрость, освободить их от внутренней приниженности.

В одной беседе святитель говорит: «Свод звездный и круг луны не всем ли равно принадлежат? Даже, странно сказать, *мы, бедные,* пользуемся им более, нежели *они* (богатые)»[1]. «Мы — бедные...» Здесь только два слова, но они служат выражением внутреннего строя личности, который стоит за ними. Когда ста-

[1] *Joannes Chrysostomus.* In epistulam II ad Corinthios, PG 61, 381. Рус. пер. Т. 10. С. 588.

вится вопрос об отношении богатых и бедных, господ и слуг, предпринимателей и рабочих, то чрезвычайно важно знать, на стороне какого класса стоит проповедник внутренне, среди каких людей чувствует он себя своим, кто для него кровно близок. «Мы бедные», — говорит первый иерарх восточной половины Римской империи. В настоящее время не только ни один епископ, но даже ни один сельский священник не может без лицемерия обратиться с такими словами к бедным: не беднейшая часть населения является для настоящего духовенства тем классом, с которым его связывает внутренняя, кровная близость. Но в устах св. Иоанна Златоуста эти случайно оброненные слова были глубоко правдивы. Они показывают, что бедный для него был более своим, чем богатый. В этом случае святитель не представлял собой исключения. Он был выразителем церковного быта. Так же еще продолжали чувствовать лучшие епископы той эпохи. Св. Василий Великий тоже однажды сказал: «Мы, бедные, не имеем ничего, кроме свободы». Как уже было сказано ранее, представители клира, принимая на себя служение Церкви, нередко отказывались от своего личного состояния и ставили себя в положение бедных, пользующихся подаянием Церкви для удовлетворения лишь самых настоятельных нужд. Это сразу роднило клир с угнетенными и презираемыми. Но, с другой стороны, самое это отречение от преимуществ рождения и состояния было актом величайшего милосердия. Нужно только представить себе, каким утешением и ободрением было для бедного видеть, как люди аристократического круга отказывались от огромных состояний и добровольно становились в ряды нищих, получающих на пропитание из церковных сумм. Подобные факты поневоле заставляли бедняка задуматься, нет ли в его тяжелой доле чего-нибудь светлого и достойного, и одного этого было уже достаточно, чтобы смягчить горечь бедности. Кроме того, только добровольная бедность могла давать Златоусту и другим пастырям нравственное право говорить богатым об отречении от излишков в пользу бедных и бедным о ничтожестве богатства. Когда епископ, живущий в роскоши, осмеливается проповедовать об евангельской простоте и милосердии, его проповедь в лучшем случае является обрядом, никого ни к чему не обязывающим, а когда он тратит свое красноречие на описание благ и счастья бедности, то становится смешным для всех вообще, а для бедных сверх того его слова звучат и обидным резонерством.

В своем стремлении ободрить бедных и поднять их нравственно Златоуст прежде всего восстает против пренебрежительного отношения к обездоленному, которое само собой превращается в его внутреннюю подавленность. Он порицает представителей высших классов за то, что они не имеют жизненного общения с бедными. «Почему ты, — обращается он к богачу, замыкающемуся в своих палатах, — будучи сам человеком, не хочешь сообщаться с людьми, но ищешь пустыни среди городов, не думаешь, что Господь твой вкушал пищу с мытарями, беседовал с блудницей, распялся с разбойником и обращался между людьми?»[1] Он убеждает богатых оказывать помощь нуждающимся, не входя

[1] *Joannes Chrysostomus.* Expositiones in Psalmos, PG 55, 495. Рус. пер. Т. 5. С. 577.

в обсуждение вопроса, достойны ли они помощи. Авраам не расспрашивал странников, кто они и откуда, и удостоился принять у себя Бога и ангелов. Отец Небесный посылает дождь на праведных и неправедных. «Милостыня потому так и называется, что мы подаем ее и недостойным». «Достоинство бедного составляет одна нужда». Мы должны подавать «не нраву, а человеку и жалеть его не за добродетель, а за несчастье»[1]. Нужно не только помогать бедным деньгами, но и служить им своим трудом. Наши руки освящаются таким служением, и когда мы после него простираем их на молитву, то Бог умилостивляется и подает нам просимое[2]. Нищий, пробуждающий в нас человеколюбие, служит нашему спасению. «Помышляя об этом, мы должны смотреть на бедных как на благодетелей, как на людей»[3], «доставляющих нам средство к спасению; мы должны подавать им милостыню с щедростью и горячим усердием, никогда не делая неприятного вида при подаянии, но разговаривая с ними весьма кротко и показывая великую снисходительность к ним»[4]. В лице нищего перед богатым стоит сам Христос. В нем Господь как бы продолжает Свой искупительный подвиг. Златоуст влагает в уста Спасителя следующие слова: «Склонись жалостью к самому естеству, видя Меня нагим, и вспомни о той наготе, какую Я терпел за тебя на Кресте. А если не хочешь вспомнить о ней, представь наготу, которую терплю в лице нищих. И тогда Я нуждался для тебя, и теперь для тебя же нуждаюсь, чтобы ты, тронувшись тем или другим, захотел оказать какое-либо милосердие; для тебя Я постился и опять для тебя же терплю голод, жаждал, вися на Кресте, жажду и в лице нищих, только бы тем или другим привлечь тебя к Себе и для твоего же спасения сделать тебя человеколюбивым»[5]. Очень часто Златоуст защищает бедных даже против обвинений, которые были не совсем неосновательны. Богачу, упрекающему нищих в праздности, он отвечает: «А ты разве не проводишь время в праздности и забавах? Или часто не предаешься ли такой деятельности, которая хуже всякого бездействия, занимаясь грабительством, насилием, любостяжанием?»[6] Бедный под влиянием нужды и недостатка в необходимом совершает преступления. Но, отвечает Златоуст, «никто из бедных, никто не делает столько злодеяний от бедности, сколько совершают их богатые из желания большего богатства и из опасения, как бы не потерять уже хранящегося у них»[7]. Бедные притворяются, чтобы выпросить для себя подачку, говорили другие. Да, отвечает Златоуст, бедный притворяется, но если и так, то «притворяется по бедности и по необходимости, по причине твоего жестокосердия и бесчеловечия, требующего такого притворства и ина-

---

[1] *Joannes Chrysostomus.* De Lazaro, PG 48, 981. Рус. пер. Т. 1. С. 798.

[2] *Idem.* In illud: Vidua eligatur, PG 51, 321. Рус. пер. Т. 3. С. 345–346.

[3] *Idem.* In epistulam I ad Timotheum, PG 62, 501. Рус. пер. Т. 11. С. 719. In epistulam II ad Corinthios, PG 61, 381. Рус. пер. Т. 10. С. 648.

[4] *Idem.* In Genesim, PG 53, 312. Рус. пер. Т. 4. С. 366.

[5] *Idem.* In epistulam ad Romanos, PG 60, 391. Рус. пер. Т. 9. С. 687.

[6] *Idem.* In epistulam I ad Corinthios, PG 61, 9. Рус. пер. Т. 10. С. 106.

[7] *Idem.* In epistulam II ad Corinthios, PG 61, 381. Рус. пер. Т. 10. С. 598.

че не приклоняющегося на милость. Кто в самом деле так несчастлив и жалок, чтобы без всякой нужды, для куска хлеба, принимать столь безобразный вид, терзать себя, терпеть такую муку? Итак, притворство его возвещает всем о твоем бесчеловечии»[1]. Сравнивая нищего, живущего милостыней, с жадным и бессердечным богачом, Златоуст отдает все преимущества первому, находя его способ снискивания пропитания более почетным. Бедный берет на свои нужды у того, кто гораздо достаточнее его, а богатый требует от бедного. «Бедный получает от дающих добровольно и расположенных к тому, богатые же — от нежелающих и противящихся». Бедный просит, будучи одет в рубище, богатый, одеваясь в шелковые одежды, держит у себя престарелых бедных, чтобы овладеть их имуществом в ущерб законным наследникам. Прося милостыню, нищие всякий раз говорят много поучительного, обращаясь к богатому со словами «любомудрия, назидания, совета». «А каковы речи богатых? Свойственные свиньям, собакам, волкам и другим животным»[2].

Возвышая бедных в глазах богатых, Златоуст в то же время поднимает их собственное самосознание. Для этой цели он старался бедность вынужденную обратить в добровольную, как бы в свободно принятый на себя подвиг. Он убеждал бедных довольствоваться своей судьбой и не искать богатства, но из дальнейшего изложения читатель увидит, как далека была эта проповедь от призыва к пассивному терпению, который в настоящее время звучит с церковных кафедр всех вообще исповеданий.

Богатство имеет обаяние. Почет, блеск, роскошь, окружающие большие состояния, ослепляют бедного и влекут его к себе с неудержимой силой. Невозможность же достигнуть желаемого превращается в жгучую зависть, разъедающую, как ржавчина, душу человеческую. Св. Иоанн Златоуст в своем стремлении отстоять внутреннюю свободу бедного ни о чем не говорит так часто, как о призрачном блеске богатства. Обращаясь к бедным, он любит повторять и объяснять слова псалма: «Не убойся, егда разбогатеет человек или егда умножится слава дому его» (Пс. 48:17). Эти слова — сокровище и опора, источник внутреннего богатства и изобилия. «Ты выходишь, — обращается проповедник к бедному, — и видишь человека, гордо сидящего на златосбруйном коне и окруженного множеством копьеносцев, затем видишь человека бедного и униженного. В тебе рождается зависть к богатому и возбуждается отвращение к бедному. Но является Давид, приступает к тебе и говорит: "Не убойся, егда разбогатеет человек". Иди с пророком и не бойся»[3]. Богатство непрочно. Оно возбуждает к себе всеобщую ненависть. Блеск богатства не имеет никакого отношения к нравственному достоинству личности. Мраморные колонны, золотые карнизы, фонтаны, портики, ковры, великолепные спальни — «все это слава

---

[1] *Joannes Chrysostomus.* In epistulam I ad Corinthios, PG 61, 9. Рус. пер. Т. 10. С. 208.

[2] *Idem.* In epistulam I ad Corinthios, PG 61, 9. Рус. пер. Т. 10. С. 130–131.

[3] *Idem.* Expositiones in Psalmos, PG 55, 495. Рус. пер. Т. 5. С. 562.

дома, а не слава человека». «Стены обложены мрамором: какое же отношение к человеку, живущему в них? Потолки в золоте: какое отношение к их владельцу? Главы колонн золотые: какое отношение к голове хозяина, осквернённой грехами? Пол чист? Но совесть не чиста»[1]. «Если ты увидишь кого-нибудь облеченного блестящей одеждой и окруженного толпой телохранителей, то раскрой его совесть — и ты найдешь внутри его много паутины и увидишь много нечистоты»[2]. «Не смотри на пышные одежды богатых, но раскрой их душу и вглядись, не полна ли она бесчисленных ран, не одета ли в рубище, не одинока ли она и не беззащитна ли? Какая польза в этом безумном пристрастии к внешнему? Гораздо лучше быть бедным, но жить добродетельно, чем быть царем, но порочным»[3]. Даже тело бедного, питающееся простой и естественной пищей, чище, чем тело богача. Последнее напоминает собой печь, в которой горят мясо и кости, распространяя смрад и дым. «Таковы и утробы богатых. В них ты найдешь еще больше, чем в той печи, и смрада, и зловонных испарений, и отвратительного запаха, потому что все тело их и каждая часть его от пресыщения отзывается большой несваримостью желудка. Ведь когда естественная теплота обессилена, не может переварить всей пищи, то последняя пробивается на поверхность тела, подобно дыму, и производит отвратительный запах»[4].

Подрывая обаяние богатства в глазах бедных, Златоуст всячески старался возвысить бедность. И это вытекало у него не из приспособления к слушателям, не из желания просто утешить их, а из искреннего убеждения в преимуществах бедности. Эту веру в высокую ценность простой, чуждой излишеств жизни он доказал самим делом, отказавшись добровольно от богатства и роскоши. Сверх того, проповедь бедности в эпоху Златоуста звучала иначе, чем в настоящее время. Стремление освободиться от богатства каким бы то ни было путем в тогдашнем обществе было широко распространено. Лучшие люди того времени как из язычников, так и из христиан осуществляли этот идеал в жизни. Отречение от собственности высоко ценилось как киниками, так и новоплатониками[5]. Среди христиан, и особенно клириков, это было довольно обычным делом. Религиозные и нравственные основания такого отречения усиливались еще политическим гнетом, произволом властей, тяжестью повинностей. Эти условия делали пользование состоянием крайне тяжелым и держали богатого человека в вечном трепете за свою личность и имущество. Страницы сочинений Златоуста, посвященные раскрытию мысли о непрочности богатства и о

---

[1] *Joannes Chrysostomus.* Expositiones in Psalmos, PG 55, 495. Рус. пер. Т. 5. С. 572.

[2] *Idem.* In Matthaeum, PG 57, 13. Рус. пер. Т. 7. С. 649.

[3] *Idem.* In epistulam ad Romanos, PG 60, 391. Рус. пер. Т. 9. С. 522. Ср. *Idem.* In Acta apostolorum, PG 60, 13. Рус. пер. Т. 9. С. 416–417.

[4] *Idem.* In epistulam II ad Corinthios, PG 61, 381. Рус. пер. Т. 10. С. 588–589.

[5] *Idem.* Adversus oppugnatores vitae monasticae, PG 47, 331. Рус. пер. Т. 1. С. 69; Adversus oppugnatores vitae monasticae, PG 47, 349. Рус. пер. Т. 1. С. 110–111.

беспокойстве богатых, наглядно рисуют, насколько правовое положение граждан было шатко[1]. Вот как Григорий Богослов описывает тяжесть управления более или менее значительным имуществом: «Непрестанные и тяжкие заботы, день и ночь снедая душу и тело, низводят меня с неба к матери моей земле. Во-первых, управлять служителями — поистине сеть пагубы. Жестоких владык они всегда ненавидят, богобоязненных бесстыдно попирают, к злым не снисходительны, добрым не благопокорны, но на тех и других дышат неразумным гневом. А сверх того, надо заботиться об имуществе, всегда чувствовать на своих плечах тяжесть императора, переносить угрозы сборщика податей, потому что подать, возрастая с имением, унижает для людей цену самой свободы, а на устах лежат узы. Надо проводить время среди многолюдных собраний, близ высоких седалищ, с которых решаются человеческие распри, надобно выслушивать громкие возражения противника или по закону терпеть скорби в запутанных сетях. Вот бремя, вот труд! А злые берут преимущество перед добрыми, блюстители законов могут быть куплены той и другой стороной. Необходимо или опрометью бежать и оставить все злым, или очернять свое сердце»[2]. При таких условиях бедность казалась истинным благом: она давала свободу. Вот именно эти-то чувства Златоуст и старается вдохнуть беднякам.

Часто он рисует идиллию бедности. Бедный имеет все необходимое для жизни и наслаждается ею полнее, чем богатый. Всю жизнь он пьет чистую ключевую воду, которая приятней, полезней и необходимей вина. В его распоряжении огонь, воздух, свет солнца. Богатый и бедный наслаждаются этим в равной мере, или даже бедный имеет преимущество, благодаря тому что чувства у него живее, зрение острее, все силы восприятия совершеннее. Сон бедного после трудов гораздо крепче и приятнее, чем сон богача, который мечется в своей роскошной постели всю бессонную ночь. Бедный употребляет простую пищу, но здоровый аппетит служит ему лучшей приправой[3]. Главным же преимуществом бедности служит нравственная свобода и независимость. Бедному нечего терять, «у богатого же много поводов потерпеть вред; он боится за дом, за слуг, за поля, за сокровища, как бы кто-нибудь не отнял у него чего-либо из этого. Кто владеет многим, становится рабом многого. Напротив, бедный, как человек свободный и чуждый всех этих поводов, есть лев, дышащий огнем, имеет душу отважную и, отрешившись от всего, легко делает все, что может принести пользу церквам, хотя бы нужно было обличить, хотя бы укорить, хо-

---

[1] *Idem.* In Genesim, PG 53, 90, 152. Рус. пер. Т. 4. С. 87, 290; Expositiones in Psalmos, PG 55, 39, 222, 290. Рус. пер. Т. 5. С. 33, 250–251, 314; In epistulam I ad Corinthios, PG 61, 9. Рус. пер. Т. 10. С. 362–364.

[2] *Gregorius Theologus.* Carmina de se ipso. De rebus suis. PG 37, 969. Рус. пер. Ч. 4. С. 232–233.

[3] *Joannes Chrysostomus.* De Anna, PG 54, 699. Рус. пер. Т. 4. С. 827–830. Ср. *Idem.* Quod nemo laeditur nisi a se ipso, PG 52, 459. Рус. пер. Т. 3. С. 484.

тя бы потерпеть множество бедствий для Христа; однажды пренебрегши настоящей жизнью, он удобно и с великой легкостью совершает все»[1].

Вся эта вполне искренняя аргументация богатого человека, на опыте убедившегося в тяжести и стеснительности большого состояния и добровольно отдавшего предпочтение бедности, быть может, и не вполне была доступна чувству бедных по необходимости. Поэтому практически важнее был другой ряд мыслей, сообщавший бедности смысл и нравственную цель. Для человека особенно горьки бывают те страдания и несчастья, которые представляются ему вполне бесцельными, ни для кого не нужными, звучащими неуместным диссонансом на жизненном пиру, тяжелыми для страдающего и тягостными для окружающих его. Напротив, нравственная природа человека не только примиряется со страданиями, полезными по крайней мере для других, но и черпает в них высокое наслаждение. Подвиг самопожертвования и высокое удовлетворение, связанное с ним, возможен не только в активной форме героизма, бросающегося в опасность, не думая о себе, но и в пассивной форме добровольного согласия на то тяжелое положение, в которое ставит человека сама необходимость. Солдат не может не идти в сражение, и если он идет в битву с внутренним протестом против силы, его принуждающей к этому, то он не более, как трусливое животное, которое ведут на убой. Но если внутренне он принимает эту обязанность, если он чувствует в своем сердце готовность ради блага родины отдать свою жизнь, то дело необходимости он превращает в дело свободы, и его героизм становится вполне сознательным и важным для него. Златоуст указывает бедным цель и смысл их страданий, открывает для них возможность превратить бедность вынужденную в добровольную, и притом ради великой цели — спасения своих братий. Бедных не должно смущать то, что они вынуждены жить подаянием и причинять богатым неприятные минуты своими просьбами, своим бедственным существованием, требующим благотворительности. Они просят у богатого не то, что принадлежит ему, а то, что принадлежит Богу и что Богом вверено богатому для раздачи им. Богатый не имеет никаких оснований тяготиться подобными просьбами о помощи. «Он помогает бедному, но подает им не свое, а Господне, общее для всех подобных ему рабов Господа»[2]. С другой стороны, в Церкви, этом прекрасном теле, в котором каждый член имеет свое назначение, бедные имеют великое призвание. «Что ничтожнее просящих милостыню? Однако и они приносят в Церкви великую пользу, находясь постоянно при дверях храма и составляя великое украшение, так что без них не была бы совершенна полнота Церкви». «Не менее нас, сидящих перед народом и поучающих вас, — продолжает проповедник, — поучает и нищий своим молчанием и видом, сидя у дверей церковных. Мы каж-

---

[1] *Joannes Chrysostomus.* In illud: Salutate Priscillam et Aquilam, PG 51, 195. Рус. пер. Т. 3. С. 197–198. Ср. *Idem.* In Matthaeum, PG 57, 13. Рус. пер. Т. 7. С. 600–604.

[2] *Idem.* In Joannem, PG 59, 23. Рус. пер. Т. 8. С. 217.

дый день внушаем вам: не высокомудрствуй, человек, скоротечно и непостоянно естество человеческое... То же самое и еще больше того внушают и они своим видом и примером, и внушение их есть самое ясное»[1]. Милостыня умилостивляет Бога. «Если бы не было нищих, — говорит Златоуст, — то ты не освободился бы от множества грехов: они врачи твоих язв, их руки предлагают тебе лекарство... Ты дал ему серебро — и вместе с ним удалились твои грехи»[2]. Нищие видом своим сильнее всякого слова призывают нас к человеколюбию. «Как в преддвериях молитвенных домов обыкновенно устрояются умывальницы, чтобы идущие молиться Богу сначала омыли руки и тогда простирали их на молитву, так и бедных отцы поставили перед дверями, подобно источникам и умывальницам, чтобы мы, как умываем руки водой, так, очистив наперед душу человеколюбием, потом приступали к молитве»[3].

Если бы нищий, проникнувшись сознанием своей пользы и значения в Церкви, принял добровольно свой жребий, как жертву за других, то, конечно, он поднялся бы этим самым до нравственных высот несравненного героизма.

В. Св. Иоанн Златоуст жил в обществе, которое было построено на рабовладельческих началах, и эти начала проникали собой весь общественный организм и отражались на нравственном строе личности. Не отрицая рабства в принципе, святитель, следуя апостолу Павлу, вливает христианское содержание в это учреждение.

Своим происхождением рабство обязано греху. Первоначально его не было. «Бог, созидая человека, сотворил его не рабом, но свободным. Он сотворил Адама и Еву, и оба они были свободны»[4]. Причиной возникновения рабства был грех, а поводом — непочтительность Хама к опьяневшему отцу[5]. С этого момента появилась роскошь и стремление пользоваться чужими трудами для личных целей. «До этого времени между людьми не было такой изнеженности и такой роскоши, чтобы один нуждался в услужении других, но каждый служил сам себе, все были в равной чести, и не было никакого неравенства. А как явился грех, то и нарушил свободу и уничтожил достоинство, дарованное человеку от природы»[6]. «Рабство произошло от любостяжания, а также от зависти, от ненасытной алчности... Потом возникновению рабства способствовали войны, сражения, где стали брать пленных»[7].

---

[1] *Joannes Chrysostomus.* In epistulam I ad Corinthios, PG 61, 9. Рус. пер. Т. 10. С. 302–303.

[2] *Idem.* In epistulam I ad Timotheum, PG 62, 501. Рус. пер. Т. 11. С. 719.

[3] *Idem.* In illud: Habentes eundem spiritum, PG 51, 289. Рус. пер. Т. 3. С. 308.

[4] *Idem.* De Lazaro, PG 48, 1027. Рус. пер. Т. 1. С. 849.

[5] *Idem.* De Lazaro, PG 48, 1027. Рус. пер. Т. 1. С. 849–851. In Genesim, PG 54, 593. Рус. пер. Т. 4. С. 746. Homilia de legislatore, PG 56, 397. Рус. пер. Т. 6. С. 704.

[6] *Idem.* In Genesim, PG 53, 260. Рус. пер. Т. 4. С. 307.

[7] *Idem.* In epistulam ad Ephesios, PG 62, 9. Рус. пер. Т. 11. С. 194.

Таким образом, рабство не естественно и по существу своему есть насилие, которое алчность и прихоть одного делает по отношению к другому. Отсюда может быть только один вывод, что в обществе, всецело проникнутом христианскими началами и отрешившемся от противной Евангелию роскоши и алчности, рабов не должно быть. Однако прямо сам проповедник этого вывода не делает, хотя уму его эта мысль, несомненно, и предносилась. Говоря об апостольской Церкви в Иерусалиме, он вскользь замечает: «Не говорю о рабах — их тогда не было, быть может, отпускали их на волю»[1]. Яснее уже говорит проповедник об ограничении рабства возможным минимумом, причем основанием для этого служит недозволительность роскоши и христианское человеколюбие. «Для чего иметь множество слуг? Как в отношении к одежде и пище надобно заботиться только о необходимом, так и в отношении к слугам. И какая в них нужда? Нет никакой. Одному господину надлежало бы иметь только одного слугу или, лучше, двоим и троим господам одного слугу... Бог для того дал нам руки и ноги, чтобы мы не имели нужды в слугах; и не нужда ввела сословие рабов, — иначе вместе с Адамом был бы сотворен и раб, — но это есть следствие греха и преслушания. А Христос, пришедши, прекратил и это: о Христе Иисусе несть раб, ни свободь». Характерно, что уже при первом упоминании об одном слуге для нескольких господ проповедник, вообще зорко следивший за своей аудиторией, заметил среди слушателей движение недовольства и тотчас же, отвечая на него, прибавил: «Если это неприятно слушать, то вспомни о тех, которые не имеют ни одного слуги». Далее св. отец переходит к другой мысли: «Если ты собираешь множество слуг, то делаешь это не из человеколюбия, а из стремления к роскоши; если бы ты заботился об их благе, *то не заставил бы никого из них служить тебе*, но, купив и научив их ремеслам, чтобы они могли продовольствовать сами себя, отпустил бы их на волю. Если же ты бичуешь их, если налагаешь на них оковы, то это уже не дело человеколюбия». Можно себе представить, до какой степени неприятно было слышать это рабовладельцам, и настроение окружающих тотчас же отразилось на проповеди. Оратор резко обрывает свою мысль довольно безнадежным замечанием: «Знаю, что я говорю неприятное для слушателей, но что мне делать? На то я поставлен, и не перестану это говорить, будет ли какая польза или нет»[2].

Уничтожение рабства в древнем мире было исторической невозможностью, которую чувствовал всякий. Поэтому Златоуст, подобно другим Отцам Церкви, не вступая в борьбу с самим учреждением, принимает его, как данное, и наполняет христианским содержанием. Со своей проповедью он обращается к рабам и свободным, объясняя тем и другим их взаимные обязанности.

Господин должен помнить, что его раб — тоже человек, искупленный Христом. Апостол Павел не постыдился назвать раба сыном, утробой своей, бра-

---

[1] *Joannes Chrysostomus.* In Acta apostolorum, PG 60, 13. Рус. пер. Т. 9. С. 113.

[2] *Idem.* In epistulam I ad Corinthios, PG 61, 9. Рус. пер. Т. 10. С. 421–422.

том и возлюбленным. Не только Павел, но и Владыка Павла не стыдился называть рабов братьями Своими. Поэтому и господин не должен презирать рабов, но должен иметь общение с ними во всем[1].

Далее, господин должен быть снисходителен к рабам, прощать им проступки, не позволять себе обижать их, не прибегать к жестоким наказаниям. «Не думай, — обращается Златоуст к рабовладельцу, — что за обиду, причиняемую рабу, Бог простит потому, что она причинена рабу. Внешние законы, как законы человеческие, допускают еще различие по происхождению, но закон общего Владыки не знает никакого различия, так как Он благодетельствует всем вообще и наделяет всех одним и тем же»[2]. Златоуст не отрицал телесного наказания, как не отрицала его и вся вообще древность, так как оно логически связано с рабовладельческим строем общества. Человека, лишенного свободы и поставленного в положение раба, можно удерживать в повиновении только жестокостью телесных страданий, а рабство само по себе настолько унижало личность, что при нем унизительность розги для наказывающего и наказываемого уже не ощущалась. Но, допуская наказания рабов в некоторых исключительных случаях, проповедник указывал другие способы их исправления. Воспитание и устранение поводов к проступкам — вот средства воздействия на рабов, которые он рекомендует. «Исправляй рабу, — обращается он к знатной даме, — не бичами только, но и лаской, и добрым обращением... Если она склонна к пьянству, отними у нее возможность пьянствовать, призови мужа, увещевай... Но что делать, говорят, если она предается распутству? Выдай ее замуж, пресеки повод к распутству, не позволяй развратничать. Но что если она ворует? Наблюдай и присматривай за ней. О, скажешь, что за претензии? Мне быть сторожем? Какое безумие! Отчего, скажи, и не быть тебе сторожем? Разве у тебя не такая же душа, как и у нее? Разве она не удостоена тех же даров от Бога? Не к одной ли она приступает с тобой трапезе? Что же, говоришь ты, если она бранчлива, сварлива, склонна к пьянству? А сколько есть таких и между свободными женами?..» Этот мудрый призыв к милосердию и справедливости, эта защита бесправного и стоящего вне закона потревожила совесть присутствующих. Свою речь проповедник прерывает словами: «Что вы все так покраснели? У нас речь не о всех, но только о тех, которые предаются такой зверской жестокости»[3]. Но не на словах только защищал святитель рабов от жестокого обращения господ. Он запретил служение своему диакону за то, что тот бил своего раба, мальчика Евлалия. Обида несчастного ребенка отозвалась праведным негодованием в сердце первого святителя Восточной Церкви, и никому ненужное, для всех чужое дитя нашло защиту в служителе Евангелия! По тогдашним понятиям, общественным отношениям и правовому сознанию это было дело необычайное.

---

[1] *Joannes Chrysostomus.* In epistulam ad Philemonem, PG 62, 701. Рус. пер. Т. 11. С. 896.

[2] *Idem.* In epistulam ad Ephesios, PG 62, 9. Рус. пер. Т. 11. С. 194.

[3] *Idem.* In epistulam ad Ephesios, PG 62, 9. Рус. пер. Т. 11. С. 134–135.

Факт этот приводится в длинном списке обвинений против Златоуста на соборе, осудившем его.

Наконец, если рабы служат господам, то и господа должны служить своим рабам. Под словом «так же» в 9 ст. 6 гл. послания апостола Павла к Ефесянам (и вы, господа, поступайте с ними *так же*) Златоуст разумеет полное повторение того, что сказано апостолом в обращении к рабам: господа должны служить рабам не как человекоугодники, но со страхом и трепетом[1]. Это служение состоит в содержании рабов и их христианском воспитании. «Ты приобрел, купил раба? — говорит Златоуст. — Приказывай ему прежде всего жить по воле Божией, чтобы он был кроток в отношении к своим товарищам, чтобы особенно заботился о добродетели. Дом каждого есть как бы город, и каждый хозяин есть начальник над собственным домом»[2]. Идеалом доброго отношения к рабам служит Авраам: он имел рабов, «но известно, что он обращался с ними не так, как с рабами»[3].

Учение Златоуста об обязанностях рабов имеет целью возвысить их нравственное достоинство и внутренне освободить их от тирании человека. Христианин, по апостолу, куплен дорогой ценой и не должен быть рабом человека (1 Кор. 7:23). Это имеет одинаковую силу как по отношению к свободному, так и по отношению к рабу. Последний не должен стремиться к тому, чтобы получить свободу от внешнего принуждения, но должен освободить себя внутренне и перестать быть человекоугодником, рабом человека. Для этого он должен стать рабом Бога, господином над собой поставить волю Божию, а своему поработителю повиноваться лишь постольку, поскольку это соответствует воле Божией. Таким образом дело необходимости раб превращает в свой свободный подвиг. Христос заповедал терпеть обиды. Ударившему в ланиту он повелел обратить другую, взявшему верхнюю одежду отдать и нижнюю. Терпеть обиды и не сопротивляться причиняемому насилию заповедано всем христианам без различия. Но свободный может и не испытать таких обид и насилий, раб же по самому существу рабства есть непременно обиженный. Увлечение роскошью и алчность господина лишила его самого дорогого — свободы. Но именно потому-то он и стоит в особенно благоприятных условиях по отношению к Евангелию. Воспользовавшись своим несчастьем и добровольно решившись не только исполнять то, что от него требует насильник, но еще гораздо больше, он осуществит в своей жизни Нагорную проповедь Господа. Пусть раб служит господину не на глазах только его, не по страху наказания, но как само-

---

[1] «И господие, — говорит, — таяжде творите к ним. Что такое — таяжде? Благосклонно служите. Хотя апостол не сказал "служите", но словом "таяжде" он выразил эту мысль, потому что и господин служит. Не яко человекоугодницы, говорит, со страхом и трепетом, то есть со страхом Божиим, опасаясь, как бы когда-нибудь Он не осудил нас за нерадение о рабах». *Idem.* In epistulam ad Ephesios, PG 62, 9. Рус. пер. Т. 11. С. 193.

[2] *Idem.* In epistulam ad Ephesios, PG 62, 9. Рус. пер. Т. 11. С. 194–195.

[3] *Idem.* In epistulam ad Ephesios, PG 62, 9. Рус. пер. Т. 11. С. 194–195.

му Богу со всевозможным усердием, от всей души, по совести. Пусть он сделает больше, чем от него желает получить несправедливо овладевший им, и это будет равносильно обращению левой ланиты ударившему в правую. Потому-то апостол и советует рабам, для которых есть возможность получить свободу, не стремиться к этому, а, наоборот, еще больше поработить себя, ибо, оставаясь в рабстве, они удобнее других могут осуществить евангельскую проповедь о непротивлении насилиям[1].

Но, примиряясь с рабством, христианин имеет в виду угодить не хозяину, а Богу[2]. Поэтому не всякому насилию он должен подчиняться. Свои личные обиды он должен терпеть. Но ему не следует исполнять приказаний, противных воле Божией, ибо он раб не хозяина, а Бога. Не человеку он угождает, а Богу. Поэтому обратной стороной добровольного подчинения требованиям господина служит обязанность сопротивления, которую налагает на раба Евангелие. «Когда господин, — говорит Златоуст, — не требует ничего противного воле Божией, тогда должно повиноваться ему и покоряться, а простираться далее не должно: так раб остается свободным! Если же ты простираешься далее, то делаешься рабом... Не делайтесь рабами человеков, то есть не повинуйтесь людям, когда они повелевают что-нибудь постыдное»[3].

---

[1] *Joannes Chrysostomus.* In epistulam I ad Corinthios, PG 61, 9. Рус. пер. Т. 10. С. 182–183.

[2] «Если свободным повелеваю повиноваться друг другу, — говорит апостол, — ради страха Божия, как выше сказано: повинующеся друг другу в страхе Божии, если жене приказываю бояться своего мужа, хотя она имеет равную с ним честь, то тем более слуге. В этом нет бесчестия — уметь унижаться, вести себя скромно, уступать ближнему. И свободные служили свободным с большим страхом и трепетом... Покажи, что ты служишь как раб Христов, а не как раб человека; сделай так, чтобы твои служебные занятия были у тебя добродетелью, а не следствием необходимости. Как того, кто терпит обиды от другого, Христос убеждает и научает принимать обиду как благо для себя и терпеть ее по собственному изволению, точно так же и рабов учит апостол. Ударивший в ланиту решился на такой поступок не по мыслям того, кого он ударил, а по собственной злобе; и однако что же сказано? *Обрати ему и другую* (Мф. 5:37), чтобы ты мог показать, что и первая не против воли твоей подставлена. Решившийся потерпеть лишний раз удар обратил и то, что было не его делом, в свое дело, когда дал поразить и другую ланиту, а не ограничился одним перенесением обиды; последнее, пожалуй, можно счесть за следствие страха, но в первом много любомудрия. Итак, ты показал бы тогда, что перенес это ради любомудрия. Так и теперь ты покажи, что несешь это рабство добровольно, а не как человекоугодник. Человекоугодник не раб Христов, а раб Христов не человекоугодник. Кто, в самом деле будучи рабом Божиим, захочет угождать человекам? Напротив, кто, угождая человекам, может быть рабом Божиим?.. Если будешь служить по доброй воле, с благоразумием, от души, ради Христа, то ты не раб. Такое рабство несет и Павел, человек свободный, когда говорит: мы рабы ваши для Иисуса (2 Кор. 4:5). Видишь ли, как у твоего рабства отнимается бесчестие? Подобно тому как если бы какой-нибудь человек после того, как у него отняты деньги, прибавил бы еще от себя своему похитителю, не может почитаться обнищавшим, но достаточным, не может быть причислен к потерпевшим зло, но к делающим добро, и таким благодеянием он покрыл бы своего грабителя еще большим позором, нежели какой он навлек на себя своим грабительством, — так точно в настоящем случае: если раб в самых изнурительных трудах ведет себя великодушно, показывая, что он не чувствует насилия, то от этого больший стыд для его господина». *Joannes Chrysostomus.* In epistulam ad Ephesios, PG 62, 9. Рус. пер. Т. 11. С. 192–193.

[3] *Idem.* In epistulam I ad Corinthios, PG 61, 9. Рус. пер. Т. 10. С. 184, 185.

Иосиф осуществил в своем лице идеал раба. Он добровольно и по совести служил своему господину и этим приобрел его расположение, но когда госпожа влекла его ко греху, он отказался подчиниться ее требованию[1].

Таким образом, св. Иоанн Златоуст призывает рабов не к пассивному повиновению господам без всяких рассуждений. Он имеет в виду создать в душе раба состояние величайшей активности и этим возвысить его нравственно. Если представить себе этот идеал осуществленным, то в лице такого раба мы, действительно, имели бы пример высокого нравственного героизма, моральная ценность которого перевесила бы бесконечно унизительность внешнего положения. Чувствуя себя служителем Бога, такой раб был бы свободен от самого горького в рабстве — от чувства принуждения, так как внутренне в каждый момент своей жизни — и противясь господину, и подчиняясь ему — сознавал бы себя совершенно свободным. Но идеал этот слишком высок, чтобы мог быть исполним не в виде исключения. Он предполагает необыкновенную полноту и интенсивность духовной жизни, которая с трудом может развиваться в условиях рабства. Затем высота и, так сказать, тонкость учения Златоуста имеют то неудобство, что легко могли сделать его непонятным для последующих проповедников и превратить благовестие нравственной свободы в призыв к пассивному повиновению.

Выяснив учение св. Иоанна Златоуста о власти, богатстве и бедности, рабах и свободных, мы считаем не лишним в качестве обобщения отметить теперь его характеристические особенности. Точка зрения святителя на социальные неравенства исключительно религиозно-нравственная. Ни злоупотребления власти, ни бедность, ни насильственное лишение свободы не являются в его глазах бедствиями общества, развращающими его. Это не более, как безразличие, способное порождать как добродетель, так и порок, в зависимости от отношения к ним моральной воли индивидуума. Личность при всяких обстоятельствах может быть добродетельной и подняться до высочайшей степени нравственного достоинства. Такой взгляд основывается на признании безусловной свободы воли, или, вернее, точкой отправления для него служит абстрактная возможность для человека, независимо от внешних условий, достигнуть какой угодно степени нравственного развития. Но абстрактная возможность не всегда совпадает с реальной возможностью. Рассуждая in abstracto, мы можем сказать, что всякий бедняк может стать таким же добродетельным, каким Златоуст рисует евангельского Лазаря, а всякий раб таким, каким изображен в его беседах Иосиф Прекрасный. Но, допуская это, мы делаем в глубине нашего сознания как бы мысленную оговорку: если при неблагоприятных внешних условиях окажется налицо вся совокупность необходимых нравственных условий. Каждый отдельный бедняк и раб могут стать героями духа, если имеют достаточное умственное развитие, если о них позаботится высоко-

---

[1] *Joannes Chrysostomus.* In epistulam I ad Corinthios, PG 61, 9. Рус. пер. Т. 10. С. 183–186. Ср. *Idem.* In epistulam ad Titum, PG 62, 663. Рус. пер. Т. 11. С. 866–867.

одаренный руководитель, если им доступен источник нравственного освежения, если их окружают прекрасные примеры и благородные влияния. Если все это в избытке предоставлено им, то бедность и рабство не помешают их победоносному шествию к идеалу личной святости. Но по большей части внешние условия — бедность, зависимое положение, — сами по себе, действительно, безразличные в моральном отношении, устраняют человека от нравственных влияний. Угнетающая бедность и жестокое рабство, если они овладевают еще не развившимся и не определившимся человеком, до такой степени подавляют его физическим трудом и до такой степени удаляют его от всяких нравственных влияний, что высокое духовное развитие в этих условиях является чудом и редким исключением. Вот почему абстрактная возможность не превращается обыкновенно в реальную действительность, и мы видим, что в общем бедность и рабство не способствуют развитию добродетели. «Везде признается, — говорит в одном месте и сам Златоуст, — что рабы вообще грубы, необразованны, упрямы, очень не восприимчивы к наставлениям в добродетели, — не от природы, нет, но от обращения и нерадения об них господ их, так как везде владеющие ими не заботятся ни о чем другом, как только об их службе, а если иногда заботятся и об их нравах, то делают это также для собственного спокойствия, чтобы не вверять дел своих людям распутным, ворам или пьяницам. Естественно, что они, будучи оставлены без всякого попечения и не имея никого, кто бы позаботился об них, погружаются в самую бездну зла. Ведь если даже там, где наблюдают и отец, и мать, и приставник, и воспитатель, и учитель, и сверстники, где возвышает человека сознание своего благородного происхождения и многое другое, если и там редко кто избегает сообщества с людьми порочными, — то что думать о тех, которые лишены всего этого, которые соприкасаются с людьми развратными, без всякой осторожности обращаются с кем захотят и не имеют никого, кто бы позаботился об их знакомствах? Подумай, что будет с такими? Вот отчего трудно рабу быть добродетельным»[1]. Но приведенное место в сочинениях св. Иоанна Златоуста является исключительным. В общем в них преобладает высокая оценка нравственной свободы и самоопределения.

Второй отличительной чертой учения святителя служит известного рода индивидуализм во взгляде на человеческое общество. Имея в виду достигнуть социальных результатов и сгладить неравенство классов, он обращается все же к индивидууму и через него исключительно стремится обновить общество. Хотя он и сравнивает иногда Церковь с организмом, в котором каждый член имеет свое назначение и необходим для целого, однако эта аналогия в его сознании не связана с той полнотой содержания, которая характеризует современные учения об обществе. Каждая личность для него — это совершенно отдельный атом. Ее нравственное развитие не зависит от влияний, исходящих от

[1] *Joannes Chrysostomus.* In epistulam ad Titum, PG 62, 663. Рус. пер. Т. 11. С. 864.

общества, как целого. С другой стороны, состояние общества есть не более, как сумма того, что дано в каждом индивидууме. Совместная деятельность последних не создает никаких перемен в самом строе социального организма. Вследствие этого каждая личность начинает свое развитие сначала. Златоуст ставит своей задачей не развитие общества, а нравственное преуспеяние членов его. Свою мысль мы поясним следующей аналогией. В развитии личности громадное значение имеет привычка. Без нее мы не могли бы двинуться вперед ни в одной области. Сначала всякое сознательное действие поглощает всю нашу внутреннюю энергию, потом, становясь привычным, совершается автоматически, а силы, которые сначала тратились на него, освобождаются для новой деятельности. Когда мы учимся писать, то все наше внимание сосредоточивается на мускульной работе, а когда процесс писания станет механическим, мы получаем возможность одновременно и писать, и мыслить. То же и в моральной области. Всякая хорошая привычка, созданная свободно, освобождает нравственные силы для новых задач. Что в нравственном развитии личности привычка, то в развитии общества право. Всякая достигнутая ступень нравственного сознания, будучи закреплена в праве, становится прочным приобретением общества, а освободившиеся силы идут далее и влекут его на высшую ступень. Но этот идеал развивающегося общества совершенно чужд творениям св. Иоанна Златоуста.

Наконец, как проповедник религиозно-нравственных начал, вселенский учитель обращается к совести отдельной личности и дает ей только основные руководящие принципы, предоставляя прочее свободной инициативе. Он говорит власти, что она должна заботиться о благе народа и не пользоваться своим положением в корыстных целях. Богатым он проповедует, что они не должны приобретать состояние путем нарушения права других и что из приобретенного имущества они могут удерживать для себя лишь на удовлетворение необходимых потребностей. Рабовладельцев он увещевает не наказывать рабов напрасно и не обращаться с ними жестоко. Но во всех этих случаях к услугам страсти является софистика, раздвигающая область дозволенного до весьма широких пределов.

Все эти три черты, составляя особенность учения Златоуста в сравнении с принципами современной этики, не выделяют его из ряда прочих этических учений, но их необходимо иметь в виду, чтобы ответить на вопрос, чего же достиг вселенский учитель своей самоотверженной деятельностью и своим горячим словом.

В развитии общества, как целого, он не оставил заметного следа. Константинополь и Антиохия по всему строю жизни, по своему быту остались после него тем же, чем были до него. Евангельский идеал, который проповедовал святитель, не стал общественной силой. Напротив, проповедь его возбудила ожесточенную реакцию в обществе, поставила против него все имущие и влиятельные классы и необходимо должна была повести к его падению даже в ту эпоху,

когда Церковь была гораздо свободнее, чем теперь. Но влияние святителя на индивидуальную жизнь верующих было громадно. Трудно и вообразить, сколько отдельных религиозно-нравственных актов совершено под впечатлением его проповедей, сколько христианских характеров сформировалось благодаря воспитательному воздействию его сочинений. Св. Иоанн Златоуст был руководителем совести не только в Антиохии и Константинополе. Благодаря огромному литературному наследию, завещанному им Церкви, благодаря ясности и жизненности своих бесед, он поистине стал вселенским учителем. В частности, русский народ, воспитавшийся на творениях святителя, ему именно более, чем кому-либо другому, обязан самыми светлыми, самыми гуманными чертами своего национального благочестия. Изучающие древнерусскую литературу знают, какую неизгладимую печать наложил Златоуст на религиозные понятия и быт Древней Руси. Если мы примем во внимание широту и продолжительность влияния творений цареградского святителя на христианские народы, то значение его в истории Церкви предстанет перед нашим духовным взором во всем своем величии. Проповедник евангельской любви, он является одним из самых великих благодетелей человечества. Он не уничтожил бедности, но, подумайте, читатель, сколько миллиардов переложил он из туго завязанной мошны богачей в карманы бедных своей полуторатысячелетней проповедью о милостыне...

Обыкновенно говорят: скажи мне, кто твои друзья, и я скажу, кто ты. С не меньшим правом можно судить о человеке, зная, кто его враги. По большей части вражду создают не частные столкновения — они служат только поводом, — а различие моральных типов. Характер открытый, мужественный, способный самоотверженно защищать дело справедливости оскорбляет самим своим существованием лукавого, трусливого и злого эгоиста. Вот почему естественным дополнением настоящего очерка должна быть краткая характеристика врагов великого святителя.

Первыми врагами св. Иоанна Златоуста были его подчиненные. Мы уже говорили о пороках константинопольского клира, с которыми святитель начал борьбу тотчас по вступлении на столичный престол. Это не могло нравиться духовенству, особенно после снисходительного Нектария. Введение ночных богослужений, лишавшее клириков привычного покоя, могло только усиливать их недовольство. Меры, принятые против бродячих монахов, и обличения, направленные против них, возбуждали ненависть к епископу и среди мнимых подвижников благочестия. «По этим причинам негодовали на него клирики, — говорит Созомен, — и многие из монахов и называли его тяжелым, гордым, жестоким и высокомерным»[1]. Из клира открытыми врагами святителя

[1] *Sozomenus*. Historia Ecclesiastica VIII, 9, PG 67, 1537–1541. Ср. Ibid. VIII, 8, PG 67, 1536–1537. *Socrates*. Historia Ecclessiastica VI, 4, PG 67, 669–672.

были два пресвитера и пять диаконов [1]. Диакон Иоанн и монах Исаак выступали обвинителями на соборе при Дубе. На раздражение клира указывает далее и характер самих обвинений. Обвинители жаловались, что святитель отлучил диакона Иоанна за то, что тот бил своего раба, что он приказал бить и связать, как бесноватого, монаха Иоанна, поносил клириков, написал книгу, оскорбительную для клира, перед собранием всего духовенства обвинял двух диаконов в том, что они украли его омофор, выдал Евтропию для изгнания пресвитеров Порфирия и Верения, жестоко обращался с монахом Исааком[2].

Скоро к недовольству клириков присоединилась ненависть богатых. Человек становится неумолим, когда дело касается его кармана, а мы видели, с какой решительностью святитель защищал бедных и обличал богатых. Производимое им впечатление на слушателей очень метко характеризует Созомен: «Своим словом восторгал он народ, особенно когда распространялся в обличении согрешающих и с дерзновением негодовал на оскорбителей Церкви либо на обидчика так, как бы сам терпел обиду. Простому народу это, конечно, нравилось, но богатым и сильным должно было казаться оскорбительным»[3]. Но и из самих бесед проповедника видно, насколько неприятны были они для богатых. Мы уже говорили, что святитель вынужден был прервать свою речь о несовместимости христианской любви и обладания рабами[4]. В другой раз, сравнив тело богатого с печью, в которой горит мясо, проповедник хотел продолжить развитие своей мысли и прибавил: «С чем бы еще сравнить утробы богатых?» Но для богатых было крайне неприятно и первое сравнение. Среди них возникло движение недовольства. В ответ на него Златоуст говорит: «А вы не оскорбляйтесь моими словами, но, если говорю неправду, изобличайте меня. Итак, с чем же еще сравнить бы их?»[5] Во многих беседах святитель и прямо говорит о недовольстве богатых. Вот два примера. «Многие обвиняли нас и говорили: "Перестанешь ли ты вооружаться языком против богатых? Перестанешь ли постоянно враждовать против них?"»[6] «Опять, скажут мне, ты против богатых? А вы опять против бедных. Опять ты против хищников? А вы опять против тех, у кого похищают. Вы не насыщаетесь, пожирая и терзая бедных, и я не насыщаюсь, исправляя вас. Постоянно ты покровительствуешь этим людям, постоянно покровительствуешь бедному? Но отступи ты от овцы моей, удались от стада моего, не вреди ему. Ты вредишь моему стаду и осуждаешь, что я отгоняю тебя»[7]. Во главе недовольных стояли три придворных дамы: Марса, вдова военачальника Промота, бывшего опекуна императрицы, Кастриция,

---

[1] *Palladius.* Dialogus historicus. P. 14.

[2] *Ludwig F.* Op. cit. S. 88–90.

[3] *Sozomenus.* Historia Ecclesiastica VIII, 2, PG 67, 1513–1520.

[4] *Joannes Chrysostomus.* In epistulam I ad Corinthios, PG 61, 9. Рус. пер. Т. 10. С. 421.

[5] *Idem.* In epistulam II ad Corinthios, PG 61, 381. Рус. пер. Т. 10. С. 589.

[6] *Idem.* Cum Saturninus et Aurelianus acti essent in exsilium, PG 52, 413. Рус. пер. Т. 3. С. 431.

[7] *Idem.* Expositiones in Psalmos, PG 55, 495. Рус. пер. Т. 5. С. 565. In epistulam I ad Corinthios, PG 61, 9. Рус. пер. Т. 10. С. 304.

вдова Сатурнина, и Евграфия, старая кокетка, являвшаяся в церковь вся завитая и подкрашенная. Эти богатые вдовы имели двойное основание ненавидеть святителя, потому что он обличал не только их жадность, хищничество, роскошь, но и страсть к нарядам, а Евграфии в частной беседе пастырь дал понять, что ее старания скрыть свои года напрасны. Императрица Евдоксия не превосходила своих придворных дам ни честностью, ни благопристойностью поведения. Поэтому обличения, в которых последние узнавали[1] самих себя, косвенно задевали и императрицу, тем более что содержание бесед святителя передавалось ей в извращенном виде.

Но в эпоху Златоуста Церковь имела свои права. Нельзя было удалить епископа с кафедры административным порядком, без суда собора, хотя бы он и не пользовался расположением императора. Поэтому для низложения Златоуста императрице необходимы были орудия в лице епископов. Их не трудно было подобрать. Отсутствие строгих юридических норм касательно порядка созыва и состава собора, чем так восхищаются некоторые современные епископы, открывало для этого полную возможность. Собор при Дубе был составлен из врагов Златоуста, которые были его судьями, обвинителями и свидетелями. В одном из своих писем святитель сказал: «Никого я так не боюсь, как епископов, за исключением немногих»[2]. И действительно, самыми ожесточенными врагами его были именно епископы: Акакий Верийский, Антиох Птолемаидский, Севериан Гавальский и Феофил Александрийский. Из них Акакий Верийский, за исключением участия в позорном деле низложения Златоуста, был самым почтенным. О нем рассказывают много хорошего. Воспитавшись в монастыре, он вел строгий образ жизни и на епископской кафедре. Между прочим, двери его жилища всегда были открыты. Всякий желающий мог войти в его дом и видеть его во время обеда и в часы сна. «Значит, — добавляет Созомен, — он или так жил, что всегда был уверен в самом себе, или придумал это с намерением противодействовать склонности нашей природы ко злу, ибо, ожидая, что приходящие всегда могут застать его врасплох, он был беспрестанно на страже и ни в чем не отступал от своего долга»[3]. Причина вражды этого человека к Златоусту не ясна. Палладий объясняет возникновение ее тем, что Акакий был оскорблен слишком простым обедом, предложенным ему святителем. Предметом для одного из обвинений против последнего на соборе при Дубе служило высокомерное обращение с Акакием. Если действительно Акакий не мог простить Златоусту простоту, с которой он им был принят, то это свидетельствует о низменности характера верийского аскета, которая легко может уживаться с внешней корректностью поведения.

---

[1] Златоуст не указывал на лица: «Не желай чужого, не обирай вдовицы, не похищай у сироты, не овладевай их домом. Я говорю не о лицах, а о делах. Если же кого укоряет совесть, то он сам виноват, а не мое слово». *Idem.* Homilia de capto Eutropio, PG 52, 395. Рус. пер. Т. 3. С. 414.

[2] *Idem.* Epistulae ad Olympiadem, PG 52, 612. Рус. пер. Т. 3. С. 643.

[3] *Sozomenus.* Historia Ecclesiastica VII, 28, PG 67, 1504–1505.

Антиох Птолемаидский (в Финикии) и Севериан Гавальский (в Сирии) воскрешали в своем лице тип языческих странствующих софистов, искавших славы и денег в больших культурных центрах Римской империи. Оба христианских епископа отличались красноречием, но Антиох превосходил Севериана своей дикцией, а последний Антиоха — ученостью, обилием мыслей и знанием Св. Писания: в произношении Севериана слышался сирийский акцент, неприятный для избалованной публики столицы. Первым посетил Константинополь Антиох, имел здесь большой успех и собрал множество денег. Возвратившись домой, он поспешил, однако, составить особое сочинение «Против корыстолюбия». Столь дешево купленные лавры побудили и Севериана попытать счастья. После продолжительных упражнений в риторике, приготовив большой запас проповедей, он явился на эти своеобразные гастроли в столицу, вкрался здесь в доверие св. Иоанна и снискал себе популярность среди народа и при дворе. Уезжая в Ефес, архипастырь поручил ему управление своей кафедрой. Но Севериан злоупотребил его доверием и действовал в ущерб ему не без тайных расчетов занять его кафедру. Отсюда между ним и Златоустом возникли неприятности[1].

Но из четырех епископов самой рельефной фигурой был Феофил Александрийский, представлявший по своему характеру прямую противоположность Златоусту. Подробная характеристика этого хитрого интригана потребовала бы от нас слишком много места и слишком удлинила бы настоящий очерк. Поэтому мы наметим лишь в общих чертах отличительные особенности его личности.

Хитрый, корыстный и мстительный, Феофил весьма ценил расположение гражданской власти и не останавливался ни перед чем, чтобы снискать его. «Когда царь Феодосий, — рассказывает Сократ, — вел войну против тирана Максима, Феофил, посылая дары царю через своего пресвитера Исидора, вручил ему два письма и приказал дары и письмо поднести победителю. Повинуясь ему, Исидор прибыл в Рим и ожидал конца войны, но это не долго оставалось в неизвестности; бывший при нем чтец похитил упомянутые письма. Исидор поражен был страхом и тотчас убежал в Александрию»[2].

Св. Иоанн Златоуст был противником насильственных мер в деле религии. Совсем другие взгляды господствовали в Александрии. «Когда оскорблен Бог в Его почитании, — говорит преемник Феофила по кафедре, — тогда быть милосердным не безопасно и даже весьма вредно — не время разнеживаться в слабодушном взаимном благорасположении. Об этом-то, я думаю, и сказал Господь: "Кто любит отца или матерь больше Меня, не достоин Меня". Пусть тогда исчезнет закон сочувствия и удалится сила естественной любви и все,

[1] *Socrates.* Historia Ecclessiastica VI, 11, PG 67, 1320–1321. *Sozomenus.* Historia Ecclesiastica VIII, 10, PG 67, 1541–1544.

[2] *Socrates.* Historia Ecclessiastica VI, 2, PG 67, 1293–1297. Ср. *Sozomenus.* Historia Ecclesiastica VIII, 2, PG 67, 1513–1520.

что относится к человеколюбию, чтобы, так сказать, посредством благочестивой жестокости воздано было почитание Богу. Не благочестивым ли назовешь ты делом, чтобы немилосердно наказывались совершающие неизвинительное отступничество, как оскорбляющие высшую над всем славу и не отказывающиеся беззаботно бесчестить Того, Которого лучше было бы радовать стараниями о твердости»[1]. Теории этой давно уже предшествовала практика. Кровавые столкновения религиозных партий начались еще при Афанасии Великом. Впоследствии стало еще хуже. По просьбе Феофила император Феодосий разрешил ему обратить храм Диониса в христианскую церковь. Феофил не удовлетворился этим, но, желая предать язычество публичному осмеянию, извлек из храма предметы закрытого культа и приказал носить их по улицам вместе со статуей Приапа. По господствующим представлениям времени, перешедшим и в христианскую дисциплину, обнаружение тайн мистерических культов перед непосвященными считалось ужасным преступлением и нечестием. Естественно, это вызвало взрыв ненависти язычников. «Воспламененные одним чувством, все они, по сделанному условию, устремились на христиан и начали совершать убийства всякого рода. Тем же, со своей стороны, платили христиане — и одно зло увеличивалось другим». Затем под предводительством философа Олимпия язычники заняли великолепный храм Сераписа и оттуда делали вылазки против христиан. Захватывая неосторожных в плен, защитники старых богов принуждали их приносить жертвы идолам, а тех, которые отказывались, подвергали пыткам и распинали на кресте. Так «погибло несколько язычников и очень много христиан, а раненых с обеих сторон было без числа». Чтобы положить предел кровопролитию, император Феодосий приказал разрушить все языческие храмы в Александрии. Феофил охотно исполнил это приказание[2].

Те же воинственные приемы патриарх употреблял и против христиан, имевших несчастье возбудить против себя его гнев. Преследуя пресвитера Исидора и так называемых «длинных братьев», он самолично явился с вооруженной толпой в Нитрию, возбудил против них монахов и изгнал своих противников из скитов[3]. Пример такого нехристианского отношения к иномыслящим со стороны самих пастырей действовал заразительно на паству. При преемнике Феофила дважды возгоралась вооруженная борьба между христианами и евреями и зверским образом была убита толпой, руководимой чтецом Петром, всеми уважаемая философесса Ипатия[4].

В противоположность св. Иоанну Златоусту, Феофил любил пышность и полагал славу Церкви в великолепных зданиях. Палладий говорит, что Феофил, точно древние фараоны, был одержим манией возводить ненужные для Церк-

---

[1] *Cyrillus Alexandrinus.* De adoratione et cultu in spiritu et veritate VI. Рус. пер. Ч. 1. С. 304.

[2] *Socrates.* Historia Ecclessiastica V, 16, PG 67, 604; *Sozomenus.* Historia Ecclesiastica VII, 15, PG 67, 1432.

[3] *Socrates.* Historia Ecclessiastica VI, 7, PG 67, 684.

[4] Ibid. VII, 13–15, PG 67, 761–767.

ви постройки (λιθομανία τις αὐτὸν Φαραώνιος ἔχει εἰς οἰκοδομήματα)[1]. Св. Исидор Пелусиот называет Феофила «неистовым любителем камней и поклонником золота» и тоже сравнивает его с фараоном, «который строил города, притеснял трудящихся, лишал платы строителей и доныне упражняется в том же»[2]. Чтобы достать денег для этих построек, Феофил не стеснялся в выборе средств. Прежде всего, он не хотел считаться с тем взглядом на церковные имущества, который в доконстантиновский период был господствующим и которого строго держался св. Иоанн Златоуст. Употребить деньги на украшение и построение храма для него было уже делом более благочестивым, чем израсходовать их на дела христианской любви. Вот причины вражды Феофила к пресвитеру Исидору, по свидетельству Созомена: «Исидор, которому, как попечителю бедных, приносимо было множество денег, не хотел давать их Феофилу, издержавшемуся тогда на построение церквей и старавшемуся взять их, но говорил ему, что лучше надлежащими врачеваниями восстановлять тела больных, которые с большей справедливостью почитаются храмами Божиими и для которых, собственно, жертвуются деньги, чем строить стены»[3]. Затем, Феофил в унизительных для своего сана формах выпрашивал деньги у богатых женщин. По свидетельству Палладия, он простирался перед диакониссой Олимпиадой и целовал ее колени, лишь бы выпросить подачку[4]. Бросать деньги без разбора направо и налево не есть христианское отношение к собственности. Это скорее свойственно избалованному богачу, не зарабатывающему денег тяжелым трудом, не знающему им цены и уверенному в своей обеспеченности на завтра. Приятно чувствовать эту свободу в отношении к тому, что так связывает других. Не так смотрел на отношение к собственности Златоуст. Поэтому он не мог одобрить слабости Олимпиады. Христианин, сказал он ей однажды, «должен быть домостроителен, между тем как ты, расточая богатство богатым, не более делаешь, как вливаешь свою собственность в море. Разве не знаешь, что имущество ты добровольно посвятила просящим ради Бога и что, быв поставлена распорядительницей в деньгах, как бы уже вышедших из твоей власти, ты подлежишь отчету?»[5]

Характерны для Феофила и средства борьбы с противниками. Св. Василий Великий, обвиняемый в аполлинарианстве, в одном из своих писем сказал: «У нас всегда так: кто нам неприятен, тот и не православен». Таким образом, прием, столь распространенный в наши дни, — сводить счеты с противником на почве догматических укоризн — имеет за собой почтенную давность. Феофил был особенно искусен в этом отношении. Он не был первоначально врагом Оригена. При возникновении среди монахов антропоморфистского движения он доказывал и с церковной кафедры, и в пасхальном послании, что Богу,

---

[1] *Palladius.* Op. cit. P. 21.

[2] *Isidorus Pelusiotus.* Epistulae, PG 78, 177. Рус. пер. Т. 1. С. 103–104.

[3] *Sozomenus.* Historia Ecclesiastica VIII, 12, PG 67, 1545. Ср. *Palladius.* Op. cit. P. 21.

[4] *Palladius.* Op. cit. P. 60.

[5] *Sozomenus.* Historia Ecclesiastica VIII, 9, PG 67, 1537.

как существу бестелесному, не следует приписывать человеческий образ. Он порицал также св. Епифания за его сочувствие антропоморфизму. После того как исчезли поводы скрывать симпатии к Оригену, Феофил снова стал читать его открыто, заявляя, что оригеновы сочинения подобны лугу, усеянному цветами всякого рода, что хорошее он срывает, а тернистое оставляет, как колючее[1]. Но было время, когда Феофил отрекался от Оригена и преследовал своих противников под предлогом недопустимости оригенизма. Когда монахи узнали, что епископ не разделяет их антропоморфистских представлений, то, оставив свои монастыри, пришли в Александрию с целью убить Феофила. Находясь в столь затруднительном положении, последний, однако, не растерялся. Он вышел к антропоморфитам с ласковой улыбкой и приветствовал их словами: «Созерцая вас, я как будто созерцаю лицо Бога». Но монахи потребовали более определенных заявлений. «Если правда, что у Бога такое же лицо, какое и у нас, — ответили они, — то предай проклятию сочинения Оригена... а если не сделаешь этого, то прими от нас жребий людей нечестивых и богопротивных». «Исполню ваше желание, — сказал на это Феофил, — не гневайтесь на меня: я сам не люблю оригеновых сочинений и порицаю тех, которые принимают их». После этого, преследуя по личным мотивам «длинных братьев», он добился их изгнания из Нитрии путем обвинения их в оригенизме, а затем возбудил простосердечную ревность Епифания Кипрского к тому, чтобы тот обвинил в оригенизме и св. Иоанна Златоуста[2].

Таковы были враги великого святителя. Они представляют собой как бы темный фон, на котором тем яснее выделяется исключительная личность вселенского учителя.

Св. Иоанн Златоуст был совестью Церкви своего времени, и в лице его врагов против него, как против голоса совести, восстали все страсти. Они восторжествовали. Насилие заставило смолкнуть его негодующее слово. Но совесть нельзя заглушить надолго. В 407 г. Златоуст скончался в изгнании. В 417 г. его имя было внесено в диптихи Аттиком, патриархом Константинопольским, а в 419 г. — Кириллом Александрийским. В 428 г. память святителя в первый раз была почтена празднованием при дворе, а десять лет спустя мощи его были перенесены в Константинополь и погребены в церкви Апостолов. Сын императрицы Евдоксии Феодосий II склонился перед ними, прося святителя о прощении своих родителей. В своих сочинениях вселенский учитель по-прежнему призывает верующих к жизни по Евангелию, к милосердию и нравственной свободе. Да будет же для нас священным его завет: сила и слава Церкви созидается не железным мечом императора, не пышностью культа, не привилегиями духовенства, не проклятиями иномыслящих, а единственно осуществлением евангельской любви во взаимных отношениях верующих.

---

[1] *Socrates.* Historia Ecclessiastica VI, 17, PG 67, 715.

[2] См. об этом подробно: *Socrates.* Historia Ecclessiastica VI, 7, 9–10, 12–14, PG 67, 684, 692–693, 700–705. *Sozomenus.* Historia Ecclesiastica VIII, 11–15, PG 67, 1544–1554.

ТЕРТУЛЛИАН

(Опыт литературной характеристики)[1]

Тертуллиан был сыном карфагенского сотника. Его родина вполне восприняла римскую культуру с ее реализмом, здравым государственным смыслом, практичностью, энергией, чувственностью и роскошью. Но суровый и воинственный пунический характер жителей Северной Африки сообщил этим чертам еще более резкое выражение. Тертуллиан был вполне сыном своей страны. Несмотря на свое плебейское происхождение, Тертуллиан получил блестящее светское образование. В своих сочинениях он обнаруживает близкое и обстоятельное знакомство с историей, археологией, медициной, особенно римским правом, философией и поэтами. Но философии он не любил, считая ее матерью всех ересей[2]. Особенно не терпел он идеалистических греческих спекуляций. Он порицал Платона за его идеализм, Аристотеля за диалектику, которой можно пользоваться для какой угодно цели[3], демонион Сократа считал злым демоном, но о Сенеке говорил снисходительнее и в своих воззрениях подчинялся влиянию стоицизма[4]. Несмотря на свое блестящее образование,

---

[1] Печатается по изданию: *И. В. Попов.* Тертуллиан: Опыт литературной характеристики. Сергиев Посад, 1893.

Дошедшие до нас сочинения Тертуллиана можно разделить на три группы: апологетические, полемико-догматические и нравоучительные. Апологетические: Apologeticus, Ad nationes I–II, Ad Scapulam, De testimonio animae, Adversus judaeos. Полемико-догматические: De praescriptionibus adversus haereticos, De baptismo, Adversus gnosticos scopriace, Adversus Marcionem I–V, De anima, Adversus Praxeam, De resurrectione carnis, De carne Christi. Нравоучительные: De poenitentia, De oratione, De jejuniis, Ad uxorem I–II, De cultu feminarum, De habitu mulierum, De virginibus velandis, De patientia, Ad martyres, De spectaculis, De idololatria, De corona militis, Exhortatio ad castitatem, De monogamia, De pudicitia, De fuga in persecutione, De pallio. Мы пользовались русским переводом Корнеева (Творения / Пер. Е. Корнеева. СПб., 1847 и 1850) и немецким переводом Кельнера (*Kellner K. A. H.* Bibliothek der Kirchenväter: Tertullians Ausgewählte Schriften ins Deutsche Übersetzt. Kempten, 1912–1915). — *И. В. Попов.*

[2] *Tertullianus.* De anima III, PL 2, 651–652.

[3] *Idem.* De praescriptionibus adversus haereticos, 7, PL 2, 19–21.

[4] Например, в своем учении о материальности души и ее седалище (ἡγεμονικόν). *Idem.* De anima V, XV, PL 2, 652–653, 670–672.

Тертуллиан не был, однако, ученым. Он менее всего был в состоянии руководствоваться соображениями рассудка, и вовсе не теоретические убеждения привели его в лоно Церкви. Воображение его было поражено стойким мужеством христианских мучеников[1] и свидетельством демонов об истине христианства[2]. Он не был также и поэтом. Ему недоставало той спокойной созерцательности и чувства родства с природой, которые так сильно склоняют поэтов к пантеизму. Чтение Гомера доставляло ему мало удовольствия[3]. Симпатические чувства были слабо развиты в нем. Он не имел, по-видимому, сердечных привязанностей, или, по крайней мере, они были так немногочисленны и слабы, что от них не осталось следов в его сочинениях. Ненависть и суровость были ему знакомее, чем нежность и ласка. Он говорил о горчайшем удовольствии иметь детей[4] и полагал, что ни один разумный человек не стал бы заботиться об их воспитании, если бы гражданские законы не вынуждали его взять на себя это тяжкое бремя[5]. Оттого людей понимал он еще менее, чем природу. Он не мог перенестись в положение своих противников, стать на их точку зрения, но спешил прежде всяких доводов обозвать их скорпионами[6], ехиднами[7] или чудовищами[8]. Однако, не будучи поэтом, Тертуллиан писал необыкновенно живо, образно и пластично. Это потому, что страсть всегда двигала его пером. Он был оратором по природе, и сочинения его местами могут служить образцом ораторской прозы. Идея или настроение захватывали его всецело. В язычестве он до дна выпил чашу языческих удовольствий, увлекался театром и цирком и далеко не был свободен от чувственных пороков[9]. Так он начал, а кончил суровым ригоризмом монтанизма и отречением от всего, что хотя бы отдаленно могло напоминать язычество. Во что он верил, тому был предан всей душой и защищал это per fas et nefas. В жертву минуте приносилась и логика, и текст Св. Писания. Отсюда противоречия. Он придает огромное значение преданию, когда оно доказывает его мысль[10], а когда обычай против него, он заявляет, что Христос есть истина, а не обычай[11]. Терпение и кротость казались ему добродетелями, превышающими наличность человеческих сил[12], но эта-то пылкость

---

[1] *Tertullianus*. Apologeticus, 50, PL 1, 529–536.

[2] Ibid., 23, PL 1, 411–416.

[3] *Idem*. Ad nationes I, 10, PL 1, 572–577.

[4] *Idem*. Ad uxorem I, 4, PL 1, 1280–1282.

[5] *Idem*. De exhortatione castitatis, 12, PL 2, 927–928.

[6] *Idem*. Scorpiace adversus gnosticos, 1, PL 2, 121–125.

[7] *Idem*. De baptismo, 1, PL 1, 1197–1200.

[8] *Idem*. Adversus Marcionem I, 1, PL 2, 246–248.

[9] *Idem*. Ad nationes I, 10, PL 1, 572–577; De spectaculis, 19, PL 1, 651–652; Apologeticus, 15, PL 1, 357–363.

[10] *Idem*. De corona militis, 2, PL 2, 77–78.

[11] *Idem*. De virginibus velandis, 1, PL 2, 888–890. Ср. *Idem*. De oratione, 14, PL 1, 1169–1170.

[12] *Idem*. De patientia, 1, PL 1, 1249–1251.

характера делала из него лучшего бойца за христианство против язычников, иудеев и еретиков. Когда мысль заполняла его сознание, он требовал, чтобы с ней соглашались все, и не знал ни снисхождения к слабости, ни смягчающих обстоятельств. Правда, он доказывал язычникам, что «противно религии принуждать к религии»[1], но то же делают ультрамонтанские миссионеры в Китае. По крайней мере, он не прочь был отрубить руки у тех ремесленников из христиан, которые не хотели отказаться от приготовления для язычников идолов и, несмотря на это, дерзали приступать к таинству Евхаристии[2]. Он утверждал также, что гораздо уместнее принуждать еретиков к исполнению их долга, чем убеждать их и что необходимо сломить силой упорство непокорных[3]. Тертуллиан был суровым и ригористичным моралистом. Его привлекало не спекулятивное христианство александрийцев и не христианство милосердия и кротости, но христианство сверхчеловеческой строгости, ожесточенная война с миром и ложью и ненависть к врагам Царства Божия. Вкусы его были демократичны и чужды утонченности. Ему нравились простые и полные достоинства нравы древней Римской республики. Он хвалит Катона и Сципиона и молчит о Цезаре[4]. Истины он искал в свидетельстве грубой и непосредственной природы. Он не любил искусственности во всех ее видах, начиная от философских построений и кончая косметиками[5].

Из сказанного нетрудно видеть, что в характере Тертуллиана резко выделяются две основных черты. Это — практичность и реализм римлянина, соединенный с суровой пылкостью крайне страстной натуры. Эти два господствующих свойства дают ключ к пониманию сочинений Тертуллиана со стороны их содержания и формы. Реализм, свойственный характеру Тертуллиана, может служить по преимуществу материальным принципом для понимания его сочинений: им объясняется содержание идей этого писателя; страстность же его природы гораздо более может служить формальным принципом, она объясняет крайности воззрения карфагенского пресвитера и некоторые внешние особенности его сочинений.

Тертуллиан родился и воспитался в переходную эпоху. Римская империя дряхлела, деспотизм тиранов не оставлял места для благородной деятельности, древние начала жизни обветшали и ни в ком не возбуждали доверия. Нравственные идеалы были принижены. Оставалось место только для вульгарных удовольствий плоти. Все, что только еще было способно к жизни в этом омертвевшем обществе, томилось смутной жаждой обновления и ощупью искало нравственной опоры. В подобные переходные эпохи остается верным стари-

---

[1] *Tertullianus.* Ad Scapulam, 2, PL 1, 699–701.

[2] *Idem.* De idololatria, 7, PL 1, 669.

[3] *Idem.* Scorpiace adversus gnosticos, 2, PL 2, 125–128.

[4] *Idem.* Apologeticus, 11, PL 1, 331–337.

[5] *Idem.* De cultu feminarum II, 4, PL 1, 1320.

не только тот, кому умственная и нравственная ограниченность позволяет довольствоваться животным благополучием, или тот, кто по слабохарактерности не смеет порвать со своим прошедшим. Тертуллиан был чужд того и другого. Высоко выделяясь над умственным уровнем своего века, изведав язычество и теоретически — по книгам, и практически — в жизни, Тертуллиан не мог не заметить свежести и мощи христианства, которое одно прерывало безнадежную монотонность общественной жизни, не мог не видеть, что в нем именно кроется сила, которая должна обновить одряхлевший мир.

Христианство того времени имело для стоящего вне его взора две формы — гностицизм и православие. Оставляя язычество, одни выбирали одно, другие — другое. Так, блж. Августин сначала был манихеем. Тертуллиан прямо склонился к Церкви. Его реалистическая натура не могла помириться с гностицизмом. Гностицизм пленял своих современников призраком научности. Он ставил своей задачей раскрыть тайны происхождения и конца Вселенной, сорвать покрывало с отдаленного прошлого и загадочного будущего, разрешить вопросы о сущности добра и зла, свободы и необходимости, выяснить процесс мирового развития. Это были жгучие вопросы того времени, волновавшие философские умы[1]. Воображение тех, у кого жажда истины была слишком томительна, распалялось еще более тем покровом таинственности, который гностики набрасывали на свое эзотерическое учение. Употребляемые ими еврейские и халдейские формулы, символические знаки, таинственные апокрифические книги — все это казалось чем-то необыкновенным и прельщало надеждой, что здесь-то и скрывается истина. Затем, гностицизм соответствовал духу времени своим презрением к плоти. Он смотрел на плоть как на злое начало. Отсюда докетизм и отрицание воскресения мертвых в догматике, аскетизм и антиномизм в нравственности.

Со своей формальной стороны гностицизм отличался произвольностью своих построений. Очень часто он более напоминал поэму, чем философскую систему. Генеалогия эонов, их страстное томление познать непостижимого отца, происхождение природы от излияния плиромы, плач и ужас, превращение ее слез в моря и реки, смеха — в свет, изумления и замешательства — в неподвижность материального бытия, искупление и постепенное возвращение Божества в плирому — все это делало, например, систему Валентина величественной религиозной поэмой, проникнутой чувством тождества Божества и мира. Принятый гностиками и доведенный ими до последней крайности аллегорический метод истолкования Св. Писания давал полную возможность для таких произвольных построений.

Гностицизм легко привлекал к себе симпатии таких созерцательных, эстетических и утонченных натур, как блж. Августин. Последний испытал страстное томление познать истину со всеми его муками. Самое слово «истина» по-

[1] *Tertullianus*. Adversus Marcionem I, 2, PL 2, 248–249.

вергало его в какой-то священный трепет. С ним у него необходимо сливалось понятие о научной форме, о доказательствах философского характера, об изяществе выражения мыслей. Его пленял Аристотель[1], Цицерон[2] и Виргилий[3]. Вот почему он «не хотел быть смиренным младенцем, которого не может соблазнять безыскусственность Писания, а старался сделаться мудрым и разумным». «Писание казалось ему не заслуживающим сравнения с прекрасными сочинениями Туллия: Цицерон был так изящен и красноречив, а оно так просто, положительно и даже грубо»[4]. Но гностицизм противоречил реалистическим наклонностям Тертуллиана. Для него истина была дорога ввиду своих практических целей. Христианское знание важно потому, что ведет ко спасению. Он порицал праздные вопросы философов и еретиков, которые путают себя одними и теми же проблемами: откуда зло и для чего оно, откуда взялся человек и как произошел?[5] Его отталкивала в гностицизме также та поэтическая вольность построений, которая не может удовлетворить человека, ищущего осязательного заверения истины, равно как и своеобразный гностический пантеизм, чуждый его наклонностям. Он не мог «принять этих мечтаний о Боге»[6]. Разногласие гностических систем ясно показывало Тертуллиану их шаткость. «Искать истины у Маркиона? — восклицает он. — Но Валентин со своей стороны кричит: ищите, и обрящете. Искать у Валентина? Но Апеллес повторяет то же самое. Эвион, Симон употребляют ту же хитрость, чтобы привлечь меня в свою партию»[7]. Что эти именно причины отталкивали Тертуллиана доказывает то, что для него особенно была ненавистна пантеистическая система Валентина, породившая множество отдельных сект и настолько напоминавшая поэму, что сам Тертуллиан называет ее комедией в трех актах[8]. Докетизм гностиков также не соответствовал реализму Тертуллиана, а их антиномизм — его нравственной строгости и стремлению к регламентации нравственного поведения. Более соответствовало природе Тертуллиана положительное, твердое, чуждое искусственности церковное учение, и он вступил в число членов Церкви.

Проследим теперь, как отразился свойственный натуре Тертуллиана реализм на содержании его церковных идей. Если мы в сжатом виде передадим гносеологические, догматические и нравственные воззрения Тертуллиана, то без труда заметим их резкую реалистическую окраску. Гносеологию Тертуллиана можно разделить на теорию естественного и богословского познания.

---

[1] *Augustinus Hipponensis*. Confessiones IV, 16, PL 32, 704–705.

[2] Ibid. III, 4, PL 32, 685–686.

[3] Ibid. I, 17, PL 32, 673.

[4] Ibid. III, 5, PL 32, 686.

[5] *Tertullianus*. De praescriptionibus adversus haereticos, 7, PL 2, 19–21.

[6] *Idem*. Adversus Valentinianos, 24, PL 2, 577–578.

[7] *Idem*. De praescriptionibus adversus haereticos, 10, PL 2, 23–24.

[8] *Idem*. Adversus Valentinianos XIII, PL 2, 563.

Первая служит отрицанием платонизма, а вторая — философской диалектики и аллегоризма.

В противоположность платоникам, признававшим врожденность идей, проводившим резкую грань между познанием рациональным и чувственным, считавшим первое безусловно истинным, а второе безусловно обманчивым, Тертуллиан защищал права чувства в деле познания. Чувство, по его мнению, дает материал познанию, который перерабатывается разумом. Оно есть виновник, порука и первое основание познания истины. Без него ум не может существовать[1]. Обманчивость внешних чувств имеет место лишь в частных и исключительных случаях и может быть предусмотрена и исправлена поверкой самих же чувств[2]. Вообще же, «всякое чувство есть знание, и знание есть чувство»[3]. В этих немногочисленных выдержках намечается чисто эмпирическое решение вопроса о происхождении идей разума.

Тертуллиан был преисполнен недоверия к утонченным диалектическим приемам тогдашней философии и считал их обоюдоострым оружием[4]. Ему нужны были простые, доступные для всех, ясные признаки истины. И он находил их в свидетельстве простой, грубой и необразованной души, которой еще не коснулся тлетворный дух культуры. «Все естественное, — говорил он, — от Бога, все искусственное — от дьявола». «Природа — наша первая школа; все, что против нее, чудовищно»[5]. Истинные тенденции души непроизвольно прорываются сквозь густой слой лжи и напыщенности, которые развиваются в школах, библиотеках, академиях и под портиками Греции[6]. Так, например, язычники в минуту волнения восклицают: «Как будет угодно Богу!», — хотя признают не одного, а многих богов[7]. Они говорят: «Бог воздаст! Бог рассудит нас!», — признавая Божественное правосудие. «Эти свидетельства души простой тем более вероятны, что обыкновенно бывают весьма просты. Простота делает их распространенными; а чем более они распространены, тем более они всеобщи. Всеобщность их доказывает, что они естественны и, следовательно, в некотором смысле Божественны»[8]. В этих словах мы имеем перед собой отчетливо выраженную философию здравого или общего смысла. Любопытно, что в новое время это направление философской мысли возродилось в Шотландии и упорно держится в Англии, среди народа, практичность, эмпиризм и здравый смысл которого вошли в пословицу.

---

[1] *Tertullianus.* De anima, 18, PL 2, 676–680.

[2] Ibid., 17 и 18, PL 2, 673–677.

[3] Ibid. PL 2, 673–677.

[4] *Idem.* De praescriptionibus adversus haereticos, 7, PL 2, 19–21.

[5] *Idem.* De testimonio animae, 5, PL 1, 615–617.

[6] Ibid., 1, PL 1, 608–611.

[7] Ibid., 2, PL 1, 611–612.

[8] Ibid., 5, PL 1, 615–617.

В связи с этим предпочтением естественного искусственному, непосредственного и бессознательного — рассудочному и сознательному у Тертуллиана стоит признание вещей силы сновидений и экстаза, как состояния духа, в котором для человека бывают доступнее всего Божественные откровения. Тертуллиан утверждал, что «большинство людей познает Бога из сновидений», и, быть может, при переходе в христианство сам подчинялся их влиянию[1]. Что касается экстаза как необходимого условия пророческого вдохновения, то этому вопросу у Тертуллиана был посвящен обширный трактат в семи книгах, не дошедший до нас, вероятно, потому, что слишком противоречил общецерковному сознанию. О существовании этого сочинения упоминает блж. Иероним[2].

Базисом религиозного познания Тертуллиан признает авторитет Церкви и Св. Писание, буквально истолкованное.

Вместо всяких философских и диалектических доказательств истины церковного учения, доказательств, опирающихся на внутреннее чувство и убеждение, Тертуллиан ищет внешнего и обязательного заверения истины в авторитете Церкви. Свою полемику с гностиками он начинает книгой о прескрипциях, цель которой состоит в том, чтобы нанести решительный удар всем ересям вообще, указать факт, несомненно доказывающий их несостоятельность, и сделать излишним кропотливый разбор частностей. Сущность прескрипций состоит в признании ручательства истины в непрерывности церковного предания, в большей древности церковного учения сравнительно с доктринами еретиков, в его давности. Всякая ересь есть ложь, потому что она возникла позднее Церкви. Если же церковное учение древнее еретического, то оно и есть истинное учение, ибо истина предшествует заблуждению, и ложь есть не что иное, как искажение истины.

Таким образом, когда возникает сомнение в чем-нибудь или является новое учение, то, вместо того чтобы вдаваться в тонкие исследования и колебаться в неизвестности и неуверенности, нужно сделать простую справку: содержит ли это новое учение Церковь и не противоречит ли оно ее исконным верованиям? Вопрос решается скоро, просто и ясно. Этим любимым приемом Тертуллиан пользуется почти в каждом из своих полемических сочинений. Конечно, сам Тертуллиан не ограничивался одними этими методами. Он писал целые философские трактаты, рассуждал о Боге, Троице, душе, причем с успехом пользовался тем самым орудием, за изобретение которого так горячо порицал Аристотеля, но это были отчасти argumenta ad hominem, отчасти противоречие, потому что последовательность вообще не относится к характерным чертам этого писателя. Ведя ожесточенную борьбу с еретиками, он, естественно, понимал необходимость говорить языком убедительным для них, распуты-

---

[1] *Tertullianus.* De anima, 47, PL 2, 423–425.

[2] *Hieronymus Stridonensis.* De viris illustribus, 53, PL 23, 661. См. *Hauck A.* Tertullians Leben und Schriften. Erlangen, 1877.

вать их софизмы и их еретической метафизике противопоставить свою церковную, а увлечение борьбой делало его не совсем разборчивым в средствах.

Гностики довели до крайности аллегорический метод толкования Св. Писания, что открывало им путь к самым произвольным выдумкам. Это и естественно. Если все в Библии образ, как утверждали они, то в ней нет ничего твердого[1]. Тертуллиан не мог согласиться с этим. Практическая необходимость уверенности в истинах, от которых зависит спасение, побудила его предпочитать буквальный, историко-критический и филологический метод истолкования Св. Писания. Сам он охотно прибегал к филологическим справкам[2] и снесению параллельных мест[3]. Но аллегорический метод толкования Св. Писания до такой степени был распространен и настолько соответствовал умственным течениям той эпохи, что Тертуллиан не мог отрицать его совершенно. Он старался только ограничить объем его применения и сократить произвольность и шаткость этого метода установлением определенных правил его употребления. По мнению Тертуллиана, не везде и не всегда нужно пользоваться аллегорическим способом толкования[4], а только там, где при буквальном изъяснении получается несообразность[5]. Там, где необходимо воспользоваться аллегорическим методом, нужно иметь в виду два основных правила. Во-первых, нужно объяснять всякий библейский образ в том смысле, в каком его употребляет сама Библия. Так, например, под образом «меча» в Пс. 45:4 Тертуллиан понимает слово Божие, потому что в Библии «меч» служит обычным символом этого понятия (Откр. 1:16)[6]. Во-вторых, при аллегорическом истолковании целое должно служить объяснением для части, а не наоборот. Так, например, если в Библии встречается видимое противоречие, то предпочтение нужно отдать той мысли, в пользу которой говорит большее количество текстов[7], и согласно с большинством текстов объяснять меньшинство им противоположных и спорных изречений. Далее, при истолковании отдельного изречения нужно принимать во внимание цель книги и общие воззрения и характер писателя.

Итак, реализм, свойственный характеру Тертуллиана, привел его к эмпиризму в учении о происхождении идей, к предпочтению естественного и непосредственного рассудочному и искусственному, к преклонению перед внешним церковным авторитетом и к ограничению аллегоризма. Такова отличительная особенность его теории естественного и богословского познания.

---

[1] *Tertullianus*. De resurrectione carnis, 20, PL 2, 821–822.

[2] *Idem*. Adversus Hermogenem, 19, 26, 31, PL 2, 214, 220–221, 225–226.

[3] *Idem*. De oratione, 16, PL 1, 1171–1174; Adversus Hermogenem, 20, PL 2, 215–216.

[4] *Idem*. De resurrectione carnis, 20 и 23, PL 2, 821–822, 825–827.

[5] *Idem*. Scorpiace adversus gnosticos, 11, PL 2, 144–146; De resurrectione carnis, 26, PL 2, 831–833.

[6] *Idem*. Adversus Marcionem III, 14, PL 2, 340–341.

[7] *Idem*. Adversus Praxeam, 20, PL 2, 179.

Еще рельефнее выдается реалистическая окраска богословских воззрений Тертуллиана. К числу особенностей и даже странностей его богословских воззрений нужно отнести его учение о телесности Бога. «Бог есть тело, хотя Он и Дух»[1], — утверждает Тертуллиан. В Боге нужно различать тело и дух. Его тело sui generis. Оно таково, что, и имея его, Бог остается непостижимым, невидимым[2], вечным[3], вездесущим и неизменяемым[4]. Тело Бога имеет и члены, о которых упоминает Св. Писание, — десницу, глаза, ноги; но их не следует сравнивать с соответствующими членами человеческого тела, хотя они и сближаются с ними общим названием. Как бы мы ни истолковали эту странность Тертуллиановской догматики, остается, однако, несомненным, что этот писатель не мог удовлетвориться абстрактно-идеалистическими понятиями о Боге. Ему казалось, что эти понятия недостаточно выражают реальность Божества, и своим учением о телесности всего существующего он старается оттенить эту именно сторону.

Приписав тело Богу, Тертуллиан совершенно последовательно развивает свои представления о форме тела и ангелов. «Невидимые существа, — говорит он, — имеют у Бога свое тело и свойственный им вид, посредством которого они видимы для одного Бога»[5]. Тело ангелов грубее тела Бога и тоньше человеческого тела. Ангел есть дух материальный (angelus spiritus materialis)[6], созданный из какой-то огненной и световидной сущности, ибо в псалме 103-м сказано: «Творяй ангелы своя духи и слуги своя пламень огненный». Но тело ангелов не может идти в сравнение с грубым человеческим телом. У них corpus, а не caro[7]. Одни из ангелов не устояли в добре и пали. Их вина состоит, между прочим, в любви к дщерям человеческим и плотском союзе с ними, как это видно из известного места книги Бытия (Быт. 6:1–2)[8]. Потому-то женщины и девушки, являясь перед лицом Бога, перед Которым они виновны в падении ангелов, должны покрывать свое лицо, соблазн которого простирался некогда до самого неба. Потому-то и апостол повелевает им иметь на главе знак власти мужа «ради ангелов» (1 Кор. 11:10)[9]. От плотского союза ангелов с женщинами произошли демоны.

Душа человека также телесна и имеет форму человеческого тела. «Когда Бог вдунул в человека дыхание жизни... оно тотчас перенеслось внутрь человека и разлилось по всем частям тела, сгустилось и заключилось в телесные границы,

---

[1] *Tertullianus*. Adversus Praxeam, 7, PL 2, 161–162.

[2] Ibid., 14, PL 2, 170–172.

[3] *Idem*. Adversus Marcionem II, 16, PL 2, 302–305.

[4] *Idem*. Adversus Praxeam, 16, 27, PL 2, 174–176, 190–192.

[5] Ibid., 7, PL 2, 161–162.

[6] *Idem*. Adversus Marcionem II, 8, PL 2, 294.

[7] *Idem*. De carne Christi, 6, PL 2, 762–766.

[8] *Idem*. De cultu feminarum I, 4, PL 1, 1308–1309; De virginibus velandis, 7, PL 2, 898–900; Adversus Marcionem V, 18, PL 2, 516–519.

[9] *Idem*. De virginibus velandis, 7, PL 2, 898–900. Ср. *Idem*. De oratione, 16, PL 1, 1171–1174.

как в литейную форму»[1]. Это и есть внутренний человек. Тело души весьма тонко и недоступно нашим грубым органам чувств, но в минуту озарения от Духа Святого его можно видеть и телесными очами. Одна сестра-монтанистка в экстазе видела дух «не как пустое и бессодержательное качество, а облеченным в человеческую форму, душу нежную, блестящую, воздушного цвета»[2]. И не удивительно, что душа обладает всеми необходимыми свойствами, которые философы приписывают телу, — именно внешним видом и протяжением трех измерений — в длину, ширину и высоту[3]. Как телесная, душа питается телесной же пищей, а не духовной только, как утверждают платоники, ибо никто не может поддерживать угасающую жизнь мудрыми изречениями Платона и Аристотеля[4]. Св. Писание подтверждает эти мысли притчей о богатом и Лазаре[5]. Если богач страдал, то потому, что душа его имела тело. Бестелесное ничего не чувствует, потому что не имеет органов восприятия[6]. Человек есть союз души и тела[7]. Душа и тело находятся в теснейшем единении между собой. «Бог поместил душу во плоти или, лучше сказать, посеял и смешал ее с плотью и так тесно соединил их, что трудно наверное сказать, плоть ли служит носителем духа или душа носителем плоти, душа ли повинуется плоти или плоть душе»[8]. Что касается происхождения душ, то Тертуллиан, отрицая теории предсуществования[9] и переселения душ[10], держится традиционизма. Душа зачинается одновременно с телом в естественном акте рождения и происходит от душ отца и матери ex semine animae[11]. (Различается физическое и душевное семя.)

В понятии Тертуллиана о благодати резко выражается тот же реализм. Для крещения употребляется вода, потому что Дух Божий, некогда носившийся над водой, освятил ее. «Вещество, занимающее низшее положение, с естественной необходимостью принимает в себя свойства вещи, находящейся над ней. В особенности все материальное способно заимствовать свойства духовного, потому что последнее, благодаря тонкости своей субстанции, легко проникает в первое. И теперь во время крещения, после призывания, Дух Святой немедленно нисходит и, оставаясь вверху воды, освящает ее из себя, и вода, освященная таким образом, сама впитывает в себя силу освящать»[12]. Благодать Божия,

---

[1] *Tertullianus*. De anima, 9, PL 2, 658–661.

[2] Ibid., 8 и 9, PL 2, 656–661.

[3] Ibid., 9, PL 2, 658.

[4] Ibid., 6, PL 2, 653–656.

[5] Ibid., 7, PL 2, 656–657.

[6] Ibid. Ср. *Idem*. Apologeticus, 48, PL 1, 520–528.

[7] *Idem*. De resurrectione carnis, 40, PL 2, 850–852.

[8] Ibid., 7, PL 2, 803–806.

[9] *Idem*. De anima 23–26, PL 2, 685–694.

[10] Ibid., 28–31, PL 2, 697–702.

[11] Ibid., 27, PL 2, 694–696.

[12] *Idem*. De baptismo, 4, PL 1, 1203–1204.

по Тертуллиану, подобна материальной силе. Если она скопляется в одном месте, то является недостаток в ней в другом. «Небесные дары пророчества, — говорит он, — которыми обладал Креститель после переселения во всей полноте Духа Святого в Иисуса Христа, до такой степени в нем оскудели, что он, не познавая уже Того, о пришествии Которого сам возвестил, послал к Нему спросить: "Ты ли грядый, или иного чаем?" (Мф. 11:3)

Такими же характерными особенностями отличаются эсхатологические представления Тертуллиана. История человечества должна закончиться тысячелетним царством Христа на земле. Для наслаждения благами этого земного царства воскреснут одни лишь святые, которые будут обитать в нерукотворенном городе Иерусалиме, уготованном для них Богом и находящемся в настоящее время на небе. Его апостол Павел называет матерью всех нас (Гал. 4:26). Он был известен пророку Иезекиилю, его видел апостол Иоанн (Иез. 48:30; Откр. 22:2). Наши же пророки (пророки монтанистов) предсказывают его видимое явление и в подтверждение этого ссылаются на то обстоятельство, что отражение этого города иногда и теперь бывает видимо на небе; это случилось в действительности во время одного похода на Восток и подтверждено языческими свидетелями. В Иудее в течение сорока дней ежедневно утром являлся на лазури неба город, а к полудню исчезал, и, однако, вблизи не было ни одного города. Когда этот город спустится с неба, то в нем будут наслаждаться праведные полнотой духовных благ, ибо справедливо и достойно Бога утешить Своих служителей на том самом месте, где они страдали за имя Его. Впрочем, не все святые воскреснут одновременно, но одни раньше, другие позже, смотря по заслугам. По истечении тысячи лет тела святых изменятся и сделаются светозарны, подобно ангельским, потом наступит всеобщее воскресение, суд и вечное мучение грешников[1]. Орудием наказания грешников будет служить огонь, который ныне терзает внутренность земного шара. О разрушительной силе его можно судить по тому, что одних искр его, вылетающих из жерла вулканов, достаточно, чтобы разрушить целые города; о вечности его говорит то, что ни колебание, ни исчезновение гор не могло погасить этого источника пламени[2]. Пламень этот — падает ли он в виде громовой стрелы или исторгается из земли через горные вершины — одинаково не пожирает того, что жжет. Горы горят и при всем том существуют. Вот почему он особенно ужасен. Он будет всегда восстанавливать пожираемое им тело грешника[3].

В нравственной области возможны также два главных направления — идеалистическое и реалистическое. Для первого важно настроение, которое служит источником нравственных поступков, второе больше придает значения самим поступкам. Первое старается развить в человеке известное располо-

---

[1] *Tertullianus*. Adversus Marcionem III, 24, PL 2, 355–358.

[2] *Idem*. De poenitentia, 12, PL 1, 1247–1248.

[3] *Idem*. Apologeticus, 48, PL 1, 520–528.

жение чувства — любовь к ближнему, благоговение к Богу и покорность Его воле — и мало заботится о внешней регламентации поведения, второе хочет дать подробные указания, когда и как следует действовать. Первое, впадая в крайность, часто ведет к квиетизму: довольствуется радостями благих намерений и не хочет знать страды нравственной деятельности. Второе в своей односторонности ведет к простой легальности, к поведению лишь по внешности, соответствующему требованиям нравственности, но по духу настолько чуждому его, что даже мученичество может вмениться в ничто (1 Кор., гл. 13). Идеалистическое направление отталкивает, однако, реалистические натуры своей неопределенностью и отсутствием осязательности. В самом деле, если отвести регламентации внешнего поведения второстепенное место, то теряется наглядный масштаб для оценки собственного и чуждого поведения. Приходится много думать, как поступить при данных обстоятельствах, потому что каждый случай имеет свои особенности, сообразно с которыми должен изменяться характер и образ действий. Далее, когда поступок совершен, то и тогда требовательная к себе совесть не может успокоиться. Повреждение нашей нравственной природы так велико, что к самым благородным нашим чувствам примешивается тень эгоизма и своекорыстия, так что иногда не можешь дать себе отчет, по каким, собственно, мотивам действовал. Та же неопределенность имеет место и при суждении о поведении других. Все зависит от мотивов. Возьмем пример из времени Тертуллиана. При возникновении гонений многие из епископов бежали — большинство по слабости, а некоторые для того, чтобы в тяжкое время не оставить стада без пастыря. Как было судить о них? Судьей здесь мог быть только Бог и их совесть. Точно так же воин, отказавшийся надеть на голову венок, не согрешил бы, поступив обратно, в том случае, если бы подчинился требованию начальства не из страха перед возможным наказанием, а из искреннего желания спасти мир Церкви от могущего произойти вследствие его ослушания взрыва языческой ненависти ко всем вообще христианам. Все дело здесь в мотиве, но он ускользает от внешнего наблюдения, не оставляя возможности правильно оценить поступок с нравственной точки зрения.

Реалистическая натура Тертуллиана не могла помириться с подобной неопределенностью. Ему нужны были ясные и определенные нравственные правила, чтобы можно было действовать, не задумываясь долго. Ему нужно было знать людей, чтобы определить свое отношение к ним. Вот потому-то Тертуллиан так мало говорит о нравственном настроении, о любви к ближнему и так подробно хочет регламентировать всю жизнь человека. Он окончательно склоняется к номизму и с логической необходимостью разделяет участь всех номистов. Во-первых, его могучий нравственный характер, способный на самые тяжелые жертвы ради идеи, совершенно разменивается на мелочи. Тертуллиан входит во все подробности обыденной жизни, стремясь подвести их под известные нормы и правила. Говорит он об обстановке христианских до-

мов, о платье, дозволенном для христианина, касается косметики и куафюры женщин, настаивает, чтобы девушки являлись в богослужебные собрания с покрытой головой, рассуждает о том, когда христианин может принять приглашение язычника и когда должен отказаться, и, наконец, пишет целый трактат о преимуществах паллиума, или плаща, перед тогой[1]. Во-вторых, характерны мотивы, на которые часто ссылается Тертуллиан, запрещая ту или другую мелочь жизни. Наряду с более важными и серьезными соображениями он приводит основания, поражающие своей искусственностью и натянутостью. Заниматься косметикой и посвящать слишком много забот своей внешности, конечно, дурно, потому что все это служит несомненным признаком душевной пустоты и отсутствия серьезных нравственных интересов. Тертуллиан не ограничивается этим, но видит, например, в приготовлении цветных материй оскорбление Бога, дерзкую критику Его творения, стремление переделать и изменить по своему вкусу творение Божие, ибо «Бог и сам сотворил бы овец, шерсть которых была бы багряного или других блестящих цветов, если бы это было нужно»[2]. В его время были в моде громадные парики, которые покрывали голову в виде высокой жреческой шапки. Тертуллиан восстает против этой моды, потому что видит в ней желание произвольно увеличивать свой рост чуть не на целый локоть, вопреки известным словам Евангелия (Мф. 6:27), которые он объявляет заповедью[3]. По этой же причине он запрещает носить обувь с каблуками. «Противник Божий диавол, — говорит он[4], — знает, что никто же "*некийся может приложити возрасту своему локоть един*" (Мф. 6:27), но учит трагических актеров подыматься на каблуках, как бы издеваясь над сими словами». «Не кладите на голову, освященную крещением, — убеждает Тертуллиан христианок, — волос чужой головы, этих смертных остатков какого-нибудь бедняка, нечистого, умершего от распутства, или злодея, осужденного геенне. Свободная голова должна быть свободна от всех этих тягостных убранств»[5]. Тертуллиан порицает также меновую торговлю на том основании, что каждый народ должен довольствоваться произведениями своей страны и не должен желать приобрести того, что Богом назначено в удел другим народам[6].

В связи с номизмом стоит и тот факт, что на всей жизни Тертуллиана и на всех его сочинениях лежит мрачный отблеск страха вечного осуждения, как у апостола Павла в иудействе и у Лютера в католичестве. Отец Небесный является в его сознании преимущественно в образе грозного Судии, готового карать за каждый нравственный промах. Любви, как преимущественного мотива для нравственной деятельности, у Тертуллиана не существует. Таковыми глав-

---

[1] *Tertullianus*. De idololatria, 16, 21–22, PL 1, 685–686, 692–693.

[2] *Idem*. De cultu feminarum I, 8; II, 10, PL 1, 1312–1313, 1327–1329.

[3] Ibid. II, 7, PL 1, 1323–1324.

[4] *Idem*. De spectaculis, 23, PL 1, 654–655.

[5] *Idem*. De cultu feminarum II, 7, PL 1, 1323–1324.

[6] Ibid. I, 9, PL 1, 1313–1314.

ным образом должны служить, с одной стороны, долг христианина — воина Христа — сражаться за Него и переносить всевозможные лишения, с другой — прелесть райских наград и страх вечных мучений[1]. «Мы исповедуем учение наше, — говорит он, — из страха к суду Божию...»[2] «Где нет страха, там нет и причины исправляться»[3]. Если бы у Тертуллиана было больше сердечности, он не впал бы в такие крайности номизма. Любовь легко разрывает те путы, которыми номизм связывает нравственное существо человека. Милосердный самарянин помогает избитому и ограбленному путнику, не осведомляясь о том, к какой национальности принадлежит этот несчастный и нет ли опасности осквернить через прикосновение к еретику. Человек любящий и в субботу не затруднится помочь страждущему. Но у Тертуллиана было гораздо больше любви к принципу, к христианству как доктрине, ради торжества которой он был готов пожертвовать всем, чем к людям, которыми он был окружен. Потому-то он с нетерпением ждет Страшного Суда, чтобы насладиться мучениями грешников и язычников, этих жестоких врагов исповедуемой им религии. Убеждая христиан не посещать театра, цирка и боя гладиаторов, Тертуллиан указывает им на те нравственные наслаждения, которые дает им христианство взамен этих удовольствий плоти. Если им недостаточно еще и этого, то он умоляет их подождать откровения славы Божией и всеобщего Суда, которые ближе к ним, чем вообще думают, обещая им зрелище по своему захватывающему интересу не сравнимое ни с какими земными зрелищами. «Какое обширное зрелище откроется тогда перед нами, — говорит он, — какой предмет смеха, радости и удовольствия явится для нас, когда множество могущественных царей, о которых говорят, что они взяты на небо, вместе с их юпитером и свидетелями их вознесения станут из глубины ада оглашать воздух своими воплями! Какое внезапное восхищение охватит нас, когда мы увидим, что столько правителей, столько судей, столько гонителей имени христианского горят неугасимым огнем, который будет гораздо невыносимее огня, пожиравшего мучеников, между тем как последние возрадуются и возвеселятся, взирая на жестокую и вечную казнь своих мучителей. Прибавьте сюда мудрых философов, которые со стыдом будут гореть в огне перед своими учениками... присоедините сюда поэтов, которые неожиданно в страхе предстанут перед судилищем Христа. Тогда-то трагические актеры под бременем своего несчастья будут испускать вопли плачевнее и громче, чем какими прежде оглашали театр. Тогда-то шуты и гаеры сделаются еще эластичнее и гибче от огня. Возницы цирка будут еще интереснее, когда будут гореть в колесе из пламени... Впрочем, тогда, вместо того чтобы смотреть на этих несчастных, я предпочту обратить

[1] *Tertullianus.* Ad martyres, 3, PL 1, 624.

[2] *Idem.* De testimonio animae, 2, PL 1, 611–612; Apologeticus, 49, PL 1, 528–530; De poenitentia, 5, PL 1, 1234–1236.

[3] *Idem.* De poenitentia, 2, PL 1, 1228–1231.

свои ненасытные взоры на тех, злодеяние которых простиралось на самого Господа (иудеев). Вот, скажу я им, тот сын плотника и девы, тот разрушитель субботы, тот самарянин, тот одержимый бесом человек, вот тот, кого вам продал Иуда, вот тот, кого похитили тайно ученики, чтобы потом распустить слух о его воскресении, или тот, труп которого садовник положил в другое место, боясь, чтобы множество посетителей не истоптали ему салат. Такого великолепного и величественного зрелища не доставит тебе ни один претор, ни один консул, ни один жрец. Эти наслаждения мы переживаем до некоторой степени уже теперь — через веру — в своих мыслях и представлениях»[1]. Мы с намерением привели эту довольно длинную выписку из сочинений Тертуллиана, потому что она чрезвычайно наглядно рисует сердечное настроение этого писателя. Не очевидно ли из нее, что христианство не произвело радикального обновления в его сердце? Человек, который в годину бедствий и преследований услаждается в своем воображении картинами будущих мучений своих врагов, не слишком далеко ушел от язычника. Он ожидает для себя в будущей жизни тех же наслаждений, которые язычники приготовляли для себя здесь, в своих колизеях. Они тоже по большей части бросали львам и тиграм тех, кого считали врагами и преступниками государственного порядка. Если бы место цезаря в Риме занял христианский император и воздвиг гонение против язычников, то Тертуллиану, вероятно, было бы не неприятно видеть эту кровавую расправу, хотя, подчиняясь предписаниям своей религии, он, может быть, и отказал бы себе в этом удовольствии. Какую противоположность в этом отношении представляет Тертуллиан Оригену, сердце которого переполнено было любовью и не могло помириться даже с мыслью о вечном мучении демонов! Как далеко стоит он от Исаака Сирина, которому принадлежат следующие слова: «От упоения любовью к Богу сердце человека возгорается о птицах, о животных, о демонах и о всех вообще тварях без различия добрых и злых!» (Нравственная жизнь по Исааку Сирину // Христианское чтение. 1859. № 1. С. 321.)

Характер Тертуллиана очень ясно отразился и в его «Апологетике». Если сравнить это сочинение с подобными же произведениями греческих авторов, которыми Тертуллиан к тому же пользовался, то ясно обнаружится вся разница в складе ума греков и римлянина. Греческие апологии христианства отличались философским характером. В них христианство оправдывалось с философской точки зрения. Этой стороной дела интересовались в Греции, в этой колыбели европейской философии, хотя преследования христиан обусловливались вовсе не мнениями о философской состоятельности христианства. На Западе вообще меньше интересовались отвлеченными вопросами, и Тертуллиан в этом отношении был, как уже замечено, верным выразителем национального духа. Со свойственной ему практичностью он ясно видел, что вовсе не теоретические соображения служат причиной гонений на христиан, а отчасти

[1] *Tertullianus*. De spectaculis, 30, PL 1, 660–662.

народная ненависть, инстинктивно чувствовавшая в христианстве непримиримого врага языческого строя жизни, главным же образом — обвинения в явных и тайных преступлениях, в которых будто бы были виновны христиане. Поэтому в своей апологии Тертуллиан не занимается доказательством истины христианства, но, как судебный адвокат, отмечает, во-первых, не соблюдение юридических формальностей при судопроизводстве над христианами, во-вторых, защищает их против возводимых на них обвинений. Таким образом, все сочинение приобретает чисто юридический характер. Он сказывается уже в самом плане апологии. Во вступлении (глл. 1–6) развиваются некоторые юридические начала. Здесь, например, раскрывается внутреннее противоречие закона Траяна, запрещавшего разыскивать христиан и повелевавшего наказывать тех из них, которые представлены в суд (гл. 2), указывается на незаконность применения пытки к христианам с целью принудить их к отречению от имени христианина, тогда как обыкновенно она употребляется для того, чтобы вынудить признание в преступлении (ibid.), наконец доказывается необходимость изменять законы устаревшие или несправедливые (гл. 4). Собственно апология разделяется на две неравные части. Первая состоит из трех глав (глл. 7–9), вторая из тридцати шести (глл. 10–46). Причина такой неравномерности заключается в различной степени важности перед римским судом предметов, служащих содержанием обеих частей. В первой части содержится защита против обвинения в тайных преступлениях. Так как причиной издания противохристианских законов служили не тайные преступления, а явные, то первая часть апологетики отличается краткостью. Гораздо подробнее вторая часть, посвященная защите против обвинений в явных преступлениях — в оскорблении религии и царского величества[1].

Реалистическая черта обнаруживается также в способе, которым Тертуллиан пользовался для доказательства своих мыслей. В доказательствах у него решительно преобладает факт над диалектикой и отвлеченным рассуждением. Божественность Писания он доказывает исполнением заключающихся в нем пророчеств[2]. Причиной общественных бедствий язычники считали христиан, навлекающих на страну гнев богов. Тертуллиан перечисляет массу исторических фактов — наводнений, землетрясений, гибели городов от извержения вулканов, жестокостей войны, иссушения морей, — имевших место в древности, ранее возникновения христианства[3]. Желая показать превосходство христианской нравственности перед нравственностью философов, Тертуллиан перечисляет множество биографических анекдотов из жизни философов, отрицательно характеризующих их со стороны нравственной чистоты[4]. В до-

---

[1] *Щеглов Н.* Апологетик Тертуллиана. К., 1888. С. 128–129.

[2] *Tertullianus.* Apologeticus, 20, PL 1, 388-391.

[3] Ibid., 40, PL 1, 478–487.

[4] Ibid., 46, PL 1, 500-514.

казательство того, что из Св. Писания можно извлечь оправдание для какой угодно доктрины, если произвольно выбирать одни тексты и без внимания оставлять другие, содержащие противоположную мысль, он ссылается на Озидия Гета, составившего из отдельно взятых стихов Виргилия целую трагедию «Медея», на Гомеровы кентоны или целые поэмы, составленные из стихов Гомера, и другие литературные упражнения в том же роде[1]. В борьбе с еретиками Тертуллиан поражает их обыкновенно текстами Св. Писания, буквально истолкованными, но в богословии текст имеет такое же значение, какое в других науках факт. Здесь важно не раскрытие содержащейся в нем мысли, но самая наличность этой мысли. Реалистические наклонности Тертуллиана обнаруживаются в указанном способе доказательств мысли столько же, сколько и в том обстоятельстве, что он имел в своем запасе необходимое для этого огромное количество фактов из самых разнородных областей человеческого познания — философии, литературы, права, истории, медицины, естествоведения, археологии и др. Эрудиция его была поразительна. В одном «Апологетике», кроме церковных писателей, Тертуллиан цитирует Плиния Младшего, Геродота, Ктезия, Диодора Сицилийского, Кассия Севера (Гемина), Корнелия Непота, Сенеку, Пиндара, Диогена Киника, Варрона, Тацита, Аристея, Манефона, Бероза, Птоломея, Гиерона, Дмитрия Фалерийского, Иосифа Флавия, Фалла, Менандра, Юба, Аппиона, Платона, Цицерона и Пиррона. Имена этих писателей названы в апологии. Далее следует перечисление авторов, из сочинений которых заимствованы сведения, но имена которых не указаны Тертуллианом: Диоген Лаэрций, Плутарх, Плиний Старший, Авл Геллий, Тит Ливий, Виргилий, Гомер и Светоний[2]. Для нас важно то, что Тертуллиан заимствует у этих писателей не развитие известной мысли, а опять-таки факт. Память же фактов есть одна из особенностей реалистического склада ума. Натуры созерцательные, способные к широким обобщениям и построению всеобъемлющих философских концепций, обыкновенно не отличаются слишком живой памятью. У Григория Богослова мы не встретим такого множества фактических сведений.

Итак, практический, не расположенный к отвлеченным спекуляциям дух Тертуллиана сказался эмпиризмом в теории познания, реализмом в догматике, номизмом в этике и юридическим характером «Апологетика».

Мы рассмотрели сочинения Тертуллиана с точки зрения материального принципа. Теперь отметим, какие формальные особенности сообщила им страстность, свойственная характеру этого писателя.

Преувеличение и утрировка служат отличительной чертой как теоретических, так и нравственных воззрений Тертуллиана. С крайностями догматических его воззрений мы уже знакомы. Когда речь идет об этих последних, не

---

[1] *Tertullianus*. De praescriptionibus adversus haereticos, 39, PL 2, 52–53.

[2] *Щеглов Н.* Апологетик Тертуллиана. С. 182–208.

должно упускать из виду, что все они были высказаны в полемике с противоположными течениями мысли. Если бы природа Тертуллиана при всех своих реалистических наклонностях была чужда страстности, то его догматическая система хотя и носила бы реалистическую окраску, но не переступала бы пределов дозволенной Церковью свободы мысли и была бы чужда многих странностей и крайностей.

Гораздо более сказалась увлекающаяся натура Тертуллиана в ригоризме его нравственных воззрений. По своему характеру Тертуллиан не мог служить двум господам. В тот день, когда перед ним открылись двери Церкви, его душой овладели два чувства: беспредельная привязанность к христианству и глубокая ненависть ко всему языческому. Мир языческий сделался для него мрачным порождением сатаны. С этих пор удаляться от идолопоклонства во всех его видах сделалось задачей жизни Тертуллиана. Идолопоклонство хуже всего и не имеет своего прототипа в природе, ибо «Ной принял в свой ковчег ворона и коршуна, принял волка, собаку и тигра, но не принял идолопоклонника... все, что не принято в ковчег, не должно быть в Церкви»[1]. Блаженны заключенные в темнице: они не видят ложных богов, не встречают их изображений, не присутствуют на торжественных языческих празднествах, не обоняют их жертвенных курений, не оглашаются безумными восклицаниями театра и цирка, не бывают свидетелями исступленной жестокости гладиатора и бесстыдства комедианта и т. д.[2]

Христианское общество, в которое вступил Тертуллиан, держалось таких же воззрений на язычество. Мнения расходились только в вопросе о том, где кончается христианство и начинается язычество. «Большая часть людей полагала, что тот только идолопоклонник, кто ходит в храмы для курения фимиама, кто приносит там жертвы и делает возлияния»[3]. Притягательной силе театра не могли противостоять даже христианские женщины[4]. По богатству и роскоши костюмов христианки не уступали язычницам[5]. Ремесленники из христиан занимались фабрикацией идолов[6] и строили ниши для языческих храмов[7], торговцы продавали курения, употреблявшиеся язычниками,[8] и пр. И такие люди избирались даже в иерархические степени[9]. Тертуллиан не мог развиваться, подобно этим людям, между христианством и язычеством, но он впал в противоположную крайность. Он объявил недостойным для христианина все, что

---

[1] *Tertullianus.* De idololatria, 23, PL 1, 693–695.

[2] *Idem.* Ad martyres, 2, PL 1, 621–623.

[3] *Idem.* De idololatria, 15, PL 1, 683–685.

[4] *Idem.* De spectaculis, 20, PL 1, 652–653.

[5] *Idem.* De cultu feminarum II, 1, PL 1, 1315–1317.

[6] *Idem.* De idololatria, 4, PL 1, 665–666.

[7] Ibid., 8, PL 1, 669–671.

[8] Ibid., 11, PL 1, 675–677.

[9] Ibid., 7, PL 1, 669.

имело хотя бы отдаленный намек на идолопоклонство, и дошел до того, что почти в каждом ремесле нашел языческие элементы. Он запретил даже заниматься преподаванием словесности[1]. Убеждал оставить не только продажу предметов языческого культа, но и всякую вообще торговлю, потому что «побуждением к торговле служит сребролюбие и страсть к наживе, средством же — ложь и клятвопреступление»[2]. Большинство христиан не хотело видеть язычества там, где оно было очевидно, било, так сказать, в глаза, зато Тертуллиан часто только при помощи археологии или натянутого толкования мог поставить известный обычай в связь с идолопоклонством. Во время праздников в честь кесаря язычники, а вслед за ними и христиане украшали свои дома иллюминацией и цветами. Тертуллиан делает историческую справку и находит, что возникновение этого обычая стоит в связи с древним верованием римлян в богов дверей, порогов, косяков,— верованием, уже угасшим к этому времени, так что о нем можно знать только из книг[3]. Таким образом и этот обычай он сводит к идолопоклонству. Суетная и пустая христианка употребляет духи и шафран для своей прически. Тертуллиан объявляет ее голову жертвенником, а духи и шафран — жертвой нечистому духу[4].

Ригоризм Тертуллиана проявлялся не только в требовательности иногда излишней, но и в отсутствии снисходительности к слабости других и игнорировании смягчающих обстоятельств. Его требования одинаково строги и суровы и к простому, свободному и независимому христианину, которому сравнительно легко было избежать соприкосновения с язычеством, и к государственному чиновнику, воину, и даже рабу[5], душа и тело которого принадлежали по закону господину. Все христиане вступили в воинство Христово и все должны быть готовы на страдания и смерть[6]. Еще до перехода своего в монтанизм Тертуллиан неодобрительно отзывается о втором браке, склоняется к мнению о неповторяемости покаяния и стоит за перекрещивание еретиков. Правда, на двух первых мнениях он не настаивает, не желая идти против церковного авторитета, но уже теперь видно, что общепринятые церковные порядки ему кажутся недостаточно строгими. Он стремится к полному осуществлению своих идеалов. Вот в это-то время он сталкивается с монтанизмом...

В одном из своих сочинений Тертуллиан высказал знаменательные слова: «В поведении или произведении любого лжеучителя до его отпадения от Церкви всегда можно усмотреть зародыш его будущего отпадения. Некоторые умственные и нравственные предрасположения приводят его наконец к печальному концу...» Слова эти оправдались на самом авторе.

---

[1] *Tertullianus.* De idololatria, 10, PL 1, 673–675.

[2] Ibid., 11, PL 1, 675–677.

[3] *Idem.* De idololatria, 15, PL 1, 683–685.

[4] *Idem.* De cultu feminarum II, 6, PL 1, 1322–1323.

[5] *Idem.* De idololatria, 17, PL 1, 686–687.

[6] *Idem.* Ad martyres, 2, PL 1, 621–623.

Все его предшествующее развитие привело его с логической необходимостью к монтанизму. Тертуллиан глубоко ненавидел всякую ересь, но монтанизм не был ересью: он не заключал в себе ни одного пункта, который в смягченной степени не признавался бы Церковью. Поэтому монтанизм не мог отталкивать Тертуллиана и поселять в нем недоверие к себе. Но в монтанизме все принимало крайнюю форму и преувеличенные размеры, и это-то должно было привлечь к нему Тертуллиана, которому в пылу увлечения казалось, что ни он, ни члены Церкви все еще недостаточно христиане. Кроме того, Тертуллиан был экзальтирован и проникнут мрачным воззрением на внехристианский мир. Он видел в нем осуществление апокалиптических пророчеств о временном торжестве зла при кончине мира. А религиозная экзальтация, соединенная с подобного рода настроением, всегда и везде приводит к ожиданию скорого пришествия Христа. Страсть нетерпеливо ждет осуществления идеала, к которому с такой тоской и жаждой стремится. Она хочет немедленного торжества своих идей, и, если мрачный взгляд на вещи позволяет ей усмотреть в окружающей действительности несколько апокалиптических признаков конца мира, она начинает твердо верить в то, чего желает со свойственным ей жаром. Пророки монтанистов проповедовали скорую кончину мира и приближение второго пришествия Христа. Это вполне совпадало с настроением и ожиданиями Тертуллиана и привлекало его к монтанизму.

Суровость и ригоризм Тертуллиана нашли в монтанизме благоприятную для себя почву и под его влиянием достигли своего полного развития. В домонтанистический период своей жизни Тертуллиан признавал первый брак законным[1], а второй — слабостью и несовершенством, однако терпимым. Теперь он безусловно запрещает вторые браки. Он идет еще дальше и объявляет первый брак терпимым прелюбодеянием[2]. Ранее отпадения от Церкви Тертуллиан открывал дверь покаяния, хотя и однажды, для всех вообще грешников[3]. Сделавшись монтанистом, он допускал разрешение так называемых несмертных[4] грехов и был против принятия в лоно Церкви покаявшихся в более тяжких преступлениях[5]. Церковь допускала бегство во время гонений, Тертуллиан запрещает всякое уклонение от гонений[6], в какой бы форме оно ни состояло — в бегстве или подкупе языческих властей. В Церкви существовали посты, обязательные и добровольные, Тертуллиан требовал увеличения принятых постов и введения новых[7].

---

[1] *Tertullianus.* Ad uxorem I, 3, 7, PL 1, 1277–1279, 1285–1287.

[2] *Idem.* De exhortatione castitatis, 9, PL 2, 924–925.

[3] *Idem.* De poenitentia, 7, PL 1, 1240–1242.

[4] *Idem.* De pudicitia, 19, PL 2, 1017–1020.

[5] Ibid., 3, PL 2, 985–986.

[6] В соч. De fuga in persecutione, PL 2, 101.

[7] В соч. De jejuniis, PL 2, 953.

Страстность Тертуллиана ясно обнаруживается и во внешней форме его сочинений: в приемах полемики, в характере апологии христианства, в манере приводить цитаты и даже в языке. В полемике он старается не столько о том, чтобы убедить своего противника, сколько принудить его согласиться со своими воззрениями. Его любимым орудием служат ирония и сарказм. Например, в книге против Валентина он не столько опровергает убеждения этого гностика, сколько старается осмеять их и представить в карикатурном виде. «Многие нелепости, — говорит он, — и не заслуживают иного опровержения; всякий дельный ответ мог бы придать им только больше важности»[1]. Приступая к разбору мнений своего противника, он обыкновенно прежде всего старается набросить тень на его нравственное достоинство[2]. Всюду приводится в виде образца его полемических приемов начало первой книги против Маркиона. Здесь он бранит не только еретика, но и его родину и заканчивает тираду патетическим восклицанием: «Да, о Евксин, ты породил чудовище, более достойное философов, чем христиан!» Маркион был страшный еретик, возмутивший мир Церкви, но Тертуллиан не был сдержаннее и по отношению к православным. Православные постились на несколько часов меньше монтанистов и не принимали учрежденного ими двухнедельного поста. Этого было достаточно для того, чтобы заставить Тертуллиана произнести следующий некрасивый и полный вульгарной силы отрывок. «Ты сделал, — обращается он к православному, — из своего брюха бога, из легких — храм, из желудка — алтарь. Твой жрец — повар, твой святой дух — пар от кушаний, твои духовные дары — приправы, твое пророчество — икание после обжорства. Если говорить правду, то ты ветхий человек, потому что так много занят едой»[3]. Конечно, чтобы правильно судить о Тертуллиане, нужно принять во внимание время и дурные вкусы тогдашней адвокатуры. И на страницах многих современных изданий можно иногда встретиться с такими же приемами. Однако нужно заметить, что ни Киприан, ни александрийцы не впадали в такие крайности пера.

К доводам своего противника Тертуллиан относился с софистической гиперкритикой, особенно в монтанистических сочинениях, когда ему приходи-

---

[1] *Tertullianus.* Adversus Valentinianos VI, PL 2, 549–550.

[2] Книгу против Маркиона он начинает описанием родины этого еретика в чертах, самых преувеличенных и невероятных, затем переходит к нему самому. «Но нет ничего в Понте, — продолжает он, — столь варварского и мрачного, как то обстоятельство, что там родился Маркион, человек более угрюмый, чем какой-либо скиф, более беспокойный, чем странствующий кабитчин, более бесчеловечный, чем какой-нибудь Массагет, более бесстыдный, чем амазонка, Маркион, который мрачнее тучи, холоднее зимы, коварнее Дуная, костлявее Кавказа. Он более невыносим, чем дикие звери этой варварской страны... Да, о Евксим, ты произвел чудовище, более достойное философов, чем христиан!» (*Idem.* Adversus Marcionem I, 1, PL 2, 246–247). Далее он называет Маркиона отступником, бессердечным и безумным человеком (Ibid. II, 4, PL 2, 288–289), а его последователей — «безрассудным и злым отродьем», «собаками, лающими на истинного Бога» (Ibid. II, 5, PL 2, 289–290).

[3] *Idem.* De jejuniis, 3, PL 2, 957–958.

лось на основании Св. Писания доказывать такие положения, которые по самому существу своему не могут быть доказаны этим путем. Ему говорили, например, что Св. Писание не запрещает носить венки. Он отвечал, что оно и не разрешает носить их, а что ясно не позволено Писанием, то уже запрещено[1]. Чтобы судить о софистике, к которой был способен Тертуллиан, достаточно указать на то, что он нашел возможным истолковать слова апостола Павла: «Жена связана законом, доколе живет муж ее; если же муж ее умрет, свободна выйти, за кого хочет, только в Господе» (1 Кор. 7:39) — в смысле запрещения второго брака. Он утверждает, что апостол разумеет моногамию в христианстве. Жизнь христианина начинается собственно в христианстве, поэтому тот, кто лишился жены до вступления в лоно Церкви, а после крещения женился вновь, не считается второбрачным. Относясь с придирчивой критикой к чужим мнениям, Тертуллиан часто обнаруживает близорукую доверчивость к тому, что может служить основанием для его собственных воззрений. Он признает подлинность книги Эноха[2] (De cultu feminarum I, 3), утверждает, что проблески истины, встречающиеся в сочинениях языческих философов, заимствованы ими из книг Св. Писания[3], допускает, что животные имеют религию и молятся Богу. «Стада скота, — говорит он, — и лесные звери преклоняют колена, исходя из своих убежищ: они поднимают чело свое к небу и приветствуют его своим мычанием. Птицы с наступлением утра направляют полет свой к небу: вместо рук простирают они свои крылья в виде креста и щебечут нечто такое, что похоже на молитву»[4]. Он видит в Пс. 1:1: «Блажен муж, иже ... на пути грешных не ста и на седалище губителей не седе» — запрещение присутствовать на зрелищах на том основании, что путями в амфитеатрах назывались проходы, террасы и ступени, отделяющие народ от патрициев, с которых можно было смотреть действие стоя, а седалищами — места для сенаторов[5]. О баснословном фениксе он говорит как о действительном факте[6]. Желание склонить на свою сторону противника нередко заставляет Тертуллиана противоречить собственным утверждениям. В своем трактате о крещении с целью доказать исконное свойство воды освящать и очищать он утверждает, что в начале творения Дух Божий носился над водой[7]. А в книге против Гермогена, где такое истолкование не благоприятствует его мысли, он объясняет этот текст в том смысле, что над водой носился просто «ветер или сотворенный дух, производящий ветер»[8]. Опровергая обвинение христиан, состоящее в том, будто они

---

[1] *Tertullianus*. De corona militis, 2, PL 2, 77–78.

[2] *Idem*. De cultu feminarum I, 3, PL 1, 1307-1308.

[3] *Idem*. Apologeticus, 47, PL 1, 515–520; De testimonio animae, 5, PL 1, 615–617.

[4] *Idem*. De oratione, 28, PL 1, 1194–1195.

[5] *Idem*. De spectaculis, 3, PL 1, 633–635.

[6] *Idem*. De resurrectione carnis, 13, PL 2, 811.

[7] *Idem*. De baptismo, 4, PL 1, 1203–1204.

[8] *Idem*. Adversus Hermogenem, 22, PL 1, 217–218.

по предписанию своей религии совершают человекоубийство и кровосмешение, Тертуллиан говорит, что никто не поверил бы в божественность религии, предписывающей такие ужасы. «Скажите, пожалуйста, — спрашивает он язычников, — согласились ли бы вы купить бессмертие такой ценой? Конечно, нет. Вы не поверили бы, что можно купить его такой ценой. А если бы и поверили, то, наверно, не захотели бы его, а если бы и захотели, то не могли бы его достигнуть»[1]. Здесь совершенно ясно признается полная автономия нравственности. Если бы религия требовала поведения, противного нравственности, обещая за это вечную жизнь, то следовало бы отказаться от вечной жизни ради добра, имеющего свою собственную внутреннюю ценность. Даже истинность самой религии доказывается высотой ее нравственных идеалов. Но это не было всегдашним верованием Тертуллиана, а лишь случайной мыслью, пригодной для достижения намеченной цели. В действительности Тертуллиан признавал, как мы видели, единственным мотивом нравственности страх наказания и надежду на награду. В одном же месте он совершенно ясно проповедует decret absolu. «Дерзко — говорит он, — было бы с моей стороны рассуждать о благости или справедливости Божественных Заповедей: мы должны любить вещь не потому, что она хороша, а потому, что она приятна Богу»[2].

Вследствие этого полагаться на исторические свидетельства Тертуллиана можно лишь с большой осторожностью. Например, он говорит: «Мы имеем все общее, кроме жен»[3], — очевидно, выдавая идеал за факт. Если бы у христиан его времени было общение имуществ, то ему, конечно, не пришлось бы писать трактаты против женских украшений и одежд. Изысканное франтовство и роскошь едва ли может иметь место наряду с общением имуществ.

Страсть и энергия Тертуллиана, в силу которых он старался во что бы то ни стало вынудить согласие у своего противника, были причиной полноты в развитии каждой темы. Он всегда доводил дело до конца и не оставлял вопроса, пока не исчерпывал его окончательно. Он приводил доказательства из Св. Писания, спорил о толковании текста, обращался к преданию, не оставлял без опровержения ни одного возражения противника, наконец, прибегал к доводам рассудка. Убеждая женщин не слишком заниматься своей прической, Тертуллиан приводит множество оснований, которые заставляют его порицать этот обычай. Изысканный туалет прельщает мужчин и служит причиной их падений. Нужно заботиться о том, чтобы больше нравиться Богу, а не мужчинам. Следует довольствоваться той наружностью, какую дал Бог, а не стараться изменять Его творение по собственному произволу. Противно Евангелию увеличивать свой рост. Надевая парик, приходится пользоваться волосами умерших и нечистых людей. Перекрашивающие свои волосы в белокурый цвет изменя-

---

[1] *Tertullianus*. Apologeticus, 8, PL 1, 311–313.

[2] *Idem*. De poenitentia, 4, PL 1, 1233–1234.

[3] *Idem*. Apologeticus, 39, PL 1, 467–478.

ют своему отечеству. Они, видимо, сожалеют о том, что рождены не в Германии или Галлии. Духи и краски на голове христианки есть жертва нечистому духу. Вследствие чрезмерного употребления косметических средств незаметно теряются волосы. Самый мозг слабеет от посторонних влаг и безмерного солнечного жара, на котором женщинам угодно палить и сушить свою голову. В этом стремлении сказать в пользу своего мнения все, что только может годиться, Тертуллиан впадал иногда в большие крайности и натяжки. Так, например, истощив все доводы против украшения драгоценными камнями, он договаривается до того, будто камни эти берутся с головы драконов[1]. Или, например, потратив все доказательства, основывающиеся на Св. Писании и Предании, в пользу того, что не должно носить на голове венок, он находит, что обычай этот противен природе. Цветы созданы для того, чтобы любоваться ими и обонять их аромат. Но то и другое невозможно, если положить их себе на голову[2].

Для этой же цели Тертуллиан охотно употребляет argumenta ad homines. Чтобы убедить читателя, что вода служит вообще средством сообщения мира духовного и физического, он ссылается на общераспространенное в народе мнение, что нечистые духи носятся над водами (конечно, в подражание Духу Божию!), на рассказы о тенистых источниках, о мрачных ручьях, о купелях и банях, о чанах в домах, о заколдованных колодцах и водоемах, которые глотают и душат людей силой злого духа[3].

Во всех этих приемах так и просвечивает публичный деятель, человек партии и страстного увлечения. Кабинетный ученый не станет загромождать свой трактат множеством разнохарактерных доказательств и употреблять argumentum ad hominem. Он пишет свое сочинение для аристократического кружка ученых и образованных людей, о которых знает, что они поймут действительное основание его мысли и качественную ценность доказательства всегда предпочтут скоплению аргументов, имеющих лишь относительное значение. Сверх того, для истинного ученого, как сказал, если не ошибаюсь, Климент Александрийский, всегда бывает достаточно одного слушателя. Он желает единственно того, чтобы его поняли, и самое уважение к истине не позволяет ему желать, чтобы его мнение было непременно принято, хотя бы общее согласие было куплено ценой софизмов. Другое дело адвокат, депутат в парламенте или фанатик идеи. Для него важно приобрести как можно больше сторонников, чтобы образовать большинство. Поэтому он сыплет самые разнохарактерные доказательства, старается войти в круг идей своих слушателей и говорит языком, понятным для них, в той, быть может, ясно и не сознаваемой надежде, что на одного будет действовать один аргумент, а на другого другой.

---

[1] *Tertullianus.* De cultu feminarum II, 6, PL 1, 1322–1323.

[2] *Idem.* De corona militis, 5, PL 2, 82–83.

[3] *Idem.* De baptismo, 5, PL 1, 1204–1206.

Чрезвычайно характерна для Тертуллиана также его манера приводить цитаты. В его сочинениях трудно встретить буквальные выдержки из тех авторов, которыми он пользовался. Обыкновенно он приводит цитату или в чрезвычайно сокращенной форме, или же передает только ее мысль. Исключением в этом случае не пользуются даже тексты Св. Писания. Часто он делает одни только намеки, которые могут быть понятны лишь через сопоставление с параллельными местами из сочинений тех авторов, которыми он пользовался. Иногда он опускает собственные имена, а приводит лишь связанные с ними факты[1]. Наконец, развивая известное положение, он не пользуется одним каким-нибудь источником, особенно пригодным для него, но для доказательства одной и той же мысли ссылается на самых разнородных писателей. Например, в гл. 6 «Апологетика» встречаются цитаты из Плиния Страшего, Авла Геллия, Тита Ливия; в гл. 11 — из Платона, Плиния Старшего, Саллюстия и Тита Ливия. Подряд он обыкновенно не цитирует одного и того же автора[2].

Все эти особенности, несомненно, доказывают, что Тертуллиан писал свои сочинения не с открытыми источниками и не подыскивал каждый раз в них факты ad hoc, а цитировал по памяти. Да иначе при данном характере не могло быть. Писатель, который от природы не способен увлекаться и глубоко чувствовать, или автор, работающий на тему, не имеющую для него захватывающего интереса, обыкновенно «сочиняет» и «составляет» свои труды, вымучивая каждую строку. Мысль движется вяло и с трудом находит форму для своего выражения. Автору приходится по необходимости прибегать к источникам и с удовольствием переводить дух, когда представляется возможность списать откуда-нибудь буквальную выдержку. Дело доходило до того в те отдаленные времена, когда вообще меньше писали и меньше заботились развить с детства способность владеть пером, что автор часто списывал сам у себя. Наоборот, когда, как у Тертуллиана, страсть охватывает человека, мысли его текут с необыкновенной ясностью, все ассоциации оживляются, в уме мелькают сближения, которые едва ли пришли бы в голову в спокойном состоянии, мысль сама облекается в формы, рука едва успевает заносить на бумагу ее течение. При таких условиях рыться в книгах — значит охлаждать порыв. К тому же память сама собой прекрасно воспроизводит прочтенное и делает излишними справки.

Чтобы еще яснее видеть, как энергия и сила характера Тертуллиана отражались на внешних свойствах его сочинений, следует сравнить его апологетические сочинения с апологиями греческих авторов. Греческие апологеты просили у язычников снисхождения к христианству и пощады. Тертуллиан требовал веротерпимости во имя справедливости. Он обращается с апологией к язычникам не потому, что боится гонений, а для того, чтобы спасти их от греха. «Мы, — говорил он, — не знаем, что значит бледнеть и трепетать перед теми

[1] *Tertullianus*. Apologeticus, 6 и 22, PL 1, 297–306, 404–410.

[2] *Щеглов Н.* Апологетик Тертуллиана. С. 209–213.

бедствиями, которые мы претерпеваем от не знающих нас. В тот день, как мы вступили в Церковь, наша жизнь стала битвой, причем у нас нет иного желания, кроме желания благ, обещанных нам Богом, у нас нет иного страха, кроме страха наказаний в будущей жизни. Мы непоколебимо боремся с вашим варварством. Нет, что я говорю! Мы спешим ему навстречу, радуясь больше своему осуждению, чем оправданию»[1]. «Все ваши утонченные жестокости не служат ни к чему: они еще больше привязывают нас к нашей религии. Мы умножаемся по мере того, как вы нас пожинаете: кровь наша служит семенем для христиан»[2].

Восточные апологеты защищали христианство от язычества. И Тертуллиан называет свою апологию защитой христиан против язычников, но на самом деле его апология есть нападение на язычество и язвительная критика его верований, образов и обычаев. Показав несостоятельность известного обвинения, возводимого на христиан, он тотчас же начинает доказывать, что в этом виновны язычники, а не христиане. Апологетические сочинения Тертуллиана написаны на тему: «Сначала выньте бревно из своего глаза, а потом уже беритесь за то, чтобы вынуть соломинку из глаза соседа. Исправьте свои нравы прежде, чем свирепствовать против нравов христиан. Узнайте, наконец, самих себя, и вы сделаетесь строже к себе»[3].

Даже язык и стиль сочинений Тертуллиана служат отражением его пламенного характера. Тертуллиан заботится не о внешней форме своих трудов, об изяществе и чистоте языка, а о силе и выразительности фразы. Если в латинском языке недоставало слова для выражения известного понятия, он брал его целиком из греческого языка, чтобы описательным выражением не удлинять и не ослаблять предложения, например, мы встретим у него слова: νοῦς, βυθός, σιγή, αἰών, ἀρχή и др. Он употреблял слова не в том смысле, в каком они употреблялись раньше, например, misericordia в смысле добродетели, тогда как Сенека пользовался этим словом для выражения порока. Он изобретал неологизмы, например: trinitas=tria unitas, angelificari, virginari, duricordia, multivorantia и др. — и не чуждался даже африканских провинциализмов[4]. Специальные исследования о языке Тертуллиана утверждают, что у него встречается намеренная неправильность языка и тривиальные выражения, допущенные с целью импонировать слушателям.

Мы видели, что реалистические наклонности и страстность Тертуллиана были причиной различного рода крайностей, преувеличений, отклонений от церковной доктрины и логических промахов, замечаемых в его сочинениях. Но мы отмечали также и те светлые стороны, которыми Тертуллиан обязан тем же чертам своего характера, а именно: ненависти к ереси, нравственной стро-

---

[1] *Tertullianus.* Ad Scapulam, 1, PL 1, 697–699.

[2] *Idem.* Apologeticus, 50, PL 1, 529–536; Ad Scapulam, 5, PL 1, 704–706.

[3] *Idem.* Ad nationes I, 19, PL 1, 585–586.

[4] *Штернов Н.* Тертуллиан, пресвитер Карфагенский. Курск, 1889. С. 5.

гости, здравым методам толкования Писания, ясному пониманию общественных отношений и причин гонения на христиан. В дополнение к этому последнему пункту сделаем еще несколько замечаний. Сочинения Тертуллиана пользовались громадной популярностью на Западе. Киприан стоит в литературной зависимости от Тертуллиана и называет его не иначе, как своим учителем; точно так же, по мнению некоторых исследователей, Минуций Феликс, Евсевий, Лактанций, Иларий, блж. Иероним и блж. Августин отзываются о нем с большой похвалой. По свидетельству блж. Иеронима, в его время очень интересовались трудами Тертуллиана и приобретали «кодекс» его сочинений[1]. Такая популярность вполне понятна. Полная преданность православию и страшная ненависть к его врагам — язычникам, иудеям и еретикам — вовлекли Тертуллиана в догматические споры того времени, заставили его высказаться вполне и создать для Запада почти полную догматическую систему. Он ясно формулировал догмат о Троице, о лице Иисуса Христа, о Его Божестве и человечестве, об искуплении и его значении, о воскресении мертвых и пр. Сочинения его оказывали громадное влияние на умы. Это видно из того, что Праксей, прочитав трактат Тертуллиана против своего учения, торжественно отрекся от него, а его учение было подорвано в самом своем основании и потеряло всякие шансы на успех[2]. Этот успех стоит в зависимости также от свойств характера Тертуллиана. Если справедливо наблюдение Ларошфуко, что «les passions sont les seules orateurs qui persuadeut toujours... et l'homme le plus simple qui a de la passion persuad mieux, qui le plus eloquent qui n'en a point...», то сочинения Тертуллиана должны быть убедительны, потому что все в них дышит страстью и увлечением. Обилие аргументов, которое мы уже отметили в качестве производной черты сочинений Тертуллиана, также имело немаловажное значение. Наконец, реализм Тертуллиана, его практический смысл и здравые методы толкования Св. Писания противостояли мечтательности гностических систем, для опровержения которых необходимо было указать всю произвольность их построений и отсутствие данных в пользу их в Св. Писании. Его нравственный ригоризм был здоровым средством против начинающегося упадка христианских нравов и понижения идеалов апостольского века. Его смелое отношение к латинскому языку обогатило его словами, необходимыми для выражения христианских понятий, и положило начало образованию латинского богословского языка.

---

[1] Там же. С. 9–10.

[2] *Du Pin L.A.* Nouvelle Bibliotheque des auteurs ecclesiastiques. Paris, 1689. T. 1. P. 98.

СВЯТОЙ ИЛАРИЙ, ЕПИСКОП ПИКТАВИЙСКИЙ[1]

Источники биографии Илария

Сохранилось древнее житие св. Илария — «Vita S. Hilarii a Fortunato Scripta»[2]. Оно состоит из двух книг. В первой излагается биография святого, во второй повествуется о чудесах, которые совершались при его гробе в VI в. Та и другая книги предваряются особыми предисловиями автора. Не подлежит сомнению, что автором второй книги был Веланций Фортунат, известный западный писатель и поэт VI в., проведший 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 Турский 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 Фортуната 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

---

[1] Печатается по изданию: *Попов И. В.* Св. Иларий, епископ Пиктавийский // Богословские труды. Сб. 4 (1968). С. 127–168; сб. 5 (1970). С. 69–151; сб. 6 (1971). С. 117–150; сб. 7 (1971). С. 115–169. Сопровождается замечанием: «Эта работа закончена автором в 1930 г., поэтому в ней не могли быть использованы труды последних лет. — *Ред.*»

[2] Житие святого Илария, написанное Фортунатом.

[3] *Gregorius Turonensis.* De gloria beatorum confessorum, 2, PL 71, 830–831.

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 блж. Иеронима, блж. Августина, Викентия Лиринского, Факунда Гермианского, Кассиодора и других более поздних латинских писателей, собранные в предисловии к изданию творений Илария в патрологии Ж. П. Миня[1].

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[2] и принадлежал к одной из самых богатых и знатных галльских фамилий. Год его рождения неизвестен, но из его слов во второй 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 в. 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) [наша латынь, наше наречие][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» I, 1–15[4] 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 ро-

[1] PL 9, 203–208.

[2] *Hieronymus Stridonensis.* Commentaria in Epistulam ad Galatas. Praefatio in librum II, PL 26, 353.

[3] *Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 65, 12, 3, PL 9, 429.

[4] PL 10, 26.

дился 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[1]. Как сын богатых родителей, он должен был получить хорошее общее образование, и это подтверждается некоторыми данными. Блж. Иероним причисляет его к образованнейшим церковным писателям своего времени[2]. Блж. 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[3]. 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[4]. Но еврейского языка он не знал, и все справки с еврейским текстом Писания, как сам он говорит, взяты им из вторых рук[5]. 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[6], в его сочинениях не заметно отражения древней философии. По-видимому, Иларий, подобно Иерониму, получил не столько философское, сколько литературное образование. Иероним превозносит его главным образом за его красноречие[7] и утверждает, что в своем сочинении «De Trinitate» он подражал Квинтиллиану и стилем, и количеством книг[8]. 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

---

[1] Vita S. Hilarii a Fortunato scripta I, 3, PL 9, 186.

[2] *Hieronymus Stridonensis.* Commentaria in Isaiam. Praefatio in librum VIII, PL 24, 281.

[3] *Augustinus Hipponensis.* De doctrina christiana II, 40, PL 34, 63.

[4] *Hilarius Pictaviensis.* Commentarius in Matthaeum XVI, 4, и XXVI, 5, PL 9, 1008 и 9, 1057.

[5] *Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 142, 1, PL 9, 838.

[6] Ibid., 61, 2; 62, 3; 65, 10, PL 9, 395, 401, 427.

[7] *Hieronymus Stridonensis.* Epistula 58, 10 ad Paulinum, PL 22, 585; Epistula 34, 3 ad Marcellam, PL 22, 449; Commentaria in Epistulam ad Galatas. Praefatio in librum II, PL 26, 353.

[8] *Hieronymus Stridonensis.* Epistula 70, 5 ad Magnum, PL 22, 668.

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[1]. 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[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 г., можно заключить, что он был к этому времени уже не один год епископом. Жена Илария в это время была еще жива. Хотя в IV в. нередки были случаи избрания на епископские кафедры женатых людей, но было уже правилом требовать от них воздержания от брачного общения с женой после посвящения. Блж. 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[3]. О том же свидетельствует Амвросий[4], папа Сириций[5], Иннокентий I[6]. 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 апостола 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 чистотой 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

[1] Vita S. Hilarii a Fortunato scripta I, 3, PL 9, 186.

[2] *Hilarius Pictaviensis.* Liber contra Constantium, 2, PL 10, 578.

[3] *Hieronymus Stridonensis.* Contra Jovinianum I, 1, PL 23, 211.

[4] *Ambrosius Mediolanensis.* De officiis I, 50, 257; Epistula 63, PL 16, 102 и 1188.

[5] *Siricius papa.* Epistula ad Himerium Tarraconentem, 7, PL 13, 1138.

[6] *Innocentius I.* Epistulae et decreta II, PL 20, 468.

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»[1]. Исходя из этого понятия о епископе, Иларий всегда считал своей главной обязанностью учить вере не только свою паству, но и всю Церковь[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 тридцать лет спустя после Никейского собора ученый и выдающийся епископ Галлии ничего не слыхал ни об этом соборе, ни о термине ὁμοούσιος, 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 exulaturus) не слыхал о Никейской вере, но евангельские и апостольские Писания внушили мне разумение единосущия и подобосущия... Свидетель — Бог неба и земли, что я, хотя не слыхал ни о том, ни о другом, однако всегда разумел то и другое, именно что подобосущный нужно понимать через единосущный»[3]. 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»[4]. 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»[5]. 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[6]. 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[7]. Но сообщение Символа сопровождалось катехизацией, истолкованием его. Недаром Иларий го-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VIII, 1, PL 10, 236.

[2] Ibid. VI, 2, PL 10, 158.

[3] *Idem.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 91, PL 10, 543.

[4] *Idem.* De Trinitate VII, 20, PL 10, 215; De Trinitate VI, 21, PL 10, 173.

[5] *Idem.* Liber ad Constantium Augustum II, 7, PL 10, 568.

[6] Ibid. II, 4, PL 10, 564.

[7] *Idem.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 63, PL 10, 522.

ворит 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 император 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, епископ Трирский, отказавшийся присоединиться к этому решению, был низложен и по царскому повелению сослан во Фригию.

Два года спустя с той же целью был созван Медиоланский собор (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, Урзакием 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 главой 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» [Книга к августу Констанцию] сохранилось, хотя и 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 собой никакой почвы, потому что в провинции не только нет никакого заговора, но даже и значительного ропота, все спокойно и тихо[1]. 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, во-первых, сделать распоряжение, чтобы местные гражданские власти не вмешивались в дела клириков; во-вторых, дозволить народу следовать за теми епископами, которых сам он признает православными; в-третьих, возвратить из ссылки епископов, несправедливо сосланных за отказ подписать осуждение Афанасия[2].

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. Весной 356 г. Сатурнин Арелатский при участии неизменных Урзакия и Валента (их троих Иларий всегда называет виновниками своего изгнания[3]; все трое поименно отлучены Иларием) созвал небольшой собор в Битерре (современный Битьер). В нем принимали участие и некоторые из галльских епископов, единомысленных с Иларием[4]. 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,

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Liber ad Constantium Augustum I, 3, PL 10, 557.

[2] Ibid. I, 2–5, PL 10, 557–560.

[3] *Idem.* Liber contra Constantium, 2, PL 10, 578; Liber de synodis seu de fide orientalium, 2, PL 10, 481; Contra Arianos vel Auxentium, 7, PL 10, 613.

[4] *Idem.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 2, PL 10, 481.

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[1]. 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 перед Юлианом, недавно объявленным цезарем, оскорбительных для его личности, они отправили послов с ложным доносом на Илария к Констанцию. В чем его обвинили, определенно неизвестно, но, во всяком случае, в таком преступлении, которое «недостойно не только святости епископа, но и верности мирянина»[2]. 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[3]. 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 через 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 собой его твердость[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 не запятнанным никакими соглашениями с арианами и, таким образом, разделил с ним славу исповедничества. Но Иларий не только остался верен своему испо-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Fragmenta ex opere historico I, 5, PL 10, 630.

[2] *Idem.* Liber ad Constantium Augustum II, 3, PL 10, 565.

[3] *Idem.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 2, PL 10, 481.

[4] *Idem.* Liber contra Constantium, 2, PL 10, 578; De Trinitate X, 4, PL 10, 346.

веданию, но поставил своей 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 блж. 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[1]. 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[2]. 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 антихриста[3]. 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, не согласным 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 через покаяние[4].

---

[1] *Hieronymus Stridonensis.* Epistula 34 ad Marcellam, PL 22, 448.

[2] *Idem.* De viris illustribus, 100, PL 23, 699.

[3] Exinde nihil in tempora maledictum, nihil in eam, quae tum se Christi ecclesiam metiebantur nunc autem antichristi est synagoga famosum aut dignum ipsorum impietate scripsi aut locutus sum [Поэтому я не написал и не сказал ничего плохого против времени, ничего порочащего и достойного самих еретиков против той, которая тогда считалась Церковью Христа, а теперь является синагогой антихриста] — Перевод с латыни здесь и далее А. В. Жир-Лебедя (*Hilarius Pictaviensis.* Liber contra Constantium, 2, PL 10, 579).

[4] Neque interim criminis loco duxi quemquam aut cum his colloqui aut suspensa licet communionis societate orationis domum adire aut paci optanda sperare; dum erroris indulgentiam ab antichristo ad Christum recursum per poenitentiam praepararemus [Между тем я не отвел никого от преступления, и невозможно было ни с кем беседовать, или войти в дом молитвы в возвышенном церковном обществе, или надеяться на приобретение желаемого покоя, пока мы не приготовили через покаяние прощение их заблуждения — переход от антихриста ко Христу] (Ibid., 2, PL 10, 579–580).

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 ней очень трудной[1]. Тем более что ариане проявляют гораздо больше энергии в распространении своего заблуждения, чем православные в защите истины[2]. 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[3]. 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 Божием, 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»[4]. 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[5]. 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 целость 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»[6].

Между тем произошло событие, послужившее началом нового периода в истории антиникейской реакции на Востоке и повлекшее распадение ее на

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Fragmenta ex opere historico VI, 1, PL 10, 686.

[2] Ibid. VIII, 3, PL 10, 701.

[3] *Idem.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 63, PL 10, 522.

[4] *Idem.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 8, PL 10, 485.

[5] *Idem.* De Trinitate X, 4, PL 10, 346.

[6] *Idem.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 1, PL 10, 480.

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 ὁμοούσιος и ὁμοιούσιος [единосущный и подобосущный (homoeusion)], 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 ὁμοούσιος'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 со своим митрополитом Сатурнином Арелатским и что они отвергли Сирмийскую формулу в особом акте, ими подписанном[1]. Вместе с этим они сообщали об угрозах Сатурнина, о насилии властей и всякого рода притеснениях, которым подвергаются защитники Никейской веры[2]. При помощи этих насилий власти старались вынудить у них восстановление общения с Сатурнином и принятие Сирмийской формулы. В особенности пострадала Тулузская Церковь[3]. 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 со 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 су-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 2, PL 10, 481.

[2] Ibid., 3, PL 10, 482.

[3] *Idem.* Liber contra Constantium, 11, PL 10, 587.

ществу 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 здравые элементы Востока, а во-вторых, на то, что при известной уступчивости с той и другой стороны возможно восстановление единения между ней и западными никейцами. В целях примирения и единения Востока и Запада императором проектировался двойной 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 [святейшие мужи], 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 Божием. 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 сами эти вероопределения (Антиохийское 341 г., Филиппопольское 347 г., первое 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[1].

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 90, PL 10, 542.

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[1]. 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 — женой 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[2]. 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 простой шерстяной одеждой естественных цветов и безыскусственными тканями, а также от-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 7, 32, PL 10, 484, 504.

[2] Vita S. Hilarii a Fortunato scripta I, 6, PL 9, 188.

казаться 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 равносилен 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[1].

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[2].

По свидетельству Сульпиция Севера, Иларий был принят в число членов собора после того, как он изложил Никейскую веру с пояснениями, исключающими подозрения восточных в савеллианском смысле учения о 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 сто пять 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 существовал[3]. В этом замечании Илария слышится его некоторое недо-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Epistula ad Abram, 7, PL 10, 552.

[2] Vita Hilarii ex ipsius scriptis, 56, PL 9, 151–152.

[3] Ex his, qui homoousion preadicabant aliqui nonnulla pie verbis praeferebant: quod ex Deo esset, id est de substantia Dei Filius, et semper fuisset [Из тех, которые провозглашали ὁμοούσιος (единосущный), некоторые на словах говорили благочестиво, что Сын был от Бога, то есть из сущности Бога, и что Он был всегда] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber contra Constantium, 12, PL 10, 591).

верие 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'а, исключением был только Георгий Александрийский, солидарный с группой аномеев. Группа последних состояла из девятнадцати 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[1].

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 ὁμοούσιος, и ὁμοιούσιος, и ἀνόμοιος [несходный, неподобный], и представила эту формулу собору через комита Леону. Тем, кто с ней 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 мной 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 воли,

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Liber contra Constantium, 13, PL 10, 591.

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»[1]. 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 ошибочным, 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 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 омий-

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Liber contra Constantium, 14, PL 10, 592.

ской 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, Гаий, Иустин, Октат, Марциал, Сатурнин Арелатский и др. Можно себе представить разочарование и возмущение Илария и омиусиан, когда они узнали о принятии омийской 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 Западе. Но это обращение осталось безрезультатным: западные епископы не пошли по тому пути, который был им указан, а продолжали поддерживать общение с арианами[1]. Без сомнения, и Иларий с своей стороны употребил все средства, чтобы пробудить западных епископов, покинув ариан, войти в общение с омиусианами, столь твердо отстаивающими православное учение, и тем под-

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Fragmenta ex opere historico X, 1, PL 10, 705.

держать 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 вероопределении термина οὐσία [сущность] 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, Урзакием, 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[1].

Когда происходили эти события, Иларий не понимал еще двоедушия и вероломства церковной политики Констанция, который, не выступая лично, предпочитал действовать через 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 перед ним истинное учение о Сыне Божием, можно приобрести в его лице защитника Никейской веры. Сделать попытку в этом направлении он взял на себя. Для ее выполнения ему необходима была личная аудиенция у императора, и он обратился к нему с просьбой 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 [Благочестивейший император], optime et piissime imperator, piissime imperator... cum sis bonus et religiosus [Благочестивейший император... поскольку благ и богобоязнен][2]. Просьба об аудиенции мотивируется личным делом. Проситель — епископ, находящийся в ссылке, но состоящий в общении со всеми Церквами и епископами Галлии и через пресвитеров со своей собственной паствой. Он сослан не за какую-либо вину, а по происками партии, приславшей через ложных уполномоченных собора ложный донос на него императору. У него имеются неопровержимые доказательства своей невиновности — свидетельство цезаря Юлиана и письма самого императора, из

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Fragmenta ex opere historico XI, 1, PL 10, 710.

[2] *Idem.* Liber ad Constantium Augustum II, 1 и 4, PL 10, 563, 565.

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[1].

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 слыхал его, услышать изъяснение веры от него[2]. Епископы пишут бесчисленные вероопределения, потому что не хотят следовать той вере, которую приняли в крещении, которую клялись хранить[3]. 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 немногое 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[4]. 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»[5]. 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

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Liber ad Constantium Augustum II, 1–2, PL 10, 563–564.

[2] Ibid. II, 3–4, PL 10, 565.

[3] Ibid. II, 4–7, PL 10, 565–568.

[4] Ibid. II, 8, PL 10, 569.

[5] Ibid. II, 10, PL 10, 570.

послал Иисуса Христа" (Ин. 17:3), проповедовать Единого Бога Отца, из Которого все, и Единого Господа Иисуса Христа, через Которого все (1 Кор. 8:6), рожденного из Бога, прежде времен вечных (2 Тим. 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 зачатии от Духа Святого от Девы Марии, послушлив был даже до смерти, смерти же крестной (Фил. 2:6–8), и после воскресения, седя 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 (Фил. 2:11)»[1]. 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 перед ним обман, выяснив действительный смысл изречений Христа о Себе и апостолов о Нем.

Пока Иларий ожидал ответа на свою просьбу об аудиенции, в Константинополе путем угроз, обещаний, ласкательства, обманов и двоедушия подготовлялась уния Востока и Запада на основе ариминско-никейской формулы. Перед 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 все, 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

[1] *Hilarius Pictaviensis*. Liber ad Constantium Augustum II, 11, PL 10, 570.

себя внимания благодаря притворному замирению в делах, но в последнее время всплывшее наружу вследствие бессовестного лукавства в конец изолгавшихся людей»[1]. 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 (Praetermitto autem, licet potissima regi sit referenda reverentia (omne enim a Deo regnum est) non tamen aequanimiter judicium ejus episcopalibus arbitriis admitti: quia caesaris caesari, Deo autem reddenda quae Deo sunt. Taceo imperatoris sublata causae cognitione judicium. Non queror extorqueri de absente sententiam... [И хотя великую почесть следует воздавать царю (ибо всякое царство происходит от Бога), однако я не могу равнодушно смотреть на его решение, чему епископы были только свидетелями, поскольку следует отдавать кесарю кесарево, а Богу Божье. Умолчу о том, что решение было принято благодаря императору, и не жалуюсь, что суд был произведен в его отсутствие...])[2] и упоминает в приведенных словах только о вмешательстве Констанция в дело Афанасия[3].

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 Филосторгия, удаляясь в ссылку, они взяли, однако, назад свои подписи и снова смогли проповедовать подобосущие[4]. Таким немногочисленным партиям как Селевкийского, так и Ариминского соборов было дано торжество над огромным большинством того и другого собора (Pauci plurium dominati sunt [Немногие господствовали над весьма многими])[5].

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

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Fragmenta ex opere historico I, 4, PL 10, 630.

[2] *Idem.* Fragmenta ex opere historico I, 5, PL 10, 630.

[3] Ibid.

[4] *Philostorgius.* Historia ecclesiastica V, 1, PG 65, 455.

[5] *Hilarius Pictaviensis.* Liber contra Constantium, 15, PL 10, 593.

дела. Вероятно, по их настояниям ему не только было отказано в аудиенции и публичном выяснении того, как следует мыслить о Сыне Божием по Писаниям, но было приказано выехать обратно в Галлию, как «сеятелю раздора и возмутителю Востока»[1]. 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 все, от чего до сих пор он воздерживался. Под впечатлением происшедшего он составил сочинение «Contra Constantium imperatorem» [Против императора Констанция]. Оно обращено не к Констанцию, а к «братьям», т. е. галльским епископам, и касается только насилий Констанция в церковных делах[2]. 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 сочинение «Liber contra Constantium» 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... (Мф. 10:30) Умрем со Христом, чтобы со Христом царствовать»[3]. 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 обя-

[1] *Sulpicius Severus.* Chronici II, 45, PL 20, 155.

[2] *Hilarius Pictaviensis.* Liber contra Constantium, 11, PL 10, 587.

[3] *Idem.* Liber contra Constantium, 1, PL 10, 577.

занным молчать, а теперь считает себя обязанным не молчать[1]. 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»[2]. Гонение Констанция хуже преследований Нерона и Декия. «Провозглашу тебе, Констанций, что я сказал бы Нерону, что от меня услышали 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...»[3] 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 лишить 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

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Liber contra Constantium, 2–3, PL 10, 578–580.

[2] Ibid., 5, PL 10, 581.

[3] Ibid., 7, PL 10, 583.

искренней расположенности, добиваться своего, не обнаруживая своих желаний»[1]. Это волк в овечьей шкуре. «Ты встречаешь священников иноземцев, которыми Христос был предан, преклоняешь голову для благословения, чтобы попирать веру; удостаиваешь 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!»[2] Затем Иларий переходит к перечислению деяний этого хищного волка, рассказывая о насилиях, чинимых его чиновниками в Александрии, Трире, Милане, Риме, Тулузе[3], и излагает историю Селевкийского собора, завершившегося благодаря императору торжеством меньшинства над большинством, и выясняет роль Констанция в этом деле[4]. «Констанций под угрозой ссылки вынудил у епископов подписи под своим богохульным определением. Он хвалится своей победой над восточными, потому что подчинил своей воле десять легатов и устрашал народ через префектов, а епископов через 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 диаволу»[5].

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 Фортунат согласно свидетельствуют, что Иларий был возвращен в Галлию еще при жизни Констанция, умершего в 361 г.[6]

В то время, когда в Константинополе развертывались 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 Урзакия и Валента[7].

Из послания этого, адресованного «возлюбленнейшим и блаженнейшим сосвященникам, всем восточным епископам, по всем провинциям пребываю-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Liber contra Constantium, 8, PL 10, 584.

[2] Ibid., 10, PL 10, 586.

[3] Ibid., 11, PL 10, 587.

[4] Ibid., 12–15, PL 10, 590–593.

[5] Ibid., 15, PL 10, 593.

[6] *Sulpicius Severus.* Chronici II, 45, PL 20, 155; Vita S. Hilarii a Fortunato scripta I, 8, PL 9, 189.

[7] *Hilarius Pictaviensis.* Fragmenta ex opere historico XI, PL 10, 710.

щим во Христе», видно, что постановления собора состоялись на основании, во-первых, писем омиусиан, направленных в Галлию через Илария[1], и, во-вторых, послания самого Илария[2]. 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»[3]. 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, Силой от Силы, Светом от Света, они охотно признают и Его подобие Отцу, но такое, какое достойно Отца, подобие истинного Бога истинному Богу[4]. Далее отцы Парижского собора сообщают восточным, что они присоединяются к ним и Иларию и признают Авксентия, Урзакия, Валента, Гаия, Мегазия 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[5].

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 со своей стороны сделали все для восстановления общения с православными Востока, что советовал им Иларий.

Еще будучи в Галлии, Иларий предвидел надвигающуюся угрозу арианства[6]. При первых попытках Констанция водворить его на Западе через 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

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Fragmenta ex opere historico XI, 1, PL 10, 710.

[2] Ibid. XI, 4, PL 10, 712.

[3] Ibid. I, 1, PL 10, 627.

[4] Ibid. XI, 2, PL 10, 711.

[5] Ibid. XI, 4, PL 10, 712.

[6] *Idem.* Liber contra Constantium, 2, PL 10, 578.

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[1]. 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[2].

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 разобла-

[1] *Sulpisius Severus.* Chronici II, 45, PL 20, 155.

[2] Ibidem.

чить 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 десяти 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 удовлетворясь этим, Иларий потребовал от него письменного изложения веры. По обычаю ариан, Авксентий попытался отделаться двусмысленной формулой: «Christum natum ex Patre Deum verum Filium ex vero Deo Patre» [Христос рожден из Бога Отца Истинным Сыном из Истинного Отца][1], 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», 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, епископ Турский, по завещанию от 474 г. оставил Евфронию, епископу Августодунскому, Евангелие, «переписанное Иларием, некогда Пиктавийским священником»[2].

По сообщению Иеронима, Иларий скончался в Пиктавии в царствование Валентиниана и Валента[3], т. е. не позднее сентября 367 г.— времени воцарения Грациана. Сульпиций Север относит кончину Илария к шестому году по его возвращении в отечество[4], т. е. к 366 г.

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Contra Arianos vel Auxentium, 14, PL 10, 617.

[2] *Perpetuus Turonensis.* Testamentum, PL 71, 1149.

[3] *Hieronymus Stridonensis.* De viris illustribus, 100, PL 23, 699.

[4] *Sulpisius Severus.* Chronici II, 45, PL 20, 155.

Сочинения Илария

В связи с биографией Илария были упомянуты почти все его сочинения и содержание некоторых, в особенности характеризующих личность Илария. Ввиду удобства обозрения 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-полемические, экзегетические, письма и гимны.

Догматические сочинения

Первая группа представлена одним сочинением, но самым важным для выяснения воззрений автора. В настоящее время это сочинение известно как «De Trinitate libri duodecim» [О Троице 12 книг][1]. Заглавие это не дано автором. Ему не соответствует и содержание труда, в котором хотя и устанавливается троичное исповедание, но о Духе Святом говорится очень мало. И древние свидетельства об этом сочинении не называют его под этим заглавием. Иероним говорит, что Иларием составлено двенадцать книг против ариан[2]. 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 как «De Fide» [О вере][3]. 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.[4], когда «De Trinitate» было уже закончено. Свою полемику он связывает с арианским вероизложением, содержащимся в письме Ария из Никомидии к Александру Александрийскому, кото-

---

[1] PL 10, 25–472.

[2] *Hieronymus Stridonensis.* De viris illustribus, 100, PL 23, 699.

[3] *Rufinus Aquileiensis.* Historia ecclesiastica I, 31, PL 21, 501; *Joannes Cassianus.* De incarnatione Christi VII, 24, PL 50, 250 и др.

[4] *Hilarius Pictaviensis.* Liber contra Constantium, 13–14, PL 10, 591–592.

рое дважды приводит in extenso[1]. Но хотя в своем труде автор задается целью дать всестороннее опровержение «новой ереси», как он называет арианство[2], 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[3], 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[4].

Общее содержание и план сочинения таковы. В первой книге, служащей введением ко всему труду, выясняются высота христианского учения о Триедином Боге, 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 борение и крестные страдания; в одиннадцатой — «Восхожу ко Отцу Моему...» (Ин. 20:17) и «Сам Сын покорится Покорившему Ему всяческая» (1 Кор. 15:28); двенадцатая выясняет идею вечного рождения, насколько она доступна пониманию человека.

Историко-полемические сочинения

Посвятив всю свою жизнь 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

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IV, 12–13, PL 10, 104–106; VI, 5–6, PL 10, 160.

[2] Ibid. VII, 3, 6, PL 10, 200, 203; XII, 17, PL 10, 443.

[3] Ibid. IX, 4, PL 10, 283.

[4] Ibid. IV, 1, PL 10, 97.

для той же цели. Таким образом, подобно Афанасию Великому, им составлен целый ряд сочинений историко-полемического содержания. Сюда относятся:

a) «Liber primus ad Constantium Augustum» [Книга первая к Констанцию императору][1]. 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 целость провинции и верность галлов империи. Подозрительность императора раздражалась тайными внушениями людей, способных пользоваться такими обстоятельствами, чтобы сводить счеты со своими врагами[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 г. 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 § 5 прекращается личное обращение к императору и изложение принимает безличный характер).

b) «Liber de synodis seu de fide orientalium» [Книга о соборах, или О вере восточных отцов][3]. 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 epistula. Под этим названием оно цитируется Факундом Гермианским[4], 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[5]. Это заглавие принято давать этому сочинению и в настоящее время. При этом к нему для более точного обозначения содержания прибавляется Seu fide orientalium. Время его составления определяется следующими данными: во-первых, сам Иларий говорит в нем, что он уже полных три года пробыл в ссылке[6]; во-вторых, он упоминает о предполагаемых соборах в Анкире и в Аримине. Известно, что первоначально предполагался только один

---

[1] PL 10, 557–564.

[2] *Hilarius Pictaviensis.* Liber ad Constantium Augustum I, 2, PL 10, 557.

[3] PL 10, 479–546.

[4] *Facundus Hermianensis.* Pro defensione trium capitulorum, 6, PL 67, 789.

[5] *Hieronymus Stridonensis.* Epistula 5 ad Florentium, PL 22, 336; De viris illustribus, 100, PL 23, 699.

[6] *Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 2, PL 10, 481.

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 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. Неизвестно, 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» [Апологетический ответ хулителям книги «О соборах»]. 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[1].

c) «Liber adversus Valentem et Ursaciem, historiam Ariminensis et Seleuciensis synodi continens» [Книга против Валента и Урзакия, содержащая в себе историю Ариминского и Селевкийского соборов], в настоящее время цитируемая под заглавием «Opus historicum» [Исторический труд][2]. Под приведенным первым заглавием это сочинение Илария помещает в списке его произведений Иероним[3]. 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 фор-

[1] PL 10, 545–548.

[2] PL 10, 627–724.

[3] *Hieronymus Stridonensis.* De viris illustribus, 100, PL 23, 699.

мулу Ариминского собора[1]. Таким образом, этот труд Илария представляет собой 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 озаглавлен «Incipit liber S. Hilarii Pictaviensis provincii Aquitaniae, in quo sunt omnia, quae ostendunt vel quomodo, quibus nam causis, quibus instantibus sub imperatore Constantio factum est Ariminense consilium contra... nicaeni tractatus» [Начало книги святого Илария, епископа Пиктавийского, провинции Аквитания, в которой содержится все, что покажет, каким образом, по каким причинам и при каких обстоятельствах при императоре Констанции начался Ариминский собор против... Никейского изложения веры][2], другой заканчивается припиской «explicit S. Hilarii liber ex opere historico» [заканчивается книга святого Илария по историческому труду][3]. 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» [начало книги], а последний — заключение «explicit» [конец книги]. 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 перед собой сочинение Илария в полном и неповрежденном виде и самостоятельно делал из него выборки. Но возможно, что он

[1] *Rufinus.* De adulteratione librorum Origenis; Vita Hilarii ex ipsius scriptis, 107, PL 9, 174.

[2] *Hilarius Pictaviensis.* Fragmenta ex opere historico I, PL 10, 627.

[3] *Idem.* Fragmenta ex opere historico X, PL 10, 705.

имел перед собой 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 собой 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 подготовлявшаяся 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 подготовлялось 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[1]. 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.

X фрагмент, заканчивающийся формулой «explicit», представлял собой 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 никейской формулы[2], Иларий обращается к западным епископам с пламенным призывом отказаться от этой формулы[3]. Это воззвание можно признать естественным заключением сочинения, которое, по свидетельству Руфина, было написано для вразумления западного епископата, принявшего ариминскую формулу. Если же фрагмент X является заключением всего сочинения, то это служит новым основанием отнести его ко времени, предшествующему 1 января 360 г., т. е. к концу 359 г.

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Fragmenta ex opere historico I, 5, PL 10, 630.

[2] Ibid. X, 3, PL 10, 707.

[3] Ibid. X, 2, 4, PL 10, 706–709.

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 г. 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[1], 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 — 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 г.), 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»[2].

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Fragmenta ex opere historico I, 6, PL 10, 631.

[2] 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» [Книга против Констанция императора][1] представляет собой 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.

e) «Contra Arianos vel Auxentium» [Против ариан, или Против Авксентия][2]. 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[3]. Время составления определяется вероизложением Авксентия, полностью приведенным в книге Илария[4], 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.

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, епископу Петавианскому, Ретицию, епископу Августодунскому, и Фортуницину Аквилейскому.

a) «Commentarius in Matthaeum»[5]. Об этом сочинении свидетельствует Иероним[6]. 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. Сами комментарии исходят из той мысли, что все Св. Писание имеет наряду с историче-

---

[1] PL 10, 577–606.

[2] PL 10, 609–618.

[3] *Hieronymus Stridonensis.* De viris illustribus, 100, PL 23, 699.

[4] *Hilarius Pictaviensis.* Contra Arianos vel Auxentium, 13–15, PL 10, 617–618.

[5] Толкование на евангелиста Матфея (PL 9, 917–1078).

[6] *Hieronymus Stridonensis.* De viris illustribus, 100, PL 23, 699.

ским пророческое или преобразовательное значение[1]. Так как Евангелие по своему историческому смыслу доступно всякому, то Иларий останавливается главным образом на выяснении смысла аллегорического[2]. Применение аллегорического метода к толкованию 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 Job, quos de graeco Origenis ad sensum transtextit» [Комментарии на Матфея и трактат на книгу Иова Иларий написал и передал с греческого наподобие Оригена][3]. Но из этих слов не ясно, к чему относится определительное предположение: 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 толкования псалмов и беседы на Иова[4].

b) «Tractatus super psalmos» [Трактат на Книгу псалмов][5]. 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.

c) «Ad praefectum Sallustium sive contra Dioscorum» [К префекту Саллюстию, или Против Диоскора][6]. Это была небольшая книга (brevis libellus[7]), 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

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Commentarius in Matthaeum XII, 12, PL 9, 987; XVIII, 8, PL 9, 1021; XIX, 1, PL 9, 1023; XX, 2, PL 9, 1028.

[2] Ibid. XII, 9, PL 9, 986.

[3] *Hieronymus Stridonensis.* De viris illustribus, 100, PL 23, 699.

[4] *Idem.* Epistula 61 ad Vigilantium, PL 22, 602.

[5] PL 9, 231–908.

[6] *Hieronymus Stridonensis.* De viris illustribus, 100, PL 23, 699.

[7] *Idem.* Epistula 70, 5 ad Magnum, PL 22, 668.

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» [Трактат на Книгу Иова][1], по свидетельству Иеронима[2], представлял собой простой перевод соответствующего сочинения Оригена. От него сохранилось лишь два небольших фрагмента. 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» [Книга таинств]. О составлении этого сочинения Иларием упоминает блж. Иероним в своем каталоге[3]. 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. Гаммурини[4]. 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 Линдеманом[5]. 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 собой комментарии на Евангелие Матфея, а потому и относится к началу литературной деятельности Илария, ко времени, предшествующему его изгнанию[6].

---

[1] PL 10, 723–724.

[2] *Hieronymus Stridonensis.* De viris illustribus, 100, PL 23, 699.

[3] *Idem.* De viris illustribus, 100, PL 23, 699.

[4] 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 [Трактат святого Илария «О таинствах», гимны и паломничество святой Сильвии Аквитанской к святым местам. Неизданное из Арретинского кодекса опубликовал Иоанн Франциск Гаммурини. Рим, 1887].

[5] *Lindemann A.* Des hl. Hilarius von Poitiers «Liber mysteriorum». Eine patristisch-kritische Studie. Münster, 1905. S. 34–90 [*Линдеманн А.* «Книга таинств» святого Илария Пиктавийского. Критическое патристическое исследование. Мюнстер, 1905].

[6] *Орлов.* Цит. соч. С. 29–32.

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 апостола Павла, не дошедшие до нас.

Письма Илария

Блж. 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[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.[2] Все перечисленные письма не сохранились, а до нас дошло только письмо Илария из ссылки к дочери Абре[3], содержание которого изложено нами в биографии Илария.

Гимны

Наряду с «Liber mysteriorum» Иероним упоминает и «Liber hymnorum» [Книга гимнов] в числе произведений Илария[4]. 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[5]. Издавна с именем Илария действительно были известны два гимна: утренний, начинающийся словами «Lucis largitor Splendide» [О, славный Щедродатель света!][6], и вечерний «Ad coeli clara non sum dignus sidera» [Я не достоин подняться к светилам небесным][7]. 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 новую фазу после издания Гаммурини рукописи Арретинского монастыря, потому что этот манускрипт вместе с фрагментами «Liber mysteriorum» содержит и остатки «Liber hymnorum».

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 1, PL 10, 480.

[2] *Idem.* Fragmenta ex opere historico XI, 4, PL 10, 712.

[3] *Idem.* Epistula ad Abram, PL 10, 549–552.

[4] *Hieronymus Stridonensis.* De viris illustribus, 100, PL 23, 699.

[5] *Hilarius Pictaviensis.* Epistula ad Abram, 7, PL 10, 552.

[6] *Idem.* Hymnus Abrae missus, PL 10, 551.

[7] *Idem?* Hymnus 1, PL 10, 554.

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 абецедариев. 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 богослужебное 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 соборах 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[1]. В этих словах он, несомненно, разумеет 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 в виду приближающихся страданий (Мф. 26:37–39; 41–42) Самому Сыну Божию, чтобы, исходя из этих состояний, чуждых вечной и неизменяемой природе Божества, отрицать про-

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Commentarius in Matthaeum XII, 18, PL 9, 989.

исхождение Сына Божия от вечной и бесконечной сущности Отца и утверждать Его сотворение из ничего и во времени[1]. 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 влияний 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 комментариев 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

Характерной 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 непременное условие бытия. Поэтому бестелесное есть отсутствие бытия, пустота, ничтожество: «Omne quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporale, nisi quod non est» [Все, что существует, является телом по своему роду. Нет ничего бестелесного, кроме того, что не существует][2]. Отсюда он признает телесность Бога, Слова Божия, Духа, души человеческой. Принцип телесности всего с такой 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» [Ибо Дух есть тело, но тело особого рода. Ведь Дух и невидим, и бестелесен; но можно ли Его поэтому называть пустым или Богом, принадлежащим пустоте?][3] Так как бестелесность есть синоним пустоты и отсутствия бытия, то Фебадий приписывает телесность и Сыну Божию[4]. Тот же принцип

[1] *Hilarius Pictaviensis*. Commentarius in Matthaeum XXI, 2–3, PL 9, 1035–1036.

[2] *Tertullianus*. De carne Christi, 12, PL 2, 775.

[3] *Hilarius Pictaviensis*. Commentarius in Matthaeum V, 8, PL 9, 945.

[4] Цитата не приведена. Беру из прим. «е» к Commentarius in Matthaeum V, 8, PL 9, 945.

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 его сочинении 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 воспринял от человека». Обращает на себя внимание то, что Иларий не сказал просто: «Corpus Deo nullum est» [у Бога нет никакого тела][1], но прибавил: «Corpus carnis hujus» [тело Его плоти][2], как бы желая показать, что Он обладал все же телом sui generis [по Своему достоинству]. 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, разумеет 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»[3]. 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[4]. Свойством Бога служит вечность, а сущность вечности состоит не в чем другом, как в том, что она все-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Commentarius in Matthaeum XVI, 9, PL 9, 1011.

[2] Ibid. XVI, 9, PL 9, 1011.

[3] Quidquid contumeliae extiterit in Christo id omne extabit in Deo: quia et in Cristo Deus et Christus in Deo sit [Любое оскорбление Христа оскорбляет Бога, так как во Христе Бог и Христос в Боге] (*Hilarius Pictaviensis.* Commentarius in Matthaeum XII, 17, PL 9, 989).

[4] *Tertullianus.* Adversus nationes II, 3, PL 1, 589.

гда была и всегда будет[1]. Вечное же не подлежит изменению[2]. «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»[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[4]. 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»[5].

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»[6]. С другой стороны, вечное существо Бога характеризуется свойствами силы и власти — substantia aeternae virtutis et potestatis [сущность вечного могущества и силы][7].

Учение о Сыне Божием

Тертуллиан различал два момента в существовании Сына Божия: вечное Его пребывание в Отце и рождение Его от Отца во времени перед 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

[1] *Tertullianus.* Adversus Hermogenem, 3, PL 2, 199.

[2] Ibid., 12, PL 2, 208.

[3] *Idem.* De carne Christi, 3, PL 2, 756.

[4] *Idem.* Apologeticus, 24, PL 1, 416.

[5] *Idem.* Adversus Marcionem I, 8, PL 2, 254.

[6] *Hilarius Pictaviensis.* Commentarius in Matthaeum XXXI, 2, PL 9, 1066.

[7] Ibid. XXIII, 8, PL 9, 1047.

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»[1]. 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 перед 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»[2]. Здесь тоже различается вечное бытие Сына в Отце прежде Его рождения и само 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 [единой сущности]. 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»[3]. «Что столь непростительно, как отрицать, что во Христе

---

[1] *Hilarius Pictaviensis*. Commentarius in Matthaeum XVI, 4, PL 9, 1008.

[2] Ibid. XXI, 3, PL 9, 1036.

[3] Ibid. XI, 12, PL 9, 983.

Бог, и отнимать от Него находящуюся в Нем субстанцию Отчего Духа?»[1] Следует отметить, что в комментариях на Евангелие Матфея Иларий пользуется исключительно термином substantia и потому не говорит о 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 [ответвление Отцово и Его часть], 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 орга-

[1] Qua revelatione eamdem utriusque in mutua cognitione esse substantiam docet [В этом откровении Христос учит, что одна и та же природа во взаимопознании Обоих] (Ibid. XI, 12, PL 9, 983). Quid tam extra veniam est, quam in Christo negare quod Deus sit et consistentem in eo paterni Spiritus substantiam adimere [Что может быть так непростительно, нежели отрицать, что Христос есть Бог, и не признавать находящуюся в нем природу Отчего Духа!] (Ibid. XII, 17, PL 9, 989). Ultra humani sermonis eloquium est Deum ex Deo, Filium ex Patris substantia atque intra Patris substantiam consistentem retulisse [Утверждать, что Бог от Бога, Сын от сущности Отца и содержится внутри сущности Отца, — превыше возможности человеческой речи] (Ibid. IV, 14, PL 9, 936). (Еретики) divinitatem et communionem Paternae substantiae Domino detrahentes [Еретики отрицают божественность и общность у Господа с природой Отца] (Ibid. XII, 18). Generositatem ejus, abnegata Paternae substantiae communione decerpas [Отрицая общность с природой Отца, отвергается и благородность Его происхождения] (Ibid. XII, 18, PL 9, 990). Similitudo nominis, qua Dominus Domino dicebat... Significabat et de consortione nominis substantiae unitatem... ut meminissent in eo, qui ex David oriebatur, aeternae virtutis et potestatis et originis substantiam contineri... [Одинаковость имени обозначает единство сущности, чтобы помнили, что в Том, Кто произошел от Давида, содержатся вечная сила, могущество и начало...] (Ibid. XXIII, 8, PL 9, 1048). Soli Christo de communione Paternae substantiae haec agere erat familiare [Одному Христу только это свойственно] (Ibid. VIII, 8, PL 9, 961). Est autem haec vera et inviolabilis fides ex Deo aeternitatis (cui ob id, quod semper Filius fierit 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 virtite et potestate inerat ut nasceretur. Est ergo Filius Dei ex Deo Deus, unus in utroque: 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 [Это и есть истинная и нерушимая вера в вечность Бога, у Которого всегда есть Сын, поэтому всегда есть и право и имя Отца, а если б это было не так — не был бы всегда и Отец. Родиться же Ему случилось по воле Того, у Кого есть сила и могущество. Следовательно, Сын Бога — из Бога Бог, один в Обоих, ибо получил «Θεότητα», которую латиняне называют «божественность», Его вечного Родителя. Так и родилось Слово, Которое всегда было в Отце. И стал Сын и вечный и рожденный, а иначе и не могло быть] (Ibid. XVI, 4, PL 9, 1009).

Qui si per fidem vitaeque probitatem capaces evangeliorum esse potuissent, scirent Verbum in principio Deum, et hoc a prinicipio apud Deum, et natum esse ex eo, qui erat et hoc in eo esse, qui natus est, quod is ipse est penes quem erat ante quam nasceretur: eamdem scilicet aeternitatem esse et gignentis et geniti [Те, если смогли бы воспринять Евангелия через веру и порядочность в жизни, знали бы, что Слово вначале было Богом, и Оно от начала было у Бога и рождено из Него, и Оно в Нем, и Оно есть Он Сам, и было прежде, чем родилось. Надо под этим понимать то, что одна и та же вечность и у Рождающего, и у Рожденного] (Ibid. XXXI, 3, PL 9, 1067).

ном 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 (Мф. 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[1]. Но отпускать грехи было свойственно только Христу вследствие общения Его в Отчей сущности[2]. 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[3]. «Чтобы кто-нибудь не подумал, что в Нем чего-нибудь меньше, чем в Отце, Он учит, что все предано Ему Отцом и что Он знаем только Одному Отцу и что Отец знаем 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 все 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»[4]. В силу акта рождения Сын получил от Отца и Его свойство вечности и неизменяемости[5]. Наконец, идея одинаковости природы в Отце и Сыне выражается в наименовании Сына Духом. Следуя в этом западной традиции[6], Иларий называет Божественную природу Христа Духом. Например,

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Commentarius in Matthaeum VIII, 6, PL 9, 960.

[2] Ibid. VIII, 8, PL 9, 961.

[3] Ibid. XI, 9, PL 9, 982.

[4] Ibid. XI, 12, PL 9, 983.

[5] См. две ранее приведенные выдержки о рождении Сына: *Hilarius Pictaviensis.* Commentarius in Matthaeum XVI, 4, PL 9, 1008; XXXI, 3, PL 9, 1066.

[6] *Clemens Romanus.* Epistula 2, 9, PG 1, 329; *Hermas.* Pastor, 5, PG 2, 891; *Irenaeus.* Adversus haereses V, 1, PG 17, 1119; *Tertullianus.* Contra Praxeam, 27, PL 2, 190. Но это же наименование прилагается к Слову Божию и некоторыми восточными писателями, но далеко не так последовательно и систематически, как на Западе. См.: Theophilus Antiocheius; *Athanasius.* Epistula ad Serapionem, PG 25, 685; De incarnatione, PG 28, 25.

ариане, желая доказать тварную природу Сына, приписывают Логосу страх смерти. Отсюда, продолжает Иларий, in eo doloris anxietas ideo Spiritus passio cum corporis passione [... в Нем страх перед страданием, а потому страдание Духа вместе со страданием тела][1]. Erat in Christo homo totus; atque ideo in famulatum Spiritus corpus assumptum, omne in se sacramentum nostrae salutis explevit [Во Христе был весь человек, а потому тело было воспринято во услужение Духу, и Сын совершил в Себе все таинство нашего спасения][2]. По воскресении Христа тело Его принято в общение Его Духа (consociatam Spiritus et substantiae suae aeternitati [...принято в общение Духа и вечности Своей сущности])[3]. 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 [Ибо нужно было, чтобы у Него были иные свидетели Духа, имеются в виду Закон и пророки])[4]. Вследствие полного равенства Отца и Сына всякая хула на Сына восходит к Отцу и оскорбляет Его[5]. 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 [Ибо не может быть полезна любовь к Богу без Христа и любовь ко Христу без Бога])[6].

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 благости, 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»[7]. (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,

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Commentarius in Matthaeum XXXI, 3, PL 9, 1066.

[2] Ibid. II, 5, PL 9, 926.

[3] Ibid. IV, 14, PL 9, 936.

[4] Ibid. XVI, 8, PL 9, 1016.

[5] Ibid. XII, 17, PL 9, 989.

[6] Ibid. XXIII, 7, PL 9, 1047.

[7] Ibid. XIX, 4, PL 9, 1024.

щедро отмерив человеку время для покаяния, возбудить в нем заботу о покаянии боязнью неизвестности срока его окончания[1].

Выражения человеческой слабости и боязни в виду 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»[2].

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 consistentem [Сын, существующий из сущности и в сущности Отца])[3]. 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» [Сын Бога — из Бога Бог, один в Обоих, ибо получил "Θεότητα", которую латиняне называют "божественность" Его вечного Родителя, из Которого воспринял эту божественность в Рождении][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» [Кафолическая истина проповедует единство

[1] *Hilarius Pictaviensis*. Commentarius in Matthaeum XXVI, 4, PL 9, 1057.

[2] Ibid. XXXI, 2–3, PL 9, 1066.

[3] Ibid. IV, 14, PL 9, 936.

[4] Ibid. XVI, 4, PL 9, 1008.

Отца и Сына и общую Им "Θεότητα" — то, что мы называем "божественность"][1]. 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: «Ὁμοιούσιος 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 ὁμοιούσιος нужно понимать, исходя из ὁμοούσιος, 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 единосущия и подобосущия мне внушили Евангелие и апостолы»[2]. Теперь мы можем сказать, что эти слова вполне подтверждаются анализом учения Илария о Сыне Божием, изложенного в самом раннем его произведении. Действительно, не упоминая об ὁμοούσιος или ὁμοιούσιος, 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, Иларием 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 Ириней, 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 разумеет не

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Commentarius in Matthaeum XXVI, 5, PL 9, 1057.

[2] *Idem.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 91, PL 10, 543.

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 разумеет 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 седалища продавцов голубей. Повествование это имеет духовный смысл и является осуждением недостатков, имеющих появиться в христианской Церкви. Седалища обозначают служение священников, голубь — Духа Святого. Ниспровержение седалищ 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[1]. 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 все (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 через Духа Божия все становится одним по силе и смыслу, и в трех мерах ничего заквашенного не остается отличающимся одно от другого»[2]. Таким образом, Дух Божий, действием Которого Закон, пророки и Евангелия представляют собой 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 Святый найдет на Тя...»

В позднейших сочинениях Иларий совершенно ясно разумеет под Духом Святым, о Котором говорит Евангелие, Божественную природу Христа, Сына

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Commentarius in Matthaeum XXXI, 4, PL 9, 1067.

[2] Ibid. XIII, 5, PL 9, 994.

Божия, создающего для Себя тело в утробе Девы[1]. 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 через Слово ставший плотью»[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 диаволу» для искушения, к которому диавол не мог бы приступить, если бы ему это не было дано[3]. 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 Нем[4]. 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»[5]. Дары Духа Святого, которые перечисляет апостол 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, благость, стыдливость, пост, воздержание, смирение, человеколюбие, но все это — дело природы, а не сама природа»[6]. Великий грех простится, но хула на Духа Святого не подлежит прощению (Мф. 12:31). Под грехом хулы на Духа Святого Иларий ра-

---

[1] Напр., *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate II, 24, 27, PL 10, 66, 68. В этом случае Иларий точно следует западной традиции: *Hermas.* Pastor, 5, PG 2, 891; *Justinus.* Apologia, 2, PG 6, 328; *Irenaeus.* Adversus haereses IV, PG 7, 973; *Tertullianus.* Contra Praxeam, 26, PL 2, 188; De carne Christi, 18, PL 2, 782; *Lactantius.* De divinis institutionibus IV, 12, PL 6, 478.

[2] *Hilarius Pictaviensis.* Commentarius in Matthaeum II, 2, PL 9, 924.

[3] Ibid. III, 1, PL 9, 928.

[4] Sordibus polluta corporis et interioris vitii immundiciis dissoluta fimbriam vestis per fidem festinat attingere donum videlicet Spiritus Sancti de Christi corpore modi fimbriae exeuntis cum apostolis conversata contingere [Осквернённая нечистотами тела и погрязшая в грязи порока женщина спешит прикоснуться края Его одежды, то есть получить вместе с апостолами дар Святого Духа] (Ibid. IX, 6, PL 9, 964). Cum potestas intra corpus manens rebus exducis efficientiam adderet 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 [Это надо понимать так, что вплоть до краев одежды Христа распространилось божественное действие силы, пребывающей внутри тела, которая придавала Его вещам божественную силу. Ибо Бог не мог быть таким, чтобы заключаться только в теле, но Сам дарил Духом то, что переходило к другим] (Ibid. IX, 7, PL 9, 964).

[5] Ibid. XIV, 19, PL 9, 1003.

[6] Ibid. XI, 9, PL 9, 982.

зумеет 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 Божием совершается всякое дело?»[1]

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 все 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 Духу-Сыну, но, можно догадываться, только во время Его пребывания на земле[2]. О деятельности Духа Святого не упоминается в комментариях на Евангелие Матфея.

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Commentarius in Matthaeum XII, 17, PL 9, 989.

[2] В комментариях на Евангелие от Матфея есть один только факт, который противоречит, повидимому, 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 (Ibid. XXI, 4, PL 9, 1036). Если таково было его мнение, то и под нисшедшим в виде голубя Духом он должен был разуметь 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 (Ibid. II, 6, PL 9, 927). 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, под Которым, вследствие упоминания о Нем наряду со Словом, можно разуметь Духа-Сына. (Cum ergo innovamur baptismi lavacro per verbi virtutem... per Spiritum anima et corpore innovati... novus homo per Verbum Dei divisus ab illis... divisique tres duobus subjacebant in dominatum eorum de Spiritus novitate potioribus) [Так, когда мы обновляемся через силу слова в Крещении, то через Духа Святого мы обновляемся душой и телом. Новый человек по слову Бога отделен от некрещеных, и разделенные трое (т. е. начало плоти, начало души и свобода действий) будут принадлежать двум (т. е. душе и телу нового человека), ставших сильнее через обновление духа] (Ibid. X, 24, PL 9, 976).

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 через 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[1]. 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 о ангелах

Высотой своей природы ангелы обязаны благости 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 их делам, а от Бога славы. Поэтому они не нуждаются ни в чем для своего существования, получив в самой своей природе все необходимое для вечного существования[2]. Число их очень велико. Если Господь говорит о Добром Пастыре, который оставляет девяносто девять овец и идет отыскивать одну заблудшую, то под девяноста девятью сохранившимися овцами разумеет ангелов несогрешивших, а под одной заблудшей — все человечество, согрешившее в одном Адаме[3]. 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[4].

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 собирания для себя пропитания получают от власти вечного Совета все необходимое для жизни[5].

---

[1] *Hilarius Pictaviensis*. Commentarius in Matthaeum XXI, 4, PL 9, 1036.

[2] Ibid. V, 11, PL 9, 947.

[3] Ibid. XVIII, 6, PL 9, 1020.

[4] Ibid. XVIII, 5, PL 9, 1020.

[5] Ibid. V, 9, PL 9, 947.

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[1]. Душа человека телесна, потому что все существующее и сотворенное нуждается в теле своего рода. И тело души служит как бы ее одеянием[2]. Первый человек согрешил, и в грехе Адама согрешил весь род человеческий[3]. Из греха и неверия первого человека через 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[4]. Но грех и неверность не принадлежат к природе человека, а приразились к ней извне и суть ingenita[5].

Учение о Лице Иисуса Христа

Христос — Богочеловек. Христос — Бог и Человек, состоящий из Духа и плоти[6]. «Нужно соблюдать такой порядок исповедания, чтобы упоминать как о Сыне Божием, так и о Сыне Человеческом, потому что одно без другого не дает никакой надежды на спасение»[7]. «Как дар Бога знать, что Христос в Духе Бог, так дело диавола не знать, что Христос в человеке. Одинаково опасно как отрицать тело без Бога, так и Бога без тела»[8]. Из приведенной выдержки видно, что Христос есть имя Божественной природы Христа, а Иисус есть имя Господа по человечеству[9]. Божественная природа Иисуса Христа называется Духом (см. ранее приведенные места), а иногда Силой Божией[10]. 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»[11]. Тело Христа рождено из семени Давида[12], от жены (ex muliere natus)[13]; зачатое от Духа Святого, оно было рождено от Девы Марии[14].

Иларию были известны люди, которые на основании некоторых изречений Евангелия отрицали приснодевство Марии. Были ли это какие-либо неиз-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis* Commentarius in Matthaeum X, 23, PL 9, 975.

[2] Ibid. V, 8, PL 9, 946.

[3] Ibid. XVIII, 6, PL 9, 1020.

[4] Ibid. X, 23, PL 9, 975.

[5] Ibid. X, 23–24, PL 9, 975–976. Ср. у Тертуллиана.

[6] Ibid. XXVII, 8, PL 9, 1062.

[7] Ibid. XVI, 5, PL 9, 1009.

[8] Ibid. XVI, 9, PL 9, 1010.

[9] Ibid. IV, 14, PL 9, 936.

[10] Ibid. III, 2, PL 9, 928; IX, 7, PL 9, 964.

[11] Ibid. II, 5, PL 9, 926.

[12] Ibid. XXIII, 8, PL 9, 1047.

[13] Ibid. II, 5, PL 9, 926.

[14] Ibid. I, 3, PL 9, 921.

вестные нам предшественники Елвидия на Западе или здесь разумеется Евион, об отрицании которым девства Марии упоминает Тертуллиан[1], неизвестно. Но они ссылались на слова: «Прежде, нежели снитися им, обретеся имеющей во чреве» (Мф. 1:18), «Не убойся приять Мариам, жену твою» (Мф. 1:20) и «Не знал ее, дондеже роди» (Мф. 1:25) — 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 женой Иосифа именно прежде, «нежели снитися им». Она была обрученной Иосифу, но ангел повелел ему принять Ее как жену, признать Ее своей женой. 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, non admiscetur [...таким образом, она познается после Рождения, то есть получает имя жены. Сказано «познается», а не просто приравнивается к положению жены])[2]. Но в дальнейшем, упоминая вместе Иосифа и Деву Марию, Евангелие никогда не показывает Ее женой 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» (Лук. 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»[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 вверять Свою Мать попечению ученика[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[5]. Но присутствуя везде, Бог Слово особым и преимущественным образом наполнял Своим Божеством воспринятого человека. Его тело было всецело проникнуто Его Божественными силами: «Ea, quae in homine, de conceptu virginis sumpto, divinarum erant plena virtutum» [Все, что было в Человеке Христе, человеке, воспринятом в зачатии Девы, было исполнено божественной силы][6]. 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

---

[1] *Tertullianus.* De virginibus velandis, 6, PL 2, 897.

[2] *Hilarius Pictaviensis.* Commentarius in Matthaeum I, 3, PL 9, 921.

[3] Ibid. I, 3, PL 9, 921.

[4] Ibid. I, 4, PL 9, 922.

[5] Ibid. IX, 7, PL 9, 964.

[6] Ibid. XVI, 2, PL 9, 1007.

кровоточивая женщина, прикоснувшись к краю риз Его, была исцелена исходящими из них силами[1].

Божественные животворящие силы, переполнявшие тело Христа, препобеждали все слабости человеческой природы. Слабость сотворенной природы была свойственна и телу Христа, но она превозмогалась силой 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[2]. Так как Христос не только человек, но и Бог, то Он не нуждался в пище, потому что «был питаем Духом»[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»[4]. 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 перебиты голени» (Лук. 23:33)[5]. «Восклицание Господа:

---

[1] *Hilarius Pictaviensis*. Commentarius in Matthaeum IX, 6, 7, PL 9, 964; XIV, 19, PL 9, 1003.

[2] Ibid. III, 1–3, PL 9, 928–929.

[3] Ibid. III, 3, PL 9, 929.

[4] 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 [Таким образом, когда Господь после сорокадневного поста взалкал, дало о себе знать не воздействие голода на человека, но та божественная сила, которая не может быть смущена никаким постом, оставила человека со своей природой. Потому что диавол не должен был быть побежден от Бога, но от плоти] (Ibid. III, 2, PL 9, 929).

[5] Ibid. XXXIII, 5, PL 9, 1074.

"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»[1]. Вследствие добровольности смерти Христос не испытывал и боязни в виду 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 уничижения, 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[2]. И по молитве Его апостол Петр не совершил непростительного греха, так как отрекся не от Бога, а от человека: не знаю человека Сего (Мф. 26:72)[3]. Подобный же смысл имеют и слова: «Отче Мой, если возможно, да прейдет от Меня (transeat a me) чаша сия, но не как Я хочу, а как Ты хочешь» (Мф. 26:39). Не сказал: transeat me, 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»[4]. Божественная слава Духа, сокрытая в теле Его, обнаружилась во всей Своей славе в Преображении, когда Господь «toto claritatis suae habitu circumsplendet» [сияет всем видом Своей славы][5]. 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»[6]. 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 невес-

---

[1] Clamor vero ad Deum, corporis vox est, recedentis a Se Verbi Dei contestata dissidium... Sed relinquitur, quia erat homo etiam morte perugendus [Зов к Богу есть голос тела, свидетельствующий о том, что Бог был более отдален в это время от человеческой природы... Потому что человеку также надлежало быть пораженным смертью] (Ibid. XXXIII, 6, PL 9, 1075).

[2] *Hilarius Pictaviensis*. Commentarius in Matthaeum XXXI, 2–5, PL 9, 1066–1067.

[3] Ibid. XXXI, 5, PL 9, 1067; XXXIII, 4, 1073.

[4] Ibid. XXXI, 7, PL 9, 1068.

[5] Ibid. XVII, 2, PL 9, 1013; XX, 10, 1031.

[6] Postremo post triduum in vitam ex morte redeuntem, consociatam Spiritus et substantiae aeternitati materiam ad coelum assumpti corporis retulisse [Наконец, по прошествии трех дней Он вознес на небо тело, возвращенное из смерти к жизни и приобщенное к вечности] (Ibid. IV, 14, PL 9, 936).

те. 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»[1].

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 и природа нашего тела может получить силу вечности»[2]. Для сообщения человеку вечности Христу надлежало пострадать. «Поэтому ради таинства возвращения нам вечности во Христе было исполнено всякое уничижение страданий»[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[4]. 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 все то, чем мы были слабы». «Для того чтобы мы могли вступить в борьбу с диаволом оружием страданий, Он после акта греха и страдал за нас. Поэтому вместе с Его смертью и страданиями умирают все страдания нашей слабости»[5]. «Испив чашу, имеющую перейти к нам, Он поглотил слабость нашего тела, волнение страха и самый страх смерти»[6].

Хотя Христос понес и уничтожил все слабости человеческой природы силой 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) [...воспринял всего человека (во Христе был весь человек)][7], 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 через природу воспринятого тела содержится некоторое собрание рода человеческого. И таким образом и Он от нашего в Нем

---

[1] *Hilarius Pictaviensis*. Commentarius in Matthaeum XXVII, 4, PL 9, 1059.

[2] Ibid. XVI, 5, PL 9, 1009.

[3] Ibid. XVIII, 3, PL 9, 1019.

[4] Ibid. XXXI, 7, 1068.

[5] Ibid. XXXI, 10, PL 9, 1069.

[6] Ibid. XXXI, 11, PL 9, 1070; ср. XXXIII, 6, PL 9, 1074.

[7] Ibid. II, 5, PL 9, 926.

собрания становится городом, и мы через участие в плоти Его являемся обитателями этого города»[1].

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[2]. Крещение Христа во Иордане прообразовало наше крещение. Сам Христос не нуждался в омовении, потому что греха не сотворил (1 Пет. 2:22), а где нет греха, там нет надобности и в его отпущении, но Его Крещение было освящением нашего очищения через омовение в водах[3]. 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 через посредство зрения, и через 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 через усыновление Отчего гласа сынами Божиими[4].

Плодом крещения является обновление ветхого человека, рожденного по телу от греха, а по душе от неверности. Силой Слова в крещении он отделяется от своих родителей, совлекаясь греха и неверности. Обновленный таким образом человек начинает их ненавидеть. Умерщвленное верой 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 свободой выбора, становится властью души. От этого происходит в человеке внутренняя домашняя борьба: домашние становятся врагами нового человека. Отделенный от них силой 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[5].

В терминах этой странной психологии выражается та мысль, что в крещении силой Слова Божия, которое называется и Духом, ветхий человек, рожден-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis*. Commentarius in Matthaeum IV, 12, PL 9, 935.

[2] Ibid. XV, 8, PL 9, 1006.

[3] Ibid. II, 5, PL 9, 926.

[4] Ibid. II, 6, PL 9, 927.

[5] Ibid. X, 24, PL 9, 976.

ный 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 благости Господа, Который, дав человеку щедрой рукой 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 намеки, приоткрывающие эту тайну. Первый намек он находит в том, что Христос преобразился перед 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»[1].

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 двенадцать частей по пятьсот лет соответственно двенадцати часам дня, то продолжительность существования мира определится в шесть тысяч лет, а рождение Господа от Марии упадет на одиннадцатую часть всей его продолжительности[2]. Это вычисление, исходящее из изречения Писания «тысяча лет пред Богом, как один день» (Пс. 89:5 и 2 Пет. 3:8), было не новостью на Западе: мы находим его у Иринея[3], у Тертуллиана, Лактанция[4].

В конце мира наступит воскресение мертвых для воздаяния за праведность или греховность жизни в теле. Награда для праведно и совершенно живущих

---

[1] Post dies sex, gloriae dominicae habitus ostenditur: sex millium scilicet annorum temporibus evolutis regni celestis honor praefiguratur [По прошествии шести дней показывается обличие славы Господней, то есть предвещается честь Царствия Небесного, которая наступит, когда истекут шесть тысяч лет] (*Hilarius Pictaviensis.* Commentarius in Matthaeum XVII, 2, PL 9, 1013).

[2] Ibid. XX, 6, PL 9, 1029.

[3] *Irenaeus.* Adversus haereses V, 28, PG 7, 1119.

[4] *Lactantius.* De divinis institutionibus VII, 14, PL 6, 779.

будет состоять в том, что из этой материи тленного тела они преобразуются в новую и небесную субстанцию и земное тление сменится небесным нетлением[1]. Во время своего искупления они изменятся из телесного тления в честь духовной субстанции[2]. Но и нечестивым предназначается телесная вечность, чтобы в них находилась вечная материя для вечного огня[3]. 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[4].

Учение Илария в сочинениях, написанных во время ссылки и после нее

Основы христианской веры

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

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Commentarius in Matthaeum V, 12, PL 9, 948.

[2] Ibid. XXVI, 1, PL 9, 1056.

[3] Ibid. V, 12, PL 9, 948.

[4] Dei voluntas est, ut unum ex illis magis evolet, sed lex ex constitutione Dei profecta decernit unum ex eis potius decidere. Quemadmodum autem si evolarent, unum essent id est corpus in naturam animae transisset et gravitas illa terrenae materiae in profectum et substantiam animae aboleretur, fieretque corpus potius spiritale; ita peccatorum pretio venditis in naturam corporum animae subtilitas ingravescit et terrenam contrahit ex vitiorum sorde materiam, fitque unum ex illis quod tradatur in terram [Воля Бога состоит в том, чтобы из тела и души образовалось нечто одно, но закон, возникнувший по установлению Бога, усматривает, чтобы такое единство души и тела скорее разрушалось. Таким образом, если бы произошло преобразование, то они были бы единым, то есть тело перешло бы в природу души, тяжесть земной материи поглотилась бы природой души, а тело стало бы более духовным. Потому у грешников душа отяжеляется вещественной природой и привлекает к себе земную материю из грязи порока, и получается из этого то единое, что передается земле] (Ibid. X, 19, PL 9, 974).

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

Обозревая задачи, свойственные человеку и священные, которые или подсказываются ему самой природой, или извлекаются из учения мудрецов, он старается установить, что, по общему мнению, является полезным и желательным для жизни. Таковым и ныне и всегда прежде признавались досуг и богатство в их соединении. Досуг без богатства и богатство без досуга составляют скорее зло, чем добро жизни. Спокойная жизнь без средств является своего рода изгнанием из самой жизни, а обеспеченная, но неспокойная жизнь делает нас тем более несчастными, чем менее достойно сознаем мы отсутствие тех благ, которых более всего ищем и которыми особенно хотим наслаждаться. Но поиски досуга и изобилия нисколько не возвышают человека над животными, которые в лесах и на тучных пастбищах находят все необходимое для жизни без всякого труда[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[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[3].

Но мнение людей о Боге разнообразно. Одни, признавая многих богов, разделяют их на мужских и женских, приписывая им рождение, и на больших

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate I, 1, PL 10, 25.

[2] Ibid. I, 2, PL 10, 26.

[3] Ibid. I, 3, PL 10, 27.

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 собой 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[1]. 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[2]. Пророки говорят о Нем: «Кто держит небеса дланию и землю горстью?» (Ис. 40:12) И в другом месте: «Небо — престол Мой, и земля подножие ног Моих. Какой дом построите Мне или какое место будет покоя Моего? Разве не рука Моя соделала это?» (Ис. 66:1–2) Таким образом, небо, заключенное в ладони Его, служит для Него престолом и земля, содержимая горстию, подножием ног Его. Это сказано для того, чтобы не представлять Бога сидящим на троне наподобие восседающего и протяженного тела, но чтобы показать, что Бог находится и в мире и вне мира, обнимая его совне и проницая его изнутри. И дух человека радуется, слыша, что нет места без Бога и нет места, которое не было бы в Боге[3], 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. 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[4]. Успокаиваясь на этом благочестивом мнении о Боге и в созерца-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate I, 4, PL 10, 27.

[2] Ibid. I, 5, PL 10, 28.

[3] Ibid. I, 6, PL 10, 28.

[4] Ibid. I, 7, PL 10, 30.

нии красоты Его, дух человеческий понимает, что почтить такое величие он может только признанием непостижимости Его для мысли и доступности только вере[1]. Во всем этом скрывается еще естественное чувство, говорящее, что благочестивое исповедание питается надеждой 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[2]. Охваченный естественной боязнью отчасти за себя самого, отчасти за целость своего тела, человек находит успокоение в Евангелии, которое говорит ему о Слове Божием, Боге от Бога, от века пребывающем в Боге и наконец ставшем плотию, чтобы дать тем, которые Его приемлют, власть соделаться чадами Божиими, чтобы через Слово Божие, ставшее плотию, плоть возвысилась до Слова Божия[3]. Мысль человеческая с радостью принимает это учение, обещающее ей восхождение к Богу через 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[4]. Все это наполняет наш дух 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[5]. 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 Божием.

Если признание истины зависит от глубоких врожденных потребностей человеческой природы, то и, наоборот, сопротивление истине происходит под влиянием страстей и порочного направления воли. Отсюда именно и вы-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate I, 8, PL 10, 31.

[2] Ibid. I, 9, PL 10, 31.

[3] Ibid. I, 10–11, PL 10, 31.

[4] Ibid. I, 12, PL 10, 33.

[5] Ibid. I, 14, PL 10, 34.

текает разнообразие мнений и споры. «Не подлежит сомнению, — говорит Иларий, — что каждое слово человеческой речи всегда подвергалось оспариванию, так как при неодинаковости стремлений воли неодинаково у людей и направление умов». Обыкновенно не воля подчиняется истине, а, наоборот, воля стремится подчинить себе истину. Мы стремимся обосновать то, чего хотим, и приспособить учение к целям своих стремлений[1]. 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[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[3]. 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[4].

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 через известные посредства, главным образом через Тертуллиана, к которому Иларий особенно близок в своих метафизических представлениях и терминологии.

Всякая вещь представляет собой известную реальность, известное, строго определенное бытие (res, esse). Вещи противополагаются ее функции, которые не имеют самостоятельного бытия, как, например, речь или звук, издаваемый человеком[5].

В самой вещи различается некоторая как бы внутренняя основа ее, через которую она существует, и ее основные свойства, качества и силы. Первая — основа вещи, благодаря которой вещь существует не в чем-либо другом, но в

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate X, 1–3, PL 10, 344–346.

[2] *Idem.* Tractatus super psalmos, 52, 2, PL 9, 325.

[3] Ibid., 144, 4, PL 9, 856.

[4] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate III, 21, PL 10, 89.

[5] Verbum sonus vocis est, et enuntiatio negotiorum, et elocutio cogitationum... Verbum hoc (Verbum Dei) res est, non sonus; natura, non sermo; Deus, non inanitas est [Слово есть звук голоса, извещение деятельности и выражение мышления... А Слово Бога есть некая вещь, а не звук; природа, а не речь; Бог, а не пустота] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate II, 15, PL 10, 61).

себе самой (id quod maneat in sese subsistit [существующее существует в себе]), — есть субстанция[1]. А качественная определенность вещи, ее силы и свойства называются qualitates, conditiones, proprietates [качества, условия, личные свойства], из которых вещь слагается[2]. Принадлежа, однако, известной обособленной вещи, эти свойства не представляют собой чего-либо строго индивидуального, потому что каждая вещь является представительницей известного типа или рода бытия. Поэтому эти свойства отличаются как naturalis proprietas [свойство природного рода][3] или genuina proprietas [врожденное свойство][4]. Субстанция с ее свойствами родового характера называется natura, genus. Natura и genus не есть поэтому отвлеченные понятия, служащие обобщением основных свойств определенного класса вещей, но отдельные, самостоятельно существующие вещи, поскольку каждая из них служит носительницей свойств, присущих другим вещам одного с ней рода или класса.

Таким образом, термины essentia, substantia, natura, genus [эссенция, субстанция, природа, род (достоинство)][5] 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 собой определенный тип или род бытия[6].

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 на-

---

[1] Quae idcirco etiam substantia est, quia res quae est, necesse est subsistat in sese [...Что также называется субстанцией, поскольку то, что существует, необходимо должно существовать в самом себе] (*Hilarius Pictaviensis*. Liber de synodis seu de fide orientalium, 12, PL 10, 490).

[2] *Idem*. De Trinitate VII, 39, PL 10, 232; Tractatus super psalmos, 2, 41, PL 9, 285.

[3] *Idem*. De Trinitate VII, 11, PL 10, 208

[4] *Idem*. Liber de synodis seu de fide orientalium, 57, PL 10, 520.

[5] В нашем переводе этот термин (эссенция, субстанция) передается по большей части словом «сущность». — *Ред.*

[6] Essentia est res quae est, vel ex quibus est, et quae in eo quod maneat subsistit. Dici autem essentia, et natura, et genus, et substantia uniuscujusque rei poterit... Quae idcirco etiam substantia, est, quia res quae est, necesse est subsistat in sese; quidquid autem subsistit, sine dubio in genere vel natura vel substantia maneat. Cum ergo essentiam dicimus significare naturam vel genus vel substantiam, intellegimus ejus rei quae in his omnibus semper esse subsistat [Эссенция есть то, что существует, или же то, что является основой существования других вещей, благодаря которым, в свою очередь, возникает эссенция, которая обнаруживается в том, что существует. Поэтому можно было бы говорить об эссенции, о природе, о роде и о субстанции всякой вещи... Что также называется субстанцией, поскольку то, что существует, необходимо должно существовать в самом себе, и все, что мы ни возьмем, без сомнения, должно пребывать в роде, в природе или в субстанции. Следовательно, когда мы говорим, что эссенция обозначает природу, род или субстанцию, мы понимаем под этим то, что постоянно присутствует в вещах] (*Hilarius Pictaviensis*. Liber de synodis seu de fide orientalium, 12, PL 10, 490).

зывает субстанцией не саму основу бытия вещи, а ее качественную определенность. Так, Иларий говорит иногда о будущем обращении тел праведников in substantiam animae, in novam coelestemque substantiam [в сущность души, в новую небесную сущность][1]. Но в другом месте он поясняет, что разумеет не изменение субстанции, а изменение ее качества[2]. С другой стороны, под природой и родом Иларий часто понимает не отдельную вещь, как носительницу свойств известного класса вещей, а совокупность общих свойств этого класса вещей, как некоторую реальность, воплощаемую в отдельных вещах того же класса.

Совершенно в духе стоической философии Иларий видит в качественной определенности вещи ее силы. Качество вещи или ее свойство не есть нечто бездеятельное, содержимое вещью, а есть именно действие вещи. Но сила проявляется в действии, и обнаружение ее в деятельности Иларий называет словом potestas [власть, могущество][3], а общий характер обнаружения сил, свойственных субстанции, в действиях — честью (honor) или достоинством (dignitas) натуры[4].

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 собой известный тип бытия. Ей принадлежит еще известное индивидуальное бытие, в силу которого она является одним из представителей общего родового бытия. Принципом индивидуализации 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 обособ-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Commentarius in Matthaeum X, 19, PL 9, 973; V, 12, PL 9, 948.

[2] *Idem.* Tractatus super psalmos, 2, 41, PL 9, 285.

[3] *Idem.* De Trinitate IX, 52, PL 10, 323.

[4] Interrogo, utrum id ipsum sit honor, quod voluntas; cum voluntas motus mentis sit, at vero honor naturae aut species aut dignitas [Я спрашиваю, является ли одним и тем же честь и воля, ведь воля — это движение ума, а честь есть вид или достоинство природы] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate. VIII, 12, PL 10, 244). Numquam diversitas rerum, nisi et in honore diverso est. Res enim eaedem venerationis ejusdem sunt [Нет различия вещей, если нет различия в чести, ибо одни и те же вещи суть одного и того же достоинства] (Ibid. XII, 7, PL 10, 299).

ляющееся от него, или пламя, загорающееся от другого пламени, есть индивидуальная вещь. Но ветвь дерева или теплота, распространяемая огнем, не отдельные вещи, потому что не обособлены, а находятся в дереве или огне[1]. 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» [Рожденной и рождающей сущности][2], «generante naturam sumpsit genita natura» [рожденная природа восприняла порождающую природу][3], «auctoritate naturae Patris» [по силе Отчей природы][4], «innascibilis natura, substantia, virtus» [нерожденная природа, сущность, сила][5], «unigenita natura» [единородная природа][6].

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[7]. 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[8].

---

[1] Rivum fons effundat ab origins, aut ramum arbor teneat in caudice, aut calorem ignis emittat in spatium. Haec enim ab se inseparabili protensione manent potius detenta, quam sibi sunt: dum et calor in igne est, et in arbore ramus est, et rivus in fonte est. Et haec ipsa res sola sibi est potius, quam res ex re substituta est: quia non aliud arbor quam ramus, neque ignis quam calor, neque fons possit esse quam rivus [Источник изливает ручей из начала своего, дерево содержит ветвь на стволе, и огонь испускает жар на расстояние. Эти вещи не существуют сами по себе, так как остаются неотделимыми от своего источника: жар находится в огне, ветвь — на дереве, а ручей — в источнике. Все это является скорее одной вещью, существующей у самой себя, нежели вещь, получившаяся из вещи, так как дерево есть не что иное, как ветвь, огонь — не что иное, как жар, и источник не может быть ни чем иным, нежели ручьем] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IX, 37, PL 10, 308–309).

[2] *Idem.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 16, PL 10, 492.

[3] Ibid., 17, PL 10, 493.

[4] *Idem.* De Trinitate IX, 53, PL 10, 323; XI, 12, PL 10, 407.

[5] Ibid. IV, 37, PL 10, 123.

[6] Ibid. IX, 53, PL 10, 323.

[7] Ibid. II, 35, PL 10, 74.

[8] Ibid. XI, 46, PL 10, 430.

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»[1]. 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[2]. 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?»[3] 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 о Его низшей природе и отрицалось бы Его истинное Божество, Которое делает Его реальностью того же рода, что и Отец[4]. 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 само 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»[5]. Таким образом, если имя для двух вещей одно и то же, то и природа этих вещей одна и та же[6]. Во взгляде на природные

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate V, 7, PL 10, 134.

[2] Non enim verbi hujus apprehendo rationem, si dicatur mihi, ignis est, sed non est verus ignis [Ибо я не могу уловить смысл сказанного, если мне скажут, что это огонь, но не истинный огонь] (Ibid. V, 14, PL 10, 137).

[3] Ibid. V, 14, PL 10, 137.

[4] Ubi nuncupatio est generis alieni, ibi existimatur veritas ejusdem generis non inesse [Если назвать вещь другим именем, то это уже будет не та вещь] (Ibid. V, 11, PL 10, 136).

[5] Ibid. VII, 13, PL 10, 210.

[6] Aut quae in utroque naturae diversitas est, ubi ejusdem naturae unum atque idem nomen est? [Разве может быть различие во Отце и Сыне, где присутствует одно и то же имя одной и той же природы?] (Ibid. V, 20, PL 10, 142).

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 предметов[1].

Имена второй категории обозначают не природу вещи, а ее действие или отношение. Так, например, имя «ангел» не есть обозначение природы этого существа, а только его служения. Пророк говорит о Боге, что Он творит ангелами Своими духов и слугами Своими пламенеющий огонь (Пс. 103:4). В этом случае духи и пламенеющий огонь являются именами природы, а ангелы и слуги — наименованием служения[2]. 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[3].

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!»[4] Эта мысль даже по самой форме выражения очень близка к учению Цицерона[5]. При виде неба с его непостижимыми явлениями, движения светил и перемены

---

[1] Следует, однако, отметить, что этот взгляд не выдерживается Иларием последовательно. Так, он называет имя Первой Ипостаси Св. Троицы — Отец, что служит не родовым свойством Его, а отличительной особенностью (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate II, 6, PL 10, 54; III, 17, PL 10, 85. Tractatus super psalmos, 137, 7, PL 9, 787).

[2] Ibid. V, 11, PL 10, 135.

[3] Ibid. VII, 9–10, PL 10, 206.

[4] *Idem.* Tractatus super psalmos, 52, 2, PL 9, 325; 65, 10, PL 9, 427.

[5] *Cicero.* De natura deorum II.

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 силой 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»[1]. 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[2].

Но доступное естественным человеческим силам познание Бога очень несовершенно и ограниченно, 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 простираться за пределы чувства, отмеренного ему природой»[3]. Ограниченность его природы, прежде всего, выражается в том, что он имеет бытие от другого, а не от себя самого, причем природа, полученная им через 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 силой происхождения, настолько же слаб и по своему познанию[4]. Далее, несовершенство человека, как твари, состоит в ограниченности его природы, которая не

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate. XII, 53, PL 10, 467.

[2] Ibid. I, 7, PL 10, 30.

[3] Caeterum ulterius sensum suum quam sibi constituta sit natura non tendens [Что касается остального, то человек понимает самого себя и Творца не более, чем ему дано природой] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate III, 24, PL 10, 93).

[4] Quam infirmum subsistendi est virtute, tam sensus sit... 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 [Насколько человек немощен в своей жизни, настолько же и в чувстве... Ибо несовершенство не понимает совершенства, не понимает того, что возникает из другого, и не может в совершенстве владеть познанием своего Творца, чувствуя себя уверенно только в том, что близко несовершенству по природе... Так как своим возникновением обязано не себе, но Творцу; и потому оно и является несовершенным, так как становится чем-то благодаря Создателю, и всякое несовершенство из чего-либо возникает] (Ibid. III, 24, PL 10, 92–93).

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 перед собой. Бог вне времени, Он прежде век, потому что время от Него получило начало. Пробегая мысленно века, ум человека всегда имеет перед собой Бога, и если ему не хватит даже чисел для исчисления времен, то вечное бытие Бога все же не будет иметь конца[1]. 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[2]. Таким образом, «природа, ограниченная и бессильная, посредством познавательной деятельности не может постигнуть тайну природы бесконечной и могущественной»[3]. 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»[4]. Инертность тела, сообщающая чувственный характер познанию, погружает человека в глубину неведения[5].

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 тес-

---

[1] 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 [Бесконечный, так как Сам не происходит из кого-либо, но в Нем все. Всегда вне места, так как не объемлется. Всегда прежде веков, так как время пошло от Него. Подумай, если посчитаешь, что что-то Ему является пределом, и ты всегда найдешь Его; потому что всегда, когда ты поразмыслишь, всегда есть То, что ты мыслишь...И вновь подумай, и ты найдешь, что Он есть всегда; и хотя уже сама речь об этом истощилась, однако у Бога Его вечное бытие не истощается] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate II, 6, PL 10, 55).

[2] Ibid. XII, 27, PL 10, 450.

[3] Ibid. IX, 72, PL 10, 338.

[4] Ibid. IV, 14, PL 10, 107.

[5] Vita sensusque hominum in errore ac potius nocte inscientiae manent, dum carnali infecta contagio in profundo ignorantiae per gravitatem naturae, cui admixta est, detinetur [Жизнь и чувство людей пребывают в заблуждении или, лучше сказать, в ночи незнания, пока телесное несовершенство пребывает в бездне невежества через природную тяжесть, которая производит это несовершенство] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 118, 14, 1, PL 9, 590).

нее, нежели понятия»[1]. 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 через 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 через Себя, то опять никто не бывает для себя и дарителем, и даром. Если говорят, что Он бессмертен, то, значит, вне Его есть смерть, которой Он не подлежит. Если Его называют Невидимым, то этим утверждают, что Ему недостает чего-то для того, чтобы быть видимым. Таким образом, какие бы слова мы ни употребляли, они недостаточны для того, чтобы изобразить Бога во всем Его величии. «Совершенное знание состоит в том, — заключает свою мысль Иларий, — чтобы знать, что Бог, хотя и не непознаваем, но не выразим. Должно в Него веровать, Его познавать, поклоняться Ему и в этом служении изрекать Его»[2]. 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[3].

Итак, природа человека такова, что она своими собственными силами не может возвыситься до познания Бога. Отсюда — необходимость Откровения. Нужно учиться от Самого Бога тому, что должно думать о Нем. Ни мирское образование, ни безупречность жизни недостаточны для познания Бога. Моисей, усыновленный дочерью фараона и воспитанный во всей мудрости египетской, не знал Бога отцов, пока в земле Мадиамской, пася овец, не увидел несгораемой купины, не услышал из нее голоса Бога, пока не спросил Его имени и не познал Его из откровения. «Поэтому о Боге нужно говорить только то, что

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate XI, 44, PL 10, 428.

[2] Ibid. II, 7, PL 10, 56.

[3] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate I, 19, PL 10, 38; IV, 2, PL 10, 97; VI, 9, PL 10, 162; VII, 28, 30, PL 10, 224, 225.

Сам Он сказал о Себе для нашего наставления»[1]. 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[2].

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 своей собственной 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»[3]. Чтобы воспринять Божественную мудрость, необходимо осознать 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[4].

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 про-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate V, 21, PL 10, 143.

[2] Ibid. IV, 14, PL 10, 107.

[3] Ibid. III, 24–25, PL 10, 92–93.

[4] Ibid. III, 26, PL 10, 94.

странство: 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[1]. То же нужно сказать о чудесах претворения воды в вино и умножении хлебов в пустыне. Наливавшие в кувшины воду видели, что это вода. Наполнявшие из них чаши видели, что это вино, ощущали его вкус и запах. Но никто не может понять, каким образом совершено было это новое творение не из ничего, но из одного в другое[2]. 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[3].

Так как в Божественных свидетельствах есть много непонятного для человека, то эти свидетельства нужно принимать верою на основании авторитета Говорящего[4]. 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[5]. Поэтому в слове Божием нужно принимать верою то, что кажется непонятным для разума. Если человек стремится понять больше, чем Сам Бог благоволил ему открыть, то впадает в заблуждения и теряет доступное для его познания, подобно тому как человек, не довольствующийся созерцанием рассеянного света и, желая большего, устремляющий взоры на самое солнце, лишается зрения и способности видеть то, что его не удовлетворяло[6]. Принятие на веру открываемого Богом имеет заслугу послушания (fides habet obedientiae meritum [вера имеет заслугу послушания])[7]. Человеческая слабость возвышается до познания небесного только в том случае, если Бог дает ей дар познания[8]. И этот дар понимания, усвоенного предварительно верой, дается Богом за заслугу веры[9].

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate III, 20, PL 10, 87.

[2] Ibid. III, 5–6, PL 10, 78–79.

[3] Ibid. III, 18, PL 10, 86.

[4] Ut ad rationem dicti ea tantum sufficiat auctoritas, quod a Deo dictum sit [...Чтобы сказанному только то послужило достаточным авторитетом, что это сказано Богом] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate III, 1, PL 10, 76).

[5] Ibid. VI, 16–17, PL 10, 169–170; VII, 38, PL 10, 231; IX, 40, PL 10, 312.

[6] Ibid. X, 53, PL 10, 385.

[7] *Idem.* Tractatus super psalmos, 118, 10, 12, PL 9, 586.

[8] Ibid., 118, 12, 1, PL 9, 576.

[9] *Idem.* De Trinitate XI, 23, PL 10, 415.

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 епископу Александру Александрийскому, посланное из Никомидии еще раньше Никомидийского собора. Иларий дважды приводит этот документ[1]. 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 «Liber de synodis seu de fide orientalium» (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 г. держались в своем вероизложении давней восточной традиции, которую можно проследить по вероопределениям восточных соборов, начиная с Антиохийского 341 г. Конечно, его знание учения о Сыне Божием православных противников Востока не исчерпывалось одними этими письменными документами, но восполнялось изустными беседами с представителями этого направления.

Из этих источников Иларий узнал, почему арианами и православными противниками их и Никейского собора отвергается основной лозунг Никей-

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IV, 12–13, PL 10, 104–106; VI, 5–6, PL 10, 160.

ской веры — ὁμοούσιος. Для отрицания ὁμοούσιος ими указывалось три основания. Во-первых, этот термин является выражением монархианского слияния Лиц, обозначая, что Сам Отец есть и Сын, т. е. что Он, вселившись в Деву и заимствовав из Нее тело, дал имя Сына Себе в том теле, которое воспринял. Во-вторых, они истолковывали этот термин в том смысле, что он обозначает некоторую сущность, предваряющую бытие Отца и Сына, которая, поделенная между Ними и исчерпанная в Них, делает Того и Другого существом одной предшествующей природы и вещи. Они отвергают ὁμοούσιος, таким образом, и потому, что это выражение не различает Отца от Сына и внушает мысль об Отце как позднейшей материи, общей Ему с Сыном. Наконец, в-третьих, они отрицают термин ὁμοούσιος потому, что по своему смыслу он может обозначать происхождение Сына из разделения Отчей субстанции путем рассечения ее на две, так что Сын единосущен Отцу в том смысле, что составляет часть, отсеченную от целого, а это противно неизменяемости и неумаляемости Отца[1]. Таковы основания, приводимые арианами против термина ὁμοούσιος. Но Иларию было известно, что по тем же основаниям отвергался ὁμοούσιος и восточными противниками ариан до омиусиан включительно и что отвергать его их побуждала главным образом боязнь ввести через него в церковное исповедание монархианское отождествление Отца и Сына[2].

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 через 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 сущест-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IV, 4, PL 10, 98.

[2] *Idem.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 81, PL 10, 543.

вующих трех Ипостасей[1]. Филиппопольская формула также содержит в себе анафематизм против монархианского понимания Троичности[2]. В особенности же эта антимонархианская тенденция резко выражена в целом ряде анафематизмов Сирмийской формулы 351 г., так как она была направлена против ереси Фотина, которую многие из восточных православных считали логическим последствием учения Никейской веры о единосущии[3].

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

Онтологическое отличие Отца от других Лиц — хотя не отмечено в самих Символах, но в анафематизмах ясно указывается — в том, что Он есть нерож-

---

[1] Juxta quod et Dominus Jesus Christus ordinavit discipulos dicens: *Pergite, et docete universas gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti* (Matth. XXVIII, 19); manifeste utique Patris vere patris, certumque Filii vere filii et Spiritus sancti vere spiritus sancti; hisque nominibus non simpliciter neque otiose propositis, sed significantibus diligenter propriam uniuscujusque nominatorum substantiam et ordinem et gloriam, ut sint quidem per substantiam tria, per consonantiam vero unum [Близко к этому и то, что Господь Иисус Христос направил учеников, сказав: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28:19); очевидно, во всяком случае, что во имя Отца означает во имя истинного Отца, во имя Сына — во имя истинного Сына и во имя Духа Святого — во имя истинного Духа Святого. Эти имена не просто и не праздно представлены, но точно обозначают собственную природу каждого из названных, Их порядок и славу, чтобы по сущности Они были три, а звучало бы как одно] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 29, PL 10, 503).

[2] Vel eum (Christum) ipsum esse Patrem et Filium et sanctum Spiritum, vel innascibilem filium [Или что Он Сам есть Отец и Сын и Святой Дух, или даже нерождаемый Сын] (Ibid., 34, PL 10, 507).

[3] Et si quis innascibilem Deum, vel partem ejus, de Maria natum esse audet dicere: anathema sit (IV) [И если кто смеет говорить, что нерождаемый Бог или Его часть рожден от Марии, да будет анафема] (Ibid., PL 10, 510). Si quis substantiam Dei dilatari et contrahi dicit: anathema sit (VI) [Если кто говорит, что субстанция Бога расширяется и стягивается, да будет анафема] (Ibid., PL 10, 510). Si quis dilatatam substantiam Dei filium dicat facere; aut latitudinem substantiae ejus, sicuti sibi videtur Filium nominet: anathema sit (VII) [Если кто скажет, что расширенная природа Бога создает сына или называет Сына, как ему покажется, расширением Бога, да будет анафема] (Ibid., PL 10, 510). Si quis Deum et hominem de Maria natum dicens, Deum innascibilem sic intelligit: anathema sit (X) [Если кто, говоря о Боге и человеке, рожденном от Марии, понимает под этим нерождаемого Бога, да будет анафема] (Ibid., PL 10, 510). Si quis Patrem et Filium et Spiritum sanctum unam personam dicat: anathema sit (XVIII) [Если кто скажет, что Отец и Сын и Дух Святой есть одно лицо, да будет анафема] (Ibid., PL 10, 511). Si quis Spiritum sanctum paracletum dicens, innascibilem Deum dicat: anathema sit (XIX) [Если кто, говоря о Духе Святом Утешителе, скажет, что Он нерождаемый Бог, да будет анафема] (Ibid., PL 10, 511). Si quis, sicuti docuit nos Dominus, non alium dicat Paracletum a Filio; dixit enim: *Et alterum paracletum mittet vobis Pater, quem rogabo ego* (Joan. XIV, 16), anathema sit (XX) [Если кто, как научил нас Господь, скажет не что-нибудь иное, но что Утешитель от Сына, ибо сказал Господь: «И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя» (Ин. 14:16), да будет анафема] (Ibid., PL 10, 511). Si quis Spiritum sanctum partem dicat Patris vel Filii: anathema sit (XXI) [Если кто скажет, что Дух Святой часть Отца или Сына, да будет анафема] (Ibid., PL 10, 511).

денный, innascibilis (Филип. форм.[1] и, в особенности, Сирмийские анаф. IV, X, XIV[2]), и единое Начало всего существующего (анаф. XXVI[3]). Но ипостасная особенность Сына указывается в том, что Он рожден от Отца и есть Unigenitus [Единородный] (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 [из Которого все] для Отца и per quem omnia [через Которого все] для Сына, а по существу в том, что Отец повелевает, а Сын повинуется (Сирм. анаф. III) и все творит по воле Отца[4]. 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 мес-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 34, PL 10, 507.

[2] Ibid., 38, PL 10, 509.

[3] Ibid.

[4] Credimus... in unum Deum patrem omnipotentem cunctorumque sunt aedificatorem et factorem et provisorem, de quo omnia: et in unum Dominum Jesum Christum Filium ipsius Unigenitum, Deum per quem omnia (Ant.) [Веруем во Единого Бога Отца Всемогущего, Создателя всего, что есть, и Делателя и Провидца, из Которого все. И во единого Господа Иисуса Христа, Единородного Его и Бога, через Которого все]. 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.) [Веруем во Единого Бога Отца Всемогущего, Создателя и Делателя всеобщих, из Которого все отцовство на небесах и на земле именуется. Веруем и во Единородного Его Сына, Господа нашего Иисуса Христа, Который прежде всех век из Отца рожден, Бога из Бога, света от света, через Которого стало все]. Credimus in unum Deum patrem omnipotentem, creatorem et conditorem, ex quo omnis paternitas in coelo et in terris nominatur. Et in unicum (по греч. Unigenitum) ejus Filium Dominum nostrum Jesum Christum, qui ante omnia saecula ex Patre natus est, Deum ex Deo, lumen ex lumine, per quem facta sunt omnia (Sirm.) [Веруем во Единого Бога Отца Вседержителя, Создателя и Основателя, из Которого все отцовство на небе и на земле именуется. И во Единственного (Единородного) Его Сына, Господа нашего Иисуса Христа, Который прежде всех век из Отца рожден, Бога из Бога, света от света, через Которого стало все] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 29, 34, 38, PL 10, 502–503, 507, 509–512).

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

Наряду с ясным выражением ипостасных особенностей Лиц стоит запрещение говорить об Отце и Сыне как двух богах и о Троице Отца, Сына и Духа — трех богах[1].

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 противоарианском 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 создания[2]. Создание точнее определяется как произведение из ничего или из другой какой-либо субстанции, чуждой Отцу[3]. 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

---

[1] Similiter et eos, qui dicunt tres esse deos... anathematizat sancta et catholica Ecclesia (Philip.) [Подобно и тех, которые говорят, что богов трое... анафематствует Святая и Кафолическая Церковь] (*Hilarius Pictaviensis*. Liber de synodis seu de fide orientalium, 34, PL 10, 507). Si quis Patrem et Filium et Spiritum sanctum tres dicat deos: anathema sit (Anath. XXII) [Если кто назовет Отца и Сына и Духа Святого тремя богами, да будет анафема] (*Hilarius Pictaviensis*. Liber de synodis seu de fide orientalium, 38, PL 10, 511).

[2] Et si quis Filium conditionem dicit, quemadmodum unum conditionum; aut nativitatem, sicut sunt nativitates; aut factionem, sicut sunt facturae, et non sicut divinae Scripturae tradiderunt singula quaeque, quae superius dicta sunt... anathema sit (Ant.) [И если кто называет Сына творением, равно как и одним из творений; или рожденным, как все рождаются; или созданным, как бывают созданы творения, а не как Божественное Писание передало про каждого из Тех, о которых было сказано выше... анафема да будет]. Si quis voluntate Dei, tamquam unum aliquid de creatura, factum dicat Filium: anathema sit (Sirm. anath. XXIV) [Если кто скажет, что Сын по воле Бога создан как нечто одно из творений, анафема да будет] (*Hilarius Pictaviensis*. Liber de synodis seu de fide orientalium, 30, 38, PL 10, 503, 512).

[3] 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.) [Тех же, которые говорят, что Сын Божий из не сущих или из другой сущности... Святая и Кафолическая Церковь признает чужими]. Eos autem qui dicunt: De nullis exstantibus Filius, vel de altera substantia, et non ex Deo... alienos scit sancta et catholiea Ecclesia (Sirm. anath. I) [Тех же, которые говорят, что из не сущих, каких бы то ни было, Сын или что Он другая сущность, а не из Бога... чужими таких признает Святая и Кафолическая Церковь] (*Hilarius Pictaviensis*. Liber de synodis seu de fide orientalium, 34, 38, PL 10, 507, 510).

Его Единородного, Бога, через Которого все, Который рожден из Отца, Бога от Бога, Целого от Целого, Единого от Единого, Совершенного от Совершенного, Царя от Царя, Господа от Господа, Слово, Премудрость, Жизнь, Свет истинный, Путь истинный, Воскресение, Пастыря, Дверь, непревратимого и неизменяемого, неизменяемый Образ Божества, сущности, силы и славы, Перворожденный всей твари, Который всегда был в начале у Бога, Бог Слово, по сказанному в Евангелии: и Бог был Слово, через Которого все сотворено и в Котором все состоится»[1]. В частности, в анафематизмах всех этих вероизложений решительно отвергается происхождение Сына во времени[2].

Против строго Никейских понятий александрийцев направлены замечания вероизложений о рождении Сына по воле Отца. Александрийское учение о рождении Сына по необходимости Божественной природы, выдвинутое для устранения всякой мысли о случайности бытия Сына, в консервативных кругах антиникейской реакции отвергалось, как несоответствующее безусловной свободе Бога. В Филиппопольской и Сирмийской формулах анафематствуется мнение о рождении Сына не по воле Отца[3].

---

[1] Credimus et in Unigenitum ejus Filium Dominum nostrum Jesum Christum, qui ante omnia saecula ex Patre genitus est, Deum ex Deo, lumen ex lumine, per quem facta sunt omnia quae in coelis et quae in terra, visibilia et invisibilia: qui est verbum, et sapientia, et virtus, et vita, et lumen verum (Philip.) [Веруем и во Единородного Его Сына Господа нашего Иисуса Христа, Который прежде всех веков из Отца рожден, Бог из Бога, Свет от Света, через Которого все стало, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое, Который есть Слово, мудрость, сила, жизнь и свет истинный] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 34, PL 10, 507). Буквально то же повторено в Сирмийской формуле (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 38, PL 10, 510).

[2] 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 et ante saecula (Philip.) [Тех, которые говорят... что было когда-то время или век, когда не было Христа, чужими таковых признает Святая и Апостольская Церковь. Подобно и тех, которые говорят... что Христос не есть Бог прежде всех веков] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 34, PL 10, 507). Et si quis... docet, dicens aut tempus, aut spatium, aut saeculum, aut esse aut fuisse prius, quam generatus Filius; anathema sit (Ant) [Если кто учит, говоря, что время, пространство или век есть или были прежде, чем рожден Сын, анафема да будет] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 30, PL 10, 503). Eos autem qui dicunt... quod erat tempus vel saeculum quando non erat: alienos scit sancta et catholica Ecclesia (Sirm. anth. I) [Тех же, которые говорят... что было время или век, когда Сын не был, чужими таковых признает Святая и Кафолическая Церковь] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 38, PL 10, 510).

[3] Similiter et eos, qui dicunt... vel quod neque consilio neque voluntate Pater genuerit Filium: anathematizat sancta et catholica Ecclesia (Philip.) [Подобно и тех, которые говорят... что Отец родил Сына не по совету, не по воле, анафематствует Святая и Кафолическая Церковь] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 34, PL 10, 507). Si quis nolente Patre natum dicat Filium: anathema sit. Non enim nolente Patre coactus Pater, vel naturali necessitate ductus, cum nollet genuit Filium: sed mox voluit, sine tempore et impassibiliter ex se eum genitum demonstravit (Sirm. anath. XXV) [Если кто скажет, что Сын рожден, хотя Отец не хотел, анафема да будет. Ибо не был принужден Отец против воли или же был ведом естественной необходимостью и, хотя не хотел, породил Сына, но Отец вскоре захотел и вне времени невозможным образом показал Сына Рожденным из Себя] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 38, PL 10, 512).

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 через Сына к одному безначальному Началу всего»[1]. 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 συντάσσομεν) и не уравниваем Сына Отцу, но мыслим Его подчиненным, так как и в Содом нисшел не без воли Отца и одождил не от Себя, а от Господа, т. е. по власти Отца, и сидит одесную не Сам от Себя, но слышит Отца, говорящего: "Седи одесную Меня" (Пс. 109:1) (анаф. XVII). И в творении мира Сын повиновался Отцу (анаф. III)»[2].

Учение о Боге

Как и у других церковных писателей эпохи, предшествующей торжеству новоникейского богословия, в сочинениях Илария учение о Боге не выделяется из троичной схемы, как учение о свойствах Божественной природы, общей всем трем Лицам Божества, а связано с Ипостасью Бога Отца. Учение о Боге и Его свойствах у него есть учение о Боге Отце и атрибутах Его Божественной природы. Терминологически это выражается в том, что во всех случаях, где упоминается о Боге без специального пояснения относительно подразумеваемой здесь Ипостаси, разумеется не Божественная природа вообще, но именно Бог Отец и свойства Его природы[3].

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, ниоткуда не заимствовано. То, что Он есть, Он имеет из

---

[1] Anath. XXVI: *Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 38, PL 10, 509.

[2] Ibid., 38, PL 10, 509.

[3] *Idem.* De Trinitate VI, 13, 14, 19, PL 10, 106, 107, 111; VIII, 26, 27, 33, PL 10, 221, 223, 227; IX, 10, 19, 60, PL 10, 288, 295, 329; XI, 33, 42, PL 10, 420, 426; XII, 6, 437. Deus invisibilis, ineffabilis, infinitus... habet... naturae suae nomen in Patre [Бог невидимый, неизреченный, бесконечный... имеет... имя Своей природы в Отце] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate II, 6, PL 10, 55). Deus — nomen innascibilis virtutis [Бог есть имя нерождаемой силы] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VII, 27, PL 10, 223).

Себя Самого и в Себе содержит[1]. Нет ничего прежде Него, нет ничего отынуду, нет ничего вне Его[2].

Но, подобно Тертуллиану, в личной религиозности Илария имела наибольшее значение и более всего поражала его ум и воображение идея величия Божия, выражающаяся в Его бесконечности по пространству, времени и мощи. Бог «бесконечен, потому что не Сам Он в чем-либо, но все в Нем; всегда вне пространства, потому что в нем не содержится; всегда прежде века, потому что время имеет бытие от Него»[3]. 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»[4].

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 не содержится 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»[5]. «Все в Боге, а Бог Сам в Себе»[6]. «Он вне всего и во всем, содержащий вселенную и никем не содержимый»[7]. 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[8].

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

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate II, 6, PL 10, 54.

[2] Ibid. XI, 47; Tractatus super psalmos, 63, 9, PL 9, 411.

[3] *Idem.* De Trinitate II, 6, PL 10, 54.

[4] Paternae majestatis [Отчего величия] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 67, 37, PL 9, 468; 131, 22, PL 9, 740; 143, 10, PL 9, 849). Magnitudinis infinitae est... [Обладает бесконечным могуществом...] (*Idem.* Tractatus super psalmos, 144, 12, PL 9, 858).

[5] *Idem.* De Trinitate I, 6, PL 10, 28.

[6] Ibid. II, 31, PL 10, 71.

[7] Ibid. III, 2, PL 10, 76.

[8] *Idem.* Tractatus super psalmos, 118, 19, 8, PL 9, 629; 138, 16, PL 9, 800; 124, 6, PL 9, 682; 135, 11, PL 9, 774.

целостно. «Бог, живое действование безграничной силы, которое везде присутствует и нигде не отсутствует, всего Себя проявляет через 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 через Свои силы не перестает находиться везде. Его силы суть не иное что, как Сам Он»[1]. 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»[2]. «Не далеко отстоит Тот, Кто силою Своей природы и Сам всегда повсюду присутствует и весь всегда и повсюду есть»[3]. Так же 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[4].

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 о Его бесконечной мощи. Подобными выражениями пестрят его сочинения. Бог — это Бесконечность вечной власти[5], нерожденная Власть вечной силы[6]. Бесконечная сила Бога выражается в Его всемо-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VIII, 24, PL 10, 253.

[2] *Idem.* Tractatus super psalmos, 118, 19, 8, PL 9, 629.

[3] Ibid., 144, 21, PL 9, 863.

[4] *Idem.* De Trinitate II, 6, PL 10, 54.

[5] Ibid. I, 13, PL 10, 34.

[6] In Deo autem nihil nisi aeternum potensque esse venerandum [В Боге же ничто не должно почитаться, кроме того, что вечное и могущественное] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate I, 4, PL 10, 28). Omnem terrenae mentis amplexum potestas aeternae infinitatis excedat [Весь размах земного ума превзойдет могущество вечной бесконечности] (Ibid. I, 13, PL 10, 34). Infinitae aeternitatis operatio infinitam metiendi exigat opinionem [Действование бесконечной вечности устранит бесконечное воображение измерения] (Ibid. I, 13, PL 10, 34). Una potestas ex qua omnia [Единая власть, из которой все] (Ibid. II, 1, PL 10, 51). Confitentes in Eo (Deo Patre) aeternae virtutis innascibilem potestatem [Исповедуют в Нем (в Боге Отце) нерождаемое могущество бесконечной силы] (Ibid. IV, 9, PL 10, 102). Aeternae videlicet et indemutabilis virtutis infinitatem in eo, quod ante et postea Deus praeter se sit nullus, ostendens [Показывает в Нем бесконечность вечной и неизменной силы, так как прежде и после нет никакого Бога, кроме Него] (Ibid. IV, 36, PL 10, 123). Deo tamen Filio a Patre, id est, ipso innascibilis virtutis suae nomine, nuncupato [Да будет поименован Богом Сыном от Отца, то есть Своим именем нерождаемой Своей силы] (Ibid. IV, 37, PL 10, 123). Vivens igitur Deus, et aeterna naturae viventis potestas est [Таким образом, Бог есть Живущий и вечное могущество живущей природы] (Ibid. VII, 27, PL 10, 223). Deus autem immensae virtutis vivens potestas [Бог есть живущее могущество громадной силы] (Ibid. VIII, 24, PL 10, 253). Perfecta aeternaque virtutis bonitas [Совершенная и вечная доброта силы] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 2, 18, PL 9, 271). Naturae potentis virtus [Сила могущественной природы] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 57, 2, PL 9, 369). Aeternae virtutis Deum... indefinitae ut essentiae, ita et virtutis [Бога вечной силы... бесконечной как эссенции, так и силы] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 63, 9, PL 9, 411). Non concluditur ergo aedificiorum domibus infinitus Deus, nec locis in aliquo continetur virtus immensa [Следовательно, бесконечный Бог не заключается в домах, и ни в каком ином месте не удерживается сила гигантская] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 126, 6, PL 9, 695). Divinae virtutis immensitas [Громадность Божественной силы] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 118, 19, 8, PL 9, 629).

гуществе, 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[1].

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»[2]. «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»[3].

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»[4]. «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»[5]. «Блаженный и совершенный Бог не нуждается в усовершенствовании, потому что у Него нет ни в чем недостатка. Он есть, потому что то, что Он есть, ни от чего не заимствовано. Он существует в Себе, с Собою, от Себя, Свой Себе и Сам для Себя все, свободен от всякого изменения новизны»[6]. Неизменяемость природы Божества обусловливает собой и

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 134, 10, PL 9, 757.

[2] *Idem.* De Trinitate I, 5, PL 10, 28.

[3] *Idem.* De Trinitate XII, 24, PL 10, 447; ср. Tractatus super psalmos, 138, 32, PL 9, 808.

[4] *Idem.* De Trinitate III, 13, PL 10, 83.

[5] Ibid. XI, 44, PL 10, 428.

[6] *Idem.* Tractatus super psalmos, 2, 13, PL 9, 268.

неизменяемость всех актов Божественной жизни. Бог не переходит от молчания к речи, от отдыха к делу, от безразличия к воле[1]. Благость Божия — в противоположность благости человеческой, уступающей гневу, страху, зависти и боязни, — совершенна и неизменяема[2]. Писание употребляет часто прошедшее время о событиях, имеющих наступить, потому что в неизменяемом Уме Бога будущее есть уже совершившееся[3].

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»[4].

Вечность Бога обусловливает и Его простоту. Бог не состоит «из внутренних и внешних частей, сходящихся наподобие членов, из которых составляется тело»[5], потому что «все сложное не может быть вечным, так как сложное имеет начало, из которого образует тело, чтобы пребывать»[6]. 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[7]. 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, через которую везде присутствует[8].

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

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IX, 72, PL 10, 338.

[2] *Idem.* Tractatus super psalmos, 52, 11, PL 9, 329.

[3] Ibid., 138, 41, PL 9, 813.

[4] *Idem.* De Trinitate I, 4, PL 10, 27.

[5] Ibid. XII, 8, PL 10, 438.

[6] Quidquid autem compositum est, necesse est non fuerit aeternum; quia compositio habet initium, quo corporatur ut maneat [Что бы ни было сложено, по необходимости не будет вечным, так как сложение имеет начало, из которого воплощается в жизнь] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 129, 4, PL 9, 720).

[7] Ibid., 129, 4, PL 9, 720.

[8] Ibid., 129, 3, PL 9, 719; De Trinitate XII, 9, PL 10, 439.

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 собой, он предваряет своим учением о простоте Божественной природы учение, подробнее развитое блж. 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 [сущность, сила и энергия]. Чтобы различить вещь и ее свойства, он пользуется выражениями natura et res naturae[1], т. е. вещь и ее принадлежность. Отсюда различение ipse et sua [сам и свое] или ipse, qui habeat et quod ab eo habetur [сам тот, кто имеет, и то, что имеется им][2].

В отношении к Богу он отождествляет natura et res naturae, qui habet et quod habetur [природа и принадлежность природе, Кто имеет и то, что имеют]. «Бог, — говорит Иларий, — живая Мощь неизмеримой силы, которая везде присутствует и нигде не отсутствует, обнаруживает всего Себя через 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 через Своя Он не перестает присутствовать во всех вещах, а что Его, то есть не что иное, как Он Сам»[3]. «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 через Свое Целое (vivens ipsa per totum)»[4]. «Возвещая нам славу блаженного и совершенного Божества, показывает, что Бога нужно познавать в том, что Ему принадлежит (quod sua sunt), — в силе, вечности, провидении, мощи,— не полагая, однако, что Бог, так как это имеет, есть как бы нечто сверх этого, но думая, что в том, что Он имеет, обозначается в некоторой доступной нашему познанию степени Он Сам»[5]. Простота Божественной природы состоит, по учению Илария, не только в тождестве носите-

---

[1] Non idem est enim natura, quod naturae res: sicuti non idem est homo, et quod hominis est, nec idem est ignis, et quod ignis ipsius est: et secundum hoc non idem est Deus, et quod Dei est [Не одно и то же природа и то, что является предметом природы, как не одно и то же человек и то, что принадлежит человеку, и не одно и то же огонь и то, что принадлежит самому огню. И в соответствии с этим не одно и то же есть Бог и то, что принадлежит Богу] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VIII, 22, PL 10, 253).

[2] Ibid. VIII, 24 и 43, PL 10, 253 и 268.

[3] Ibid. VIII, 24, PL 10, 253.

[4] Ibid. VIII, 43, PL 10, 268.

[5] Ibid. IX, 31, PL 10, 304.

ля 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»[1]. 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.[2]

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»[3]. Дух — это «невидимая, неизмеримая, в себе самой пребывающая и вечная природа»[4]. Таким образом, называя Бога Духом, Иларий разумеет под этим наименованием Божественную природу со всеми отличительными ее свойствами.

Учение о Троице

При всей незаконченности учения Илария о трех Божественных Ипостасях, тринитарная форма его не подлежит сомнению, так как исходным пунктом его учения служит крещальная формула. Заканчивая ее кратким толкова-

---

[1] Non enim ex compositis atque inanimis Deus, qui vita est, subsistit: neque qui virtus est, ex infirmibus continetur: neque qui lux est ex obscuris coaptatur: neque qui Spiritus est, ex disparibus formabilis est. Totum in eo quod est, unum est: ut quod Spiritus est, et lux et virtus et vita sit; et quod vita est, et lux et virtus et Spiritus sit [Ибо Бог, Который есть жизнь, существует не из составленного и бездушного; Тот, Который есть сила, не состоит из бессильного; Тот, Кто есть свет, не приводится в жизнь из темноты; Тот, Кто есть Дух, не может принимать форму из противоречивого. Все в Нем едино, чтобы То, что есть Дух, стало светом, силой и жизнью; а то, что есть жизнь, стало светом, силой и Духом] (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate VII, 27, PL 10, 223).

[2] Deus autem, qui et ubique et in omnibus est, totus audit, totus videt, totus efficit, totus incedit... Virtus ergo Dei, quae aequalis et indiscreta est, officiorum ac membrorum habet nomina... [Бог же, Который везде и во всем присутствует, Весь слышит, Весь видит, Весь производит, Весь распространяется... Следовательно, сила Бога, которая равна и нераздельна, имеет наименования обязанностей и делений...] (*Hilarius Pictaviensis*. Tractatus super psalmos, 129, 3, PL 9, 720). Cum in Deo non sint corporalia, sed absolute; 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 [Так как в Боге нет телесного, но абсолютное; и не по частям, но целое и всеобщее; не оживленное, но живое; весь Живущий и Целый Бог есть одно, и в то же время Бог составлен не из частей, но является совершенным из простоты] (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate IX, 61, PL 10, 330).

[3] *Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate II, 31, PL 10, 71.

[4] Deus Spiritus est, invisibilis scilicet et immensa atque intra se manens et aeterna natura [Бог есть Дух, должно думать, невидимая и огромная, а также внутри себя пребывающая и вечная природа] (*Hilarius Pictaviensis*. Tractatus super psalmos, 129, 3, PL 9, 719). Namque idcirco dictum existimo in utroque Spiritus Dei... ne loco Deus manens, nusquam alibi exstare videretur a sese [Потому я считаю, что в Обоих Дух Божий... Бог, пребывающий не в одном каком-либо месте и никогда не пребывающий в том, что можно назвать «другое место»] (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate VIII, 24, PL 10, 253).

нием свои комментарии на Евангелие Матфея, он начинает им свое большое сочинение о Троице. Для верующих, говорит он, совершенно достаточно слов Господа, переданных евангелистом со всей силой заключающейся в них истины: «Шедше убо научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, учаще их блюсти вся, елика заповедах вам» (Мф. 28:19–20). «Чего недостает в них, — продолжает он, — относительно таинства спасения человека? Или что в них недоговоренного или неясного? Полно все, как происходящее от полного, и как от совершенного — совершенно. Ибо они обнимают и значение слов, и действие предметов, и порядок повелений, и понятие природы. Крестить повелел во имя Отца и Сына и Святого Духа, т. е. во исповедание Виновника, Единородного и Дара. Виновник всего один, так как один Бог Отец, из Которого все, и один Единородный Господь наш Иисус Христос, через 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, через 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»[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[2]. И действительно, трактат Илария о Троице является обширным истолкованием приведенных выше слов, кратко объясняющих значение и содержание крещальной формулы. Исходной точкой в учении о Троице Илария служит откровение, данное в словах Господа о крещении, точно так же и разъяснение этого учения отличается чисто библейским характером. Не прибегая ни к каким философским теориям в духе неоплатонизма александрийцев или Тертуллиана и Иринея, он стремится выяснить как онтологическую, так и икономическую сущность троического самооткровения Божества единственно на основании анализа и сопоставления библейских данных. В этом отношении его учение по своему общему характеру приближается к системе Иринея.

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 От-

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate II, 1, PL 10, 50.

[2] Ibid. II, 2–3, PL 10, 51.

ца 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 ниоткуда не почерпает Своего бытия, но имеет его от Себя и в Себе[1]. Отцу свойственно быть вечным без рождения — в противоположность Сыну, вечно существующему через рождение[2]. От Сына Отец отличается только нерожденностью[3]. В Отце исповедуется «нерожденная власть вечной силы», как Ему только свойственная особенность[4]. Отсюда постоянным наименованием Бога Отца в сочинениях Илария является innascibilis Deus[5]. Другой стороной безначальности Отца, как Его отличительного свойства, служит Его первопричинное отношение ко всякому другому бытию. Отец — это Deus, ex quo omnia [Бог, из Которого все][6]. И в частности, Он есть Виновник (Auctor) Сына[7], Причина Его бы-

---

[1] Caeterum ejus esse in sese est, non aliunde quod est sumens, sed id quod est, ex se atque in se obtinens [В остальном Его бытие находится в самом себе, и Бог не берет откуда-нибудь Свое существование, но обнаруживает из Себя существование и в Себе держит] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate II, 6, PL 10, 55).

[2] Deo Patri proprium est sine nativitate, ita et Filio debitum est per nativitatem semper esse [Как Богу Отцу свойственно без рождения всегда быть, так и Сыну должно быть через рождение] (Ibid. XII, 32, PL 10, 453).

[3] Non differt praeter originis causam ab innascibilitate nativitas [Не отличается рождение от нерождаемости, за исключением начала] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 33, PL 10, 505). Deus innascibilis abnegatur, Patre a Filio non naturae nomine, quia nec diversitate substantiae, sed sola innascibilitatis auctoritate discrete [Нерождаемый Бог различается не именем природы Отца от Сына, ибо не различается по сущности, но единственно положением явной нерождаемости] (Ibid., 47, PL 10, 515; ср. 60, PL 10, 521).

[4] Igitur id, quod Deo Patri proprium est, proprium ei ac secretum relinquamus, confitentes in eo aeternae virtutis innascibilem potestatem [Таким образом, то, что свойственно Богу Отцу, оставим Ему свойственным и тайным, исповедуя в Нем нерождаемое могущество вечной силы.] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IV, 9, PL 10, 102). Unum Deum esse ex quo omnia, unam virtutem innascibilem, et unam hanc esse sine initio potestatem [Един Бог, из Которого все, едина нерождаемая сила, и едино могущество без начала] (Ibid. IV, 15, PL 10, 108).

[5] Innascibilis, ingenitus, innatus [Нерождаемый, непорожденный, нерожденный] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate II, 6, 8, 10, 11, 16, PL 10, 54, 57, 58, 59, 62; III, 3, 4, PL 10, 77; IV, 6, 9, 15, 35, 37, 41, PL 10, 99, 102, 107, 121, 123, 126; V, 11, PL 10, 135; VII, 11, PL 10, 207; VIII, 12, PL 10, 244; IX, 31, 61, PL 10, 304, 330; X, 6, PL 10, 347; XI, 5, PL 10, 402; Liber de synodis seu de fide orientalium, 20, 26, 40, 42, 45, 47, 60, PL 10, 496, 499, 513, 514, 515, 521; Tractatus super psalmos, 122, 3, 7, PL 9, 669, 671; 131, 22, PL 9, 740; 134, 8, PL 9, 756).

[6] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IV, 15, 16, 36, 37, 38, PL 10, 108, 122–123.

[7] Cum enim innascibilis Deus ad perfectam divinae beatitudinis nativitatem Unigenito Deo auctor sit [Потому что нерождаемый Бог — Виновник Единородному Сыну в совершенном рождении божественного блаженства] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IX, 31, PL 10, 305). Et aliud est sine auctore esse semper aeternum, aliud quod Patri, id est, auctori est coaeternum [И одно — без виновника быть всегда вечным, другое — быть совечным Отцу, то есть Виновнику] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate XII, 21, PL 10, 446).

тия[1]. Личная особенность Нерожденного быть Началом, Виновником или Причиной бытия Сына выражается в Его имени Отец. Это имя, не известное в Ветхом Завете, было открыто лишь Иисусом Христом. «Явих имя Твое челове-

[1] Nasci cum causam nativitatis ostendat, non disproficit tamen in genere auctoris exsistere [Рождение хотя указывает на Причину Рождества, однако не мешает Богу Отцу находиться в достоинстве Виновника] (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate XI, 11, PL 10, 406). Et ex causa licet perfecta atque indemutabili nascens, necesse est ex causa in causae ipsius proprietate nascatur [И из совершенной и неизменной Причины Рождающемуся необходимо рождаться, имея свойства самой Причины] (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate XII, 8, PL 10, 438). Quia ei is qui est, ad id quod est, causa est [Так как у Сына Тот, Кто существует, является причиной того, чтобы Ему существовать] (Ibid. XII, 17, PL 10, 443). Qui ex eo qui est natus est, intelligi non potest ex eo quod non fuit natus esse [Сын, Который рожден от Того, Кто есть, не может быть рожден из того, чего не было] (Ibid.).

Слово causa [причина] употребляется Иларием в трояком значении и обозначает у него causa efficiens, causa finalis [причину производящую, причину конечную] (*Hilarius Pictaviensis*. Tractatus super psalmos. Prologus, 18, PL 9, 243; De Trinitate XI, 23, PL 10, 415) и causa materialis [причину вещественную] (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate XII, 16, PL 10, 422). Отец называется у Илария в смысле causa efficiens [производящей причины] Виновником Сына (auctor), а в смысле causa materialis [причины вещественной] — Причиной Его. Это особенно ясно видно из того места, где, противопоставляя происхождение Сына созданию твари, он говорит, что тварь имеет начало в отношении времени и причины: в отношении времени потому, что ее никогда не было, в отношении причины потому, что она произошла не из какой-нибудь предсуществующей материи, а из ничего (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate XII, 16, PL 10, 442). И затем он продолжает о Сыне: Deinde qui ex eo qua est natus est, intelligi non potest ex eo quod non fuit natus esse: quia ei is qui est, ad id quod est, causa est; non etiam id quod non est, origo nascendi est. Ergo cui neque in tempore est, ut aliquando non fuerit; neque in Patre, id est, auctore est, ut subsistat ex nullis: non reliquit id de se occasionis, ut aut ex nihilo natus sit, aut non fuerit antequam nasceretur [Далее, Сын, Который рожден от Того, Который есть, не может быть рожден из того, чего не было, потому что у Сына Бог, Который есть, является причиной существования. Равно не может быть началом рождения то, чего нет. Следовательно, Сыну нет возможности когда-либо не быть; и в отношении Отца, то в отношении Виновника, не может быть так, чтобы Сын возник из ничего. Сын не позволяет думать о Нем, что Он был рожден из ничего или что не было Его прежде рождения] (Ibid. XII, 17, PL 10, 443). В этих параграфах (XII, 16–17, PL 10, 442–443) ex Patre и ex causa [из Отца и из причины] противополагается ex nihilo [из ничего]. Causa materialis [причина вещественная] в этом случае понимается не в смысле телесного материала, а в смысле духовной природы Бога. Происходя из нее, как из своей causa materialis [вещественной причины], Сын сохраняет в Себе все ее свойства, полное подобие ей. Ex spiritu enim spiritus nascens, licet de proprietate spiritus per quam et ipse spiritus est, nascatur: non tamen alia ei praeter quam perfectarum atque indemutabilium causarum ad id quod nascitur causa est. Et ex causa licet perfecta atque indemutabili nascens, necesse est ex causa in causae ipsius proprietate nascatur [Ибо из Духа рождающийся Дух имеет свойства духа, через которые рождается Сам Дух. Однако у Сына нет иной причины, кроме Той, Которая от совершенных и неизменных причин является причиной тому, что рождается. И из совершенной и неизменной Причины Рождающемуся необходимо рождаться, имея свойства самой Причины] (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate XII, 8, PL 10, 438). Deum autem nasci non est aliud, quam in ea natura esse qua Deus est: quia nasci cum causam nativitatis ostendat, non disproficit tamen in genere auctoris exsistere. Quod autem non disproficit in genere, debet quidem auctori causam nativitatis suae, naturam tamen ex se non amisit auctoris: quia nativitas Dei neque aliunde, neque aliud est [Но рождаться Богу есть не что иное, как быть в той природе, в которой пребывает Бог; ибо Рождение, хотя указывает на Причину Рождества, однако не мешает Богу Отцу находиться в достоинстве Виновника. И если не мешает быть в достоинстве Виновника, то Сын обязан Виновнику причиной своего рождения; однако природу виновника Бог Отец у Себя не теряет, потому что рождение Бога произошло не откуда-нибудь и не является ничем чуждым] (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate XI, 11, PL 10, 406).

ком» (Ин. 17:6). Какое же это имя? Не имя Бога, которое было известно до пришествия Христа даже язычникам, но имя Отца[1]. Ипостасное свойство Нерожденного Бога, выражаемое именем Отца, вытекая из Его нерожденности, есть Отчество абсолютное, ниоткуда 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»[2]. 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 саму 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[3].

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)[4], 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[5], а затем истолковываются в противомонархианском духе те изречения из книг Моисея и пророков, в которых говорится, по-видимому, о едином и единственном Боге[6]. Совпадение это нам кажется не случайным. Перейдем к содержанию той и другой части.

---

[1] *Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate III, 17, PL 10, 85; cp. ibid. V, 27, PL 10, 147; Tractatus super psalmos, 137, 7, PL 9, 787.

[2] Habet tamen... naturae suae nomen in Patre: sed Pater tantum est. Non enim humano modo habet aliunde quod Pater est. Ipse ingenitus, aeternus, habens in se semper, ut semper sit [Однако имеет... имя Своей природы во Отце, но Отец является Отцом. Ибо не человеческим образом имеет откуда-нибудь то, что Он Отец. Сам есть нерожденный, вечный, имеющий в Себе постоянство, для того чтобы постоянно существовать] (*Idem*. De Trinitate II, 6, PL 10, 55–56).

[3] *Idem*. De Trinitate XII, 23, PL 10, 446.

[4] *Idem*. Liber de synodis seu de fide orientalium, 38, PL 10, 509.

[5] *Idem*. De Trinitate IV, 16–32, PL 10, 108–119.

[6] Ibid. IV, 33–42, PL 10, 120–127.

Для доказательства бытия двух Божественных Лиц Иларий подвергает анализу повествование книги Бытия о создании мира. Тот самый Моисей, который сказал: «Слыши, Израиль, Господь Бог твой един», в своем шестодневе говорит о Боге: «И сказал Бог: да будет твердь... и сотворил Бог твердь» (Быт. 1:7). В этих словах указан Бог ex quo и Бог per quem. Иначе этого места истолковать невозможно. Нельзя утверждать, что Бог сказавший не есть Бог Отец, потому что о Нем написано: «Он сказал, и было, Он повелел, и создалось» (Пс. 148:5). Нельзя думать, что слово Отца было обращено к природе имеющих быть созданными вещей, потому что этой природы еще не существовало, так как все создано Богом из ничего (2 Мак. 7:28). Значит, Он обращался к Тому Богу, Который сотворил твердь. Кто же Этот Бог, исполняющий повеление Отца? На это отвечает Евангелие Иоанна, которое говорит о Слове: «Вся Тем быша» (Ин. 1:3). Так различается Бог повелевающий и Бог исполняющий, Бог и Mediator между Ним и имеющими быть созданными вещами[1]. 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» (Быт. 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[2], у Тертуллиана[3] и у Ипполита[4]. Но следует отметить, что Иларий посвящает здесь четыре параграфа[5] в доказательство того, что Бог не мог сказать, обращаясь к Себе Самому: сотворим человека, — как будто имея в виду XIII анафематизм Сирмийского собора[6]. 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 анге-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IV, 16, PL 10, 108.

[2] *Irenaeus.* Adversus haereses III, 8, PG 7, 843.

[3] *Tertullianus.* Adversus Praxeam, 12, PL 2, 167.

[4] *Hippolytus.* Contra haeresin Noeti, PG 10, 804.

[5] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IV, 17–20, PL 10, 110–112.

[6] Si quis, *faciamus hominem*, non Patrem ad Filium dixisse, sed ipsum ad semetipsum dicat Deum locutum: anathema sit [Если кто скажет, что слова «создадим человека» не Отец сказал Сыну, но Сам Бог к Самому Себе, анафема да будет] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 38, PL 10, 511).

лу, а с Божественной 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[1].

К Аврааму приходят три странника, и хотя патриарх видит перед собой 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» (Быт. 21:1). 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)[2].

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[3]. Далее говорится, что одождил Господь от Господа серу и огонь на Содом и Гоморру (Быт. 19:24). В словах «Господь от Господа» Писание, упоминая о двух, не различает именем природы. В Евангелии об этом сказано: «Отец не судит никого, но весь суд предал Сыну» (Ин. 5:22)[4]. 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[5]. Убегая от брата, Иаков видел лествицу и Бога, приникшего к ней (Быт. 28). По этому поводу позднее Бог повелел ему поселиться в Вефиле и воздвигнуть там

---

[1] *Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate IV, 24, 26, PL 10, 114, 116.

[2] Ibid. IV, 27, PL 10, 117.

[3] Ibid. XI, 22, PL 10, 414.

[4] Ibid. IV, 29, PL 10, 118.

[5] Ibid. IV, 31, PL 10, 119.

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»[1]. 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» (Исх. 3:6). «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»[2].

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[3].

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 о 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[4]. Но и от Лица Сына тот же Моисей гово-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IV, 30, PL 10, 119.

[2] Ibid. IV, 32, PL 10, 119.

[3] Ibid. IV, 31, PL 10, 119; ср. *Tertullianus.* Adversus Praxeam, 13, PL 2, 168.

[4] 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* (Esai. XLIV, 6), ad destructionem idolorum dictum et eorum qui non sunt dii, in destructionem unigeniti ante saecula Dei judaice intelligat; anathema sit [Если кто подумает на иудейский манер, что сказанное к опровержению идольскому и тех, которые не суть боги: «Я первый, и Я Бог последний, и кроме Меня нет Бога» (Ис. 44:6), сказано к опровержению Единородного прежде веков Бога, да будет анафема] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 38, PL 10, 520). Moyses namque, vel potius Deus per Moysen, populo et in Aegypto et in deserto idolis et deorum, ut putabant, religionibus occupato, hoc constituit principale mandatum, ut unum Deum crederet: et vere ac merito constituit [Действительно, Моисей или, скорее, Бог через Моисея установил тот главный Закон, чтобы веровали в единого Бога, когда народ в Египте и в пустыне был охвачен почитанием идолов и, как сами они думали, богов, — истинно установил и заслуженно] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IV, 15, PL 10, 108).

рит: «Видите, видите, Я есмь Господь — и нет Бога, кроме Меня» (Втор. 32:39). Из дальнейших слов видно, что речь идет о Единородном: «Радуйтесь с Ним, небеса, и да поклонятся Ему все сыны Божии; радуйтесь, языки, с народом Его, и да прославят Его все ангелы» (Втор. 32:43). 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 о 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[1].

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: 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 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[2].

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[3].

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, через Которого все» (1 Кор. 8:6), а так как Он один, то нет другого, кроме Него[4]. «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» обозна-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IV, 39, PL 10, 125.

[2] Ibid. IV, 36, PL 10, 122.

[3] Ibid. IV, 37, PL 10, 123.

[4] Ibid. IV, 38–39, PL 10, 123–125.

чают не одного Того, к Кому обращена речь, но и Того, Кто в Нем пребывает, Обитающего и в Ком обитает[1].

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

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 [Сын Божий] и Deus per quem omnia [Бог, через Которого все]. В наименовании Сы-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IV, 40, PL 10, 125.

В доказательство бытия Сына слова эти с таким же толкованием приводит Тертуллиан (*Tertullianus.* Adversus Praxeam, 13, PL 2, 168).

[2] Ibid. I, 18, PL 10, 37.

Тертуллиан в доказательство бытия Второго Лица ссылается на невидимость Отца и видимость Сына (*Tertullianus.* Adversus Marcionem II, 27, PL 2, 316; Adversus Praxeam, 14, PL 2, 170).

[3] Ibid. IV, 42, PL 10, 127.

ном дана первая отличительная черта Второго Лица, как одного Единородного, одного Перворожденного[1]. Поэтому сам факт рождения, nativitas Filii, есть доказательство и выражение Его ипостасного бытия, Его существования, как Второго Лица. Отсюда Иларий иногда употребляет термин Nativitas [Рождество], как выражение противоположное unitas[2]. Как нерожденность свойственна только Отцу, так наименование Единородного не допускает соучастника в этом свойстве Сына. Как, кроме нерожденного Отца, нет другого нерожденного Бога, так, кроме Единородного Бога, нет другого Единородного Бога. Итак, Тот и Другой один и единственный по свойству, т. е. нерожденности их рождения[3]. Но, с другой стороны, ипостасной особенностью Сына Иларий называет Его деятельность в творении, промышлении и спасении, в которой Он является Посредником между Богом и миром. «Один Посредник между Богом и человеком, Бог и Человек, Посредник и в даровании Закона, и в приятии тела. И другого подле Него не мыслится. Ибо один Этот Рожденный из Бога в Бога, через Которого создано было все на небе и на земле, через 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 через 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»[4].

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate II, 1, PL 10, 50.

[2] Sacramentum et unitatis et nativitatis doceri [Учение о таинстве, единстве и рождении] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IX, 20, PL 10, 295). Atque ita inter Patrem et Filium et nativitatis et unitatis demonstrata natura est [И так между Отцом и Сыном показана природа рождения и единства] (Ibid. IX, 50, PL 10, 321). Ad demonstrationem vero nativitatis plerumque demonstratio est adhibita personae... [Для указания на рождение по большей части присоединяется и указание на лицо...] (Ibid. IX, 74, PL 10, 340–341).

[3] 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 [Ибо Бог есть Единородный и не допускает соучастника в имени Единородного (как и не принимает Нерождаемый соучастника, в том только что Он нерождаемый), ибо есть Единый от Единого. И нет другого нерождаемого Бога, кроме нерождаемого Бога, и нет какого-нибудь единородного Бога, кроме Единородного Бога. Итак, и Тот и Другой — один и единственный, то есть по свойству нерождаемости и начала в Том и в Другом] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IV, 33, PL 10, 120). Filium, si potes, a Patre absque nativitatis tantum confessa veritate discerne [Сына, если можешь, различай от Отца и от только что исповеданной истины рождения] (Ibid. VII, 31, PL 10, 226).

[4] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IV, 42, PL 10, 127.

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

Рождение Сына от Отца

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

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

Первое свидетельство Отца о действительном Сыновстве Христа было дано в Крещении Господа. Недостаточно было чудес, сопровождавших рождение Христа, но потребовалось еще свидетельство Отца, возгласившего с неба: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, о Нем же благоволих» (Мф. 3:17)[1]. Но есть сыны Божии по усыновлению. Таков Израиль, о котором сказано: «Сыны родих и превознесох» (Ис. 1:2). Но в голосе Отца Христос, как Сын в исключительном, Ему только свойственном смысле, выделяется из числа всех сынов по усыновлению посредством местоимений указательного и притяжательного. Ни об одном из сынов по усыновлению Бог не говорит: «Сей есть Сын Мой», а говорит так только о Христе. Местоимением «Сей» Христос выделяется из числа всех сынов в несобственном смысле, а местоимением «Мой» указывается на исключительную принадлежность Его Отцу[2]. Второе подобное же свидетельство было дано Отцом в Преображении перед 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 [...однако это исповедует Отчее могущество, и Сын здесь явлен через личное свойство Показывающего])[3]. Но, сверх того, словами «Того послушай-

---

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

[2] *Hilarius Pictaviensis* De Trinitate VI, 23, PL 10, 174.

[3] Ibid. VI, 24, PL 10, 176.

те» Отец подтвердил свидетельство Христа о Себе Самом как истинном Сыне Божием[1]. 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 Книге Исход: «Мой первородный Сын Израиль» (Исх. 4:22). В этих словах разумеется усыновление и к усыновляемому прилагается местоимение «Мой», указывающее на собственность, как и в свидетельстве о Сыне Божием.

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

Свидетельству Отца о Христе соответствуют свидетельства Христа о Себе Самом как Сыне Божием. 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 возмутися» (Ин. 12:27), «Боже Мой, Боже Мой, вскую Мя оставил еси» (Мф. 27:46). В этих выражениях обнаруживается смирение Христа. Поэтому мы не имеем никакого основания считать Его свидетельства о Своем истинном Сыновстве проявлением высокомерной притязательности. Но Христос называет Бога Отцом Своим: «Всякое растение, которое не насадил Отец Мой, искоренится» (Мф. 15:13) или «Дом Отца Моего вы сделали домом торговли» (Ин. 2:16). С другой стороны, Себя Самого Он называет Сыном Божиим: «Не послал Бог Сына Своего в этот мир, чтобы судить мир, но чтобы через Него был спасен мир» (Ин. 3:17) и «Веруешь ли в Сына Божия?» (Ин. 9:35) И в словах Христа место-

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VI, 24, PL 10, 175.

[2] Ibid. XII, 13–15, PL 10, 440–441.

имения «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»[1]. Что Христос разумел в этих словах Свое исключительное Сыновство по природе, видно из тех свойств, которые Он Себе приписывает. Он говорит: «Вся мне предана суть Отцем Моим, и никтоже знает Сына, токмо Отец, ни Отца кто знает, токмо Сын, и ему же аще волит Сын открыти». Если Сын так же непознаваем, как и Отец, если Ему предано все, а все не допускает никакого изъятия, если сами 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[2]. 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[3].

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 живого» (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

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VI, 25, PL 10, 176.

[2] Ibid. VI, 28, PL 10, 179.

[3] Ibid. VI, 29, PL 10, 180.

и Сыном Бога живого, разумел под этим выражением действительное Его рождение от Отца по природе[1].

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 через обозначение исключительности. Ибо, присоединив к "Сыну" наименование Единородного, он совершенно устранил подозрение усыновления, так как природа Единородного ручается за истинность имени»[2], 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 всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3:16). В этих словах истинное Сыновство Христа выражено не только в наименовании Единородного, но и в самой мысли, которая заключается в них. Апостол доказывает силу любви Божией к миру, что Он не пощадил Своего Единородного Сына. Если Христос есть Сын Отца по природе, то в Его предании действительно выражается величие любви Божией к миру, но если бы Бог предал для спасения тварей одну из тварей, то в этом не было бы никакого свидетельства о неизмеримости Его любви к человеку[3].

Апостол Павел в ясных выражениях говорит об усыновлении верующих через 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» (1 Кор. 1:9) — вот его изречения о Христе. «Сын Свой, Сын Его, а не усыновление Его, не создание Его. Имя выражает природу, принадлежность свидетельствует об истине имени». «Не знаю, — продолжает Иларий, — что еще можно прибавить для показания природы истинного Сына»[4]. 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 «Ὃς γε τοῦ ἰδίου Υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο» [Который не пощадил Своего Собственного Сына][5]. Об истинном Сыновстве Христа свидетельствуют не-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VI, 36, PL 10, 186.

[2] Ibid. VI, 39, PL 10, 189.

[3] Ibid. VI, 41, PL 10, 190.

[4] Ibid. VI, 44, PL 10, 193.

[5] Ibid. VI, 45, PL 10, 193.

верующие иудеи, как это видно из слов первосвященника на суде. Обращаясь ко Христу, он предлагает Ему вопрос: «Ты ли Христос, Сын Благословенного?» (Мк. 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 само осуждение Христа на смерть было вызвано именно тем, что «Он сделал Себя Сыном Божиим»[1]. 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 силой Христа покидать тела людей, в которых долго обитали, против своей воли, превозмогаемые самой истиной, свидетельствовали о Христе как «Сыне Бога Всевышнего» (Лк. 8:28).

Итак, ипостасным свойством Слова Божия служит Его истинное Сыновство, действительное рождение от Отца, Сыну только свойственный образ происхождения от Бога, в силу Которого Он именуется Единородным, единственным Сыном Божиим[2]. Поэтому постоянным термином для обозначения Второго Лица Св. Троицы у Илария служит «Unigenitus» или «Unigenitus Deus»[3]. 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 сре-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VI, 50, PL 10, 196.

[2] Sed neque esse ut caetera jussus est: namque Unigenitus ex uno est [Но Сын также удостоился не быть как прочее, ведь Он есть Единородный из Единого] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate II, 8, PL 10, 57). 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 [Истинность природы, кажется, не достаточно изъяснена из имени Сына, если не прибавить к этому силу личного свойства через обнаружение исключительности. Ибо кроме Сына, и, прибавь, Единородного, это свойство уничтожило всецело подозрение в усыновлении, тогда как природа Единородного открыла истину в имени] (Ibid. VI, 39, PL 10, 189). 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 [Бог, любящий мир, отдал Сына не усыновленного, но Своего и Единородного. Здесь имеется личное свойство, рождение и истина, а не творение, усыновление и обманчивость] (Ibid. VI, 40, PL 10, 190).

[3] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate II, 1, 8, 11, PL 10, 50, 57, 59; III, 3, 4, 18, PL 10, 77, 78, 86; IV, 41, 42, PL 10, 126, 127; V, 11, 33, 34, 35, 36, 37, PL 10, 136, 152, 153, 154; VI, 12, 13, PL 10, 167; VII, 11, 22, 26, PL 10, 208, 217; X, 67, PL 10, 394; XII, 56, PL 10, 470; Tractatus super psalmos, 53, 7, PL 9, 341; 68, 19, PL 9, 482; 118, 13, PL 9, 557; 121, 8, PL 9, 664; 131, 13, PL 9, 736; 138, 17, 35, PL 9, 801, 810; 143, 18, PL 9, 851; Liber de synodis seu de fide orientalium, 15, 43, 51, 64, PL 10, 491, 514, 518, 523.

де которых вращался Иларий в ссылке, то естественно будет признать, что Иларий сделал его своим излюбленным выражением под влиянием восточного богословия.

Учение об истинном рождении Сына

Много раз Иларий повторяет, что акт Божественного рождения непостижим для человеческого ума и невыразим для человеческого языка[1]. И он действительно не пытается дать философского раскрытия и обоснования этой идеи. Он ограничивается выяснением его исключительно на основании данных Откровения. Как сам факт рождения Сына, так и образ рождения засвидетельствованы Самим Богом прямо или косвенно. На основании изречений Писания о рождении Сына можно составить некоторое доступное для слабого человеческого ума понятие об этом акте. На основании других изречений, в которых дается понятие о свойствах Божественной природы, естественно исключаются такие представления о рождении, которые не соответствуют величию Нерожденного.

Акт рождения существенным образом отличается от творения. Творение (creatio), или, как часто называет его Иларий, начало (coeptum esse)[2], 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 родителя[3]. Если всякая

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate II, 9, 13, PL 10, 57, 60; III, 17, 18, PL 10, 85–86.

[2] Под coeptum esse [быть начатым] Иларий разумеет начало во времени, а потому творение и начало в его сознании являются понятиями равнозначащими (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VI, 14, PL 10, 168). Non ut esset coepit (Filius) ex nihilo, sed exiit a manente: et exiisse significationem habet nativitatis, non habet inchoationis [Сын не появился из ничего для того, чтобы быть, но вышел из Пребывающего; и «выйти» обозначает рождение, а не начало] (Ibid. VI, 35, PL 10, 185; XII, 16–17, PL 10, 249).

[3] 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 [Отсюда весь тот пыл и неистовство, чтобы не видеть в Сыне Бога рождение, но творение: чтобы Сын в Своем возникновении имел начало не Своей природы, но чтобы принял иное начало от Бога и из не сущих] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VII, 14, PL 10, 210). Deum autem nasci non est aliud, quam in ea natura esse qua Deus est: quia nasci cum causam nativitatis ostendat, non disproficit tamen in genere auctoris exisistere... nativitas Dei neque aliunde, neque aliud est. Quae si aliunde est, nativitas non est [Но рождаться Богу есть не что иное, как быть в той природе, в которой пребывает Бог, ибо Рождение хотя указывает на Причину Рождества, однако не мешает Богу Отцу находиться в достоинстве Виновника... рождение Бога произошло не откуда-либо и не является чем-то чуждым. Ибо оно уже не является рождением, если произошло откуда-либо] (Ibid. XI, 11, PL 10, 406). Ср. De Trinitate V, 37, PL 10, 154; VI, 14, PL 10, 168; VI, 35, PL 10, 185; VIII, 18, PL 10, 249; XII, 16–17, PL 10, 442–443; Liber de synodis seu de fide orientalium, 17, PL 10, 493.

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

[1] Non ex aliqua subjacente materia, quia per Filium omnia, non ex nihilo, quia ex se Filium [Не из какой-либо подлежащей материи, потому что через Сына все, но из ничего, потому что Сын из Самого Себя] (Ibid. III, 3, PL 10, 77). Non aliunde, quia nihil ante quam Filius; non ex nihilo, quia ex Deo Filium [Не откуда-либо, так как ничто прежде, чем Сын; и не из ничего, потому что Сын из Бога] (Ibid. III, 4, PL 10, 77).

[2] 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 [Исповедание истинной веры знает, что Бог так рожден из Бога, как свет из света, который без ущерба себе обнаруживает из себя свою природу, чтобы дать, что имеет, и иметь то, что дал, чтобы рождалось то, что есть; так как рождено не что иное, кроме как то, что есть; и чтобы рождество приняло то, что было, и не отняло бы того, что приняло] (Ibid. VI, 12, PL 10, 166). 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 [Бог, Который рожден из Бога, в любом случае не происходит из ничего и не рожден из не сущих, но возымел живущую природу Своего рождения. Не одно и то же Бог, Который был, и Бог, рожденный из Бога, Который был; а рождение возымело природу своего начала в самом своем рождении... Ибо не Тот, Который пребывал Богом, но из пребывающего Бога рожден Бог Сын, содержащий в Себе природу рождающей в рождении природы... Следовательно, не Тот, Который был, рожден, но благодаря тому и в том, что было у Бога, Бог Сын стал рожденным] (Ibid. VI, 13, PL 10, 167). Si igitur ex Deo natus est, manentis naturae confitenda nativitas est, non ut Deus qui erat nasceretur, sed ut ex Deo, qui erat Dei nativitas intelligeretur [Если, таким образом, Сын рожден из Бога, то рождение пребывающей природы должно исповедоваться не так, что родился Бог, Который был, но что рождение Бога произошло из Бога, Который был] (Ibid. VI, 14, PL 10, 168). Ср.: De Trinitate IX, 30, PL 10, 303; XI, 11, PL 10, 406.

называется Словом, Премудростью, Силой Божией, потому что Он рожден из этих свойств Отца для ипостасного бытия[1]. Таким образом, рожденное не имеет ничего от Себя, но все получает от Родителя[2].

Итак, Божественное рождение есть сообщение Отцом Своей природы Сыну. Но сам 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»[3]. 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 сложности[4]. Но Иларий не только отрицает отделение части Божественно-

---

[1] Verbi enim appellatio in Dei Filio de sacramento nativitatis est, sicuti sapientiae et virtutis est nomen; quae cum in Deum Filium eum substantia verae nativitatis exstiterint, Deo tamen, ut sua propria, quamvis ex eo in Deum sint nata, non desunt [Ибо имя «Слово» в Сыне Божием говорит о таинстве рождения, как имя мудрости и силы. Однако то, что возникло в Сыне Божием по сущности истинного рождения, не отнято у Бога Отца, поскольку это Отчая собственность, хотя рождено из Отца в Бога Сына] (Ibid. VII, 11, PL 10, 207).

[2] Neque nativitas aliquid possit habere, nisi datum sit [Не может рождение чего-либо иметь кроме того, что дано] (Ibid. VII, 20, PL 10, 215). Naturalis igitur Filio Dei et congenita omnis potestas est: quae cum data sit, non alienat eum per id ad auctore, quia data est; cum quod sit auctoris, hoc datum sit, dare scilicet, vitam aeternam [Таким образом, вся власть у Сына Божия естественна и врождена Ему и, хотя она дана Сыну, не делает Сына чужим через это Виновнику, поскольку дана; но было даровано то, что является собственностью Виновника, то есть власть давать жизнь вечную] (Ibid. IX, 31, PL 10, 305).

[3] Ibid. VI, 5, PL 10, 160.

[4] Non est abscissio, aut divisio: impassibilis est enim ille, qui genuit [Нет никакого разрывания или разделения, ибо бесстрастен Тот, Кто породил] (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate II, 8, PL 10, 57). 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 [...Не как часть, потому что ничто в Боге не изменяется или не может быть пустым; не как часть от Отца отделенную, оторванную или распространенную, так как Бог бесстрастен и бестелесен] (Ibid. III, 3, PL 10, 77).

го существа для Сына, но устраняет и мысль о Сыне как неотделимой части субстанции Отца, простершейся при рождении Сына. И здесь его выражения производят такое впечатление, как будто они направлены специально против учения Тертуллиана, потому что он говорит здесь даже его языком. Тертуллиан формулировал свое учение о Сыне как отделимой части Отчей субстанции, ответвившейся от целого, в словах: «Pater tota substantia est, Filius vero Dei derivatio totius et portio» [Отец есть целая сущность, а Сын — ответвление от всего Отца и Его часть][1]. «Не через отсечение, или протяжение, или ответвление Бог из Бога, но из силы природы в ту же природу происходит через рождение»[2]. Очевидно, это заблуждение всегда предносилось ему. Поэтому он часто предупреждает читателя от такого представления о рождении[3].

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»[4]. 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»[5].

В отношении к Сыну из неделимости Отца и рождения без отсечения вытекает то, что путем рождения Он получает от Отца не часть Его природы, а всю природу. Сын рождается от Отца, как Целый Бог из Целого Бога[6]. Отец есть все-

---

[1] *Tertullianus*. Adversus Praxeam, 9, PL 2, 164.

[2] *Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate V, 37, PL 10, 154.

[3] Non enim per desectionem aut protensionem aut derivationem ex Deo Deus est, sed ex virtute naturae in naturam eamdem nativitate subsistit [Ибо не через отсечение, вытягивание или проистечение Бог произошел из Бога, но из силы природы возник через рождение в ту же самую природу] (Ibid. V, 37, PL 10, 155). Nam Deum nemo noscit, nisi confiteatur et Patrem patrem Unigeniti Filii, et Filium non de portione, aut dilatatione, aut emissione; sed ex eo natum inenarrabiliter, incomprehensibiliter, ut Filium a Patre [Действительно, никто не знает Бога, если не исповедует Отца отцом Единородного Сына и Сына не от доли, расширения или испускания, но рожденного неизреченно и непостижимо из Отца, как Сына от Отца] (Ibid. III, 17, PL 10, 86).

[4] Perfectus... a perfecto est: quia qui habet omnia, dedit omnia. Neque existimandus est non dedisse, quia habeat; vel non habere, quia dederit [Совершенный... от совершенного, так как Имеющий все дал все. И не должно считать, что не дал, потому что имеет, или не имеет, потому что дал] (Ibid. II, 8, PL 10, 57).

[5] Ibid. VII, 11, PL 10, 207; ср. VI, 9, 10, PL 10, 162, 164.

[6] ...ecclesiae fides damnat. Nescit enim in Filio portionem: sed scit Deum totum ex Deo toto [...вера Церкви осуждает. Ибо не знает в Сыне доли, но знает Бога Сына целым из Целого Бога] (Ibid. VI, 10, PL 10, 164).

целый 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»[1]. 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 телесно» (Кол. 2:9)[2]. «Если бы в Сыне чего-нибудь недоставало по сравнению с Отцом, то это не была бы уже полнота Божества, обитающая в Нем»[3]. Рождение указывает только на причину бытия, но не лишает совершенства родителя[4].

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 такой 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

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IX, 61, PL 10, 330.

[2] *Idem.* De Trinitate II, 8, PL 10, 57.

[3] 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 [Из того, следовательно, что в Отце, есть то, в чем пребывает Сын, то есть весь Сын рожден из всего Отца... не в части, потому что в Сыне полнота Божественности, и не в чем-либо, так как Бог во всем] (Ibid. III, 4, PL 10, 165).

[4] Nasci cum causam nativitatis ostendat, non disproficit tamen in genere auctoris exsistere [Рождение хотя и указывает на Причину Рождества, однако не мешает Богу Отцу находиться в достоинстве Виновника] (Ibid. XI, 11, PL 10, 406).

вечного бытия Слова как отдельной личности, но здесь же Иларий говорит о необыкновенной трудности в решении этого вопроса и ограничивается самыми общими соображениями, отложив подробное обсуждение идеи вечного бытия Сына до последней книги своего трактата, написанной, без сомнения, уже в конце времени своей ссылки.

По поводу эвионитов Иларий решительно высказывается против учения о бытии Слова Божия в Боге в качестве Его безличного свойства. «Ты говоришь, — обращается он к эвиониту, — Слово есть звук голоса, возвещение дел, выражение помышлений. Оно было у Бога, в начале было, потому что Слово размышления вечно, раз вечен размышляющий...» В этих словах вечность Сына понимается в том же смысле, в каком понимал его и Иларий в комментарии на Евангелие Матфея. Но здесь Иларий выступает со следующим возражением против него. Слово по природе Своей имеет сначала только потенциальное бытие и потом уже получает бытие реальное, когда бывает слышимо. Слова говорящих не существуют, пока не сказаны, и после того, как сказаны, их нет, даже в течение самого разговора слова, произнесенные вначале, не существуют уже в конце речи. О Слове же Божием сказано, что Оно было в начале, а это означает: и не прежде времени, и не после него, и не в самом времени[1]. То, что дано в словах «в начале было», яснее высказывается в дальнейшем: «И Слово было у Бога». Не сказано «в Боге», но «у Бога», чтобы не понимать под Словом слова скрытого размышления. То, что было в начале, было не в другом, но вместе с другим. Наконец, обозначается сущность и имя: «И Бог дал Слово. Да не будет речи о звуке голоса и выражении помышлений. Слово это есть вещь (res), а не звук, природа, а не речь, Бог, а не пустота»[2]. Точно так же когда Христос называется Божией Силой и Премудростью, то под этими выражениями разумеются не внутренние движения Божественного Духа, но «Природа, обладающая через рождение истинной субстанцией»[3].

---

[1] Sicut Christus sapientia et virtus Dei est, non ille, ut intelligi solet, internae potestatis aut sensus efficax motus: sed natura tenens per nativitatem substantiae veritatem, his internarum rerum significata nominibus est [Так как Христос есть мудрость и сила Бога; не то, как обыкновенно понимается, деятельное движение внутреннего могущества или чувства, но природа, держащая истину сущности через рождение, выраженная именами внутренних вещей] (Ibid. VII, 11, PL 10, 208).

[2] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate II, 15, PL 10, 61.

[3] Sermo in natura habet ut esse possit, sequens autem ei est ut fierit; est vero tantum cum auditur. Et quomodo *in principio erat*, quod neque ante tempus, neque post tempus est? Et nescio an vel ipso esse possit in tempore: loquentium enim sermo neque est ante quam loquantur et cum locuti erunt non erit; in eo autem ipso quod loquuntur, dum finiunt, jam non erit id unde coeperunt [Слово по природе, во-первых, есть то, что могло бы быть, во-вторых, то, что случилось, а существует только тогда, когда слышится. И каким образом Он «был в начале», когда не был ни прежде времени, ни после, то есть вне времени? Я не знаю, может ли Он быть в самом времени, ибо слово говорящих не существует ни прежде того, как они заговорят, ни после того, как уже скажут, но оно существует в том самом моменте, когда они говорят, пока не закончат, и уже не будет тем же самым с того момента, как они начали говорить] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate II, 15, PL 10, 61).

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[1].

Уже из изложенной критики эвионитского учения видно, что главным основанием для признания вечного бытия Сына, как Личности, для Илария служила первая глава Евангелия Иоанна. В положительном раскрытии этой идеи он также опирается на пролог к Евангелию Иоанна. О Сыне Божием сказано, что Он «был в начале», а о мире в Писании читаем: «В начале сотворил Бог небо и землю». То, что было в начале, не содержится во времени, а что создано в начале, то имеет свое происхождение во времени[2]. Далее евангелист говорит, что все через 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[3].

Второе доказательство предвечного рождения Сына выводится из понятия вечности Бога как Отца. Бог вечен, Бог Отец вечен в Своем Отчестве, а следовательно, вечно существовал и Сын. Признавать Сына рожденным во времени значит и Отца мыслить подчиненным времени (quia nefas esset, si Pater esset in tempore: in tempore autem esset, si Filius tempori subderetur [поскольку нехорошо было бы, если бы Отец существовал во времени, но был бы во времени, если бы Сын подчинялся времени])[4]. 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[5].

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 Ви-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 2, 23, PL 9, 274.

[2] 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 [Следовательно, возникает в начале то, что творится, и содержит во время своей жизни то, что получило в начале для того, чтобы начать существовать... ибо «было» Существующее, не принадлежащее никакому времени для того, чтобы начать существовать, то, что скорее было «в начале», нежели возникло в начале] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate II, 13, PL 10, 60).

[3] Ibid. II, 17, PL 10, 62.

[4] *Idem.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 26, PL 10, 499.

[5] *Idem.* Commentarius in Matthaeum XVI, 4, PL 9, 1008.

новнику»[1]. 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[2]. 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[3].

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[4].

Изложенными основаниями Иларий пользуется и для критики арианских силлогизмов, направленных против идеи предвечного рождения Сына. Исходя из понятия рождения, они изобрели ряд силлогизмов, которые в конце концов приводили к заключению, что Сына не было прежде, чем Он не родился. «Причина рождения, — рассуждали они, — состоит в том, чтобы было то, чего прежде не было. Если Сын рожден, то начал быть, если начал быть, то не был, если не был, то нельзя утверждать, что был»[5]. Если отрицается то, что Сына не было до рождения, то остается признать, что рожден тот, кто был[6]. Отсюда вывод: Сын не был прежде, чем родился, потому что не нуждался в рождении Тот, Кто был[7]. Против этих силлогизмов Иларий замечает, что православная вера, признавая вечность Сына, никогда не утверждает, что рожден Тот, Кто был.

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate XII, 21, PL 10, 445.

[2] *Idem.* De Trinitate XII, 23, PL 10, 446; ср. XII, 32, PL 10, 452; Liber de synodis seu de fide orientalium, 25, PL 10, 499.

[3] *Idem.* De Trinitate XII, 33–34, PL 10, 453.

[4] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate XII, 24, PL 10, 447; Liber de synodis seu de fide orientalium, 25, PL 10, 499.

[5] *Idem.* De Trinitate XII, 18, PL 10, 443.

[6] Ibid. XII, 29, PL 10, 451.

[7] Ibid. XII, 18, PL 10, 443.

«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»[1]. 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 такой ясностью разграниченных впоследствии блж. Августином. Но сама мысль о возможности обусловленности бытия вне времени, при которой виновнику, или причине, бытия может быть приписываемо только логическое первенство, предносилась его сознанию. Сами слова православного исповедания показывают, говорит Иларий, что мы не проповедуем, что Сын не рожден. «Ибо не одно и то же быть не рожденным и родиться, потому что последнее от вечного, а первое ни от кого. И одно быть всегда вечным без виновника, а другое быть совечным Отцу, т. е. Виновнику, потому что где Отец есть Виновник, там и рождение, а где Виновник вечен, там и вечность рождения»[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...»[3] Таким образом, Сын обязан Своим бытием Отцу, но сам акт, через 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[4].

Сознавая всю грубость и несоответствие чувственных аналогий для выяснения свойств и действий Божественной природы и постоянно предупреждая читателей об их недостаточности[5], 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

---

[1] *Hilarius Pictaviensis* De Trinitate XII, 30, PL 10, 451.

[2] Ibid. XII, 2, PL 10, 434.

[3] Ibid. XII, 25, PL 10, 448.

[4] Ibid. XII, 17, 27, PL 10, 443, 450.

[5] Ibid. I, 19, PL 10, 38; IV, 2, PL 10, 97; VI, 9, PL 10, 162; VII, 28, PL 10, 224.

был. И хотя сам он рождается от существующего, но и тот, от кого он родился, в свою очередь, не существовал до рождения. Это в отношении времени. То же нужно сказать и в отношении причины[1]. Обозревая ретроспективно ряд причин, мы убеждаемся, что ничто не возникает из причины, но создается силой 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[2]. Затем из понятия человеческого рождения нужно исключить все биологические представления — соитие, зачатие, время, требующееся для развития плода, его выход (partus)[3] из чрева, постепенное возрастание младенца[4], 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[5]. По устранении из понятия человеческого рождения всех перечисленных особенностей его, в нем остается только мысль о передаче природы родителя рожденному. Только этой существенной чертой человеческое рождение и может служить некоторой аналогией для рождения Божественного. Рождающий своей природой живет в рожденном, и рожденный имеет в себе природу родителя[6]. Так как с представлением о рождении тесно

---

[1] Следует отметить особенность Илария в употреблении термина causa. Это слово у него употребляется в смысле субстрата, из которого что-нибудь происходит, и потому causa противопоставляется nihil. Человек рождается не из причины, потому что через ряд предков его возникновение сводится к nihil, а Сын Божий из причины, потому что происходит не из ничего, а из вечно пребывающей природы Бога Отца. Revolve enim omnes originum causas, et intelligentiam in anteriora converte: invenies nihil coepisse per causam, dum omnia per virtutem Dei ad id quod sunt creantur, non etiam nascuntur ex aliquo [Перебери все причины начал и направь понимание к более высокому. Ты найдешь, что ничто не начиналось через причину и не рождалось из кого-либо, пока все творилось силой Божией к тому, что сейчас существует] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate XII, 16, PL 10, 442–443).

[2] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate XII, 16, PL 10, 442.

[3] Ibid. VI, 9, PL 10, 162.

[4] Ibid. VI, 35, PL 10, 185.

[5] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate X, 14, PL 10, 352; VII, 28, PL 10, 224. Признание элементов рождения неодушевленными обусловлено у Илария его креационизмом, представлением о создании Богом души для каждого человека.

[6] 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 auferetur, in gignente se manet ille, qui nascitur [Хотя эти бездушные и безобразные элементы, благодаря которым появляются причины рождения, проистекают в иного человека, однако силой природы они пребывают внутри друг друга, пока через данное начало той же природы следует за Рождающимся Тот, Кто рождает, и покуда через воспринятое рождение в Рождающем пребывает Рождающийся (ибо сила рождения хотя и отклоняется, однако не уничтожается)] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VII, 28, PL 10, 224).

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

Известного рода уступкой арианам, которые в своей полемике против церковного учения о рождении Сына постоянно настаивали на несовместимости рождения с бесстрастностью Божественной природы, является не безусловно отрицательное отношение Илария к термину «творение» в отношении к Сыну. И в 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 роди Мя» (25 ст.). В одном и том же месте строго различаются понятия рождения и творения, но о происхождении Премудрости поставлено два совершенно противоположных выражения — создание и рождение. Отсюда при объяснении этого места можно было или относить эти выражения к различным при-

---

[1] Exisse enim ad incorporalis nativitatis retulit nomen [Ибо «выйти» относится к имени бестелесного рождения] (Ibid. VI, 30, PL 10, 182). Quod a Deo exisset, profectum nativitatis ex incorporali Deo sub exitionis significatione testatum [То, что вышло из Бога, появилось в рождении из бестелесного Бога и было засвидетельствовано выражением исхождения] (Ibid. IX, 30, PL 10, 303).

[2] Non enim per consuetudinem humani partus Deus ex Deo nascitur, neque per elementa originae nostrae ut homo ex homine propellitur. Integra illa et perfecta et incontaminata nativitas est, cujus a Deo exitio potius quam partus est. Est enim unus ex uno. Non est portio, non est defectio, non est deminutio, non derivatio, non protensio, non passio; sed viventis naturae ex vivente nativitas est [Ибо не по обычаю человеческому Дитя Бог рождается из Бога и не через элементы начала нашего, как человек рождается из человека. То рождество непорочно, совершенно и чисто, так что скорее его можно назвать исхождением из Бога, нежели рождением. Ибо Бог Сын есть Единый из Единого. Не доля, не убыль, не уменьшение, не отклонение, не вытягивание, не претерпевание, но из Живущего Рождество живущей природы] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VI, 35, PL 10, 185).

[3] Secundum evangelicam praedicationem cognoscitur Unigenitus Deus Verbum magis jam in principio apud Deum esse, quam nasci [По евангельской проповеди Единородный Сын познается больше как Слово, которое уже в начале у Бога скорее есть, нежели рождается] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 24, PL 10, 499).

родам Христа — рождение к Его Божественной природе, а создание — к человеческой, как и поступает Иларий и другие православные экзегеты, или, относя их к одной Божественной природе, одно из этих выражений признавать за прямое, а другое за метафорическое, причем в последнем случае возможны тоже два толкования. Ариане прямым выражением считали «Господь созда Мя», а выражение «роди Мя» — метафорическим. Омиусиане же считали прямым выражением «роди Мя», а выражение «созда Мя» лишь пояснением к «роди Мя», чтобы наименованием акта рождения созданием оттенить бесстрастность рождения Премудрости. В соответствии с этим на Анкирском соборе 358 г. омиусиане внесли в свое вероизложение особый анафематизм, которым осуждается арианское толкование этого места[1]. 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[2]. По поводу же анафематизма Анкирского собора Иларий пишет галльским епископам, что творение нужно соединять с рождением, как пояснение вопроса в смысле его бестрастности. «Премудрость, Которая называет Себя созданной (Прем. 8:22), а ниже рожденной (Прем. 8:25), 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»[3]. «Так как Сын Божий рожден не по подобию телесных родов, но рожден как совершенный Бог из совершенного Бога, то Премудрость называет Себя созда-

---

[1] 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, sed idem esse dicat *genuit me*, et *condidit me*: quasi non dicens Filium de Deo perfectum ex duobus nominibus significatum Filium (sed per duo nomina, hoc est, *condidit me*, et *genuit*, conditionem tantummodo dicens, et nequaquam Filium); sicut tradidit Sapientia ex duobus pium intellectum: anathema sit [Если кто, услышав слова Писания «основал» (или же «сотворил меня») и «породил меня», не руководствуясь сходством в сущности, подумает, что это не просто «породил меня», но что одно и то же «породил меня» и «основал меня», как будто не говоря о том, что Сын назван совершенным от Бога в двух выражениях, но через два названия, то есть «основал меня» и «породил», говоря исключительно о творении и вовсе не о сыновстве, и это все, несмотря на то что Мудрость передала нам благочестивое понимание в двух выражениях, да будет тот анафема] (*Hilarius Pictaviensis*. Liber de synodis seu de fide orientalium, 16, PL 10, 493).

[2] *Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate XII, 50, PL 10, 465.

[3] ...creationem quoquo etsi indocte, tamen non impie, ad generationis fidem proficere oportere existimare debuerat [...само понятие «творение», может и неискусно, но все же благочестиво, должно было привести к вере в Рождение] (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate XII, 50, PL 10, 465).

нием, исключая из Своего рождения все свойства телесной страдательности»[1]. 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 через 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[2].

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[3].

Причина рождения Сына

В доникейской церковной литературе было всеобщим учение о рождении Сына по воле Отца. Это учение могло иметь субординацианский смысл, потому что движение воли не имеет характера необходимости: оно акциденциально и условно. Если Сын рождается по воле Отца, то условность движения воли распространяется и на Его бытие: Его могло бы не быть, если бы этого не восхотел Бог. Ариане, в сознании которых впервые с 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 творений и внушая мысль о 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 действи-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 17, PL 10, 493.

[2] *Idem.* De Trinitate VII, 29, PL 10, 224.

[3] Ibid. III, 6, PL 10, 79.

тельно 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 [таинством и властью природы][1], в другом он говорит о тайне субстанции Отца и о силе Его природы, как основах бытия Сына[2]. Наоборот, представление о рождении Сына по воле Отца является в религиозном сознании Илария постоянным и продуманным и встречается на протяжении всех его сочинений. В комментарии на Евангелие Матфея он говорит о рождении Сына по воле Того, в силе и власти Которого было, чтобы Он родился[3]. «Сын рожден, — говорит Иларий в начале сочинения "De Trinitate", — как восхотел Тот, Кто мог, как знает Тот, Кто родил»[4]. Когда Иларий говорит о проявлении всемогущества Отца в рождении Сына и указывает побуждение к этому проявлению всемогущества в независимой благости Бога, то в этом само собой предполагается рождение Сына по воле Отца[5]. Наконец, противополагая Божественное рождение человеческому, он отмечает то различие между ними, что человеческое рождение происходит по необходимым законам чревоношения, а рождение Божественное чуждо естественной необходи-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate V, 37, PL 10, 154.

[2] 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 [Там я познал с тобою Бога не другого по природе, но Единого в таинстве Твоей сущности. Познал Тебя Богом в Боге не неясного из-за смешения, но познал по силе Твоей природы] (Ibid. VI, 19, PL 10, 171).

[3] Nasci autem eum voluntas ejus fuit, cujus in virtute ac potestate inerat ut nasceretur [У Того была воля на то, чтобы родился Сын, у Кого в силе и власти Сын был для того, чтобы родиться] (*Hilarius Pictaviensis*. Commentarius in Matthaeum XVI, 4, PL 9, 108).

[4] Ut voluit qui potuit, ut scit qui genuit [Как захотел Тот, Кто мог, как знает Тот, Кто породил] (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate III, 4, PL 10, 77–78).

[5] Omnipotentem te scio, nec consciae tibi tantum atque ipsi Unigenito tuo nativitatis inenarrandae exspecto rationem. Impossibile enim tibi nihil est, et genitum a te filium omnipotentiae tuae virtute non ambigo. Ambigens enim, jam omnipotentem te negabo. Bonum te etiam ex nativitate mea didici: atque ob id non invidum te bonorum tuorum in Unigeniti tui nativitate esse confido. Credo enim, quod quae tua sunt, ejus sint... [Знаю Тебя Всемогущим и не чаю понимания рождения, знаемого только у Тебя и у Самого Единородного Твоего, о коем рождении должно молчать. Ибо невозможное для Тебя — ничто, и я не колеблюсь, что Сын всемогущества Твоего рожден Тобою. Ибо, колеблясь, уже отрицаю, что Ты Всемогущий. Также я узнал от рождения моего, что Ты благ, и исповедую, что Ты поэтому также являешься доброжелателем в Твоих благах и в рождестве Единородного Твоего. Ибо верю, что то, что Твое, будет и Его...] (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate VI, 21, PL 10, 173).

мости и есть дело Божественной свободы[1]. Хотя эти рассуждения не имеют в виду непосредственно учения о рождении Сына по необходимости Божественной природы, однако само понятие о свободе Бога, содержащееся в них, показывает, что это учение должно бы было вызвать со стороны Илария подобное же возражение.

Ближе ознакомился Иларий с этим вопросом и более углубился в него при составлении своего сочинения «De synodis», анализируя вероопределения Филиппопольского собора 347 г. и Сирмийского собора 351 г. против Фотина. Здесь он различает происхождение по сущности и происхождение по воле, но соединяет то и другое в акте Божественного рождения. В этом он почти сходится с Афанасием Великим. Выдвинув учение о рождении Сына по природе и встретившись с возражением, что это учение подчиняет Отца необходимости, Афанасий разъяснил, что необходимость природы он не противополагает воле Божией, так как Отец рождает Сына хотя по природе, как по природе благ 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»[2]. 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»[3]. 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

---

[1] Cum extra naturalium necessitatum causam liber atque absolutus, naturae totius dominus manens, proprietatem nativitatis Unigeniti sui ex indemutabilis naturae suae virtute significet... Proprietas autem humanarum necessitatum intra causas uteri continetur. Sed Deo non ex partibus perfecto, sed indemutabili per spiritum, quia Deus spiritus est, non est internarum causarum naturalis necessitas [Так как Отец свободен и абсолютен в отношении причин естественных необходимостей, пребывает господином всей природы и показывает личное свойство рождества Единородного Своего от силы неизменной Своей природы... Свойство же человеческих необходимостей находится в том, что связано с утробой. Но у Бога, совершенного не по частям, но Неизменного через дух, потому что Бог есть Дух, нет естественной необходимости внутренних причин] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate XII, 8, PL 10, 438).

[2] *Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 37, PL 10, 508.

[3] Ibid., 58, PL 10, 520.

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 поневоле, 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»[1].

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

Сын как Исполнитель роли Отца в мировой жизни

Доникейские церковные писатели, представителем которых на Западе был Тертуллиан, в своей борьбе против монархианства в его модалистической форме с целью доказать отдельное ипостасное бытие Логоса указывали как на свойство, отличающее Его от Отца, на Его творческую и промыслительную деятельность в мире, изображали Его метафизическим Посредником между Богом Отцом и миром. Философской предпосылкой для них служила идея величия Бога Отца, Который в силу этого не может снисходить до непосредственного творения и промышления, не может являться в ничтожных простран-

[1] Cum non ex voluntate, ut caetera, Filius subsistere doceretur, ne secundum voluntalem 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 [Так как было явлено, что Сын возникает не по воле, как все остальное, но имеет сущность не только по воле, но также и по природе... И не воля одна породила Сына, и не измененная или принужденная велением естественного закона сущность... Прежде всех времен Отец, возжелав, непостижимо, как из сущности своей природы, дал Сыну сущность естественного рождения] (*Hilarius Pictaviensis*. Liber de synodis seu de fide orientalium, 59, PL 10, 521).

ствах 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; Мк. 12:29). «Мы знаем единого Бога, единого несозданного, единого вечного, единого безначального, единого имеющего бессмертие, единого всеблагого, единого сильного»[1]. 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 допускаю-

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IV, 17, PL 10, 110.

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

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

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

В начале второй 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

---

[1] Ita hoc praedicationis suae modo *unus Deus* aut alium excluderet, aut per alium non esset (unus), aut tantum in nominibus unus esset: quia et unitas alium nesciret, et alius non permitteret unionem, et duo unus esse non posset [Так, если бы только Христос исключил из Своей проповеди выражение «Единый Бог» или что-нибудь другое, то или через другое выражение не был бы Един, или только на словах был бы Един, потому что единство не знало бы другого, другой не позволил бы существовать единению, а два не могли бы быть единым] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate V, 1, PL 10, 130).

quam omnia» [Един Бог Отец, из Которого все, и Един Единородный Господь наш Иисус Христос, через Которого все... Една сила, из Которой все; Едно Порождение, через Которого все][1]. В другом месте Иларий формулирует ипостасные свойства Отца и Сына в словах: «Novit (ecclesia) unum Deum ex quo omnia: novit et unum Dominum nostrum Jesum Christum per quem omnia, unum ex quo, et unum per quem; ab uno universorum originem, per unum cunctorum creationem» [Церковь знает Единого Бога, из Которого все; знает и Единого Господа нашего Иисуса Христа, через Которого все: Единого, из Которого, и Единого, через Которого; от Одного — начало всего, через Одного — создание всего][2].

Отсюда, как в онтологическом отношении термином для обозначения ипостасных свойств Сына служит «Unigenitus», так в икономическом отношении — «Deus per quem» [Бог, через Которого] и «in quo» [в Котором][3]. Термины эти заимствованы из Евангелия Иоанна (Ин. 1:3) и послания апостола Павла к Колоссянам (Кол. 1:16).

Как «Deus per quem omnia» [Бог, через Которого все], «Сын Божий есть Посредник между Богом и миром в творении, даровании Закона, в откровении через ветхозаветных праведников и в воплощении»[4].

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate II, 1, PL 10, 50.

[2] Ibid. IV, 6, PL 10, 99.

[3] *Idem.* De Trinitate II, 1, 17, PL 10, 50, 62; IV, 6, 15, 16, 36, 38, PL 10, 99, 107, 108, 122, 123; V, 5, PL 10, 132; Tractatus super psalmos, 2, 14, PL 9, 269.

[4] *Dixi, 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 [Ибо в словах «Я сказал, и сделалось», во всяком случае, Бог не просто захотел и сделал; «повелел, и сотворено» — во всяком случае, все возникло не потому, что это Ему так было угодно; но чтобы тем самым осуществилось дело Посредника по отношению к Самому Себе и в том, что должно было быть сотворено. Итак, Бог, из Которого все, говорит, чтобы стало все, а совершает Господь, через Которого все] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IV, 16, PL 10, 109). Arguet te plane, arguet ille toto legis volumine, quam manu Mediatoris per angelos dispositam suscepit [Уличает тебя ясно, уличает тебя всем свитком Закона тот, который принял его рукою Посредника, составленный через ангелов] (Ibid. V, 23, PL 10, 144). Hac ipsa psalmi prophetia per angelos potius legem in manu Mediatoris esse dispositam [...Тем самым пророчеством псалма, что через ангелов Закон скорее появился в руке Моисея] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 67, 17, PL 9, 455). Oblitus es Mediatoris dispensationem, et in ea partum, cunas, aetatem, passionem, crucem, mortem? [И ты забыл об управлении Посредника, а в нем и рождение, младенчество, юность, страдание, крест и смерть?] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IX, 51, PL 10, 322). Sit nobis ille et frater et particeps... secundum quod Mediator Dei atque hominum homo Jesus Christus est [Есть нам причастный и брат... в соответствии с тем, что Иисус Христос есть Посредник Бога и человек человеков] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate XI, 20, PL 10, 414). 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 [Ибо через это Бог будет все во всем, так как по промыслу из Бога и человека человеков появился Посредник Бога, имеющий в Себе по промыслу то, что принадлежит плоти, Который достигнет во всем по смирению того, что принадлежит Богу, чтобы не быть Богом лишь отчасти, но целым Богом] (Ibid. XI, 40, PL 10, 425).

В творческой деятельности Логоса уже дана мысль о существовании двух лиц — Действующего и Содействующего. Слова евангелиста Иоанна «вся тем быша» Иларий относит к Сыну, а слова «и без Него ничтоже бысть, еже бысть» — к Отцу. «Ты, — обращается Иларий по поводу этих слов к евангелисту, — назвал Виновника, исповедав Содействующего. Если без Него ничто, то ясно, что Он не один, потому что один есть Тот, через Которого, и другой Тот, без Которого. Тем и другим различается обозначение Содействующего и Действующего»[1].

Творчество, как икономическое свойство Слова, стоит в тесной связи с Его онтологическим отличием. Основанием для этой мысли служат слова апостола Павла: «Им создано было все — видимое и невидимое: престолы, господства, начала, власти — все через 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 через Него, потому что все в Нем и через 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 через 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»[2]. «Все творится в Нем и через Него. Хотя все творится в Нем, разумей, что все творит в Нем Тот, Чей Он Образ. Хотя все, что в Нем творится, творится через Него же Самого, однако в Образе, именно как в образе, познай природу Того, Чей Он Образ»[3]. И так как в Нем все сотворено, то Он есть Перворожденный всей твари[4]. «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 через Него, Отец, созерцая в Нем все, услаждался»[5]. Итак, план мира, от века предначертанный в Уме Отца[6], вместе с Его природой передан Им Сыну через рождение, «это есть создание мира в Сыне».

Но через 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 со-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate II, 18, PL 10, 62.

[2] Ibid. II, 20, PL 10, 63.

[3] Ibid. VIII, 51, PL 10, 274.

[4] Primogenitus itaque omnis creaturae est, quia in ipso creata omnia sunt [Итак, Сын есть Перворожденный всей твари, потому что в Нем сотворено все] (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate VIII, 50, PL 10, 273).

[5] *Idem*. Tractatus super psalmos, 91, 8, PL 9, 498.

[6] *Idem*. De Trinitate XII, 40, PL 10, 458.

творенное и на небе и на земле пребывает и состоится мановением Бога Отца (ex nutu Dei Patris), и хотя все — через 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 вовне в отдельных видах, по определению вечной власти. Поистине, хотя во всем действует Христос, однако это есть дело Того, Кто действует во Христе»[1]. «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»[2]. В творении мира проявляют Себя Бог повелевающий и Бог исполняющий[3]. В этом и дано указание на действительное бытие двух Лиц во Св. Троице[4]. Признавая участие Отца в творении мира, Иларий с решительным отрицанием относится к учению доникейских церковных писателей о невозможности для Отца непосредственного соприкосновения с миром и о рождении Логоса в целях творения и промышления им — учению, удержанному арианами. Христос, Премудрость Божия, хотя и называется созданным в начало путей Его, но это не значит, что Он сотворен ради дел, т. е. ради творения вещей, чтобы быть рабом и творцом мира, а не рожден как Господь славы. Чтобы кто-нибудь не понял этих слов Притчей в указанном смысле, в этом же самом месте говорится об Отце как Творце и Создателе мира. «Так как во всем Писании Господь Иисус Христос имел называться Творцом мира, то теперь, наоборот, Премудрость, чтобы отнять повод к нечестию, исповедует и Отца Создателем мира и о Себе учит, что Она находилась при уготовляющем»[5]. Творение мира через 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)[6]. Если в своих представлениях о Сыне как Творце

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 91, 4, PL 9, 495.

[2] Ibid., 91, 6, PL 9, 497.

[3] *Idem.* De Trinitate IV, 16, PL 10, 108.

[4] 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 [У Бога есть рожденная прежде век Мудрость. И не только есть, но Она также соустраивает с Ним и потому есть соустраивающая при Нем. Подумай о деле соустроения и расположения. Ибо Отец совершает в том, что говорит. Сын в том соустраивает, так как делает то, что наречено быть. Вот так происходит различение Лиц — так, чтобы этот труд относился к Обоим. Действительно, в том, что говорится «создадим», уравниваются и повеление и творение. В том же, что пишется: «Я была у Него соустраивающей» (Притч. 8:30), отрицается, что Бог одинок у Себя в творении] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IV, 21, PL 10, 112).

[5] *Idem.* De Trinitate XII, 43, PL 10, 459.

[6] *Idem.* Tractatus super psalmos, 135, 13, PL 9, 775; ср. ibid., 91, 4, PL 9, 495.

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[1], Он одождил дождь от Господа на Содом[2], боролся с Иаковом[3], явился Моисею в пылающей купине[4], говорил в пророках о Своем будущем воплощении[5].

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IV, 24–27, PL 10, 114–117.

[2] Ibid. IV, 29, PL 10, 118.

[3] Ibid. IV, 30–31, PL 10, 119.

[4] Ibid. IV, 32, PL 10, 119.

[5] Unus est enim Mediator Dei et hominem, Deus et homo: et in legis latione, et in corporis assumptione mediator. Alius igitur ad eum non deputatur. Unus est enim hic in Deum ex Deo natus, per quem creata 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 [Ибо един есть Посредник Бога и людей, Бог и человек, и в исполнении Закона и в восприятии тела Посредник. Таким образом, другой не мыслится за Него. Ибо един Сын Рожденный в Бога из Бога, через Которого все сотворено на небе и на земле, через Которого стали времена и века. Ибо целое, что бы ни было, возникло из Его творения. Потому Он один рассуждает об Авраме, говорит к Моисею, призывает в свидетели Израиля, пребывает в пророках, через Деву рождается в Духе Святом, пригвождает древом страдания противные нам и враждебные силы, изымает смерть во аде, утверждает веру нашей надежды на воскресение, изымает славой Своего тела повреждение плоти человеческой] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IV, 42, PL 10, 128). Jam si fidem haereticus destruet, Dei filium semper fuisse cognoscet, nullo a Patre intervallo temporis separatum: ipsum esse Verbum, virtutem, Sapientiam Dei; hunc mundi opificem fuisse, hunc et hominis conditorem; hunc prima mundi crimina diluvio abluisse; hunc Moysi legem dedisse; hunc in prophetis fuisse, et per eos ingentia illa corporationis et passionis suae sacramenta cecinisse; hunc in corpore resurgentem caducae carni claritatem spiritalis gloriae intulisse, et in naturam divinitatis suae terrenae corruptionis absorbuisse primordia [И если еретик ниспровергнет убеждение, то познает, что Сын Божий всегда был неотделим от Отца никоим промежутком времени; что Он Сам есть Слово, сила и Мудрость Бога; что Он был Творцом мира, а также Создатель человека; что Он смыл потопом первые преступления мира; что Он дал Закон Моисею; что Он был в пророках и через них воспел величие телесности и таинства Своего страдания; что Он, воскреснув в теле, принес почет духовной славы склонной к падению плоти и впитал в природу Своей божественности начала земной порчи] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 63, 10, PL 9, 411–412).

Явление Бога Слова в чувственных образах патриархам было прообразом Его действительного воплощения в будущем. Подобно Тертуллиану[1] и другим апологетам, Иларий видит в этих явлениях антипринцип восприятия плоти. «Таинства Закона, — говорит он, — предобразуют тайну евангельского домостроительства, чтобы патриарх видел и веровал в то, что апостол созерцает и проповедует. Так как Закон есть тень будущего, то вид тени обозначает истину тела. В человеке и созерцается, и признается, и получает поклонение (et videtur, et creditur, et adoratur) Бог, Который по исполнении времен должен был родиться как человек, потому что для видения воспринимается вид прообразуемой истины. Но тогда был только видим Бог в человеке, но не рожден, потом же То, Что было видимо, и родилось. К истине рождения приводит обыкновенность воспринимаемого для созерцания образа внешнего вида. Там воспринимается Богом человек, чтобы быть видимым по немощи нашей природы, здесь ради немощи нашей природы рождается То, Что было видимо. Тень получает (в евангельские времена) тело, вид — истину, видение — природу»[2]. Из приведенных слов можно заключить, что, по мнению Илария, Слово до воплощения принимало только видимость тела, но в действительности он признает те материальные образы, в которых Сын Божий являлся ветхозаветным праведникам действительными материальными вещами, специально для этих явлений создаваемыми и по миновании в них надобности снова разрешаемыми в то, из чего они были созданы. Ради этих материальных предметов, в которых являлась Премудрость, Она и названа созданной в пути Божии[3]. В этом случае Ила-

---

[1] Ediscebat autem, ut nobis fidem sterneret, ut facilius crederemus filium Dei descendisse in saeculum, si et retro tale quid gestum cognosceremus [Научался же Бог, чтобы нам показать веру, чтобы мы легче поверили, что Сын Божий снисшел в мир, если бы только вновь поняли, что произошло] (*Tertullianus*. Adversus Praxeam, 16, PL 2, 175).

[2] *Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate V, 27, PL 10, 147.

[3] 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). Putasne deambulantis incessum nisi in specie assumptae creationis auditum: ut in aliqua creatione consisteret, qui inambulans fuerit auditus? Non requiro qualis ad Cain et Abel et Noe locutus sit, et benedicens, quoque Enoch qualis adfuerit. Angelus ad Agar loquitur (Gen. XVI, 9–13): et utique idem Deus est. Numquid speciei ejusdem est cum angelus videtur, cujus est in ea natura qua Deus est? Certe species 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 antem ad Jacob etiam usque ad luctae complexum in habitu humano, et manum conserit, et membris nititur, et lateribus inflectitur, et in omni motu nostro incessuque consistit (Gen. XXXII, 24). Sed idem postea et Moysi esse ignis ostenditur (Exodi III, 2): ut naturae creatae tum potius ad speciem, quam ad substantiam naturae, fidem disceres. Habuit tum in se potestatem conflagrandi, non tamen naturalem suscipiens urendi necessitatem: quia sine rubi damno conflagratio ignis apparuit [Итак, посмотрим, для каких путей Божиих и

рий идет по пути, указанному Тертуллианом, который признавал формы являвшихся ангелов действительными телами.

Пользуясь материалами субординацианского богословия для доказательства бытия Второй Ипостаси, Иларий решительно устраняет отсюда весь субординацианский элемент и посвящает всю пятую 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».

на какие дела от века была создана Мудрость, Рожденная прежде век из Отца. Голос прогуливающегося по раю услышал Адам (Быт. 3:8). Не думаешь ли ты, что Его поступь могла быть услышана, если б Он не принял облик твари и не появился бы в некоем творении Тот, Чья поступь была услышана? Я не допытываюсь, в каком обличье Бог говорил к Каину, Авелю и Ною и находился с Енохом, благословляя его. Ангел говорит к Агари (Быт. 16:9–13), и все же это Один и Тот же Бог. Разве того же самого обличья, когда кажется ангелом, Тот, Кому свойственно быть в той природе, в которой находится Бог? Конечно, обличье ангельское показывается там, где после этого говорится о природе Бога. Но что мне сказать об ангеле? Человеком пришел к Аврааму (Быт. 18:2). Разве Христос вслед за появлением этого Человека становится таким, каким был Бог? Но ведь говорит человек, и пребывает в теле, и питается пищей, однако истинно почитается Бог. Конечно, Тот, Кто прежде был ангелом, теперь человек, дабы не было доступным пониманию противоречие самого воспринятого создания, будто это естественное обличье Бога. Ты также у Иакова был в облике человеческом (Быт. 32:24), чтобы бороться с ним, и вступал в рукопашную, и тело напрягалось и изгибалось, и у Тебя было всякое наше движение и обыкновение. Но также после и Моисею Он показывается огнем (Исх. 3:2), чтобы ты учился верить в явленную природу не столько по ее обличью, сколько больше по сущности природы. Тогда Он имел в Себе силу воспламеняться, однако не естественную, приняв неизбежность сгорания, так как огненное воспламенение явилось без ущерба купине] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate XII, 46, PL 10, 463). Curre per tempora, et intellige qualis visus sit, vel Jesu Nave nominis sui prophetae, vel Esaiae etiam cum (Joan. XII, 41) evangelico testimonio visum praedicanti, vel Ezechieli usque ad conscientiam resurrectionis assumpto (Ezech. XXXVII), vel Danieli hominis filium in aeterno saeculorum regno confitenti (Dan. VII, 13–14), caeterisque aliis, quibus se in habitu variae creationis ingessit, in vias Dei et in opera Dei, ad cognitionem scilicet Dei et nostrae aeternitatis profectum. Quid hic nunc haec humanae salutis dispensatio tam impiam aeternae nativitatis contumeliam molitur? Creatio ista ea saeculis est: caeterum ante saecula infinita nativitas est. Vim sane nos 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 [Пронесись сквозь время и размысли, в каком обличье Иисус Навин видел Бога, пророк Его Имени, или же Исаия, проповедовавший Увиденного со свидетельством евангельским, или Иезекииль, исхищенный вплоть до осознания воскресения, или Даниил, исповедующий Сына Человеческого в вечном Царстве мира; и как Его видели прочие, пред ликом которых в образе различных творений являлся Бог, придя на пути Божии и на дела Божии, то есть чтобы знали о Боге и нашей вечности. Почему ныне этот промысел о человеческом спасении наносит столь нечестивое оскорбление вечному Рождению? Таково явление здешнего мира, однако до мира существует бесконечное Рождество. Но ты, конечно, стремись опровергнуть нас, если Пророк, если Господь, если апостол, если слово какое-нибудь применило имя твари к Рождеству вечной божественности. Ибо во всем этом Бог, Который есть огонь поядающий, так присутствует в Своем появлении, что истощает создание той силой, которой воспринял его, и может вновь уничтожить то, что возникло только для того, чтобы мы Его созерцали] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate XII, 47, PL 10, 463–464).

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

Равенство Отца и Сына по божественной природе

Слово Божие говорит об истинном рождении Сына от Отца. Акт рождения состоит в передаче природы от Рождающего Рождаемому. Таким образом, из действительного рождения Сына вытекает Его равенство Отцу по природе. Идею равенства по природе как необходимый вывод из идеи истинного рождения Иларий ставит исходной точкой для своего учения о равенстве Сына Отцу по природе. «Во-первых, — говорит Иларий, обращаясь к арианам, — я спрашиваю: что нового по природе может принести Сыну рождение, так чтобы Он не был Богом? Чувство человеческого разумения исключает, чтобы нечто в силу рождения было различно от природы своего родителя». Обыденный опыт показывает, что от живых существ рождаются существа того же рода или той же природы. Правда, путем рождения получается нечто новое при смешении двух природ, как это бывает при скрещивании двух различных пород животных. Но и в этом случае природа родителей передается рожденному, и если последнее является чем-то новым по отношению к родителям, то только потому, что получило от того и другого родителя различные свойства их неодинаковой природы, оно совмещает их в себе и, таким образом, становится существом того и другого рода, не будучи ни тем, ни другим. Итак, даже в этих случаях природа рождающих передается рождаемым[2]. Если в плотском рождении происходит передача свойств рождающего рожденному, то как можно приписывать Сыну Божию как бы выродившуюся природу, когда это не было уже и рождением? И наоборот, если ариане с таким неистовством отрицают истинное

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate II, 18–19, PL 10, 62–63; III, 23, PL 10, 91; V, 8, 11, 37, 39, PL 10, 134, 135, 154, 156; VII, 18; 19, 22, 25, PL 10, 213, 214, 217, 221; VIII, 37, 38, 39, PL 10, 264–266; IX, 19, 20, 21, 22, 36, 44, 48, 50, PL 10, 295–297, 307, 316, 319, 320; X, 8, PL 10, 348.

[2] ...nisi forte quod ex naturarum diversitate conceptum, novum aliquid in se (et ita sit generis utriusque, quod neutrum sit) veniat in vitam; quod in pecoribus ac bestiis usitatum est. Sed ea ipsa novitas non inest, nisi ex connatis proprietatibus sub diversitate naturae: et diversitatem eorum nativitas non intulit, sed accepit, dum id tenet, quod ex utroque sibi unum est [...если только случайно то, что образовано из противоречия, и то, что является обычным в зверях и скоте, не придет в жизнь нечто новым в себе, и таким образом будет принадлежать роду обеих природ то, что не принадлежит ни одной из них в отдельности. Но того самого Обновления не происходит, если только не из сорожденных свойств в противоречии природы. И Рождение не принесло в обе природы, но приняло противоречие, поскольку имеет у себя единым то, что принадлежит обеим природам одновременно] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VII, 14, PL 10, 210).

рождение Сына, то лишь для того, чтобы иметь возможность отвергнуть в Нем природу Отца и приписать Ему природу твари, чуждую Отцу[1]. Природа рождения обнимает собой единство имени, природы, силы и исповедания. Без этого нет рождения, потому что оно в силу рождения содержит в себе все это[2]. Церковь исповедует Христа истинным Богом потому именно, что исповедует Отца единым истинным Богом, потому что Рожденный от истинного Бога неотделим от Родителя в отношении истинности природы[3]. Рожденное равно Родителю, потому что равенство обусловливается только единством природы, получаемой через 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»[4]. 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 чуж-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VII, 14, PL 10, 210.

[2] 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 [Но природа не испытывает свойственное рождению, которое охватывает в себе имя, природу, силу и свое выражение. Ибо без всего этого не будет Рождества, так как Рождество содержит в себе все это самим актом рождения] (Ibid. VII, 16, PL 10, 212).

[3] Per id enim Christum confessa Deum verum est, quod solum verum Deum confessa sit Patrem. Ita quod solus Deus pater Deus verus est, Deum verum esse confirmat et Christum. Non enim unigenito Deo naturae demutationem naturalis nativitas intulit: nec qui ex subsistente Deo secundum divinae generationis naturam Deus subsistit, ab eo, qui solus verus Deus est, separabilis est veritate naturae [Ибо Церковь исповедала Христа истинным Богом через то, что исповедала Отца истинным Богом. Так, тем, что Единый Бог Отец есть истинный Бог, она утверждает, что и Христос есть истинный Бог. Ибо не принесло естественное Рождество Единородному Богу изменение природы, и Тот, Кто из Сущего Бога существует Богом по природе божественного происхождения, неотделим от Того, Кто есть истинный Бог, по истине природы] (Ibid. IX, 36, PL 10, 308).

[4] Dicuntur enim, non etiam sunt, si in his differentis essentiae discreta natura est cum non possit paterni nominis veritas nisi ex naturae suae progenie acquiri. Pater... non potest alienae a se ac dissimilis substantiae pater dici; quia nativitas perfecta non habeat dissidentem originalis substantiae diversitatem [Их называют только Отцом и Сыном, но они в собственном смысле такими не являются, если такие имена различают природу Их сущности, так как не может достигаться истина в Отчем имени, если только не в Порождении Отчей природы. Отец... не может быть назван отцом чуждой Себе и отличной сущности, так как совершенное Рождество не имеет несогласующегося различия в изначальной сущности] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 20, PL 10, 496). Quia nativitas non aliam possit, nisi eam ex qua subsistit, affere naturam [Потому что рождество не может принести иную природу, кроме той, из которой существует] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VII, 25, PL 10, 221).

дой для Себя, неподобной Ему субстанции, потому что рождение не допускает различия природы.

Итак, рождение обусловливает родовую, или природную, одинаковость и равенство рожденного с родителем. Эта мысль получила свое выражение в следующих терминах. В Отце и Сыне одна природа[1], так как через рождение

[1] Non habet ergo nativitas novam externamque naturam [Следовательно, у рождества нет новой и посторонней природы] (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate VII, 26, PL 10, 222). Nativitas nec extra naturam eam ex qua manet, et naturam eam in se habet unde subsistit [Рождество не может быть вне той природы, из которой берет начало, и имеет в себе ту природу, из которой существует] (Ibidem). Unius nominis, atque naturae [Одного имени и природы] (Ibid. VII, 8, PL 10, 206). Haec est verae nativitatis intelligentia, et fidei nostrae, quae ex naturae divinae unitate, unius indifferentisque divinitatis veritatem in Patre et Filio confitetur [Это понимание истинного рождества и нашей веры, которое из единства божественной природы исповедует истину во Отце и Сыне одной и безразличной божественности] (Ibid. VII, 18, PL 10, 213–214). Post naturae autem virtutem, naturae per id indissimilis intellige unitatem [Потом через это размысли силу природы, неразличное единство природы] (Ibid. VII, 21, PL 10, 216). Nativitatis hoc sacramentum est, ut Pater et Filius in unitate naturae sunt [Это таинство Рождества, как Отец и Сын существуют в единстве природы] (Ibid. VII, 26, PL 10, 221). Indissimilis unitate naturae [Единством неразличной природы] (Ibid. VII, 40, PL 10, 233). Naturae in his unitas [Единство природы в Них] (Ibid. VIII, 10, PL 10, 242). Docet Apostolus unitatem esse naturae [Апостол учит, что есть единство природы] (Ibid. VII, 28, PL 10, 256). Uno eodemque dicto utrumque illum in naturae ejusdem et dignitatis nuncupatione constituit [Он установил, произнеся одно и то же (то есть «Бог Бог»), что Оба — Он в поименовании одной и той же природы и достоинства] (Ibid. IV, 35, PL 10, 122). Nam discretio tantum personae in *te* et *tuus* posita est, in nullo tamen naturae distincta confessione [Ведь положено различие только по лицу в словах «Тебе» и «Твой», однако никакого различия по природе правильное исповедание не знает] (Ibidem). Pater et Filius non persona, sed natura unus et verus Deus uterque est [Отец и Сын не одно лицо, но одна природа; и истинным Богом являются Оба] (Ibid. V, 10, PL 10, 135). Ut per eamdem naturam divinitatis unius unus Deus per id intelligatur, quod in Deum alterum Deus unigenitus non refertur [Чтобы единый Бог понимался через одну и ту же природу одной божественности, потому что Единородный Бог не перемещается в другого Бога] (Ibid. V, 35, PL 10, 153). Secundum naturae unitatem, non secundum personae unionem [По единству природы, а не по отождествлению лица] (Ibid. VI, 8, PL 10, 162). Ut verus Dei Filius Deus non alienae a Patre diversaeque naturae [Как истинный Сын Божий, Он является Богом не другой и не отличной от Отца природы] (Ibidem). Nativitatis suae viventem habuit naturam [Имеет живущую природу Рождества Своего] (Ibid. VI, 13, PL 10, 167). Et nativitas habuit originis suae in ipsa sua nativitate naturam [И Рождество имеет природу Своего начала в том, что является Рождеством] (Ibidem). Hanc igitur in Patre et Filio naturae unitatem [Таким образом, это единство природы во Отце и Сыне] (Ibidem). Ut natura in eo divinitatis, per quod Filius est, absoluta sit [Чтобы природа божественности, через которую происходит Сын, была в Нем абсолютной] (Ibid. VI, 22, PL 10, 173). Apostolica fides nunc primum naturam in eo divinitatis agnovit [Апостольская вера ныне, во-первых, признала природу божественности в Нем] (Ibid. VI, 36, PL 10, 186). Naturae autem veritatem confirmavit in nomine, cum Deum dixit [Подтвердил истину природы в имени, когда назвал Богом] (Ibid. V, 11, PL 10, 136). Quod autem ex vivo vivum natum est, habet nativitatis profectum sine novitate naturae. Non enim novum est, quod ex vivo generatur in vivum [То, что из живого рождено живым, имеет преуспеяние рождества без обновления природы. Ибо это не ново, что из живого производится живое] (Ibid. VII, 27, PL 10, 223). Ne non in eo paternae naturae veritas maneat [Чтобы в Нем пребывала истина Отчей природы] (Ibid. IX, 24, PL 10, 299).

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 [Бог по достоинству, по роду][1]. Сравнительно реже употребляется выражение ejusdem divinitatis [той же самой Божественности][2]. Следует отметить очень редкое употребление столь распространенного на Западе и освященного западной традицией термина unius substantiae [единой сущности][3]. Быть может, избегать этого термина его побуждало недоверие, которое господствовало в отношении к нему не только среди

...ita imago est, ut non differat genere... [...так существует образ, чтобы не различался по достоинству...] (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate VII, 37, PL 10, 230). Personae tamen tantum distinctione, non generis: Deus enim in eo est: et in quo est Deus, Deus est [Однако только различием лица, а не достоинства, ибо Бог присутствует в Сыне; а в Ком есть Бог, Сам является Богом] (Ibid. IV, 40, PL 10, 126). Ut Deus ex Deo unum sint in genere naturae [Чтобы Бог из Бога были Одно по достоинству природы] (Ibid. VI, 11, PL 10, 165). Ubi nunucupatio est generis alieni, ibi existimatur veritas ejusdem generis non inesse [Если назвать вещь другим именем, то это уже будет не та вещь] (Ibid. V, 11, PL 10, 136). Non nativitatem adimit, sed naturam non discernit in genere [Не отнимает Рождество, но и не разделяет природу по достоинству] (Ibid. VII, 5, PL 10, 203). ...indissimili genere divinitatis, Patrem et Filium esse profitentem [...исповедует Отца и Сына единой божественности по неизменности достоинства] (Ibid. VII, 8, PL 10, 206). Neque alterius generis Deus est [И не является Богом иного достоинства] (Ibid. VIII, 41, PL 10, 267). Non tamen diversitatem generis affert, cum talis data est, qualis et habetur [Однако не приносит противоречия по достоинству, когда природа дана такой, какая имеется] (Ibid. VIII, 43, PL 10, 269). Hic nunc quaero, utrum alterius generis Deus est, qui in forma Dei Deus maneat [Здесь я теперь спрошу, другого ли достоинства Бог, Который пребывает Богом в образе Бога] (Ibid. VIII, 46, PL 10, 270). Apostolus... ita Dominum Jesum Christum Deum praedicans, ut neque per alterius generis Deum in deos duos fides apostolica depereat [Апостол... Господа Иисуса Христа исповедует Богом так, что вера апостольская не извращается верой в двух Богов через Бога иного достоинства] (Ibid. VIII, 47, PL 10, 271). Nec demutationem generis accipit Filius Dei [И Сын Божий не принял изменения по достоинству] (Ibid. IX, 24, PL 10, 299). Nec differt in genere, qui manentem in se habens, inest in manente [И не различается по достоинству Тот, Кто, имея в Себе Пребывающего, находится внутри Пребывающего] (Ibid. IX, 69, PL 10, 336). Ариане учат, что Сын a potestate et veritate Dei patris alienus, aut alterius generis Deus sit [чужд могуществу и истине Бога Отца, или Бог иного достоинства] (ibid. X, 3, PL 10, 346). Neque duos deos per diversitatem generis in fide esse [И нет двух богов в вере через различие по достоинству] (Ibid. X, 6, PL 10, 347). Quia nasci cum causam nativitatis ostendat, non disproficit tamen in genere auctoris exsistere [Потому что Рождение, хотя и указывает на Причину Рождества, однако не мешает Богу Отцу находиться в достоинстве Виновника] (Ibid. XI, 11, PL 10, 406; ср. VIII, 48).

[2] Indissimili genere divinitatis [Божественности по неизменности достоинства] (Ibid. VII, 8, PL 10, 206). Indifferentisque divinitatis veritatem [И истину неразличной божественности] (Ibid. VII, 18, PL 10, 213).

[3] Indifferens divinitatis substantia [Неразличная сущность божественности] (Ibid. VIII, 10, PL 10, 242). Non enim ex alia substantia, sed ex Deo Deus est [Ибо не из другой сущности, но Бог из Бога] (Ibid. IV, 42, PL 10, 128). Pater Deus et Filius Deus unum sunt, non unione personae, sed substantiae unitate [Отец Бог и Сын Бог одно суть, не по отождествлению лица, но единством сущности могут быть «одно и то же»] (Ibidem).

ариан[1], 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 [подобие Отца и Сына][2], которое, будучи подобием природы, достигает степени равенства, aequalitatis. Подобие возможно только между существами одинаковой природы, передаваемой через рождение[3]. Кроме приведенных, Иларий употребляет ряд других выражений для обозначения одинаковости природы в Отце и Сыне и их равенства между Собой и подобия, он часто говорит о рождении Сына из Бога в Бога — ex Deo in

[1] Иларий приводит критические замечания ариан против этого термина (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IV, 4, PL 10, 98), но защищает этот термин и считает его очень целесообразным для отражения ереси (Ibid. IV, 7, PL 10, 100).

[2] Indissimili genere divinitatis [Божественности по неизменности достоинства] (Ibid. VII, 8, PL 10, 206). Naturae per id indissimilis intellige unitatem [Рассуждай единство через это неизменной природы] (Ibid. VII, 21, PL 10, 216). Indissimilis unitate naturae [Единством неизменной природы] (Ibid. VII, 40, PL 10, 233). Non amittit naturae unitam similitudinem, quia nec careat virtute naturae [Не потерял единого подобия, потому что не лишен силы природы] (Ibid. VII, 37, PL 10, 231). Per naturae unitam similitudinem Pater per Filium visus sit [Через единое подобие природы Отец виден через Сына] (Ibid. VII, 38, PL 10, 231). Invicem esse sui similes, in eo quod *similitudinem nostram* dicat, ostendit [Показывает, говоря «наше подобие», что Сами Они подобны Друг Другу] (Ibid. III, 23, PL 10, 92). Inseparabiles esse per naturalem similitudinem Patrem et Filium [Неразлучные через естественное подобие Отец и Сын] (Ibid. VII, 39, PL 10, 232). Dum Deum ex Deo quod in similitudine generis unum sint negare blasphemum est [Между тем хулой является отрицание Бога из Бога, так как в подобии достоинства Они суть одно] (Ibidem). Nec contumeliam communicatarum cum eo sedium sentiat, cui ex se genito in naturae similitudine nulla diversitas est [И Отец не чувствует оскорбления в присоединении престолов к Его престолу, и Единородный из Него не имеет никакого различия в подобии природы] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 131, 22, PL 9, 741). Et cum ex substantiae similitudine ac proprietate naturae alter in altero sit [И потому что Другой существует в Другом из подобия сущности и свойства природы] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 144, 3, PL 9, 856). Употребление термина в De synodis, где он убеждает в разъяснении ὁμοούσιος принять и ὁμοιούσιος, очень частое *Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 15, 22, 23, 25, 72, 73, 76, 89, 91, PL 10, 491, 497, 498, 499, 527, 530, 541, 543.

[3] Hinc enim est sola illa quae vere esse possit aequalitas: quia naturae aequalitatem sola possit praestare nativitas [Это и есть то единственное равенство, которое действительно может быть, потому что только Рождество может обнаружить равенство природы] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VII, 15, PL 10, 211). Sola ei nativitas filii non impie per similitudinem creditur aequalis [Благочестиво думать, что только у Бога Отца может быть справедливым Рождество Сына через подобие] (Ibid. VII, 26, PL 10, 469). 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 [Богу ничто не может быть подобным, кроме Того, Кто будет Сам из Себя. Ибо подобие Двух не появилось откуда-либо, и оно не допускает появления различия Одного от Другого] (Ibid. III, 23, PL 10, 92).

Deum[1]. Наконец, для выражения полного подобия Сына Отцу по Божеству Илларий имеет обыкновение при упоминании о Сыне характеризовать Его теми же признаками, какие служат определением природы Отца[2].

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 промышлении, ни быть видимым, ни являться людям. Все это за Него делает Посредник между Богом и миром — Логос, Которому дозволяет это Его умаленная в Божественных свойствах природа. За исключением некоторых обмолвок (Сын — метафизический Посредник между Богом и миром[3]; Отец не-

[1] In Deum ex Deo natus [Рожденный из Бога в Бога] (Ibid. IV, 42, PL 10, 128). In Deum ex Deo Deus nascitur, dum nihil in his novum est, nihil alienum [В Бога из Бога рождается, между тем как ничего нет в Них нового и чуждого] (Ibid. VII, 39, PL 10, 232–233). Et idcirco Deus ejus est, quia ex eo natus in Deum est [И потому Бог является также и Богом Христа, потому что из Бога Отца Тот рожден в Бога] (Ibid. IV, 35, PL 10, 122). De natura et in natura Dei ex Deo Deum natum [От природы Бога и в природе Бога из Бога рожденный Бог] (Ibid. VI, 9, PL 10, 162). Unus ex uno est, et Deus natus ex Deo est [Единый из Единого и Бог, рожденный из Бога] (Ibidem). Ex Deo in Deum exstitit [Из Бога явился в Бога] (Ibid. VI, 11, PL 10, 167). Deum autem nasci non est aliud, quam in ea natura esse, qua Deus est [Рожденному Богу Сыну положено быть в той природе, в которой находится и Бог Отец] (Ibid. XI, II, PL 10, 406; ср. ibid. IX, 58; V, 37; IV, 42; Tractatus super psalmos, 52, 6, PL 9, 327).

[2] Unus ex uno, verus a vero, vivus a vivo, perfectus a perfecto, virtutis virtus, sapientiae sapientia, gloria gloriae [Единый из Единого, Истинный от Истинного, Живой от Живого, Совершенный от Совершенного, Силы Сила, Мудрости Мудрость, Слава Славы] (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate II, 8, PL 10, 57). Progenies a parente, vivus a vivo... perfectus a perfecto, quia totus a toto... incomprehensibilis ab incomprehensibili... invisibilis ab invisibili... Deus a Deo, ab uno ingenito Deo unus unigenitus Deus [Порождение от Родителя, Живой от Живого... Совершенный от Совершенного, так как целый от целого... необъемлемый от необъемлемого... невидимый от невидимого... Бог от Бога, от Единого Нерожденного Бога Единый Единородный Бог] (Ibid. II, 11, PL 10, 59). 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 [Совершенного Отца Совершенный Сын... Бог от Бога, Дух от Духа, Свет от Света... потому что как Отец — Дух, так и Сын — Дух; как Отец — Бог, так и Сын — Бог; как Отец — Свет, так и Сын — Свет] (Ibid. III, 4, PL 10, 77). Deum de Deo, et Spiritum de Spiritu [Бог от Бога и Дух от Духа] (Ibid. IX, 69, PL 10, 336).

[3] *Idem*. De Trinitate IV, 42, PL 10, 127.

видим, Сын видим[1]), 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 пятую 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[2]. Пока вещь сохраняет свойства своего рода, она остается истинной 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[3]. 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[4].

---

[1] Ibidem.

[2] *Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate V, 3, PL 10, 131.

[3] Ibid. V, 14, PL 10, 137.

[4] Ibid. V, 3, 14, PL 10, 131, 137.

Иларий начинает историей творения мира. Творение из ничего есть свойство Божественной природы. Но все создано через Сына, а если все через Него, и все из ничего, и ничто не через Него, то чего же недостает Ему до истины Божества, если в творении проявляется и природа и сила Божества[1]? Частные моменты творения подтверждают этот вывод. «И сказал Бог: да будет твердь, и сотворил Бог твердь» (Быт. 1:6–7). Здесь дано единство имени, потому что «Бог, Кто сказал, и Бог, Кто сотворил», и одинаковость силы, потому что Сын делает то, что повелевает Отец. «Уравнивается Бог Богу именем, уравнивается истинность истинности делом»[2]. «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[3]. 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[4]. «И сотворил Бог человека, по образу Бога сотворил его» (Быт. 1:27). Какой Бог сотворил? Несомненно, Сын, через 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»[5].

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[6].

Авраам воздает Божеское поклонение Мужу, прозревая в Нем Бога, Который о Самом Себе говорит ему, что «не невозможен для Него всяк глагол». Но

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate V, 4, PL 10, 132.

[2] Ibid. V, 5, PL 10, 132.

[3] Ibid. V, 7, PL 10, 134.

[4] Ibid. V, 8, PL 10, 134.

[5] Ibid. V, 9, PL 10, 134.

[6] Ibid. V, 11, 13, PL 10, 135, 137.

одному только Богу возможен всяк глагол. И если Богу, беседовавшему с Авраамом, возможен всяк глагол, то чего недостает Ему до истинного Божества[1]?

«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[2].

Иаков боролся с Мужем и, победив Его, просил у Него благословения. Хотя чувственными очами он видел перед собой 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[3].

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 через Сына восходит к Отцу (Мф. 11:27; Ин. 14:6) и не может Бог быть познаваем иначе, как через Бога, то можно ли признать неистинным Бога, Который требовал воздания Божеского поклонения Богу, приникшему 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 через Бога, как и почитание Бог не принимает от нас иначе, как через Бога»[4].

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 Сущим, чтобы верно понималось, что такое Бог. И нельзя думать, что это был не Сын, а Отец, потому что Христос относит это к Себе. «Если бы вы верили Моисею, — говорил Он, — то, может быть, поверили бы и Мне, ибо Он писал обо Мне» (Ин. 5:46)[5].

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate V, 15, PL 10, 137.

[2] Ibid. V, 16, PL 10, 138.

[3] Ibid. V, 19, PL 10, 141.

[4] Ibid. V, 20, PL 10, 142.

[5] Ibid. V, 22–23, PL 10, 143–144.

Для доказательства равенства Сына Божия по природе с Отцом Иларий считает особенно важным наименование Сына в Писании Образом Отца. При этом он ссылается на три места из Св. Писания. Сам Христос говорит о Себе, что Отец положил на Него Свою печать (Ин. 6:27) и что видевший Его видел Отца (Ин. 14:9). Апостол Павел на основании этих мест говорит о Христе, что Он, существуя в образе Божием, не почитал похищением быть равным Богу (Фил. 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 [Чтобы то, что было отмечено Богом, являло собой не что иное, как образ отмечающего Бога])[1]. 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[2]. 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»[3]. 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[4]. Апостол 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[5].

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 образ блага. Бестелесен Отец; если Сын по Духу описуем телом, то телесный не есть форма бестелесного. Невыразим Отец; если Сына обнима-

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VIII, 44, PL 10, 269.

[2] Ibid. VII, 37, PL 10, 230; VIII, 44, PL 10, 269.

[3] Ibid. VII, 37, PL 10, 230.

[4] Ibid. VIII, 48, PL 10, 271.

[5] Ibid. VIII, 45, PL 10, 269.

ет 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 формой Бога. Невозможно было со стороны апостола выразительнее отметить в Сыне Божием природу Божества, как наименованием Его невидимым Образом Бога в отношении того, что есть в Нем невидимого»[1].

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[2].

На Божественность природы Сына указывает прежде всего Его непознаваемость, равная непознаваемости Отца. Сам Христос говорит о Себе: «Вся Мне предана суть Отцем Моим, и никто же знает Сына, токмо Отец, ни Отца кто знает, токмо Сын, и ему же аще волит Сын открыти» (Мф. 11:27). Отец и Сын познаваемы только через 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[3].

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

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

Далее, проявлением Божественной силы Сына служит Его всемогущество. Авраам узнал в одном из трех странников Бога, Который Сам о Себе сказал, что

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate XI, 5, PL 10, 402. Ср.: Liber de synodis seu de fide orientalium, 13, 15, PL 10, 490, 491 и De Trinitate Ш, 23, PL 10, 91; V, 8–10, PL 10, 134–135.

[2] *Idem.* De Trinitate V, 3, PL 10, 131.

[3] Ibid. VI, 26, PL 10, 177; IX, 69, PL 10, 396.

[4] Ibid. V, 9, PL 10, 134; ср. XII, 4, 5, PL 10, 436.

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. Апостол Фома исповедовал Христа Господом и Богом, когда убедился, что Он действительно воскрес из мертвых, потому что воскреснуть из мертвых своей силой никто не может, кроме Бога[1]. 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[2].

Для доказательства равенства Отца и Сына Иларий особенно подробно останавливается на словах евангелиста Иоанна (Ин. 5:16–24), в которых видит указание на единство Их силы и действования. Христос исцелил расслабленного в субботу. За это иудеи искали убить Его. Оправдывая Свои исцеления в субботу, Господь говорит им: «Отец Мой доселе делает, и Я делаю» (Ин. 5:17). 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 (Ин. 5:18). В ответ на это озлобление Христос присоединил: «Истинно, истинно говорю вам, Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца Творящего» (Ин. 5:19). 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[3]. Далее Христос присоединяет: «Все, что творит Отец, то же творит и Сын подобным образом» (Ин. 5:19). «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[4]. За этим следуют слова: «Ибо Отец любит Сына и

---

[1] *Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate VII, 12, PL 10, 208.

[2] Ibid. VII, 36, PL 10, 229.

[3] Ibid. VII, 16–17, PL 10, 211–212.

[4] Ibid. VII, 18, PL 10, 213.

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» (Ин. 5:20–21). 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 [Сила уравнена через единство неразличимой природы])[1], 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 через 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»[2].

Вторым обширным доказательством Божества Сына служат слова евангелиста Иоанна (Ин. 10:22–38). В этих словах Христос исповедует 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» (Ин. 10:28). 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 через рождение, Он прибавляет: «Что дал Мне Отец (sic!), больше всех» (Ин. 10:29). 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» (Ин. 10:29). 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» (Ин. 10:30), 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,

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VII, 19, PL 10, 214.

[2] Ibid. VII, 19, PL 10, 214.

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»[1]. Услышав это, иудеи схватили каменья, чтобы побить Его за богохульство, за то, что, будучи человеком, Он выдавал Себя за Бога. В ответ на возбуждение врагов Христос оправдывает Свое исповедание двумя мыслями. Во-первых, Он указывает на то, что и обыкновенный человек, за которого Его принимают, без богохульства может назвать себя богом, потому что в Законе написано: «Я сказал: вы — боги» (Ин. 10:34). 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 посланиe в мир обозначает то же, что и рождение, потому что в этом именно смысле это выражение употребляет апостол Павел в начале послания к Римлянам, говоря об Иисусе Христе: «Который по плоти соделался от семени Давидова, Который предназначен Сыном Божим 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[2].

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» (Ин. 10:37–38). Но сила чуждой природы не может равняться с силой Божией, и дела твари не могут быть сравниваемы с делами Божиими. Христос же творит дела Отца, и это свидетельствует о Его Божественной природе. «Ибо Сын Божий в силу рождения имеет в Себе все, что принадлежит Богу, и потому дело Сына есть дело Отца, так как рождение, с одной стороны, пребывает не вне той природы, из которой имеет бытие, с другой — содержит в Себе природу, из которой происходит»[3].

Истинное Божество Сына выражается и в том, что Он есть праведный Судия. Он есть Тот именно Господь, Который одождил огонь и серу на Содом и Гоморру (Быт. 19:24). Авраам называет Его праведным Судией (Быт. 18:25). Но «необходимо праведный Судия есть и истинный Бог». «Отними, — обращается Иларий к арианину, — у Сына, что Он есть Судия, чтобы отрицать, что Он истинный Бог»[4]. Об этом же говорит и Новый Завет: «Отец не судит никого, но

---

[1] *Hilarius Pictaviensis* De Trinitate VII, 25, PL 10, 221.

[2] Ibid. VII, 24, PL 10, 219.

[3] Ibid. VII, 26, PL 10, 221.

[4] Ibid. V, 16, PL 10, 138.

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»[1].

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 Отцу, 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 в чести. Одинаковым вещам прилично и одинаковое почитание. В противном случае 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»[2].

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

Мысль о зависимости Сына от Отца по бытию хотя и не чужда была восточному богословию, так как была высказана вскользь Афанасием Александрий-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VII, 20, PL 10, 215.

[2] Ibid. XII, 7, PL 10, 437; ср. VII, 20, PL 10, 215.

ским[1], но не получила там большого развития и распространения и не нашла для себя применения в противоарианской полемике. На Западе же она имела большое теоретическое и практическое значение. Насколько известно, она впервые выдвигается в таком своем значении в сочинениях Илария и потом переходит к Амвросию и Августину. Сын подчинен Отцу в двояком отношении: и по Своей человеческой природе, и как Бог, получивший начало от Отца[2]. Нас в данном случае интересует учение Илария о подчинении Сына Отцу по Божеству. Приведем несколько относящихся сюда выражений Илария. «Но, — говорит он, — может быть, подумают, что Сын нуждался в том прославлении, о котором молился (Ин. 17:1–26), и Он будет признан слабым, так как ожидал прославления от Лучшего (potioris). Но кто же не исповедует лучшим (potiorem) Отца, как Нерожденного сравнительно с Рожденным, как Отца сравнительно с Сыном, как Посылающего сравнительно с Посланным от Него, как Изволяющего сравнительно с Повинующимся? В этом Сам Он будет Свидетелем для нас: "Отец больше Меня" (Ин. 14:28). Это нужно понимать так, как оно есть, однако нужно остерегаться, чтобы в глазах неопытных честь Отца не ослабляла славу Сына»[3]. В этих словах не совсем ясно сформулирован субординационизм ипостасный. Под ними мог бы подписаться и представитель доникейского субстанциального субординационизма, поскольку именно нерожденность Отца служила для него основанием, как и в словах Илария, а идея равенства Сына с Отцом выражена в них не совсем ясно. Другие выражения Илария гораздо определенней. «Сын не Сам для Себя служит началом и не Сам для Себя, не существуя, произвел рождение из ничего, но, будучи живой природой из живой природы, удерживает у Себя власть природы, исповедуя Виновника природы, чтобы засвидетельствовать и почтение и в почтении благодарность за полученное рождение»[4]. «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебе Единаго

---

[1] Pater major est Filio, non magnitudine aliqua vel tempore, sed propter generationem ex ipso Patre [Отец больше Сына не из-за превосходства какого-либо или по времени, но порождением Сына от Отца] (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate III, 12, PL 10, 82). См. прим. «e» к De Trinitate III, 12, PL 10, 82.

[2] Nec tamen se Deo patri non et filii honore et hominis conditione subdente: cum et nativitas omnis se referat ad auctorem, et caro se universa secundum Deum profiteatur infirmam [И, однако, Он подчинен Богу Отцу и как Сын, и как созданный человек, так как и все Рождество из-за Виновника, и вся плоть по Богу исповедует себя немощной] (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate IX, 5, PL 10, 284).

[3] *Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate III, 12, PL 10, 82.

[4] Non enim suae originis est Filius, neque nativitatem sibi non exstans ipse conquisivit ex nullo: sed ex vivente natura vivens natura exstans, tenet in se naturae potestatem, professa auctoritate naturae, ut et honorem testetur, et gratiam sumptae nativitatis in honore. Et hoc quidem Parti debitum reddens, ut obedientiam suam mittentis deputet voluntati, non tamen ut naturae unitatem obedientia humilitatis infirmet [Ибо Сын не от Своего начала и Сам не искал Себе Рождества из ничего, будучи ничем, но из живущей природы сущая природа владеет в Себе силой природы, исповедуя Виновника природы, чтобы засвидетельствовать почтение и в почтении благодарность за полученное Рождение. И воздает должное Отцу, чтобы приписать Свое послушание воле Пославшего, но не для того, чтобы послушание в смирении ослабляло единство природы] (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate IX, 53, PL 10, 324).

Истиннаго Бога, и Егоже послал еси Иисус Христа» (Ин. 17:3). В чем же здесь трудность и из-за чего война слов? Жизнь есть знание истинного Бога, но одним этим не достигается жизнь. Что же с этим связано? «И Егоже послал еси Иисус Христа». Должное почтение воздается Сыном Отцу в словах: «Тебе Единаго Истиннаго Бога». Однако Сын не отделяет Себя от истины Бога (a Dei veritate), когда прибавляет: «И Егоже послал еси Иисус Христа»[1]. По поводу слов пророка Осии (Ос. 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»[2]. «Отец больше Сына, но как Отец Сына, рождением, а не родом (generatione, non genere), ибо Он — Сын и из Него исшел. И хотя свойство Отчего наименования отличает Его, однако природой Он не отличается, ибо Он рожден от Бога как Бог, не отличаясь от Родителя субстанцией. Итак, Он не может уравниваться с Тем, от Кого происходит. И хотя пребывает Один в Другом через единообразную и подобную славу той же природы, однако кажется, что не может быть уравниваем Тот, Кто рожден, с Тем, из Кого рожден»[3]. «Хотя Сын имеет власть положить душу Свою и опять принять ее, однако всегда в сыновней почтительности воздает честь Отчему величию, когда молится: "Отче, прослави Меня" (Ин. 17:5)»[4]. Отец боль-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate III, 14, PL 10, 83.

[2] Et idcirco Deus ejus est, quia ex eo natus in Deum est. Non tamen per id, quod Pater Deus est, non et Filius Deus est: *Unxit* enim *te, Deus Deus tuus*: designata videlicet et auctoris, et ex eo geniti significatione, uno eodemque dicto utrumque illum in naturae ejusdem et dignitatis nuncupatione constituit [И потому Бог также является и Богом Христа, потому что из Бога Отца Христос рожден в Бога. Однако через то, что Отец есть Бог, и Сын является Богом, ибо: «Помазал Тебя, Боже, Бог Твой» (Пс. 44:8); и в то время, как был отмечен знаком Виновника Единородный из Него, Бог постановил, произнеся одно и то же (то есть «Боже, Бог»), что Бог в двух лицах, хотя бы и говорилось об одной природе и достоинстве] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IV, 35, PL 10, 122).

[3] *Idem.* Tractatus super psalmos, 138, 17, PL 9, 801.

[4] 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 [Засвидетельствованную Им власть благоговейно Сын отдал Тому, Кому не забывал все исповедовать, не Себе присваивая то, что подобно Отцу, но указывая на Того, через Кого произошло подобное] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 138, 28, PL 9, 807). Missurus quoque Paracletum, sicuti frequenter spopondit, interdum eum et mittendum dixit a Patre, dum omne quod ageret, pie referre est solitus ad Patrem [Сын, Который также пошлет Утешителя, как Он часто обещал, иногда говорил, что Тот будет послан от Отца, так как все, что ни делал, Сын имел обыкновение относить к Отцу] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 54, PL 10, 519). Sed pietatis subjectio non est essentiae diminutio, nec religionis officium efficit naturam [Но благочестивое подчинение не есть умаление в сущности, и оказание почтения не образует саму природу] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 51, PL 10, 518). An et hoc ex ignorantia venit, ut cum caeteris Patri subjectus sit Filius: ut dum cum caeteris subjicitur, non discernatur a caeteris? Cum subjectio Filii naturae pietas sit, subjectio autem caeterorum creationis infirmitas sit [Не появилось ли и это от непонимания, что Сын вместе с прочими подчинен Отцу и что, пока с прочими Он подчиняется, не отличается от прочих? Между тем подчинение Сына есть благочестие Его природы, а подчинение остальных тварей есть немощь] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 79, PL 10, 532).

ше 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» [Отец более Сына, будучи Отцом, но Сын, являясь Сыном, не менее Отца][1]; «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» [Итак, Отец больший, будучи Отцом, но Сын, являясь Сыном, не менее Отца. Рождество Сына сделало Отца большим, но оно не терпит того, чтобы Сын был меньшим. Отец больший, поскольку к Нему мольбы, чтобы дал славу Воспринятому человеку; но Сын не меньший, принимая славу от Отца. И таким образом исполняется таинство Рождества и принятие вочеловечения. Ведь и Отец, прославляя Сына Человеческого, есть больший; а Отец и Сын — Одно, поскольку из Отца рожден Сын, Который после восприятия земного тела имеет славу во Отце][2].

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, родив Его таким же властным, как и Он Сам[3]. Сын творит

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 64, PL 10, 523.

[2] *Idem.* De Trinitate IX, 56, PL 10, 327.

[3] Quod si acceptio potestatis, sola est significatio nativitatis, in qua accepit id quod est; non est infirmitati datio deputanda, quae totum hoc nascentem consummat esse quod Deus est. Cum enim innascibilis Deus ad perfectam divinae beatitudinis nativitatem unigenito Deo auctor sit, auctorem nativitatis esse sacramentum paternum est. Caeterum non habet contumeliam, quae se auctoris sui esse imaginem genuina nativitate consummat. Dedisse enim potestatem omnis carnis, et ad id dedisse ut det ei vitam aeternam, habet et in dante quod pater est, et in accipiente quod Deus est: cum et in eo significetur Pater esse, quod dederit; et in eo Filius Deus maneat, quod vitae aeternae dandae sumpserit potestatem [Но если восприятие власти есть единственный признак Рождества, в котором Он принял то, что имеет, то не должно приписывать немощи данное, которое Рождающемуся позволяет быть полностью тем, чем является Бог. Ибо так как нерождаемый Бог является Единородному Богу Виновником в совершенном, божественном и блаженном рождестве, то это таинство Отца быть Виновником Рождества. Впрочем, для Отца нет оскорбления в том, что Сыну возможно быть по рождеству образом своего Виновника. Ибо Он дал Сыну власть над всякой плотью, и к тому же сделал так, чтобы у Него была жизнь вечная. И в том, что Отец дает, Отец обнаруживает Себя Отцом, а в том, что Сын принимает, Сын обнаруживает Себя Сыном, так как в Сыне Отец обнаруживает Себя Богом тем, что дал, и в Отце Сын остается Богом из-за того, что принял власть давать жизнь вечную] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IX, 31, PL 10, 305).

волю Отца, Отец сообщает Сыну знание о дне кончины мира, но Он изъявляет Ему Свою волю не через какое-либо мановение и сообщает знание не через вопросы и ответы, но вместе с природой, так что воля и знание Отца врождены Сыну[1]. То же говорит Иларий и обо всем, получаемом Сыном от Отца, но замечает, что всегда в Евангелии вместе со свидетельством о получении через рождение делается оговорка и о равенстве получаемого[2].

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. По-

[1] 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 [Таким образом, природа Бога Сына не нуждалась ни в изменении, ни в вопрошании, ни в разговоре, чтобы после неведения Он вдруг узнал, после молчания спросил, а после вопрошания слушал; но, будучи совершенной природой и пребывая в таинстве своего единства, Сын, когда получил от Бога Рождество, тогда получил и все. А владея всем, Сын также имеет знание или волю и не нуждается в вопрошании, чтобы узнать то, что знает Отец; и нет такого, чтобы Сын захотел то, что хочет Отец, получив уведомление по этому делу. Но так как все, что Отцово, стало и Его, Сын находится в том достоинстве природы, что хочет и знает не что иное, как то, что знает и хочет Отец] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IX, 74, PL 10, 340).

[2] 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: cum autem se viso Pater videtur, naturae conscientia est, quae ad demonstrationem in se Dei, non aliena a Deo in Deum nata substiterit. Vel illud, *Pater quod dedit mihi, majus est omnibus* (Joan, X, 29); et rursum, *Ego et Pater unum sumus* (Ibid., 30). Nam et datio paterna sumptae nativitatis professio est: et quod unum sunt, proprietas ex nativitate naturae est. Vel illud, *Sed judicium omne dedit Filio, ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem* (Joan. V, 22, 23). Nam dum judicium datur, nativitas non tacetur: dum vero exaequatur honor, natura retinetur. Vel illud, *Ego in Patre, et Pater in me*; et rursum, *Pater major me est* (Joan. XIV, 11, 28). In eo enim, quod in sese sunt, Dei ex Deo divinitatem cognosce: in eo vero, quod Pater major est, confessionem paternae auctoritatis intellige [А поэтому говорится: «Видевший Меня видел Отца» (Ин. 14:9); и еще: «Слова, которые говорю Я вам, говорю не от Себя» (Ин. 14:10). Ведь пока Сын говорит не от Себя, необходимо, чтобы Он был обязан Виновнику тем, что именно нужно говорить. Когда же в Сыне усматривается Отец, это соучастие природы Сына, которая для обнаружения в Себе Бога, будучи не чуждой Богу, родилась в Бога. Или еще: «Отец, Который дал Мне их, больше всех» (Ин. 10:29); и напротив: «Я и Отец — одно» (Ин. 10:30). Ведь и отеческий дар есть исповедание воспринятого Рождества, и то, что Они суть одно, есть свойство природы по Рождеству. Или еще: «Ибо Отец не судит никого, но весь суд отдал Сыну, дабы все чтили Сына, как чтут Отца» (Ин. 5:22–23). Ведь пока дается суд, не умалчивается о Рождестве; а пока уравнивается почитание, удерживается единая природа. Или еще: «Я в Отце, и Отец во Мне» (Ин. 14:11); и напротив: «Отец Мой более Меня» (Ин. 14:28). Ибо в том, что Они суть в Себе, познай божественность Бога от Бога; а в том, что Отец есть больший, заметь исповедание отеческого могущества] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate XI, 12, PL 10, 407).

следние 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 ранней 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 совершенной 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»[1].

Кроме этих двух принципов в истолковании «уничижительных» изречений Писания, нужно принимать во внимание, к какому моменту в бытии Сына относится то или другое изречение. Согласно общим своим христологическим воззрениям, Иларий различает в бытии Сына три момента, Его существование до воплощения в чистоте Его Божественной природы, Его существование на земле в соединении Божественной природы с человеческой, от рождения от Девы до воскресения, и существование по воскресении в обоженной плоти. Различные изречения Писания относятся к этим трем разным моментам в бытии Логоса, а поэтому при толковании необходимо принимать во внимание, какой момент в каждом имеется в виду[2]. Соответственно этому разделению

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IX, 5, PL 10, 284.

[2] Ut cum aliud sit ante hominem Deus, aliud sit homo et Deus, aliud sit post hominem et Deum totus homo totus Deus; non confundas temporibus et generibus dispensationis sacramentum, cum pro qualitate generum ac naturarum, alium ei in sacramento hominis necesse est sermonem fuisse non nato, alium adhuc morituro, alium jam aeterno [...Чтобы тем самым Человек и Бог был нечто иным, так как другим был Бог Сын до вочеловечения, другим стал после вочеловечения истинный Человек и истинный Бог. Не смешивай в этом таинстве разделения время и достоинство, ибо согласно качеству достоинств и природ (человеческой и божественной) Сыну, во-первых, необходимо было в таинстве вочеловечения стать Словом до рождения, во-вторых, быть им даже до смерти, а в-третьих, быть уже Вечным] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IX, 6, PL 10, 285).

Иларий подвергает анализу уничижительные выражения, относящиеся ко времени земной жизни Христа (в девятой и десятой книгах «De Trinitate»), выражения, относящиеся ко времени прославления Христа (в одиннадцатой книге), а единственное место — Притч. 8:22–26, относящееся к Логосу до воплощения Его, — в двенадцатой книге. Ввиду 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 (Притч. 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» (Притч. 8:22); 2) «Прежде веков основал Меня» (Притч. 8:23); 3) «Прежде чем сотворил землю, прежде чем воздвиг горы, прежде всех холмов родил Меня» (Притч. 8:25–26). 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 в своем рождении времени, так как созданию земли предшествовало покорение архангелов, которое не было, однако, предвечным[1]. 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 (Притч. 8:26). 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

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate XII, 37, PL 10, 455.

размышления, не переходит от одной мысли к другой. Таким образом, план создания в целом и подробностях существовал в уме Божием предвечно. То, что имело быть созданным реально, в уме Божием уже существовало идеально в неизменяемой вечности Его бытия. При этом-то вечном уготовлении мира Премудрость уже была при Отце, а впоследствии, когда план творения приводился в исполнение, Она тоже была при Отце, приводя все в порядок. Итак, Премудрость рождена прежде земли, гор и холмов, потому что Она была у Бога при их предвечном уготовлении[1]. Итак, в разбираемом месте с совершенной ясностью говорится о предвечном рождении Сына, и эти выражения нельзя понимать в смысле неточного обозначения творения, о котором говорится в первом изречении, потому что создание в пути и дела предполагает творение во времени, а основание прежде век и рождение прежде приуготовления предшествует времени. Кроме того, «в то время как рождение существует ранее причины, творение по истине — по причине» (cum nativitas ante causam sit, creatio vere per causam). Здесь разумеется causa finalis, т. е. цель. Когда говорится об основании Премудрости прежде век и пребывании Ее у Бога, то не упоминается о цели, а когда говорится о создании, указывается цель его — в пути и дела. «Прежде уготовления был и прежде век основан Тот, Кто создан в пути и дела Божии»[2].

Установив 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 содействинником[3]. Цель создания Премудрости была другая, и Она Сама говорит о ней в этом же месте. Она перечисляет Свои ежедневные дела и совершающееся во времени: Ею царствуют цари и могущественные пишут правду, князья совершают великие дела и владыки обладают землей; Она ходит в путях правды и обращается в стезях справедливости и тем, кто Ее любит, Она дарует сокровища вечной жизни (Притч. 8:15–21)[4]. Цель создания Премудрости состоит в том, чтобы Она была Началом путей, руко-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate XII, 39–40, PL 10, 457–458.

[2] Ibid. XII, 42, PL 10, 459; ср. XII, 45, PL 10, 462.

[3] Ibid. XII, 43, PL 10, 459.

[4] Ibid. XII, 44, PL 10, 460.

водящим 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 через Меня» (Ин. 14:6). Премудрость создается, чтобы быть руководительницей к Отцу и вечной жизни. В Своей спасительной деятельности Премудрость, невидимая Сама по Себе, является людям многоразличным образом, облекаясь для этого в создаваемые для этого материальные формы. Адам слышал шаги Бога, ходящего в раю; для того чтобы были слышны Его шаги, Он должен был облечься в какое-либо творение. В виде какой-нибудь твари Сын Божий беседовал с Каином, Авелем, Ноем, благословил Еноха, как Ангел Он явился Агари. Он явился Аврааму как действительный человек, который был видим, говорил, принимал пищу, но был поклоняем, как Бог. Иакову Он явился до такой степени действительным человеком, что был осязаем, боролся с ним, совершал все движения, свойственные человеку в этом положении. Моисею Он явился в виде огня, который имел способность жечь, но не имел естественной необходимости сжигать[1]. В подобных же, специально для этого созданных материальных формах Он являлся Иисусу Навину (Нав. 5:13–15), Исайи (Ин. 12:41), Иезекиилю (Иез. 37), Даниилу (Дан. 7:13–14)[2]. Для того Сын Божий и являлся в разнообразных творениях, чтобы люди не считали их природным образом Его Божества[3]. Но все перечисленные формы явления Сына Божия не были простой видимостью, а действительными материальными вещами, которые для этой цели создавались и по миновении надобности уничтожались. «Во всех их Бог, Который есть огонь поядающий, находился в них сотворенным таким образом, что тварь тою же силою слагал с Себя, какою воспринимал ее, потому что мог уничтожить снова то, что существовало только в целях восприятия»[4]. Наконец, Премудрость Божия, рожденная от века, стала созданной в воплощении, восприяв созданного человека. Поэтому апостол 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[5].

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 на-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate XII, 46, PL 10, 463.

[2] Ibid. XII, 47, PL 10, 463.

[3] Ibid. XII, 46, PL 10, 463.

[4] Ibid. XII, 47, PL 10, 463.

[5] Ibid. XII, 48–49, PL 10, 464.

зываешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог» (Мк. 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» (Мк. 10:21). Не отклоняет от Себя наименования благости Тот, Кто обещает сокровище на небеси, и не отказывается от имени учителя, Кто говорит о Себе как о путеводителе к этому совершенному блаженству[1]. 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[2].

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» (Ин. 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» (Ин. 14:10). «Верьте Мне, что Я в Отце и Отец во Мне, а если нет, верьте Мне по самым делам» (Ин. 14:11). 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» (Ин. 16:30). По проявлению во Христе Божественных свойств всеведения и знания замышлений сердечных апостолы убеждаются, что Он от Бога исшел. Исшествие же от Бога означает рождение от Отца, потому что в предшествующих строках той же главы Христос отличает Свое исшествие от Отца и пришествие в мир (Ин. 16:27–28). Далее, чтобы показать, что исшествие от Отца есть не отчуждение

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IX, 15–17, PL 10, 293–294.

[2] Ibid. XI, 18, PL 10, 411.

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» (Ин. 16:32). Отец пребывает в Нем, силой и единством природы, говоря и действуя в Нем, говорящем и действующем[1]. После этого Христос говорит: «Отче, пришел час, прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя» (Ин. 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 их числе Божественную славу: по бытию Своему Он зависит от Отца, по Своим Божественным свойствам Он совершенно равен Ему[2]. 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» (Ин. 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[3]. Во-вторых, в данных словах Христос назван без обычных в Евангелии cognomina et praenomina [эпитетов] — 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[4]. Нельзя утверждать, что «единый» в рассматриваемых словах исключает истинное Божество Христа, потому что апостол Павел называет единым Богом Отца и единым Господом Иисуса Христа (1 Кор. 8:6). Если наименование Христа единым Господом не исключает того, что и Отец есть Господь, то и, наоборот, наименование Отца единым истинным Богом не исключает того, что и Иисус Христос есть истинный Бог[5]. Церковь же, исповедуя Отца единым истинным Богом, потому именно исповедует истинным Богом и Сына, что Отец через рождение сообщает природу истинного Божества Сыну[6].

---

[1] Hilarius Pictaviensis. De Trinitate IX, 29–30, PL 10, 303.

[2] Ibid. IX, 31, PL 10, 304.

[3] Ibid. IX, 32, PL 10, 305.

[4] Ibid. IX, 33, PL 10, 306.

[5] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IX, 34, 32, PL 10,306,305. Подробнее толкование этого места из первого послания к Коринфянам содержится в VIII кн., п. 35. У нас оно приводится ниже, при изложении учения Илария о единстве Отца и Сына.

[6] Ibid. IX, 36–37, PL 10, 307–308.

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 их смысл 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» (Ин. 5:17). Как в говорящем Сыне говорит Отец и как в Сыне, совершающем дела, совершает их пребывающий в Нем Отец (Ин. 14:10), так действовал Отец и в акте исцеления слепорожденного в субботу, совершенном Христом. «Доселе делает» и показывает, что Христос разумеет под этим частный случай в Своей деятельности. Но чтобы исключить мысль о тождестве Своем с Отцом, Он прибавляет: «И Я делаю». Эти слова возбудили еще большее негодование иудеев, потому что Он не только нарушал субботу, но и называл Бога Своим Отцом, творя Себя равным Богу. Иудеи верно поняли Христа, сделав заключение от наименования Им Себя Сыном Божиим к равенству с Отцом, потому что всякое рождение есть сообщение рожденному природы родителя[1]. 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[2].

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

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IX, 43–44, PL 10, 315–316.

[2] Ibid. IX, 45, PL 10, 317.

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

b) В другом месте Евангелия от Иоанна выражена та же мысль, но в другой форме: «Я ничего не делаю от Себя, но как научил Меня Отец Мой, так и говорю. Пославший Меня со Мною и не оставил Меня одного, ибо Я всегда делаю то, что Ему угодно» (Ин. 8:28–29). В этих словах заключается видимое противоречие. С одной стороны, Христос ничего не делает, не будучи научаем пребывающим в Нем Отцом, а с другой стороны, Отец пребывает в Нем, потому что Он творит угодное Ему. Соответственно первому Он ничего не делает о Себе, а соответственно второму Он делает все о Себе, так как в таком только случае Его действие имеет значение заслуги, за которую в Нем пребывает Отец. И наоборот, каким образом Отцу угодно делаемое Сыном, если все это делает Он Сам, пребывая в Сыне? «Но в том-то и заключается тайна единства по природе Сына с Отцом, что Он так творит о Себе, что не творит о Себе, и так не творит о Себе, что творит о Себе». «Не о Себе творит, когда нужно показать, что в Нем пребывает Отец. О Себе творит, когда в силу рождения Сына творит Сам угодное Богу». Его можно было бы признать слабым, поскольку Он творит не о Себе, если бы о Себе Он не творил угодного Богу[1].

c) Третье место, на основании которого Сыну приписывается слабость, читается так: «Все, что дает Мне Отец, ко Мне приидет, и приходящего ко Мне не изгоню вон. Ибо Я сошел с небеси не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца» (Ин. 6:37–38). Из этих слов можно заключить, что Сын творит волю Пославшего по необходимости и что в этом именно состоит Его слабость. Но в этом дано единство Отца и Сына, а чтобы показать самостоятельное бытие Сына, Христос прибавляет: «Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне, не потому, чтобы кто-нибудь видел Отца, кроме Того, Кто от Отца: Он видел Отца. Истинно, истинно говорю вам: кто верует в Меня, тот имеет жизнь вечную» (Ин. 6:45–47). Ко Христу приходит всякий, слышавший от Отца и научившийся. Но Отца никто не видал и не слыхал, кроме Того, Кто от Него, т. е. кроме Христа. Значит, Отца слышит и научается от Него всякий, когда слышит Христа и научается от Него, так как в Его учении и делах показуются свойства Отца, потому что рожденный от Отца Сын совершенным образом отображает свойства Отца. Таким образом, и здесь Сын указывает, с одной стороны, на авторитет Отца, поскольку не изгоняет данных Им и творит волю не Свою, а Пославшего Его, а с другой стороны, на Свое равенство с Отцом, поскольку то, чему Он учит, есть учение Отца[2].

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

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IX, 47–48, PL 10, 318–319.

[2] Ibid. IX, 49, PL 10, 320.

В опровержение ариан Иларий применяет к истолкованию этих слов двойной принцип: ипостасный субординационизм и отнесение этих слов к человечеству Христа. Восприяв человека, Сын Божий не утратил Своей Божественной природы, но уничижил Себя, совлекшись формы Бога, т. е. Божественной славы, и облекшись в форму раба. Форма раба во время Его земной жизни состояла в человеческом образе, Божественная природа Его обнаруживалась в чудесах, которые Он совершал[1].

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[2].

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 (Фил. 2:11). Отсюда получается парадоксальный вывод: Отец, как Виновник бытия Сына и как дарующий Ему с воспринятой плотию славу, больше Его, но Сын, как получающий природу, совершенно равную Отцу, и славу Отца, не меньше Его[3]. «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»[4].

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» (Мк. 13:32) — приводилось арианами против Божества Христа, причем неведе-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IX, 51–52, PL 10, 321–323.

[2] Ibid. IX, 53, PL 10, 323.

[3] Ibid. IX, 54–55, PL 10, 324–325.

[4] Ibid. IX, 56, PL 10, 327.

ние понималось как некоторая внешняя сила и необходимость, более могущественная и господствующая над Ним[1].

Против ариан Иларий приводит, прежде всего, соображения общего смысла. Все создано через Него и в Нем, в том числе и времена. Он не мог не знать, что в Нем и что через 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 через 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[2]. 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[3]. Неведение Сыном дня Суда исключается далее самим 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[4].

От соображений общего характера Иларий переходит к доказательствам из Св. Писания. Апостол 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[5].

Но на языке Писания Бог, все знающий, иногда называет Себя не знающим не потому, чтобы Ему была свойственна слабость неведения, и не потому, чтобы Он переходил от неведения к ведению, а потому, что или не настало время для откровения Его ведения в деле и слове, или человек является недостойным Его ведения, или это ведение не открывается промыслительно. Так, Господь нисходит в Содом, чтобы узнать, исполнилась ли мера его беззаконий (Быт. 18:20–21). О грехах Содома Он знал и раньше нисхождения, а говорит о знании тогда, когда настало время действовать. С другой стороны, говорится о том, что Бог узнал нечто, известное Ему в действительности и раньше, но это

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IX, 58, PL 10, 327.

[2] Ibid. IX, 59, PL 10, 328.

[3] Ibid. IX, 60, PL 10, 329.

[4] Ibid. IX, 61, 74, PL 10, 330, 340.

[5] Ibid. IX, 62, PL 10, 330.

обозначает не приобретение знания, а время откровения Его[1]. 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[2].

В Евангелии Христос иногда говорит, что Он не знает, хотя в действительности знает, или для обнаружения Своего неблаговоления, или для свидетельства о действительности природы воспринятого Им человека. Делающим беззаконие, которые именем Его творили чудеса, Он говорит: «Я никогда не знал вас. Отойдите от Меня все, делающие беззаконие» (Мф. 7:23). Он знал, что они творят беззаконие, и говорит, что не знал их. Не знает также неразумных дев, хотя они приступают к Нему и просят Его, следовательно, знаемы Ему. В том и другом случае незнание не есть слабость природы, а выражение воли: Христос говорит, что не знает их потому, что они не достойны Его знания[3].

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[4].

Применяя эти наблюдения над образом выражения Писания к истолкованию слов Господа о неведении дня 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»[5]. 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[6]. 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

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IX, 63, PL 10, 331.

[2] Ibid. IX, 64, PL 10, 332.

[3] Ibid. IX, 65, PL 10, 333.

[4] Ibid. IX, 66, PL 10, 333.

[5] Ibid. IX, 67, PL 10, 334.

[6] Ibid. IX, 71, PL 10, 337.

том же, как знающего, и на этот раз Христос уже прямо говорит им: «Несть ваша разумети времена и лета»[1].

6. Отрицая в Иисусе Христе бытие человеческой души и утверждая, что во Христе вместо души оживлено тело и что испытывал человеческие волнения Сам Логос, ариане приписывали Ему чувства страха и боязнь перед 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» (Мф. 26:39), «Боже Мой, Боже Мой, почто Ты оставил Меня?» (Мф. 27:46), «Отче, в руки Твои предаю дух Мой» (Лук. 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 через одного и того же Отца мы уравниваемся со Христом в качестве сыновей, и через 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, стих 8: «Сего ради помаза Тя, Боже, Бог твой», которые, по-видимому, говорят о Божестве Сына по благодати[2].

---

[1] Афанасий Александрийский, Григорий Назианзин (Oratio 36, 62, PG 36, 265), Кирилл Александрийский приписывают неведение человечеству Христа. Но эта мысль другими осуждалась. В книге Лепория, подписанной Августином, анафематствуется: «Quia dici non licet, etiam secundum hominem ignorasse Dominum prophetarum» [Потому что непозволительно также говорить, что по человечеству Господь пророков находился в неведении] (*Leporius monachus.* Libellus emendationis, 10, PL 31, 1229). При Юстиниане темпетиане, или агносты, защищали мысль о неведении Христа по человечеству, против которых Евлогий писал Комментарий, одобренный папой Григорием I (*Gregorius I.* Epistula 8, 42, PL 77, 1291). Существует сочинение Агобарда (*Agobardus Lugdunensis.* Liber adversum dogma Felicis Urgellensis. PL 104, 29), утверждавшего то же.

[2] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate XI, 10, PL 10, 406.

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

Иисус Христос — это Слово Божие, восприявшее человека, бывшее сначала во образе Божием и потом приявшее образ раба. Он не был рабом, когда был по духу Богом, Сыном Божиим. До восприятия Им человека Бог был Его Отцом по Божественной Его природе[1], 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[2]. Но ex parte, qua homo est [по той части, по которой Христос является Человеком], 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 пророчественный дух говорит о Его братьях: «Исповедую имя Твое братиям Моим» (Пс. 21:23). И апостол Павел называет Его первородженным между многими братиями в том отношении, в каком Он есть первородженный из мертвых. Обращаясь таким образом к рабам, Христос говорит о Своем Отце и Боге от лица воспринятого Им раба[3]. Верность этого толкования подтверждает апостол 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 [тот, известный], 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»[4].

Что же касается слов псалма о духовном помазании Христа, то и они относятся не к Божеству Христа, а к Его человечеству, потому что читаются: «Ты возлюбил правду и возненавидел беззаконие; сего ради помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более причастников Твоих» (Пс. 44:8). На помазание по человечеству указывает, во-первых, упоминание о причастниках, потому что причастники у Христа есть только по человечеству, но не по Божеству, а во-вторых, помазание за заслуги любви к правде и ненависти к беззаконию. Но за-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate XI, 16, PL 10, 409.

[2] Ibid. XI, 13, PL 10, 408.

[3] Ibid. XI, 15, PL 10, 409.

[4] Ibid. XI, 17, PL 10, 410.

слуге 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[1].

2. Много внимания уделяет Иларий истолкованию слов апостола 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 же враг истребится — смерть, потому что все покорил под ноги Его... когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, дабы Бог был все во всем» (1 Кор. 15:24–28). Этим местом пользовались и ариане, и Маркелл. Первые в подчинении Сына Отцу видели доказательство Его низшей природы, второй в передаче Царства и в конце — доказательство прекращения Царства Христа и разрешение Его плоти[2].

Предварительно Иларий передает последовательность мыслей апостола 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»[3]. Затем он переходит к анализу трех понятий, чтобы посредством этого выяснить, есть ли конец прекращение, есть ли передача потеря, есть ли подчинение слабость.

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate XI, 18–20, PL 10, 411–414. В De Trinitate (IV, 35, PL 10, 121) 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 [И потому Бог также является и Богом Христа, потому что из Бога Отца Христос рожден в Бога] (Ibid. IV, 35, PL 10, 122). Deo enim ex quo omnia sunt Deus nullus est, qui sine initio aeternus est. Filio autem Deus Pater est, ex eo enim Deus natus est. Nobis autem et Pater Deus est, et Filius Deus est [Ибо Богу, из Которого все, Бог Сын не является Богом, Который без начала вечен. Сыну же Бог является Отцом, ибо от Отца Сын рожден Богом. Нам же и Отец — Бог, и Сын — Бог] (Ibid. IV, 37, PL 10, 123).

[2] Ibid. XI, 21, PL 10, 414.

[3] Ibid. XI, 26, PL 10, 417.

а) Конец значит не прекращение, а достижение совершенства. В этом смысле Христос есть конец Закона, не уничтожение его, а исполнение (Мф. 5:17). Из дальнейших разъяснений видно, что под концом Иларий понимает цель. «Все, — говорит он, — стремится к концу не для того, чтобы не существовать, но чтобы пребывать в том, что является предметом стремления. Все ради конца, но конец не стоит в отношении к чему-нибудь другому. И так как конец — все, то Он пребывает в Себе Самом как целое». «Итак, конец есть неподвижное состояние пребывания, к которому все стремится». Употребление этого слова в Писании вполне подтверждает такое понимание его. Господь говорит: «Блажен претерпевший до конца» (Мф. 10:22), не потому, чтобы блаженно было уничтожение и небытие было плодом и наградой за веру, но потому, что предмет нашей надежды есть совершенное блаженство, его непреходящая полнота. И апостол говорит: «Их конец — погибель... а наше чаяние на небесах» (Фил. 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[1].

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» (Лук. 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[2].

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» (Фил. 2:8). Кто уничижил Себя, Тот по природе не низок, а Кто был послушен, Тот повинуется добровольно, поскольку, уничижив Себя, стал послушен[3]. 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

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate XI, 28, PL 10, 418.

[2] Ibid. XI, 29, PL 10, 418.

[3] Ibid. XI, 30, PL 10, 419.

не только в сем веке, но и в будущем, и все покорил под ноги Его» (Еф. 1:19–22). Слово апостола представляет будущее уже совершившимся. Ибо что должно произойти по исполнении времен, то уже состоится во Христе, Который есть полнота Божества, и таким образом будущее обозначает не новизну. Бог все подчинил под ноги Его, хотя это еще должно быть подчинено, так что в том, что Он подчинил, выражается неизменяемость Христа, а в том, что это будет подчинено, — преуспеяние соответственно до конца следующих друг за другом веков[1].

В изъясняемых словах апостола нужно различать упразднение властей и подчинение врагов. Под властями разумеется князь власти воздушной и его силы, имеющие быть преданными вечному огню (Мф. 25:41). Упразднение противных властей означает лишение их права власти и через это уничтожение господства их царства (jus potestatis auferre ne maneat, et per potestatis evacuationem, regni est abolere dominatum). «Подчинение же, свойственное и повиновению и вере, есть доказательство уступчивости или изменения»[2].

Если упразднение относится к власти и господству князя мира сего, то подчинение под ноги — к врагам, а кто эти враги — апостол Павел выясняет в послании к Римлянам (Рим. 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[3].

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 присутст-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate XI, 31, PL 10, 420.

[2] Ibid. XI, 32, PL 10, 420.

[3] Ibid. XI, 34, PL 10, 421.

вие в Нем, как Сыне, свойств Отчей природы»[1]. За подчинением врагов — иудеев последует победа над последним врагом — смертью, т. е. воскресение из мертвых, когда по уничтожении тления смерти тотчас же наступит вечность живой и небесной природы (1 Кор. 15:53). Но воскресение есть то же покорение. Об этом свидетельствует апостол: «Который уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его, силою, которою Он действует и покоряет все» (Фил. 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»[2]. Так как воскресшие тела переходят в форму прославленного тела Христа, по образу Его преображенного тела, то воскресение есть покорение Христу[3]. Воскресшие и облеченные в светлость прославленного тела Христа составляют Царство Христа (Мф. 25:34; 13:40)[4]. 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»[5]. 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»[6].

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

[1] *Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate XI, 33, PL 10, 420.
[2] Ibid. XI, 35, PL 10, 422.
[3] Ibid. XI, 36–38, PL 10, 423.
[4] Ibid. XI, 38–39, PL 10; 423–424.
[5] Ibid. XI, 36, PL 10, 423.
[6] Ibid. XI, 40, PL 10, 425.

нескольких местах трактата «О Троице». Противопоставляя учение Церкви о единстве ипостасей ереси Савеллия, он говорит: «Мы же, наученные Богом не проповедовать ни двух богов, ни одного, единственного (solum), понимаем евангельские и пророческие возглашения об Отце и Сыне в том смысле, что в нашей вере Тот и Другой должен быть единым, а не одним и тем же, потому что Сыну, рожденному из Бога, рождение не допускает быть ни тем же самым, ни иным»[1]. Своей цели он достигает учением о единстве Отца и Сына по природе.

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

---

[1] Sed nos edocti divinitus neque duos deos praedicare neque solum, hanc evangelici ac prophetici praeconii rationem in confessione Dei Patris et Dei Filii afferemus, ut unum in fide nostra sint uterque, non unus: neque eumdem utrumque, neque inter verum ac falsum aliud confitentes; quia Deo ex Deo nato, neque eumdem nativitatis permittit esse neque aliud [Но мы, наученые по воле Божией не проповедовать ни двух богов, ни одного единственного, понимаем евангельские и пророческие возглашения во исповедание Отца Бога и Сына Бога в таком смысле, чтобы в нашей вере Тот и Другой были единым, а не одним и тем же. И мы не исповедуем что-нибудь другое между истиной и ложью, потому что Богу, Рожденному от Бога, нельзя быть по причине рождения ни тем же самым, ни другим] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate I, 17, PL 10, 37). 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 [Мы придерживаемся того ответа, который не является ущербным при проповедании Бога из Бога, Единого и исповедимого Бога; и такой ответ не свидетельствует ни о вере в другого Бога, ни о вере в отождествление Лиц Единого Истинного Бога. Ибо в нашем исповедании Бог и не одинок, и нет в нем двух богов] (Ibid. VII, 2, PL 10, 200). Demonstrandum est eum, qui vere ex natura Filius Dei est, vere quoque per naturam Deum esse: ita tamen, ut neque ad singularem, neque ad alterum Deum fides nostra depereat; cum neque unum Deum sit sic praedicatura quasi solum, neque quasi non unum sit confessura non solum [Должно показать Того, Который истинно по природе Сын Бога, а также и по Своей природе является Богом, но так, однако, чтобы вера наша не обращалась в веру в одного единственного Бога или в веру в другого Бога. Вера не будет проповедовать единого Бога как единственного и не будет исповедовать не Единым Того, Кто не единственный] (Ibid. VII, 8, PL 10, 206).

[2] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IV, 42, PL 10, 127; V, 2, 8, PL 10, 131, 134; VI, 8, 11, PL 10, 161, 165; VII, 2, 5, 15, 21, 25, 38, PL 10, 199, 203, 211, 216, 221, 231; VIII, 28, 36, 38, PL 10, 256, 263, 264; IX, 19, 36, 44, PL 10, 295, 307, 316; X, 6, PL 10, 347; XI, 1, PL 10, 399. Liber de synodis seu de fide orientalium, 21, 27, 36, 81, PL 10, 496, 500, 508, 534. Unio [союз, единство, отождествление] соответствует греч. μόνας [единица] или ἑνότης [единство] и ведет начало от Савеллия (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 26, PL 10, 499). Учение Савеллия называется haeresis unionis [ересь отождествления]. По свидетельству Сульпиция Севера, восточные подозревали галлов trionymam solitarii Dei unionem secundum Sabellium credidisse [в том, что они верили по Савеллию в тринонимическое единство единичного Бога] (*Sulpicius Severus.* Chronici XLII, PL 20, 153), а галлы от Кирионского собора отвечают, что они порицают secundum Sabellii blasphemias ipsam unionem [вслед за хулой Савеллия само единство Лиц] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate XI, 2, PL 10, 128). Ранее Илария термин unio [единство, союз, отождествление] употреблял Тертуллиан по отношению к природе, так что для обозначения единства природы он употребляет unio и unitas как синонимы (*Tertullianus.* Adversus Praxeam, 13, PL 2, 168. De resurrectione carnis, 2, PL 2, 796).

Савеллия о безусловном единстве Отца и Сына[1]. Еретическому учению об unio Отца и Сына Иларий противопоставляет Их unitas. Отвергая unio, он доказывает unitas Отца и Сына[2], Часто вместо unitas для обозначения единства Отца и Сына Иларий употребляет выражение unum, как безличное[3]. В Боге различают Лица, personae, и natura, или субстанция. В отношении Лиц отмечается разли-

---

[1] Et uno Deo ac vero professo, neque in unius veri Dei unione deficeret neque ad fidem Dei alterius excederet; dum neque solitarius nobis Deus in confessione, neque duo sunt [Мы придерживаемся того ответа, который не является ущербным при проповедании Бога из Бога, Единого и исповедимого Бога; и такой ответ не свидетельствует ни о вере в другого Бога, ни о вере в отождествление Лиц Единого Истинного Бога. Ибо в нашем исповедании Бог и не одинок, и нет в нем двух богов] (*Hilarius Pictaviensis* De Trinitate VII, 2, PL 10, 200). Aequalitas vero numquam ibi esse credetur, ubi unio est: nec tamen illic reperietur, ubi differt. Ita similitudinis aequalitas nec solitudinem habet, nec diversitatem: quia omnis aequalitas non diversa, nec sola sit [Никогда у нас не будет веры в то, что равенство присутствует там, где есть отождествление, ибо отождествления уже не будет при различии в чем-либо. Равенство в подобии не имеет ни одиночества, ни различия, и всякое равенство не знает этих качеств] (Ibid. VII, 15, PL 10, 211). Ne... in solitarii unione contineat [Да не будет этого в единстве Лиц одинокого Бога] (Ibid. VII, 21, PL 10, 216). Docet Apostolus unitatem esse naturae, non solitudinem unionis [Апостол учит единству природы, а не одиночеству единства] (Ibid. VIII, 28, PL 10, 256). Non tenes unionem, ut Deus singularis sit... [И нет того отождествления Лиц, чтобы Бог был одиноким...] (Ibid. VIII, 36, PL 10, 264). Occasionem tamen irreligiosae unionis exclusit: quia cum et in Deum, et in se credendum professus sit, fidem de se solitario non reliquit [Однако Сын исключил возможность нечестивого отождествления Лиц, потому что не позволил верить в Себя как в одинокого Бога, когда о Нем говорили, что Он Бог и что в Него должно верить] (Ibid. IX, 19, PL 10, 295).

[2] Nobis autem in confessione nativitas est: et unionem detestantes, unitatem divinitatis tenemus [В нашем же исповедании это Рождество; и, отрекаясь от известного понятия отождествления, мы держимся единства в божественности] (Ibid. VI, 11, PL 10, 165). Ac ne te naturae unitas in solitarii unione contineat [И да не удерживает тебя мысль о том, что единство природы есть в еретическом отождествлении Лиц одинокого Бога] (Ibid. VII, 21, PL 10, 216). Docet Apostolus unitatem esse naturae, non solitudinem unionis [Апостол учит единству природы, а не одиночеству единства] (Ibid. VIII, 28, PL 10, 256). Non ad solitudinem singularis, sed ad spiritus unitatem [Не к одиночеству одного единственного Бога, но к единству духа] (Ibid. VIII, 36, PL 10, 264). Ita *ex quo* et *per quem* relatum ad utrumque est, et ad demonstrationem unitatis utriusque, nec ad intelligentiam singularis [Так, выражения «из Которого» и «через Которого» относятся к Обоим Лицам для того, чтобы показать единство Обоих, а не для того, чтобы уразуметь одного единственного Бога] (Ibid. VIII, 38, PL 10, 265). His enim se verborum proprietatibus temperavit, quibus nec duos deos intelligeretur significare, neque unicum: dum et unionem detestatur, nec separat unitatem... [Ибо, пользуясь такими словами, Сын устроил так, чтобы не думали, что Он ими выразил двух богов или одного единственного; между тем Бог отрицает отождествление Лиц и в то же время не разделяет единство...] (Ibid. VIII, 38, PL 10, 265; ср. VI, 8; VII, 5, 18, 25).

[3] Et ubi quod *unum sumus* unio non est, unum eos efficit esse nativitas [И там нет еретического отождествления, так как говорится: «Мы суть одно»; так как Рождество позволяет Обоим быть Одним] (Ibid. VII, 25, PL 10, 221). 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 [То же, что не является чуждым само по себе, является единым по достоинству природы. Все едино через Рождество и не имеет в себе одиночества, потому что одиночество может принадлежать одному единственному Богу, а Рождество и единство относятся к Обоим] (Ibid. VIII, 21, PL 10, 217). Dum utrumque unum profitetur, unum utrumque sic significat, non ad solitudinem singularis, sed ad spiritus unitatem [Пока он исповедует Обоих Одним, тем самым выражает Одного Бога через Двух, и не в одиночестве одного единственного Бога, но в единстве духа] (Ibid. VIII, 36, PL 10, 264).

чие, в отношении натуры, или субстанции, — единство[1]. Так как Отец и Сын — два различных Лица, то совершенно последовательно в отношении Лиц ис-

[1] Deus honorem Deo postulat, et postulat cum alterius significatione personae: *Qui*, inquit, *apparuit tibi cum fugeres*; ne qua personae ejusdem confusio nasceretur [Бог требует почитания Богу и требует почитания Лицу Бога с усмотрением в Боге и Другого Лица. Бог говорит: «Явившемуся тебе, когда ты убежал» (Быт. 35:1), чтобы не появилось какое-либо смешение в единой природе] (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate IV, 30, PL 10, 119). Sed significata personarum intelligentia, et distincto innascibilitatis nativitatisque sensu... non solitarium Deum docuit [Явлено представление о Лицах Бога, когда понимание нерождаемости и Рождества стало отчетливым... не было учения об одиноком Боге] (Ibid. IV, 33, PL 10, 121). Nam discretio tantum personae in *te* et *tuus* posita est, in nullo tamen naturae distincta confessione [Ведь различие только Лиц положено в словах «Тебе» и «Твой», однако никакого различия природы точное исповедание не знает] (Ibid. IV, 35, PL 10, 122). Habitantem ab eo in quo habitet discernens, personae tamen tantum distinctione, non generis... [Пребывающего в Боге Отце, в Ком Он пребывает, различаясь от Него, однако, только по различию Лиц, но не достоинства...] (Ibid. IV, 40, PL 10, 126). In quibus Pater et Filius non persona, sed natura unus et verus Deus uterque est [Отец и Сын не лицом, но природой Единый и Истинный Бог; и потому также называются Двумя] (Ibid. V, 10, PL 10, 135). Vel quid praeter significationem personae in Domino ac Domino coaptabis? [Или что ты, кроме обозначения лиц, в Господе найдешь у Господа?] (Ibid. V, 16, PL 10, 138). Ut indivisus atque inseparabilis, non ex persona, sed ex natura, subsistens ex Patre unigenitus intelligatur... [Чтобы неразделенный и неразделимый, не по лицу, но по природе, понимался как Единородный Сын, происходящий от Отца...] (Ibid. V, 35, PL 10, 153). Discernitur persona accipientis, et dantis; ne ipse idem sit unus et solus [Различается лицо принимающего и дающего, чтобы не был один Бог, единым и единственным] (*Hilarius Pictaviensis*. Liber de synodis seu de fide orientalium, 14, PL 10, 491). Non persona Deus unus est, sed natura: quia nihil in se diversum ac dissimile habeat natus et generans. Et post haec, unam substantiam Patris et Filii dicendo, non errat: aut unam substantiam negando, jam peccat [Не по лицу Бог Един, но по природе, потому что Рожденный и Порождающий ничего не имеет в Себе различного или несходного. И после этого, говоря об одной сущности Отца и Сына, он не заблуждается, а, отрицая единую сущность, уже грешит] (*Hilarius Pictaviensis*. Liber de synodis seu de fide orientalium, 69, PL 10, 526). Unius nominis, atque naturae [Одного имени, а также природы] (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate VII, 8, PL 10, 206). Naturae unitas [Единство природы] (Ibid. VII, 21, PL 10, 216). Nativitatis hoc sacramentum est, ut Pater et Filius in unitate naturae sint [Это таинство Рождества, что Отец и Сын суть едины по природе] (Ibid. VII, 26, PL 10, 221). Naturae in his unitas [Единство в Них природы] (Ibid. VIII, 10, PL 10, 242). Indissimilis unitate naturae [Единством несходной природы] (Ibid. VII, 40, PL 10, 233). Docet Apostolus unitatem esse naturae [Апостол учит о единстве природы] (Ibid. VIII, 28, PL 10, 256). Hanc igitur in Patre et Filio naturae unitatem [Таким образом, это есть единство природы во Отце и Сыне] (Ibid. VI, 13, PL 10, 167). Personarum autem ita facta distinctio est, ut opus referatur ad utrumque [Различие лиц получилось таким, что деяние Божие относится к Обоим Лицам] (Ibid. IV, 20, PL 10, 112). Ut personarum distinctio absoluta esset, angelus Dei est nuncupatus [Чтобы различение лиц было абсолютным, Сын назван ангелом Божиим] (Ibid. IV, 23, PL 10, 114). Tuto enim, jam personarum discretione praemissa, ne solitarii error subesset, absolutum et verum ejus nomen edicitur [Ибо без боязни — дабы не лежала в основе ошибка в почитании одинокого Бога после учения о различии Бога по Лицам — произносится Его абсолютное и истинное имя] (Ibid. IV, 24, PL 10, 114). Neque enim aliam, quam personae, intulit lex significationem [Ибо Закон не произвел другого различения Бога, кроме как по лицу] (Ibid. V, 5, PL 10, 132). Volens igitur lex, immo per legem Deus, personam paterni nominis intimare, Deum Filium angelum Dei locuta est [Таким образом, Закон, желая сообщить о лице Отчего имени (конечно же, через Закон желает Бог), говорил о Боге Сыне как об ангеле Божием] (Ibid. V, 11, PL 10, 136; срав. V, 24).

ключается unio[1]. Важнее отметить другую черту в употреблении unio. Употребление этого термина, обозначающего численное единство и единичность, не допускается в отношении единой природы Отца и Сына. Единство Отца и Сына по природе в его языке всегда только unitas, но никогда не unio. Во всех сочинениях Илария нельзя найти ни одного места, где единство природы, или субстанции, было бы обозначено термином unio. Наоборот, есть место, где такое выражение признается савеллианским и чуждым православному учению. Повышать единство безразличной природы в Отце и Сыне до степени unio, т. е. до степени единичности или нумерического единства, для него равняется нечестивому заблуждению[2]. Отрицая unio, или единичность, природы, Иларий говорит иногда о природе Отца и природе Сына[3], о новой субстанции Сына[4], как говорит о Боге и Боге, о Господе и Господе, но не о двух Богах и не о двух Господах, не о двух природах и не о двух субстанциях. В другом месте Иларий говорит, что безразличное подобие Отца и Сына, по-видимому, может внушать мысль об их тождестве, и продолжает: «Qua indiscreta similitudo admittere videatur unici ac singularis occasionem. Quod enim non dissentit in genere, id videtur in unione manere naturae» [Это безразличное подобие может внушить мысль о единственном или единичном боге. Ибо что не различно по роду, то может показаться существующим в тождественной природе][5].

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, следо-

---

[1] Unum sunt, non unione personae, sed substantiae unitate [Они суть одно не по отождествлению Лиц, но по единству сущности] (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate IV, 42, PL 10, 128). Secundum naturae unitatem, non secundum personae unionem [По единству природы, а не по отождествлению лиц] (Ibid. VII, 8, PL 10, 162). Ubi quia nihil differat in utrique similitudo naturae, proprietas tamen similitudinis personalium nominum respuat unionem, ne subsistens unus sit, qui et Pater dicatur et Filius [Итак, свойство личных имен Отца и Сына отвергает такое отождествление, потому что ничуть не разнится в Обоих подобие природы, так что Сущий Бог не Один, но есть Тот, Кто зовется и Отцом и Сыном] (*Hilarius Pictaviensis*. Liber de synodis seu de fide orientalium, 27, PL 10, 501).

[2] Sabellius... indiscretae et indissimilis in Parte et Filio naturae impie arripuit unionem, non intelligens naturalem unitatem sub nativitatis significatione monstrari... Naturae enim indissimilis unitas irreligiose ad unionis profecit errorem... [Савеллий... нечестиво принял отождествление неразличимой и несходной природы во Отце и Сыне, не понимая, что под именем Рождества показывается природное единство... Ибо единство несходной природы нечестиво перешло в заблуждение, что есть некое их отождествление...] (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate VII, 5, PL 10, 203).

[3] Neque rursum corporali insinuatione Patrem in Filio praedicamus, sed ex eo ejusdem generis genitam naturam naturaliter in se gignentem se habuisse naturam [Да не будем наоборот проповедовать, что Отец присутствует телесным образом в Сыне, но исповедуем, что Порождающая Природа имела в Себе по природе Рожденную природу того же достоинства] (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate IX, 51, PL 10, 322).

[4] Atque ita non eum demutatio corrumperet, qui in substantiam novam nativitate substiterat [И так не подвергся изменению Тот, Кто в Рождестве воспринял новую сущность] (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate IX, 36, PL 10, 308). Innascibilis substantiae unigenitam nativitatem [Нерождаемой сущности Рождество Единородного] (Ibid. XI, 5, PL 10, 402).

[5] *Hilarius Pictaviensis*. Liber de synodis seu de fide orientalium, 21, PL 10, 496.

вательно, nativitas должно обозначать момент различия в Боге, реальное бытие Второй Ипостаси. Так как рождение предполагает передачу природы родителя рожденному, то nativitas обозначает также одинаковость природы Сына с природой Отца. Но у Илария nativitas обозначает часто не только равенство Отца и Сына по природе, но и единство их природы[1]. 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 собой 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»[2], 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.

---

[1] Naturalem unitatem sub nativitatis significatione monstrari [Под именем Рождества показывается природное единство] (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate VII, 5, PL 10, 203). Nativitatis est unitas ad utrumque [Есть единство Рождества у Обоих] (Ibid. VII, 21, PL 10, 217). Unum eos efficit esse nativitas... quia nativitas non aliam possit, nisi eam ex qua subsistit, afferre naturam [Рождество заставляет Сына и Отца быть Одним... потому что Рождество не может принести иную природу, кроме как ту, из которой происходит] (Ibid. VII, 25, PL 10, 221). ...Quam per generationem nativitatemque unitas ejusdem in utroque naturae [...Нежели через порождение и Рождество единство одной и той же в Обоих природы] (Ibid. VII, 41, PL 10, 234). 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 [Господь... проповедуя Отца Единым Богом, не стал чуждым таинству Единого Бога; а благодаря природе Рождества не говорил, что Он другой Бог или что только Он один Бог] (Ibid. IX, 19, PL 10, 295). Nativitas non habeat aliunde quod maneat, et omnis generatio a generante se non sit aliena [Рождество не имеет нужду в том, чтобы происходить откуда-либо, но Порождение не чуждо Порождающему Его] (Ibid. IX, 44, PL 10, 317). Neque unum eos esse ex geminatis nominibus unionis, sed ex nativitate naturae [Отец и Сын не один в двойном имени, как мы видим в вере в еретическое отождествление Лиц, но Одно из Рождества и по природе] (Ibid. X, 6, PL 10, 347). Ita et naturalis per nativitatem unitas Dei patris in Christo docetur [Так говорится и о естественном через рождество единстве Бога Отца во Христе] (Ibid. IX, 23, PL 10, 299). Per id enim in sacramento Dei unius per nativitatem manet quia Dei in se naturam Dei nativitas tenens, in Deum alterum non excedat [Ибо Сын по Рождеству пребывает в таинстве Единого Бога потому, что природу Бога Рождество удерживает в Себе, не переходя в другого Бога] (Ibid. IX, 27, PL 10, 43).

[2] Ibid. I, 17, PL 10, 37.

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»[1]. 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»[2].

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»[3]. Итак, рождение Сына от Отца, с одной стороны, сообщает Ему природу истинного Бога, а с другой, эта природа, не отличающаяся от Отчей природы в роде, т. е. родовая природа Божества, не допускает признавать Его вторым Богом. «Господь всегда содержал тот образ церковного учения, что, проповедуя Единого Бога Отца, не отделял Себя от тайны Единого Бога, потому что, исходя из природы рождения, не исповедовал Себя ни другим Богом, ни Тем же Самым, потому что и находящаяся в Нем природа Единого Бога не допускает, чтобы Он был Богом другого рода, и рождение не позволяет, чтобы Он был не совершенным Сыном. Таким образом, Он не может быть ни отделимым от Бога, ни Им Самим»[4]. Господь «потому пребывает через рождение в таинстве Единого Бога, что Рожденное от Бога (nativitas

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IV, 15, PL 10, 107.

[2] Ibid. VII, 26, PL 10, 221.

[3] Ibid. VIII, 4, PL 10, 239.

[4] Ibid. IX, 19, PL 10, 295.

Dei) содержит в Себе природу Бога, не отдаляется до второго Бога различием природы»[1]. 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»[2].

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

Иногда Иларий в своих рассуждениях о единстве Бога соединяет вместе ту и другую точки зрения. Противополагая православное учение савеллианству, Иларий пишет: «Мы же исповедуем рождение и, отвергая единичность, держимся единства Божества, так именно что Они, как Бог из Бога, суть едино в роде природы (in genere naturae), так как то, что через истину рождения из Бога произошло в Бога, получает бытие не из другого источника, как только из Бога. А что происходит не из иного источника, как только от Бога, по необходимости состоит в той истине, какая свойственна Богу. И потому Они одно, что Бог из Бога и Сам не иное что есть и не отынуду, как от Бога происходит»[3]. В этом же смысле Иларий объясняет выражение «Свет от Света», употребленное в Никейском Символе: огонь, зажженный от огня, одно с ним, потому что он от него возгорелся и подобен ему по природе. Рождение Единородного Бога из Бога есть не разветвление, а порождение, не протяжение, но свет от света. Единство состоит в природе света, а не в протяжении из соединения[4].

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IX, 27, PL 10, 302.

[2] Ibid. IX, 28, PL 10, 302.

[3] Ibid. VI, 11, PL 10, 165.

[4] 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 [...Но есть исповедание истинной веры, что Бог из Бога так рожден, как свет от света, который без ущерба своего обнаруживает из себя свою природу, чтобы дать, что имеет, и иметь то, что дал; чтобы рождалось то, что есть; так как рождено не что иное, кроме как то, что есть; и чтобы рождество приняло то, что было, и не отняло того, что приняло. Отец и Сын — одно, между тем как Сын рождается из того, что существует, и, рождаясь, не есть что-либо чуждое и появляется не откуда-нибудь, но есть Свет от Света... Рождество Единородного Бога из Бога не есть расширение Божества, но порождение, не вытягивание Божества, но Свет из Света. Это единство природы света, а не какое-либо испускание] (Ibid. VI, 12, PL 10, 166–167). 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 [Природа не изменяется через Рождество так, чтобы она стала одной и той же по подобию своего достоинства. Но природа одна и та же в том смысле, что по Рождеству и порождению должно было бы скорее исповедовать, что Отец и Сын — Одно, а не Один] (Ibid. VII, 31, PL 10, 226).

Из изложенного видно, что единство Отца и Сына, по учению Илария, состоит в подобии и безразличии природы, получаемой Сыном от Отца через рождение. Поэтому Их единство не есть численное, но родовое, то единство, которое существует между вещами одного и того же рода. Но здесь для него возникало затруднение, каким образом Отец и Сын, Который в силу одинаковости природы является удвоением Отца, могут быть названы одним Богом, каким образом при численном различии Они, однако, не счисляются, а составляют одно. По существу, это не понятно, и непостижимость этого ощущалась Иларием. Это выражается в том, что, возвращаясь к данному вопросу, он почти всегда говорит «о тайне единства» Бога[1]. 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 [по личному свойству и природе]). 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, через Которого все" (1 Кор. 8:6)»[2]. Моисей, который сказал: «Слыши, Израиль, Господь Бог твой един» (Втор. 6:4; Мк. 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 о единственном, то, конечно, сказала бы: "И сотворил по образу Своему". Но, предвозвещая тайну Евангелия,

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IX, 19, 27, PL 10, 294, 302; IV, 18, PL 10, 111; XI, 1, PL 10, 399.

[2] *Idem.* Tractatus super psalmos, 122, 7, PL 9, 671.

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»[1].

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

---

[1] Recte enim unum Deum a Moyse praedicatum Evangelia testantur: et rursum fideliter in Evangeliis Deum et Deum doceri, Moyses Deum unum praedicans auctor est. Atque ita non auctoritati contrarium est, sed ex auctoritate responsum est, ne per id Dei Filium liceret Deum negari, quia ad Israel Deus unus est, cum confitendi Dei Filium Deum idem auctor esset, qui auctor est Dei unius praedicandi [Так как Евангелия верно свидетельствуют о Едином Боге, проповеданном Моисеем. И вновь верно учится о Боге в Евангелиях, и сему начинатель Моисей, проповедовавший Единого Бога. И тем самым нет противоречия в начале исповедания, но из этого начала возникает вывод, так чтобы через это нельзя было бы отрицать, что Сын Бога является Богом, потому что у Израиля Един Бог, а Моисей был виновником исповедания Богом Сына Бога, но он же является виновником и исповедания Единого Бога] (Ibid. V, 2, PL 10, 131). Deum et Deum dixit, quae dixit Deum unum. Sed quid tantum dixisse dico? Deum verum et Deum verum per veritatem imaginis praedicavit. Usa est in nuncupatione primum naturae nomine: utitur deinceps in genere veritate naturae. Cum enim qui fit, secundum imaginem creatur utriusque, non potest non ex vero consistere, quod uterque Deus verus sit [Закон говорил о Боге и Боге, когда говорил о Боге Едином. Но что я говорю, только говорил? Он проповедал Бога Истинного и Бога Истинного через истину образа. Во-первых, он пользовался в призывании Бога именем Его природы, затем он пользуется истиной природы в Его достоинстве, то есть когда говорит о достоинстве Бога. Ибо, когда Сын создается по образу Обоих, Он не может не быть истиной, так как Истинным Богом являются Оба] (Ibid. V, 10, PL 10, 135).

[2] Sabellius eumdem praedicet, et ipsum illum esse qui utrumque sit nuncupatus; ut cum eo unus sit ambo, non unum [Савеллий проповедует, что одним и тем же Богом является Тот, Который именуется словом «Оба», так чтобы отсюда Оба были Один, а не Одно] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate II, 23, PL 10, 65).

[3] Et cum ex substantiae similitudine ac proprietate naturae alter in altero sit, et ambo unum sint [И потому что из подобия сущности и свойства природы есть Один в Другом, и Оба — Одно] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 144, 3, PL 9, 856). 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 [И так в этой блаженнейшей вере в совершенное Рождество истребляется все, что относится к порочной вере в двух богов и богу одному единственному, так как не являются Одним Те, Которые суть Одно; и Бог, Который не Один, не отличается ни в чем от Сына так, чтобы Они из-за этого не были Одно] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VIII, 4, PL 10, 240).

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 соучастника (как не приемлет причастника и Нерожденный, как именно нерожденный), ибо Он един от единого. Кроме нерожденного Бога, нет другого нерожденного Бога и, кроме Единородного Бога, нет другого Единородного Бога. Таким образом, Тот и Другой один и единственный (unus et solus), т. е. по свойству в Каждом — или нерожденности, или рождения. И таким образом, и Тот и Другой — один Бог, потому что между одним и одним, т. е. из одного одним, нет второй природы вечного Божества»[1]. Эту мысль о единстве как свойстве Отца и Сына Иларий высказывает неоднократно[2].

---

[1] Est enim Unigenitus Deus: neque consortem unigeniti nomen admittit (sicuti non recipit innascibilis, in eo tantum quod est innascibilis, participem); est enim unus ab uno. Neque praeter innascibilem Deum innascibilis Deus alius est, neque praeter unigenitum Deum unigenitus Deus quisquam est. Uterque itaque unus et solus est, proprietate videlicet in unoquoque et innascibilitatis et originis. Ac sic uterque Deus unus est; cum inter unum et unum, id est, ex uno unum, divinitatis aeternae non sit secunda natura [Ибо Бог является Единородным и не допускает соучастника в имени Единородного (как и не принимает Нерождаемый соучастника, в том только, что Он нерождаемый,), ибо есть Сын — Единый от Единого. И нет другого нерождаемого Бога, кроме нерождаемого Бога, и нет какого-нибудь единородного Бога, кроме Единородного Бога. Итак, и Тот и Другой — один и единственный, конечно, свойством нерождаемости и начала и в Том и в Другом. И тем самым Оба являются Единым Богом, так как у Одного и Другого, то есть у Одного из Другого, нет второй природы вечной Божественности] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IV, 33, PL 10, 120).

[2] Hoc ergo propter Dominum dictum est: ut intelligeremus per id quod unus innascibilis Deus est, non adimi unigenito Deo posse quod Deus est. Deus enim unus uterque est: non quod (ut Hierax) unus divisus in duos sit, aut uterque ipse sit (ut Sabellius sensit), ut nuncupatio sola fecerit patrem et filium, non natura gignendi: sed idcirco 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 [Следовательно, это сказано из-за Господа, чтобы мы поняли через это, что Бог Един и нерождаем, что не может отниматься у Единородного Бога то, что Он является Богом. Ибо Бог есть Один и Оба. Не так, чтобы Один был разделен в двух, как думает Гиракл; и не так, что Оба были Одно и то же Лицо, как посчитал Савеллий, так чтобы единое поименование выразило Отца и Сына, а не природа рождения. Но потому Бог Един, что нет двух нерождаемых, и нет двух единородных, но Один из Другого, и Оба — Одно по неразличной и неразличающейся сущности Божественности в Обоих] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 122, 7, PL 9, 671). Unus ex uno, Deus ex Deo est. Non recipit alterum innascibilis ut duo sint; nec admittit quod est unus unigenitus ne Deus sit. Non sunt duo innascibiles, non sunt duo unigeniti: in eo unusquisque quod est unus est: dum parem nec unigenitus habet, nec innascibilis admittit; neque unigenitus Deus ex alio quam innascibili Deo subsistit [Есть Единый из Единого, Бог из Бога. Не принимает другого бога Нерожденный так, чтобы Их было двое; и не допускает того, чтобы Единый Единородный не был Богом. Не двое нерождаемых, не двое единородных, но в Боге Каждый сущий является Единым, между тем как и Единородный не имеет, и Нерождаемый не допускает равного Себе. И не возникает Единородный Бог из кого-нибудь другого, кроме как из нерождаемого Бога] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 134, 8, PL 10, 757).

В Новом Завете подобное же свидетельство Иларий находит в словах апостола Павла: «Нам един Бог Отец, из Которого все, и мы в Нем, и один Господь Иисус Христос, через Которого все, и мы через Него» (1 Кор. 8:6). В этих словах, по толкованию Илария, апостол не хочет сказать, что только Отец есть Бог, а Христос есть Господь. Если бы мы поделили таким образом эти свойства между Отцом и Сыном и признали, что только один Иисус Христос есть Господь, то нам пришлось бы признать, что Отец не есть Господь. Но это невозможно, потому что понятия Бога и Господа логически неразделимы: Бог необходимо есть и Господь, а Господь необходимо есть и Бог, «ибо в чем состояли бы сила Бога, если бы Он не был Господом, и владычество Господа, если бы Он не был Богом, так как Богом и делает то свойство, что Он — Господь, и Господом, что Он — Бог»[1]. Апостол назвал Отца Богом, а Сына Господом для того, чтобы не сказать о двух Богах и двух Господах, и в то же время назвал и Отца одним, и Сына одним, чтобы исключить уединенность единственного, но сохранить единство Духа[2].

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VIII, 35, PL 10, 263.

[2] 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 demonstrate et Dominus, sicut et Deus demonsratur in Domino. Non tenes unionem, ut Deus singularis sit: nec tamen dividis spiritum, ut uterque non unus sit. Neque in uno Deo et in uno Domino discernere poteris potestatem: ne qui Dominus est, non sit et Deus, vel qui Deus est, non sit et Dominus. Cavit enim Apostolus, per eloquia nominum, duos vel deos praedicare vel dominos. Et idcirco usus est eo genere doctrinae, ut in uno Domino Christo unum significaret et Deum, et in uno Deo patre unum significaret et Dominum; nec tamen impiam nobis ad perimendam unigeniti Dei nativitatem inveheret unionem, et Patrem professus et Christum [Но апостол, соблюдая таинство слова Господня в том, что говорится: «Я и Отец — одно» (Ин. 10:30), и исповедуя Обоих Одним, тем самым выражает Одного Бога через Обоих, и не в одиночестве одного единственного Бога, но Бога в единстве духа, потому что Един Бог Отец и Един Господь Христос, так как Оба являются и Господом и Богом. Однако Отец и Сын не терпят в нашей вере ни двух богов, ни двух господ. Таким образом, Оба есть Единый, а Единый не является единственным, так как Бог в двух Лицах. И мы не могли бы говорить о таинстве веры, если только не апостольским голосом. Ибо Бог — Един и Един Господь, и через то, что Бог Един и Един Господь, в Боге показывается Господь, как и Бог показывается в Господе. Не верь в еретическое отождествление, будто Бог один единственный, и не дели дух, так чтобы Оба не были Одним. И ты не сможешь различить могущество в Едином Боге и Едином Боге, так чтобы Тот, Кто является Господом, не был Богом или Тот, Кто является Богом, не был Господом. Ибо апостол поостерегся говорить в проповеди о двух богах или о двух господах. Потому апостол пользовался такими образами в учении, что в Едином Господе Христе выразил Единым и Бога, а в Едином Боге Отце выразил

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 при-

---

единым и Господа; и, однако, он, исповедав Отца и Христа, не привнес нам понятие о нечестивом отождествлении для того, чтобы лишить Рождества Единородного Бога] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VIII, 36, PL 10, 264).

Unus enim uterque est, non unione, sed proprietate: dum et unicuique proprium est ut unus sit, vel Patri esse quod Pater est, vel Filio esse quod Filius est, et id, quod uterque in proprietate sua unus est, sacramentum unitatis ad utrumque est: quia et unus Dominus Christus Deo Patri non potest auferre quod Dominus est, et unus Deus pater uni Domino Christo non intelligitur negare quod Deus est: cum si per id, quod Deus unus est, non et Christo proprium esse videtur ut Deus sit; nesesse est per id, quod unus Dominus Christus est, non et Deo debitum esse intelligatur ut Dominus sit; si id, quod unus est, non sacramenti sit significatio, sed unionis exceptio [Ибо Оба суть Единый не по отождествлению, но по свойству, так как Каждому из Них свойственно быть Единым: Отцу быть тем, чем является Отец, а Сыну быть тем, чем является Сын. И Им свойственно то, чтобы Оба по Своему свойству являлись Одно и чтобы таинство единства принадлежало Обоим. Потому что Единый Господь Христос не может похитить у Бога Отца то, что Отец является Господом, и не представляется возможным, чтобы Единый Бог Отец отрицал в Едином Господе Христе то, что Сын является Богом; так как если через то, что Бог Един, Христу не окажется свойственным быть Богом, то необходимо из-за того, что Единым является Господь Христос, чтобы и Бог не понимался в том смысле, что Отец есть Господь; если только то, что Бог является Единым, не будет образом таинства, но верой в еретическое отождествление Отца и Сына] (Ibid. XI, 1, PL 10, 400).

Apostolica igitur fides, sive Patrem praedicabit, praedicabit Deum unum; sive Filium confitebitur, confitebitur Deum unum: quia et eadem atque indissimilis Dei natura sit in utroque, et quod dum et Pater Deus et Filius Deus est, et unum sit naturae nomen utriusque, unus utrumque significat. Nam ex Deo Deus, vel in Deo Deus, nec deos duos perficit, cum unus ex uno in natura et nomine maneat unius; nec in solitarium Deum deficit, cum unus et unus in significatione non solus est [Таким образом, апостольская вера если и будет проповедовать Отца, то будет проповедовать Его Богом Единым; если Сына исповедует, то исповедует Богом Единым, потому что одна несходная природа Бога присутствует в Обоих; и потому что, пока Отец — Бог и Сын — Бог, едино имя природы в Обоих, а Один выражает Обоих. Ведь из Бога Бог или же в Боге Бог и не создает двух богов, хотя Единый из Единого пребывает в природе и имени Одного. И не изменяется в одинокого Бога, между тем как Единый и Единый в Своем выражении не является одним единственным] (Ibid. VII, 32, PL 10, 227). Nondum vesanos spiritus tuos dictis evangelicis atque apostolicis suffoco, in quibus Pater et Filius non persona, sed natura unus et verus Deus uterque est: interim te lex sola enecat [Я еще не сокрушаю твои безумные мысли евангельскими и апостольскими словами, в которых Отец и Сын не по лицу, но по природе Оба суть Единый и Истинный Бог, а тебя уже опровергает только один Закон] (Ibid. V, 10, PL 10, 135). Sed nos edocti divinitus neque duos deos praedicare neque solum, hanc evangelici ac prophetici praeconii rationem in confessione Dei patris et Dei filii afferemus, ut unum in fide nostra sint uterque, non unus [Но мы, наученые по воле Божией не проповедовать ни двух богов, ни одного единственного, понимаем евангельские и пророческие возглашения во исповедание Отца Бога и Бога Сына в том смысле, чтобы в нашей вере Тот и Другой были единым] (Ibid. I, 17, PL 10, 37).

роды. И имя этой природы есть Бог[1]. Так как природа вообще у вещей того же рода одна и та же, то она не счисляется в наименовании этих вещей, не допуская множественного числа, а потому две вещи с одной и той же родовой природой называются не двумя вещами, а одной вещью той же природы. «Имя, — говорит Иларий, — обозначающее каждую вещь, указывает также и вещь того же рода, и таким образом это уже не две вещи, а одна вещь того же рода. Сын Божий есть Бог, и это выражено в имени. Не двух богов счисляет одно имя, так что для одной и безразличной природы есть одно имя — Бог. Так как именно и Отец — Бог, и Сын — Бог и так как Тот и Другой носят собственное имя Божией природы, то оба едино суть, ибо хотя Сын существует через естественное рождение (ex nativitate naturae), однако сохраняет единство в имени, и рождение Сына не вынуждает к исповеданию двух богов веру верующих, которая исповедует Отца и Сына имеющими как одну природу, так и одно имя»[2]. В этих словах без всяких оговорок единство Отца и Сына уравнивается с единством всяких других вещей, принадлежащих к тому же роду. В рождении Сына от Отца указывается момент Его самостоятельного реального бытия, а в одинаковости имени Отца и Сына — момент Их единства: природа в Том и Другом одинакова и в этом смысле едина, а потому и имя для Отца и Сына — одно и то же. Если при единстве природы имя не допускает счисления двух богов, то это же имя, прилагаемое к отцам разной природы, такое счисление допускает. «Анафематствую, — говорит Иларий, — тех, которые говорят о трех богах, потому что соответственно истине природы эта сущность не приемлет числа наименований

---

[1] Significationem enim officii testatur in nuntio: naturae autem veritatem confirmavit in nomine cum Deum dixit [Ибо псалмопевец свидетельствует, называя Его вестником, о выражении смирения Сына, истину же природы он утвердил в имени, когда назвал Сына Господом] (Ibid. V, 11, PL 10, 136). Dominus... naturae in se paternae nomen agnoscens, beatos esse docuit, qui cum se resurgentem e mortuis non vidissent, Deum tamen per resurrectionis intelligentiam credidissent [Господь... признавая в Себе имя Отчей природы, сказал, что блаженны те, которые хотя не видели Его Воскресающим из мертвых, однако уверовали в Бога по вере в воскресение] (Ibid. VII, 12, PL 10, 209).

[2] О том, что одна природа требует и одного имени, не допускающего счисления, Иларий говорит нередко: 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 [Или Сын Божий, будучи Богом, есть Бог Истинный, или если Он не является Истинным Богом, то тогда не может также быть тем, чем является Бог, потому что если не будет той же природы, то и не потребует имени природы, а если же в Нем есть имя природы, то не может не присутствовать в Нем и истина природы] (Ibid. V, 14, PL 10, 137). Aut quae in utroque naturae diversitas est, ubi ejusdem naturae unum atque idem nomen est? Deus visus est, Deus de viso Deo loquitur [Неужели при различии природы в Обоих здесь присутствует единое имя одной и той же природы? Сына видели как Бога, и Бог говорит о Боге, Который был виден как Бог] (Ibid. V, 20, PL 10, 142–143). Ubi nuncupatio est generis alieni, ibi existimatur veritas ejusdem generis non inesse [Если назвать вещь другим именем, то это уже будет не та вещь] (Ibid. V, 11, PL 10, 136).

(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»[1].

Итак, из двух только что приведенных отрывков мы видим, что единство Отца и Сына в силу одинаковости Их природы состоит только в единстве имени — Бог. Эту мысль совершенно ясно высказывает Иларий в следующих заключительных словах второго отрывка: «Итак, да будет анафема говорящий о богах, да будет анафема отрицающий, что Сын есть Бог». Этим с совершенной ясностью показуется единство одного и того же имени для обоих по свойству безразличной сущности, так как в исповедании нерожденного Бога Отца и Единородного Бога Сына, не отличающихся один от другого различием сущности, хотя Тот и Другой Бог, однако должен быть признаваем верой и проповедуем один Бог. Предусмотрительная и осторожная заботливость святителя охраняет, таким образом, безразличие природы рожденной и рождающей единственность имени (nominis unione)[2]. 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[3]. 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 един-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 36, PL 10, 508.

[2] Ibid., 36, PL 10, 508.

[3] Ibid., 20, PL 10, 496.

ства, 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»[1]. 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 собой 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

[1] Non est autem, ut saepe jam commemoravimus, in unitate Dei Patris et Dei Filii humanorum vitium opinionum: ut sit vel extensio, vel series, vel fluxus; ut aut rivum fons effundat ab origine, aut ramum arbor teneat in candice, aut calorem ignis emittat in spatium. Haec enim ab se inseparabili protensione manent potius detenta, quam sibi sunt: dum et calor in igne est, et in arbore ramus est, et rivus in fonte est. Et haec ipsa res sola sibi est potius, quam res ex re substituta est: quia non aliud arbor quam ramus, neque ignis quam calor, neque fons possit esse quam rivus. At vero unigenitus Deus ex perfecta atque inenarrabili nativitate subsistens Deus est, et vera progenies innascibilis Dei est, et incorporalis naturae generatio incorporalis et Deus vivus et verus a vivente Deo vero, et inseparabilis a Deo naturae Deus: dum subsistens nativitas non alterius naturae. Deum perfecit, neque generatio, quae substantiam provehebat, substantiae naturam demutavit in genere [Как мы часто упоминали, в единстве Бога Отца и Бога Сына нет места порокам человеческих мнений, что будто единство есть протяжение или расширение в пространстве или истечение подобно тому, как источник изливает из своего начала ручей, или дерево носит ветвь на стволе, или огонь испускает жар на расстояние. Ибо эти вещи не существуют сами по себе, так как остаются неотделимыми от своего источника: жар находится в огне, ветвь — на дереве, а ручей — в источнике. Все это является скорее одной вещью, существующей у самой себя, нежели вещью, получившуюся из вещи, так как дерево есть не что иное, как ветвь, огонь не что иное, как жар, и источник не может быть не чем иным, нежели ручьем. А Единородный Бог — сущий Бог из совершенного и неизреченного Рождения. Он истинное порождение нерождаемого Отца, бестелесное рождение бестелесной природы, Бог живой и истинный от Бога живого и истинного, Бог неотделимый от Бога природы, так как истинное рождение не производит Бога другой природы и не изменяет природу сущности по достоинству] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate, PL 10, 308–309).

иудея и эллина, нет раба и свободного, нет мужского пола и женского, ибо все вы едино во Христе Иисусе» (Гал. 3:24–28); 2) «А кто насаждает и поливает, суть едино» (1 Кор. 3:8) и 3) «Не о сих только молю, но и о тех, которые имеют уверовать в Меня через слово их, да все 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 сама 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[1]. Но и о единстве верующих в приведенных трех текстах говорится, что они не одни, а едино. Далее нужно отметить, что все три аналогии были выдвинуты арианами, но для доказательства той мысли, что, говоря о единстве Отца и Сына, Писание разумеет единство Их не по природе, а по согласию воли. Иларий же, признавая точность и соответственность этих аналогий, показывает, что и в них разумеется не единство воли, а единство природы, что и иерусалимские верующие, и насаждающий с поливающим, и уверовавшие во Христа являются единым между собой 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 апостола 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?»[2]

Апостол Павел говорит, что все крестившиеся во Христа во Христа облеклись, а потому в Церкви Христовой нет ни иудея, ни эллина, нет ни раба, ни свободного, нет ни мужчины, ни женщины, но все едино во Христе. «Что они едино при таком разнообразии народов, положений, полов, — спрашивает Иларий, — от согласия ли воли происходит или от единства таинства, так как у них и крещение одно — все облечены в единого Христа? Причем здесь согласие воли, если они едино через то, что облекаются в одного Христа через едино крещение?»[3]

---

[1] *Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate VII, 25, PL 10, 221.

[2] Ibid. VIII, 7, PL 10, 241.

[3] Ibid. VIII, 8, PL 10, 241.

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»[1].

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 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» (Ин. 17:22). «Таким образом, полученная слава дана с той 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» (Ин. 17:22–23). Христос пребывает в нас природой, потому что воспринял действительного человека и питает нас Своей Плотию в Евхаристии[2]. «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»[3].

Из всех этих аналогий видно, что в сознании Илария единство Отца и Сына если и отличается от единства верующих между собой 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.

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VIII, 9, PL 10, 242.

[2] Ibid. VIII, 13–14, PL 10, 245–246.

[3] Ibid. VIII, 15, PL 10, 247.

Сюда относится прежде всего доказательство о 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»[1].

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 неотличим от Духа Бога и Дух воскрешенного из мертвых Христа от Духа Бога, воскресившего Христа из мертвых, если обитающий в нас Дух Христа есть Дух Бога»[2].

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»[3].

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 выражени-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VIII, 20, PL 10, 250.

[2] Ibid. VIII, 21, PL 10, 252.

[3] Ibid. VIII, 27, PL 10, 255.

ем 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»[1].

В смысле одинаковости природы Отца и Сына истолковывает Иларий и те места Св. Писания, в которых идея единства Отца и Сына выражена в форме их взаимного обитания Одного в Другом. В толковании этих мест он отрицает transfusio и refusio Отца и Сына, т. е. их взаимное проникновение[2]. Правда, отрицание transfusio у Илария мотивируется несвойственным Богу материальным характером этих представлений. Но идею взаимного проникновения он легко мог бы соединить, как это мы видим у восточных отцов, с учением о безусловной духовности Бога, потому что Отец и Сын, именно как существа духовные, независимые от пространства, взаимно проницаемы друг для друга. Но этой концепции у Илария мы не находим. По его толкованию, Отец пребывает в Сыне Своей природой, поскольку природа, переданная Сыну через рождение, ничем не отличается от природы Отца.

В Ветхом Завете Исаия говорит: «Ибо в Тебе есть Бог, и кроме Тебя нет Бога» (Ис. 45:14). Эти слова не допускают признания единичного Бога. «Слова "в Тебе" обозначают Присутствующего, к Которому как бы обращена речь. А следующее "в Тебе Бог" обозначает не только Присутствующего, но и Того, Кто пребывает в Присутствующем, отличая Обитающего от Того, в Ком Он обитает, различием, однако, только лица, а не рода, ибо Бог в Нем, и в Ком Бог, Тот Бог. Ибо нет Бога в обиталище различной от Него и чуждой Ему природы, но Он пребывает в Своем и от Себя Рожденном. Бог в Боге, потому что из Бога Бог»[3].

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VIII, 43, PL 10, 268.

[2] Cognovi te in Deo Deum, non ex permixtione confusum, sed ex virtute naturae [Я познал Тебя Богом в Боге не неясного из-за смешения, но познал по силе Твоей природы] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VI, 19, PL 10, 171). Cum Patrem nosceremus in Filio, Filium tamen esse meminissemus in Patre: ne trasfusio potius alterius in alterum existimaretur, quam per generationem nativitatemque unitas ejusdem in utroque naturae [Хотя мы познали Отца в Сыне, однако мы помнили, что и Сын находится в Отце, чтобы не было мысли о том, что существует некое переливание Одного в Другого, но единство одной природы в Обоих через порождение и Рождество] (Ibid. VII, 41, PL 10, 234). Filius in Patre est, et in Filio Pater, non per transfusionem refusionemque mutuam, sed per viventis naturae perfectam nativitatem [Сын пребывает в Отце, а Отец в Сыне не через взаимное переливание и перетекание, но через совершенное Рождество живущей природы] (Ibid. VII, 31, PL 10, 226). Neque rursum corporali insinuatione Patrem in Filio praedicamus... [Да не будем проповедовать наоборот, что Отец телесным образом в Сыне...] (Ibid. IX, 51, PL 10, 322).

[3] Ibid. IV, 40, PL 10, 125; V, 38, PL 10, 155.

Характерно обозначение того, в чем пребывает Отец, в среднем роде. Он обитает в Своем, в том, что от Него рождено, в безличной природе Сына[1]. «Я познал, — говорит Иларий в другом месте, — отсюда (т. е. от Моисея и пророков) с Тобою Бога, не другого по природе, но единого в таинстве Твоей субстанции. Познал Тебя, в Боге Бога, не из смешения слиянного, но из силы природы, поскольку Ты, как то, что есть Бог, присутствуешь в Том, Кто из Тебя, не в том смысле, чтобы Ты тот же был и присутствовал, но истина совершенного рождения учит, что Ты присутствуешь в Том, Кто из Тебя»[2]. «Ты для меня истинный и единый Бог, но я верю, что не иное в Том, Кто из Тебя, Бога, присутствует, как Твое»[3].

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»[4].

---

[1] Non est enim natura divinitatis alia, ut praeter se Deus ullus sit. Nam cum ipse Deus sit, tamen etiam per naturae virtutem in eo Deus est. Et per id, quod ipse Deus est et in eo Deus est, non est Deus praeter eum: cum non exstet aliunde quod Deus est, et in eo Deus sit, habens in se et quod ipse est, et ex quo ipse subsistit [Ибо нет никакой природы разделения, чтобы, кроме Самого Отца, был бы какой-нибудь иной Бог. Ведь хотя Отец Сам — Бог, однако через силу природы в нем также находится Бог. И через то, что Сам Отец — Бог, в Нем находится Бог, но нет Бога, кроме Него, так как Он не имеет откуда-либо причины, что Он Бог, и в Нем находится Бог, имеющий в Себе Самом и существование, и причину этого существования] (Ibid. V, 37, PL 10, 155). 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 [...Разумеют в Нем Божию сущую природу, так как Бог находится в Боге, и, кроме Того, Кто является Богом, нет никакого иного Бога, потому что Отец Сам — Бог, и в Нем находится Бог, не оставляя нам возможности заблуждаться относительно какого-нибудь иного Бога] (Ibid. V, 38, PL 10, 156).

[2] Ibid. VI, 19, PL 10, 171.

[3] Vere et unus mihi Deus es: sed non aliud in eo, qui ex te Deo est, credam inesse, quam tuum est [И истинно, Ты у меня Един Бог, но я уверую, что нет ничего другого в Том, Кто из Тебя, Боже, берет существование, кроме того, что является Твоим] (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate VI, 21, PL 10, 173).

[4] Digno et sufficiente Filio, in quo Pater per eamdem naturae habitet virtutem; Patre autem Filium, quem ex se genuit, non separante a se differentia divinitatis. Sed non nunc de inseparabili virtute Patris et Filii sermo est. Deus enim ex Deo genitus non abest, per naturam, ab eo, ex quo genitus confitendus est: et Deus innascibilis, unigenitum Deum gignens, manet in illo quem genuit proprietate generandi [...Достойный и подобающий Сын, в Котором Отец живет по единой силе природы. Отцом же живет Сын,

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

---

Которого Отец родил из Себя и не отделил от Себя различием в божественности. Но сейчас слово не о неделимой силе Отца и Сына. Ибо Сын, рожденный из Отца, не отделим по природе от Того, из Которого, надо признать, получил рождение. И Нерожденный Бог, рождающий Единородного Бога, пребывает в Том, Кого породил особым образом рождения] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 122, 2, PL 9, 668–669). A 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 [Каким же образом под словами «посажу на престоле Моем» (Пс. 131:11) и «воссядут на престоле Твоем» (Пс. 131:12) разуметь что-нибудь иное, кроме того, что Отец в Сыне и Сын в Отце через согласную и неразличную природу Нерожденного и Единородного и сущность божества в Обоих не разнится ни по достоинству, ни по изъявлению воли, когда слава Отчего могущества получена Единородным при Рождении? Поэтому Отец престол Сына называет Своим престолом, потому что Единородный и Истинный Бог Рожден из Него во славе Своей неизменяемой божественности, и Отец, у Которого нет никакого различия в подобии природы с Рожденным из Него, не принимает оскорбления в том, что имеет с Сыном общий престол... Отец существует Сам с Собой либо по силе, благодаря которой это может подобать Отцу, либо по природе, достоинству и божественности, благодаря которой Бог родился из Бога] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 131, 22, PL 9, 741). Neque rursum corporali insinuatione Patrem in Filio praedicamus, sed ex eo ejusdem generis genitam naturam naturaliter in se gignentem se habuisse naturam [Да не будем наоборот проповедовать, что Отец присутствует телесным образом в Сыне, но исповедуем, что Порождающая Природа имела в Себе по природе Рожденную природу того же достоинства] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IX, 51, PL 10, 322). 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 [Единородному Богу свойственно только то, и такова вера таинства истинного Рождения, и дело духовной силы таково, чтобы не иметь ни в чем различия с Богом Отцом и быть в Нем. И быть не Один в Другом, как тело в теле, но так быть и существовать, чтобы быть в Том, Кто существует; а быть в Боге Отце значит и Самому существовать. Оба Они существуют, а поэтому не так, чтобы Один без Другого, так как в рождении и рождестве Сущего нет иной природы... «Я в Отце, и Отец во Мне» (Ин. 14:11), потому что Рождество не получает различие и не становится хуже относительно Отца, но природа совершает таинство Рождества единой божественности во Отце и Сыне, так как Сын Божий есть не что иное, как Сам Бог] (Ibid. VII, 41, PL 10, 234). *Pater in me, et ego in Patre* (Joan. X, 38): et hoc de Patre et Filio Filii opera testantur. Non corpus per intelligentiam nostram corpori immittimus neque ut aquam vino infundimus: sed eamdem in utroque et virtutis similitudinem et deitatis plenitudinem confitemur [«Отец во Мне, и Я в Нем» (Ин. 10:38) — и этими словами дела Сына свидетельствуют о Боге Отце и Боге Сыне. Мы не понимаем это по нашему разумению, как тело и тело, и не так, как вода смешивается с вином, но исповедуем одно подобие силы и полноту божества в Обоих] (Ibid. III, 23, PL 10, 92).

ды, одинаковой с природой Отца, то совершенно последовательно в этом же смысле истолковываются и те места Писания, которые говорят о действии Отца в Сыне. То, что делает Сын, делает в Нем Отец, потому что Сын все делает силами врожденной Ему природы, равномощной с природой Отца. Оправдывая Себя в нарушении субботы, Христос говорит: «Отец Мой доселе делает, и Я делаю» (Ин. 5:17), показывая, что делаемое Им должно быть признаваемо делом Отца, потому что Он действует в Нем действующем[1]. Но чтобы отметить Свое рождение от Отца и Свою зависимость от Него по бытию, Христос прибавляет: «Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего» (Ин. 5:19). Это значит не то, что Сын получает от Отца для каждого акта силу, потребную для его совершения, но получает, в силу рождения, заранее всю силу Отца. И если Он употребляет эту силу, руководясь образом Отца, то это не значит, что сначала это делает Отец, а потом, подражая Ему, это же делает и Сын, но творит то, что Отец, по сознании врожденной Себе Отчей природы и силы[2]. «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»[3]. «Сын имеет в Себе через рождение все, что принадлежит Богу, и потому дело Сына есть дело Отца,

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VII, 17, PL 10, 212.

[2] Praesumeret autem non de aliquo operis corporalis exemplo, ut aliquid prius Pater faceret ad id, quod postea Filius facturus esset: sed cum natura Dei in naturam Dei substitisset, id est, ex Patre Filius natus esset; per virtutis ac naturae in se paternae conscientiam nihil ab se nisi quod Patrem facientem vidisset, Filium facere posse testatus est: et cum unigenitus Deus paternae virtutis operationibus operaretur, tantum sibi ad faciendum praesumeret, quantum in conscientia sua esset, inseparabilem a se Dei patris, quam per legitimam nativitatem obtinebat, posse naturam. Non enim corporalibus modis Deus videt, sed visus ei omnis in virtute naturae est [Сын не руководствуется никаким примером телесного творения так, чтобы прежде Отец сделал что-нибудь такое, что потом сделал бы Сын; но Бог Сын возник с Божией природой в Божию природу, то есть родился из Отца; и через осознание в Себе Отчей природы и силы Сын свидетельствует, что Сам по Себе ничего не может творить, если не увидит, что это делает Отец. И, когда Единородный Бог творит дела силой Отчей, Он столько берет Себе в качестве руководства к делу, сколько есть в Его сознании о том, что может неразделимая от самой себя природа Бога Отца, которую Сын приобрел по законному Рождеству. Ибо Бог не видит телесным образом, но Ему виден всякий по силе Его природы] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VII, 17, PL 10, 213).

[3] Ibid. VII, 21, PL 10, 216.

что рождение, с одной стороны, не вне той природы, из которой пребывает, а с другой — имеет в Себе ту природу, из которой существует»[1].

Одно и то же действие Отца и Сына в воскресении Его из мертвых. Апостол Павел относит воскресение Христа к действию Бога Отца (Рим. 8:11). А в Евангелии Спаситель говорит о том, что имеет власть положить душу Свою и снова принять ее и что эту заповедь Он получил от Отца (Ин. 10:17–18), а также произнес слова: «Разорите церковь сию, и Я в три дня воздвигну ее» (Ин. 2:19). Здесь Христос приписывает Свое воскресение Собственной силе, относя его, однако, к авторитету заповеди Отца в силу почтения Сына[2]. Апостол 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, не отличимой от Бога»[3].

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 о Его Божественном посланничестве, и есть то самое свидетельство Отца о Нем, тот глас, лицо и слово Отца, которого не видали и не слыхали не-

---

[1] Sed naturae, qui contradicis, haec unitas est, ut ita per se agat, ne a se agat; et ita non ab se agat, ut per se agat. Intellige agentem Filium, et per eum agentem Patrem. Non ab se agit, cum Pater in eo manere monstrandus est. Per se agit, cum secundum Filii nativitatem agit ipse quae placita sunt. Infirmis sit non a se agendo, nisi ab eo ipse agit, ut quae agit placeant. Non sit vero in unitate naturae, si non quae ipse agit, et in quibus placet, non per se agit, sed manens in eo ad agendum Pater edocet. Ita et manendo docet Pater, et Filius agendo non ab se agit, et non ab se agens Filius, cum quae placita sunt facit, ipse agit. Ac sic unitas naturae retinetur in agendo: dum et ipse operans non operatur ab se, et ipse ab se non operatus operatur [Но слушай ты, кто так любит противоречить. Единство природы такое и таким образом действует через Себя, что нераздельно от Себя действует, и так нераздельно от Себя действует, что через Себя действует. Разумей делающего Сына и через Него делающего Отца. Сын нераздельно от Отца действует, и должно говорить, что Отец пребывает в Сыне. А то, что Бог действует через Себя Самого, надо понимать так, что в соответствии с Рождеством Сына Отец совершает то, что Ему угодно. Сын был бы ущербен как Бог тем, что не творит от Себя, если бы не делал все от Отца и то, что делал, не было бы угодно Отцу. И не было бы единства природы, если бы то, что Бог Отец совершает и что Ему угодно, Он совершал бы не через Себя и если бы Сын Сам по Себе действовал и делал бы то, что Ему угодно] (Ibid. IX, 48, PL 10, 319).

[2] Quamquam enim potestatem haberet ponendi animam suam, et resumendi: tamen semper, per reverentiam Filii, honorem paternae majestati reservavit [Ибо хотя Сын имел власть положить душу Свою и вновь ее обрести, однако Он всегда по Сыновьему уважению приписывал это чести Отчего могущества] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 141, 6, PL 9, 836).

[3] *Idem.* De Trinitate IX, 12, PL 10, 291.

верующие 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»[1].

Христос говорит: «Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня... Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне. Это не значит, чтобы кто видел Отца, кроме Того, Кто есть от Бога» (Ин. 6:44–46). В этих словах об Отце говорится, что никто не видел, а если не видел, то не мог и слышать. Каким же образом приходит ко Христу слышавший Отца и наученный Им? Иларий отвечает на этот вопрос с точки зрения действования Отца в Сыне через переданную Ему природу. «Когда Сын бывает слышим и учит, то обнаруживается в Нем свойство Отчей природы слышимой и учащей, так что, чему учит Сын и что слышится, нужно считать слышанием Отчего учения... потому что совершенное рождение Сына содержит в Себе свойство Отчей природы»[2].

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»[3]. 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

---

[1] *Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate IX, 20, PL 10, 295.

[2] Ibid. IX, 49, PL 10, 319.

[3] Dei scilicet in eo natura per nativitatem manente, et ea quae ipse agit agente: dum ita agit, ut ea Deus agat; et tamen ipse ea, quae Deus egerit, agat: ita tamen, ut in eo quod ipse agit, filius Dei agere intelligatur; in eo vero quod Deus agit, paternae in eo naturae ut in filio proprietas sentiatur exsistere [...Конечно, потому что в Боге пребывает через Рождество Божия природа и творит то, что Сам Сын творит, так как Сын так творит, что это же творит и Отец; и, однако же, то, что творит Бог Отец, Сам Сын творит; и к тому же так, что в том, что творит Отец, разумеется и творящий Сын Божий; а в том, что творит Бог Отец, ощущается свойство Отчей природы, как и в Сыне] (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate XI, 33, PL 10, 421).

существовать, и, поскольку говорит не о Себе, показывает, что не Его только есть то, что Он говорит» (ostendit non suum tantum esse quod loquitur)[1].

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 апостола 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)[2]. 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 через действие силы (per virtutis potestatem) познается в Нем (во Христе) единство Отчей природы, так как поскольку кто-либо признает Его Богом в силе природы, постольку познает Бога Отца в действии природы, и так как Сын столь же велик, как и Отец, то в Своих деяниях Он дает видеть в Себе Отца, во всем этом Отец познается неотличимым от Сына в силу признания в действии безразличной природы»[3].

Обобщая все сказанное для выяснения учения Илария о 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 Святом

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 приро-

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VII, 40, PL 10, 233.

[2] Ibid. VII, 38, PL 10, 231.

[3] Ibid. IX, 52, PL 10, 323.

де Сына Божия при самом чтении и толковании Писания внимание экзегетов сосредоточивалось 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 Божием, показывает сама 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 Божием[1], 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 двенадцатой 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 деятельность Духа Святого в мире, во-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 их решении 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 ипостасным обозначением Третьего Лица в Боге, подобным ипостасным 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» (Лук. 4:18) и «Се, Отрок Мой, Которого Я избрал, Возлюбленный Мой, в Котором все благоволение души Моей;

[1] Напр., De Trinitate VIII, 29–30, PL 10, 257.

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 Божием изгоняю демонов, то, конечно, приблизилось к вам Царствие Божие» (Мф. 12:28), в которых говорит, что «Он, т. е. властию 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»[1].

В своих собственных рассуждениях Иларий, редко называя Духом Отца, часто прилагает это наименование к Божественной природе Христа[2] и пользуется западной формулой двух природ во Христе — spiritus, caro или homo [дух, плоть или человек][3].

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VIII, 23, 25, PL 10, 253, 254.

[2] Caeterum Christum Dominum Spiritum prophetia loquitur [...Впрочем, пророчество называет Господа Христа Духом] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate XI, 17, PL 10, 411). In natura Dei... Christus Spiritus fuerit [В Божией природе... был Христос Дух] (Ibid. VIII, 46, PL 10, 271). Quaeris quomodo secundum Spiritum natus sit Filius [Ты спрашиваешь, каким образом в Духе был рожден Бог Сын] (Ibid. III, 19, PL 10, 87). Meminerint tamen, secundum Evangelia et prophetas, et Christum spiritum et Deum spiritum [Однако они вспомнили, что по Евангелиям и пророчествам и Сын — Дух, и Отец — Дух] (Ibid. VIII, 48, PL 10, 272). Sed haec inania corporalium rerum exempla spernentes, Deum de Deo, et Spiritum de Spiritu, virtutibus suis potius, quam terrenis conditionibus aestimemus [Но, презрев пустые образчики вещей телесных, мы судим, что Бог от Бога и Дух от Духа, и так происходит больше по божественной силе, нежели по телесному творению] (Ibid. IX, 69, PL 10, 336). Non cadit autem in Verbum Deum moeror, neque in Spiritum lacrymae [Не применимо понятие печали к Богу Слову, ни слезы к Духу] (Ibid. X, 55, PL 10, 387). Servus enim non erat, cum esset secundum Spiritum Deus Dei filius [Ибо Он не был рабом, так как был по Духу — Бог и Сын Бога] (Ibid. XI, 13, PL 10, 408).

[3] Ejusdem periculi res est, Christum Jesum vel Spiritum Sanctum, vel carnem nostri corporis denegare [Такого же рода опасность отрицать Христа Иисуса, или Дух Божий, или плоть в Нем нашего тела] (Ibid. IX, 3, PL 10, 282). Coelestis ergo est secundus Adam: et idcirco coelestis, quia Verbum caro factum est ex Spiritu scilicet et Deo homo natus [Поэтому Сын второй и небесный Адам, а небесный потому, что Слово стало плотью, то есть из Духа и Бога рожден был человек] (Hilarius Pictaviensis. Tractatus super psalmos, 122, 3, PL 9, 669). Christum ad deitatis spiritum retulit, David ad corporis carnem [...Отнеся Христа к Духу божественности, а Давида к телесной плоти] (Hilarius Pictaviensis. Tractatus super psalmos, 131, 17, PL 9, 738). 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 [Единородный Бог... отмечает в Себе оба времени и обе природы, то есть те природы, благодаря которым, как учил Сын, Он пребывает в Духе и в теле... Но Сын, говоря от Духа, прежде учил об Отчей бесконечности, которая пребывает вне всех вещей, а потом уже показал ее как человек, который никогда не сможет скрыться от Бога] (Hilarius Pictaviensis. Tractatus super psalmos, 138, 21, PL 10, 803).

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 апостола Павла (Гал. 4:6; Еф. 4:30; 1 Кор. 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[1]. В беседе с самарянкой 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»[2]. Наконец, в доказательство самостоятельного бытия Духа Святого Иларий приводит слова апостола Павла: «Господь есть Дух, а где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 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»[3].

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

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate II, 29, PL 10, 69.

[2] Ibid. II, 31, PL 10, 71.

[3] Ibid. II, 32, PL 10, 72.

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 приидет 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 приидет 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»[1]. 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 Сына[2]. 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

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VIII, 19, PL 10, 250.

[2] Neque in hoc nunc calumnior libertati intelligentiae, utrum ex Patre, an ex Filio Spiritum paracletum putent esse [...И я не порицаю свободу понимания относительно того, считать ли, что Дух Утешитель исходит от Отца или что Он от Сына] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VIII, 20, PL 10, 250).

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?[1] 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 точек 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[2]. 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»[3].

Второе место, из которого Иларий выводит заключение об отношении Духа Святого к Отцу и Сыну, приводится им из послания апостола 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[4]. 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[5]. Но природа Бога чужда всякой сложности, поэтому в Боге res naturae и natura тождественны[6]. 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, вос-

---

[1] Et interrogo, utrum id ipsum sit a Filio accipere, quod a Patre procedere? [...И я спрашиваю, одно ли это и то же — исходить от Отца и принимать от Сына?] (Ibid. VIII, 20, PL 10, 251).

[2] Кто посылает, показывает власть Свою в том, что посылает (ibid. VIII, 19, PL 10, 250).

[3] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VIII, 19, PL 10, 250.

[4] Ibid. VIII, 21, PL 10, 252.

[5] Ibid. VIII, 22, PL 10, 252.

[6] Ibid. VIII, 24, PL 10, 253.

крешенного из мертвых»[1]. 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 проницает 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 проницает 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 верой 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

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VIII, 26, PL 10, 255.

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. 1:16). 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»[1].

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,

---

[1] Ввиду важности этого места, приводим его в подлинном тексте: Et mihi quidem parum est hoc, fidei meae ac vocis officio, Dominum et Deum meum unigenitum tuum Jesum Christum creaturam negare: hujus ego nominis consortium ne in sancto quidem Spiritu tuo patiar, ex te profecto, et per eum misso. Magna, enim mihi erga res tuas religio est. Neque, quia te solum innascibilem, et unigenitum ex te natum sciens genitum tamen Spiritum sanctum non dicturus sim, dicam umquam creatum. Hujus ego dicti, quod mihi cum caeteris a te subsistutis commune est, ad te quoque prorepentes timeo contumelias. Profunda tua sanctus Spiritus tuus, secundum Apostolum (1 Cor. II, 10), scrutatur et novit, et interpellante pro me tuus inenarrabilia a me tibi loquitur: et ego naturae suae ex te per unigenitum tuum manentis potentiam creationis nomine non modo eloquar, sed etiam infamabo? Nulla te nisi res tua penetrat: nec profundum immensae majestatis tuae, peregrinae atque alienae a te virtutis causa metitur. Tuum est quidquid te init: neque alienum a te est, quidquid virtute scrutantis inest [И для меня недостаточно отрицать служением моей веры и речи, что Господь и Бог мой и Твой Единородный Иисус Христос есть тварь. Не потерплю я также применения этого имени и к Святому Духу, исшедшему из Тебя и Тобою посланному. Ибо у меня велико благоговение по отношению к таким вещам. Не скажу я никогда, что Дух Святой сотворен или рожден, зная Одного Тебя только Нерожденного и Сына Твоего Единородного и из Тебя Рожденного. Я боюсь также, что оскорбление в подобном имени распространится на Тебя, — имени, которое я разделяю со всем, что от Тебя произошло. Глубины Твои Дух Святой, по апостолу, исследует и знает и, будучи Ходатаем за меня, изрекает Тебе мое неизреченное. И силу природы Его, из Тебя через Единородного Твоего существующего, нареку ли я именем твари, да и как смогу обесславить Его этим? Ничто Тебя не пронизает, кроме того, что принадлежит Тебе, и глубина неизмеримого величия Твоего не измеряется никакой внешней и чуждой Тебе причиной. Все Твое, что бы ни входило в Тебя, и не чуждо Тебе все то, что находится в Тебе, как сила исследующего Духа] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate XII, 55, PL 10, 469). Mihi autem inenarrabilis est, cujus pro me mihi inenarrabiles sunt loquelae. Nam ut in eo, quod ante aeterna tempora Unigenitus tuus ex te natus est, cessante omni ambiguitate sermonis atque intelligentiae difficultate, solum quod natus est manet: ita quod ex te per eum sanctus Spiritus tuus est, etsi sensu quidem non percipiam, sed tamen teneo conscientia. In spiritalibus enim rebus tuis hebes sum... Regenerationis meae fidem obtinens nescio: et quod ignoro jam teneo. Sine sensu enim meo renascor, cum efficientia renascendi. Modus autem Spiritui nullus est, loquenti cum velit, quod velit, ubi velit. Et cujus adeuntis atque abeuntis

будучи Духом Бога, есть принадлежность Бога — res naturae ejus, а в Боге, как это разъяснено Иларием, res naturae совпадает с самой Его природой[1]. Как принадлежащий к природе Бога Дух имеет и свойства этой природы. А прилагать наименование твари к вещам, относящимся к природе Бога, не только не правильно, 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 не доступно 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 δεσποτεία приводилось впоследствии по почину каппадокийцев в доказательство Божественной природы Духа.

---

causa, sub assistentis licet conscientia, nesciatur, hujus naturam inter creaturas referam, et originis suae definitione moderabor? Omnia quidem facta per Filium, qui apud te Deum in principio erat Deus Verbum, Joannes tuus loquitur (Joan. I, 1, 3). Sed creata omnia in eo in coelis et in terra visibilia et invisibilia Paulus enumerat (Coloss. I, 16). Et cum universa in Christo et per Christum creata memoraret; de Spiritu sancto sufficientem sibi significationem eam existimavit, quod hunc Spiritum tuum diceret. Cum his ego proprie electis tibi viris haec ita sentiam, ut sicut nihil aliud ultra sensum intelligentiae meae secundum eos de Unigenito tuo dicam, quam esse natum; ita quoque ultra ingenii humani opinionem secundum eos nihil aliud de sancto Spiritu tuo loquar, quam spiritum tuum esse. Neque sit mihi inutilis pugna verborum, sed incunctantis fidei constans professio [Для меня же неизречен Тот, Коего речения для меня неизреченны. Ибо как в том, что Единородный Твой рожден от Тебя прежде времен вечных, по прекращении всякой двусмысленности выражения и трудности понимания остается только то, что Он рожден, так что из Тебя и через Него происходит Твой Дух, даже если чувством я этого и не осознаю, однако держу это в своем сознании. Ибо в понимании Твоих духовных предметов я туп... Обладая верой в свое перерождение, я не знаю и, чего не знаю, все же держу. Ибо без чувства своего я перерождаюсь под действием перерождения. Нет меры никакой для Духа, говорящего, когда хочет и что хочет, а также где хочет. Несмотря на помощь осознания присутствия Духа, неизвестна причина Его пришествия и отшествия, и как отнести мне Его природу к природе тварей и как измерить ее определением Его происхождения? Что все сотворено через Сына, Который у Тебя, Бога, был в начале Бог Слово, об этом говорит Твой Иоанн (Ин. 1:1–3). Но Павел перечисляет все, что было создано в Нем на небе и на земле, видимое и невидимое (Кол. 1:16). И упомянув, что все создано 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 так мыслю об этом, что согласно с ними не говорю о Единородном Твоем ничего такого, что за пределами моего разумения, кроме того, что Он рожден; и точно так же ничего не скажу вместе с ними о Духе Святом, что превышало бы человеческий разум, кроме того, что Он Дух Твой. И я не буду предаваться бесполезным словопрениям, но буду стоять на исповедании... веры] (Ibid. XII, 56, PL 10, 471).

[1] Ibid. VIII, 22–24, PL 10, 252–253.

Наконец, последним основанием для признания Божественной природы Духа Святого служит то, что Он не указывается в числе творений, созданных в Сыне и через Сына, апостолом 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 тварью[1]. Он упрекает ариан, которые говорят о трех различных субстанциях Отца, Сына и Духа, разрывая единство вещей столь общих[2].

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 [из Тебя изшедший, из Тебя Дух Твой]). Но для него был совершенно неясен сам 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 апостола 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

---

[1] 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 [Апостольской и евангельской властью в целебной формуле содержится неповрежденное и незапятнанное таинство возрождающей Троицы, и никто не посмеет отнести, руководствуясь мнением человеческого разума, Дух Божий к тварям, Которого мы взяли залогом бессмертия и участия в божественной и неповрежденной природе] (Ibid. I, 36, PL 10, 48).

[2] Atque ita dissolvant perfecti hujus sacramenti veritatem, dum substantias diversitatum in rebus tam communibus moliuntur [...И тем самым они уничтожают истину этого совершенного таинства, когда выводят различие сущностей в вещах столь общих между собой] (Ibid. II, 4, PL 10, 53).

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 Иларием 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, Иларий подходил к тому, чтобы признать способом происхождения Духа исхождение. Он говорит здесь о processio, или egressio, Духа Святого[1]. 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 сам 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 отличаемом Иларием 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 бытию[2]. В другом месте Иларий называет Виновниками Духа Отца и Сына[3]. Что касается вопроса, в чем именно выразилось участие Сына в изведении Духа Святого Отцом, то это участие нигде у

---

[1] 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 [И Сын пошлет от Отца того Духа истины, Который от Отца исходит; следовательно, здесь нет уже восприятия, так как показано исхождение. Остается нам утвердиться в том, будем ли мы понимать под этим исхождение сущего или происхождение рожденного Духа] (Ibid. VIII, 19, PL 10, 250).

[2] 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 [И что же тут удивительного, что о Духе Святом в Его Щедродателе по-разному мыслят столь опрометчивые сторонники Его творения, изменения и уничтожения. И тем самым они уничтожают истину этого совершенного таинства, когда выводят различие сущностей в вещах столь общих между собой. Они отрицают Отца, пока отнимают у Сына то, что Он Сын; отрицают Духа Святого, пока отвергают и Его употребление, и Его Виновника — Бога Сына] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate II, 4, PL 10, 53).

[3] Loqui autem de eo (Spiritu sancto) non necesse est, qui Patre et Filio auctoribus, confitendus est [...Говорить же нет необходимости о Том (о Духе Святом), Кто должен быть исповедан и Виновниками Которого являются Отец и Сын] (Ibid. II, 29, PL 10, 69).

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 вовне, 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»[1]. Следует отметить еще два места с той же формулой: «Ita ex te (Deo) per eum (Filium) sanctus Spiritus tuus est» [Таким образом из Тебя (Бога) через Него (Сына) происходит Дух Святой][2]; «Patrem scilicet te nostrum, Filium tuum una tecum adorem: sanctum Spiritum tuum, qui ex te per unigenitum tuum est, promerear» [Да буду поклоняться Тебе, Отцу нашему, и чтить вместе с Тобою Сына Твоего, дабы снискать Духа Твоего Святого, Который из Тебя через Единородного Твоего][3]. 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» [Да не потерплю того, что Дух Святой причастен имени творения (то есть, что Он тварь), изшедшего из Тебя (Отца) и посланного через Него (Сына)][4], но она представляет собой случайную обмолвку, не согласующуюся с общим воззрением.

---

[1] 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 Prophetae [Когда они спрашивают, через кого существует Дух, из-за чего существует или каков Он, если им не понравится наш ответ, что Он существует через Того, через Кого и из Кого все, и что Он Дух Божий, дар верующим, пусть тогда им не нравятся пророки и апостолы] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate II, 29, PL 10, 70). Ср. слова Илария в истолковании крещальной формулы: «Unus 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, perfectae spei munus unum» (Ibid. II, 1, PL 10, 51).

[2] Ibid. XII, 56, PL 10, 469.

[3] Ibid. XII, 57, PL 10, 471.

[4] Ibid. XII, 55, PL 10, 468.

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 [дар][1]. 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»[2].

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 [Дух пророчества][3], Spiritus sanctus [Дух Святой][4], propheta... sancto Spiritu plenus [пророк, исполненный Духа Святого][5]. Часто принципом вдохновения пророков Иларий называет Христа[6]. Но если в комментарии на Евангелие Матфея остается неясным, ра-

---

[1] Unus est enim Deus Pater, ex quo omnia; et unus Unigenitus Dominus noster Jesus Christusi... et unus Spiritus, donum in omnibus... una potestas ex qua omnia, una progenies per quam omnia, perfectae spei munus unum [Ибо Един Бог Отец, из Которого все, и Един Единородный Господь наш Иисус Христос... и Един Дух, дар во всех... едина Власть, из которой все, едино Порождение, через Которого все, совершенной надежды Един Дар] (Ibid. II, 1, PL 10, 51).

[2] Hunc (Christum) Moysi legem dedisse, hunc in prophetis fuisse, et per eos ingentia illa corporationis et passionis suae sacramenta cecinisse [Он (т. е. Христос) дал Закон Моисею, Он был во пророках и через них воспел великое дело воплощения и таинство страдания Бога Слова] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 63, 10, PL 9, 412). Verum haec qui in nobis Deus super occasum adscendens per virtutem resurrectionis operatus est, idem omnia ad hujus spei nostrae praeparationem adumbrata gessit in lege: ut non alius prophetarum, alius Evangeliorum Deus possit intelligi [...Истинно, что Бог, Который в нас, совершил это силой Своего Воскресения, ибо Он «шествующий на небесах» (Пс. 67:5), но то же самое для приготовления к принятию Бога и для надежды нашей уже имелось в сени Закона; и все это для того, чтобы мы видели, что Един Бог у пророков и в Евангелиях] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 67, 9, PL 9, 448).

[3] *Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 2, 23, PL 9, 274.

[4] Ibid., 9, 1, PL 9, 291; 13, 1, PL 9, 294; 14, 1, PL 9, 299.

[5] Ibid., 118, 3, 1, PL 9, 517; 138, 1, PL 9, 792.

[6] Ut quia infirmitas nostra neque Patris neque Filii capax esset, fidem nostram de Dei incarnatione difficilem, sancti Spiritus donum quodam intercessionis suae foedere luminaret [...Чтобы нашу веру о Божием Воплощении просветил дар Духа Святого по некоему договору о Своем посредничестве, так как немощь наша не может вместить ни Отца, ни Сына] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate II, 33, PL 10, 73).

зумеется 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 Лица, 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»[1]. 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 Илария 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 разумеет духовную, или Божественную, природу Самого Христа, создающего для Себя тело из Девы[2]. Под Духом Святым, нисшедшим в виде голубя на Христа

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate II, 32, PL 10, 72.

[2] 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 [Ибо Святым Духом и по роду человеческому Сын Божий родился из Девы, Сам Себе послужив в этом, то есть осенением Своей силы произвел Себе начало телесное и положил основу плоти] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate II, 24, PL 10, 66). Spiritus sanctus desuper veniens... [quia ubi vult, Spiritus spirat (Joan. III, 8)] naturae se humanae carnis immiscuit; et id, quod alienum a se erat, vi sua ac potestate, praesumpsit: atque ut ne quid per imbecillitatem humani corporis dissideret, virtus Altissimi virginem obumbravit, infirmitatem ejus veluti per umbram circumfusam confirmans, ut ad sementivam ineuntis Spiritus efficatiam substantiam corporalem divinae virtutis inumbratio temperaret [Дух Святой снисшел свыше... потому что «Дух дышит, где хочет» (Ин. 3:8), связал Себя с природой плоти человеческой, и то, что было чуждым Ему, предвосхитил Своей силой и властью, а для того, чтобы ничто по непрочности человеческого тела не было противно Богу, сила Всевышнего осенила Деву, укрепляя, подобно распространившейся тени, Ее слабое тело, чтобы осенение Божественного Духа испытало телесную сущность, годно ли оно для зачатия от нисхождения Духа] (Ibid. II, 26, PL 10, 67–68). Et caro non aliunde originem sumpserat, quam ex verbo; et Verbum caro factum, cum caro esset, non tamen non erat et Verbum [И плоть не откуда-либо приняла начало, кроме как из слова; и Слово стало плотью, и хотя и было плотью, однако продолжало оставаться и Словом] (Ibid. X, 16, PL 10, 355; ср. 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 [...После того как узнал, что дух Божий, сила Божия, мудрость Божия, Сын Божий, Единородный Бог во оставление грехов и во осуждение закона греха родился человеком] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 61, 2, PL 10, 396; ср. 138, 15).

в Крещении, Иларий разумеет Отца[1], а под Духом Божиим, в Котором Христос изгонял бесов, Иларий понимает Божественную природу Христа[2]. (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?)

---

[1] In Spiritu autem Dei patrem Deum significari, ita existimo intelligi oportere, quod Spiritum Domini super se esse Dominus Jesus Christus professus sit, propter quod eum ungat, et mittat ad evangelizandum. Paternae enim naturae virtus in eo manifestatur; naturae suae communionem in Filio etiam in carne nato per sacramentum spiritalis hujus unctionis ostendens (Matth. III, 17), cum post consummati baptismi nativitatem tum haec quoque proprietatis significatio audita est, voce testante de coelo: 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 [Я думаю, что это должно понимать так. Под Духом Божиим подразумевался Бог Отец, так как Господь Иисус Христос сказал, что Дух Господа выше Него, поэтому Дух помазывает Сына и посылает Его на проповедь. Ибо в этом видна сила Отчей природы, показывающая также свою общность по природе с Сыном, рожденным по плоти в таинстве духовного помазания; и, когда произошло рождение в Крещении, тогда мы также увидели явление такого божественного свойства, что Голос свидетельствовал с неба: «Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя» (Пс. 2:7). Ведь не было так, будто Сын Сам был над Собой, или как будто свидетельствовал с неба, или будто Сам нарекал Себя Сыном... И также было открыто, что Отец подразумевается под Духом Святым] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VIII, 25, PL 10, 254). 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 spiritalis virtutis cognosceretur [Таким образом Иисус помазывается в таинстве для возрождения плоти. И нечего сомневаться, каким образом Сын был помазан силой и Духом Божиим, ведь, когда Иисус выходил из Иордана, было слышно, как голос Бога Отца изрек: «Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя» (Пс. 2:7), чтобы через это свидетельство освященной в Сыне плоти понималось и помазание от духовной силы] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate XI, 18, PL 10, 254). 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 aqua: 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 baptismate comparato [Ведь Человек, рожденный из Девы, был тогда и Сыном Божиим; а Тот, Кто был Сыном человека, был в то же время и Сыном Божиим. И вновь был рожден в Крещении, и, как Сын Божий, для того, чтобы родиться и в то, что Ему свойственно, и в нечто иное. И написано, что, когда Сын исходил из воды, был глас: «Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя» (Пс. 2:7). Тогда вместе с возрождением человеческим в Крещении Сын в присутствии Самого Бога перерождался в совершеного Сына, чтобы тем самым в этом таинстве уподобиться и сыну человеческому, и Сыну Божию] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 2, 29, PL 9, 278–279).

[2] *Quod si in Spiritu Dei ego ejicio daemones, utique appropiavit in vobis regnum Dei*: se scilicet, id est, naturae suae potestate daemones ejicere demonstrans, qui non nisi Dei Spiritu ejici possint [А что до слов: «Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, то, конечно, достигло до вас Царствие Божие» (Мф. 12:28), то это надо понимать как то, что Сын показывает, что изгоняет бесов силой Своей природы, — бесов, которые не могут быть изгнаны, кроме как Духом Божиим] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VIII, 25, PL 10, 254).

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 апостола Павла в послании к Коринфянам (1 Кор. 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 (1 Кор. 14:6), или через истолкование языков, чтобы вследствие неведения не подвергалась опасности вера слушающих, когда истолкователь языка выводит из недоумения не знающих 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»[1]. В частности, через Духа Святого происходит возрождение в крещении и приобщение верующих к бессмертной и нетленной Божественной природе[2].

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

[1] *Hilarius Pictaviensis* De Trinitate VIII, 30, PL 10, 257.

[2] Ibid. I, 36, PL 10, 48.

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[1], 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 частностях развития этой мысли тоже несомненно сходство между восточными вероизложениями и разъяснениями Илария. Так, он сводит единство Бога к единству начала (единоначалию) и говорит

[1] Anath. XIII–XVII, XXIII. См. *Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 38, PL 10, 509.

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 [Нерождаемый], для Сына — unigenitus [Единородный]. 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 полатыни, 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 Илария 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 единосущия — unius substantiae, или naturae [единой сущности, или природы], — 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 [единой сущности] в смысле similitudo substantiae [подобие сущности]. 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 благо-

приятствовали. 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 собой и прийти к соглашению[1]. И у Илария к этому времени созрел уже и сам проект соглашения. Он состоял в том, чтобы западные наряду с ὁμοιούσιος приняли и ὁμοούσιος и, истолковав ὁμοούσιος в смысле ὁμοιούσιος, сняли с Никейской веры подозрение в савеллианстве, а восточные наряду с ὁμοούσιος приняли и ὁμοιούσιος 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 неблагодарна вообще роль посредника, навлекающая обыкновенно на него нарекания непримиримых 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, они не желали 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

[1] 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 cujus fidei professione id ipsum, quod vos gesseratis, etiam ab Orientalibus episcopis esset effectum; et vos, quos maxime vellem futuris synodis probabiles elucere, non paterer uno atque eodem apostolicae fidei sensu catholica sentientes, aliqua saltem a catholicae fidei sinceritate, ignorata verborum opinione, differre [Но более всего, когда я узнал, что в Анкире и в Аримине будут созваны соборы и что от каждой галликанской провинции на них будут присутсвовать один или два представителя, я решил, что должно мне, как человеку, который был на Востоке, изложить вам, пусть даже уже знающим, то, что накопилось в нас и в восточных епископах по взаимному подозрению; чтобы вы, хотя вы и осудили эту народившуюся от Сирмия ересь и анафематствовали его, однако же знали, что истинное исповедание веры — то самое, о чем вы сами толковали, — было также создано и Восточными Отцами. И я не потерплю того, чтобы вы (о которых я хотел бы, чтобы они сияли верой на будущих соборах), чувствуя то, что кафолично, чувством одной и той же апостольской веры, противоречили по незнанию слов друг друга] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 8, PL 10, 486).

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 конца[1]. 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 кафолическому 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 на-

[1] 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 judicandum. Iniquum est enim, non comperata usque ad finem ratione dictorum, praejudicatam sententiam ex initiis quorum causa adhuc ignoretur afferre: cum non de inchoatis ad cognoscendum, sed de absolutis ad cognitionem sit judicandum. Est enim mihi non de vobis, ut Dominus sensui meo conscius est, sed de quibusdam 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 susceperit; modum sibi atque mihi patientiae fidelis indulgeat, et usque ad absolutionem universe percenseat. Forte enim omnis hic fidei meae sermo praestabit, ut neque furtivi haeretici quod volunt fallant, et perfecti catholici quod desiderant consequantur [Молю вас ради Бога, чтобы никто не судил обо мне прежде, чем прочитает речь от начала и до конца, так как к вам будет в этих строках обращена речь, как вы сами того захотели, о божественных вещах и о согласии нашей чистой веры. Неправильно заведомо выносить суждение от начала, причина которого еще даже неизвестна, и не узнав до конца смысл сказанного, ведь нужно судить не по первым словам, но прочтя все. Не о вас я боюсь, чему Бог мне свидетель, но о некоторых слишком осмотрительных и благоразумных, не понимающих блаженного апостола, говорящего: «Не думайте о себе более, нежели должно думать» (Рим. 12:3). Боюсь, что не хотят они понять все то, объяснение чего я должен представить в конце труда, так как на самом деле они избегают этого объяснения. Но пусть каждый примет этот труд для чтения и уразумения, только пускай будет терпелив и оценит произведение по его завершении. Ведь, быть может, эта моя речь возьмет на себя ответственность и за мою веру, так что и тайные еретики не смогут обманывать нас в том, в чем они хотят обманывать, а истинно верующие согласятся в том, чего они так желают] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 6, PL 10, 484). Memini enim me in exordio sermonis patientiam et aequanimitatem legentium atque audientium usque ad absolutionem omnium dictorum meorum poposcisse; ne temerarius quisquam in me judex ante cognitionem perfecti sermonis exsisteret [Я помню, что в начале речи я требовал терпения и спокойствия души у читающих и слушающих до заключения всего того, что я хотел бы сказать, чтобы никто опрометчиво не был мне судьей до тех пор, пока не поймет мою речь] (Ibid., 32, PL 10, 504). Изложив собственное исповедание, Иларий прибавляет: «Et quamquam jam non verear de me judicari secundum expositionem totius fidei; tamen patimini, ut velim de me adhuc, nisi absolutis omnibus, judicari» [И хотя я уже не стал бы бояться того, что о мне будут судить по моему изложению веры, однако я хотел бы, чтобы вы потерпели судить, пока не дослушаете до конца] (Ibid., 66, PL 10, 525).

правлении их только по просьбе самих западных[1]. 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 другие[2]. 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 вспомоществующий им. Он старается только о том, чтобы верно передать происходящее, предоставляя вере читателей судить — кафолические ли это мнения или еретические[3]. 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

---

[1] 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 dictis eorum sentiam judicem [Однако вы уже в том показываете пыл своего ревностного духа, что некоторые из вас захотели, чтобы то написанное, что смогло дойти до меня и которое Восточные Отцы имеют и имели в своем исповедании веры, было представлено вам в моем смиренном письме; а также из чувства милосердия возлагаете на меня, самого невежественного и неученого из всех, то бремя, чтобы я сам судил, что я принимаю из их речей] (*Hilarius Pictaviensis*. Liber de synodis seu de fide orientalium, 5, PL 10, 483–484; срав. начало приведенного далее в п. 6). Quamquam enim responderi litteris vestris necessarium fuerit [...Хотя было необходимо ответить на ваши сочинения] (Ibid., 8, PL 10, 485. Ср. начало п. 7).

[2] 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 [Ибо чрезвычайно трудно изложить на словах в соответствии с тем, что у меня на сердце, мою собственную веру и тем более нелегко объяснить понимание того, что говорят другие] (Ibid., 5, PL 10, 484).

[3] 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 transmisi: 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 [Таким образом, я изъяснил, уступая нетерпеливой воле Вашего Милосердия, все изложения веры, которые были изданы после святого Никейского собора в разное время и в разных местах, и прибавил к этому разные мнения и положения относительно них. В этих изложениях, если что и покажется неправильным, то никто не сможет приписать мне неправоту сказанного, ведь я сам только посредник, как вы того захотели, а не их создатель... Я же все, что было, передал честно, а вы решайте, кафолическое это изложение или еретическое... Для понимания их (то есть определений веры) мы приготовили речь и наше изложение, будучи скорее служителями этих определений, нежели авторами суждений о чужих словах] (Ibid., 7, 27, PL 10, 500).

человеческой слабости, у которой недостает слов для выражения мысли, а не злой воли[1].

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 (dictis) adversum novam et profanam impietatem, haec conscientiae suae et adeptae jam pridem doctrinae instituta decernunt» [Этими словами они утверждают начала такого своего понимания и уже давно приобретенного учения против нового и злостного нечестия][2].

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. 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 заметен 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 существует[3] и которая существует (имеет бытие) в том, что пребывает. Можно говорить об essentia, substantia naturae et genus всякой вещи. В собственном же смысле эссенция так называется потому, что всегда существует. Но это же есть субстанция, потому что вещь,

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 64–65, PL 10, 523–524.

[2] Ibid., 27, PL 10, 500.

[3] В этих словах Иларий определяет эссенцию так, чтобы она могла обозначать и самобытность Отца, и бытие Сына, происходящего от Отца.

которая существует, по необходимости пребывает в себе самой[1], 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»[2]. Передавая с греческого восточные вероизложения, Иларий последовательно переводит οὐσία словом essentia, а ὑπόστασις 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 Востоке[3].

Скрытый замысел Сирмийской формулы Иларий прекрасно разоблачает в словах: «Проповедуется об Отце как едином и единственном Боге всяческих, чтобы отрицалось Божество Сына, определяется умалчивать о 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

---

[1] Яснее essentia и substantia различаются в послании Урзакия и Валента 349 г. к Афанасию и епископам, приводимом Иларием во втором фрагменте Fragmenta ex opere historico: «Essentia enim ex eo, quod semper est, nuncupatur: quae quia extrinsecus opis ad continendam se numquam eguerit, et substantia dicitur; quod intra se id, quod semper est, et in aeternitatis suae virtutem subsistat» [Эссенцией называется то, что существует постоянно, но это же зовется и субстанцией, поскольку в это понятие вложен смысл, что эссенция никогда не имеет нужды извне получать силу для сохранения самого себя] (*Hilarius Pictaviensis.* Fragmenta ex opere historico II, 32, PL 10, 657).

[2] 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. 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 [Эссенция есть то, что существует, или же то, что является основой существования других вещей, благодаря которым в свою очередь возникает эссенция, которая обнаруживается в том, что существует. Поэтому можно было бы говорить об эссенции, о природе, о роде и о субстанции всякой вещи. Собственно эссенция называется так потому, что она существует постоянно. Она же называется и субстанцией, поскольку то, что существует, необходимо должно существовать в самом себе, и все, что мы ни возьмем, без сомнения, должно пребывать в роде, в природе или в субстанции. Следовательно, когда мы говорим, что эссенция обозначает природу, род или субстанцию, мы понимаем под этим то, что постоянно присутствует в вещах] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 12, PL 10, 490).

[3] Neque alia quam de innascibili Patris et aeterna substantia unigenita Filii generatur essentia [...И не возникает иной эссенции, кроме как от Нерожденного Отца и вечной единородной субстанции Сына] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 35, PL 10, 508). Quia auctori suo indifferens ex impassibilis essentia nata substantia est [Потому что, не отличаясь от своего Виновника, субстанция появилась от бесстрастной сущности] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 49, PL 10, 517; ср. ibid., 16, 18, 19, 27, 33, 36, 40, 41, 42, 57, 58, 64, PL 10, 492, 494, 495, 500, 505, 508, 513, 520, 523).

таким образом можно приказывать или определять, чтобы кто-нибудь или знал, чего не хочет знать, или не знал, что знает»[1].

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[2]. И такое толкование не представляет собой 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» (ὡς εἶναι τῇ μὲν ὑποστάσει μία, τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἕν). 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»[3].

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 восьми пять содержат в себе мотивированное

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 10, PL 10, 486.

[2] *Idem.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 31–33, 35–37, 39–61, PL 10, 504–505, 507–508, 512–521.

[3] Ibid., 32, PL 10, 504.

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.

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[1]. 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[2].

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»[3]. 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»[4].

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" (Ин. 5:19), 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 силой 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

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 15, PL 10, 491.

[2] См. De Trinitate XI, 5, PL 10, 402; III, 23, PL 10, 91; V, 8–10, PL 10, 134–135.

[3] *Idem.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 16, PL 10, 492.

[4] *Idem.* De Trinitate VII, 27, PL 10, 223; VIII, 43, PL 10, 268.

подобии сущности[1]. О том, что подобие силы возможно только при подобии сущности, Иларий говорил и в трактате о Троице[2].

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[3]. 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[4], 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[5]. 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.

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 14, PL 10, 491.

[2] 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 [В чем здесь усыновление, в чем здесь можно усматривать дар называться сыном, происходящим ввиду такого имени от Божией природы, когда ведь и верить должно, смотря на дела Христовы, что это Сын Отчей природы? Тварь же не приравнивается к Богу и не становится подобной Ему, и не может власть иной природы сравниться с Ним. Только Рождество Сына по подобию может благочестиво почитаться равной Богу] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VII, 26, PL 10, 222). Поэтому для Илария проявление Божественной силы в чудесах, совершаемых Христом, служит доказательством равенства Его с Отцом по природе.

[3] *Idem.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 20, PL 10, 496.

[4] *Idem.* De Trinitate VI, 18, 43, PL 10, 170, 192; VII, 1, PL 10, 199.

[5] *Idem.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 23, PL 10, 498.

Анаф. V: «Если кто, слыша об одном и том же "основа мя" или "созда мя" (Притч. 8:22) и "роди мя" (Ин. 8:25), 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 передала 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 силой 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[1]. Но как ариане, так и омиусиане относили все три выражения к одному и тому же акту происхождения Премудрости. Но 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 слова «рождает мя», а два других выражения понимать в смысле непрямого 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 «созда 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[2].

«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 о Его происхождении из Отца». Это

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate XII, 35–50, PL 10, 454–465.

[2] *Epiphanius.* Adversus haereses XXIII, 20, PG 41, 297.

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»[1]. 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 Отца[2].

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[3].

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 Божием. Подобие Сына Отцу по сущности предполагает и подобие Его Отцу по вечности, так как если бы между Сыном и Отцом существовал какой-нибудь

---

[1] *Hilarius Pictaviensis* De Trinitate XII, 50, PL 10, 465.

[2] Dum et indemutabilem Patris naturam in creatione significat, et legitimam ac propriam ex Deo patre genitae naturae suae ostendit esse substantiam [...Так как в создании отмечает и неизменяемую Отчую природу и показывает, что субстанция рожденной природы Сына появилась от Отца законно и стала собственностью Сына] (*Hilarius Pictaviensis* Liber de synodis seu de fide orientalium, 18, PL 10, 494).

[3] Ibid., 24, PL 10, 499.

промежуток времени, то Сын не был бы совершенным Образом Отца[1]. 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 ссылался 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[2].

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[3]. На протяжении «De Trinitate» Иларий несколько раз говорил о Сыне как Образе Божием, видя в этом наименовании выражение, с одной стороны, полного подобия Сына Отцу по существу, с другой — Их личной раздельности[4].

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,

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 25, PL 10, 499.

[2] *Idem.* Commentarius in Matthaeum XVI, 4, PL 9, 1008; XXXI, 3, PL 9, 1066; De Trinitate II, 23, PL 10, 65; XII, 21, 23, 24, 32, PL 10, 445, 446, 447, 452.

[3] *Idem.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 13, PL 10, 490.

[4] 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 [Нет одного только образа (то есть так, чтобы он был только один), и подобия такого нет. Богу ничто не может быть подобным, кроме того, что возникнет из Него Самого. Ибо не появляется откуда-нибудь то, что сходно во Отце и Сыне, и не позволяет быть различию у Двух Лиц подобие Отца и Сына. Не толкуй превратно это подобие и не отделяй от истины невидимое, потому что Тот, Кто сказал: «Сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему» (Быт. 1:26), показал, что Они (Отец и Сын) подобны Друг Другу в том, что Бог сказал: «По подобию Нашему»] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate III, 23, PL 10, 92). Dum ita imago est, ut non differat genere, sed significat auctorem [...Образ присутствует здесь в таком смысле, что не различается по достоинству и в то же время указывает на Виновника] (Ibid. VIII, 37, PL 10, 230).

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[1]. В тех же самых словах Писания Иларий отмечал в «De Trinitate» мысль как о подобии Сына Отцу по существу, так и о Их самостоятельном бытии[2].

Анаф. VIII: «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»[3]. Против отождествления Отца и Сына направлена, во-первых, сама идея рождения, исключающая 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[4]. Но все это Иларий развивал в своих сочинениях, написанных еще ранее. В истинном рождении Сына от Отца он видел доказательство Их обособленного бытия[5] и неоднократно восставал против представления о Сыне как части Отца или Его эманации[6].

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

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 14, PL 10, 491.

[2] 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 [Жизнь эта, поскольку была дана такой, какую имеет Сын, хотя и понимается в том смысле, что была дана Сыну отметить Его Рождество, однако она не привносит различие в достоинстве, поскольку была дана такой, какую имеет Сын] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VIII, 43, PL 10, 269).

[3] *Idem.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 21, PL 10, 496.

[4] Ibid., 22, PL 10, 497.

[5] 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 eumdem utrumque, neque inter rerum ac falsum aliud confitentes; quia Deo ex Deo nato, neque eumdem nativitas permittit esse, neque aliud [Но мы, наученные свыше, проповедуем не двух богов и не одного единственного и в исповедании Бога Отца и Бога Сына следуем за пророческим и евангельским провозвестием, чтобы Оба Лица Троицы в нашей вере были Одно, но не Один. И не исповедуем, что Оба — это Один и Тот же, и ничего иного ложного, потому что Рождение Бога из Бога не позволяет быть Богу Одним и Тем же и не позволяет быть Ему чем-нибудь иным] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate I, 17, PL 10, 37).

[6] *Idem.* De Trinitate I, 16, PL 10, 36; II, 4, PL 10, 52.

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»[1].

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 заботливости[2]. 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 Епифанием[3]. 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 несовершенно и нуждалось в исправлении.

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 26, PL 10, 499.

[2] Et licet non sine aliquo aurium scandalo et piae 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 [И хотя они уклонились в ересь без какого-либо соблазна для ушей и без того, чтобы возбудить благочестивое возмущение, однако они уклонились до такой степени, что даже тех принудили к обнаружению своего неведения и заблуждения, которые думали точно так же, исповедовали и вместе с Сирмием соглашались с мнением Потамия и Осии] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 3, PL 10, 482–483).

[3] У Епифания оглашенному Иларием документу предшествуют пять других и за ним следуют еще два (*Epiphanius.* Adversus haereses LXXIII, 11, PG 42, 400), в последнем из них анафематствуется ταὐτούσιος и ὁμοούσιος.

Иларий поместил в своем послании «De synodis» четыре вероизложения восточных отцов, указав на их согласие и православное содержание. Но сам 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 измены[1]. 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»[2]. 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.[3], появление ереси Фотина и необходимость ее осуждения, потребовавшая составления Сирмийской формулы 347 г.[4], сирмийское «богохульство», вызвавшее появление Анкирских анафематизмов (357 г.)[5].

---

[1] 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 scribo: audivi ac vidi vitia praesentium; non laicorum, sed episcoporum. Nam absque episcopo Eleusio et paucis cum eo, ex majori parte Asianae decem provinciae, intra quas consisto, vere Deum nesciunt» [Ибо столь большая опасность в восточных Церквах, что редко найдешь священников или мирян, которые бы придерживались этой веры (а какова она, вы судите сами). Я не говорю ничего необычного и пишу известные вещи: я слышал и видел нынешние пороки, которые принадлежат не мирянам, а епископам. Так как, кроме епископа Елевзия и немногих с ним, в большей части десяти малоазийских провинций, в которых я останавливался, о Боге истинно не думают] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 63, PL 10, 522–523). Но к этим словам сам Иларий добавляет ограничение: «Repetam enim, quia secundum numerum Ecclesiarum Orientalium, episcoporum paucorum fides ista est» [...Я это повторяю, потому что немногие епископы, по сравнению с числом восточных Церквей, придерживаются такой веры] (Ibid., 66, PL 10, 524).

[2] Ibid., 62–63, PL 10, 522.

[3] Ibid., 32, PL 10, 504.

[4] Ibid., 39, 61, PL 10, 512, 521.

[5] Ibid., 12, 27, 63, PL 10, 489, 500, 522.

Благоприятное отношение Илария к омиусианам представляет собой разительный контраст с суждениями о них восточных никейцев. О них писал в своем послании о соборах в 352 г. Афанасий Александрийский и Епифаний в «Adversus haereses» (LXXIII)[1]. 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 ὁμοούσιος, 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 разуметь 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, которой Отец и Сын обладают сообща, как два сонаследника, пользующиеся вместе наследством, предваряющим их[2].

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 никейцев[3]. Поэтому употребление этого термина необходимо предварять разъяснениями, устраняющими его монархианский смысл.

---

[1] PG 42, 400.

[2] *Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 63, PL 10, 522.

[3] Multi ex nobis, Fratres charissimi, ita unam substantiam Patris et Filii praedicant, ut videri possint non magis id pie quam impie praedicare [Многие из нас, возлюбленные братья, так исповедуют единую сущность Отца и Сына, что может показаться, что они это делают не совсем благочестиво] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 67, PL 10, 525).

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»[1].

Нельзя считать подобие по существу недостаточным для выражения полного равенства между Отцом и Сыном. Это очевидно из доводов общего смысла и из Божественного авторитета[2]. 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?[3] 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[4]. И Сам Христос не различает равенства и подобия, говоря, что Сын творит то же, что и Отец, подобным образом[5]. 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 спра-

---

[1] 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 [Мы благочестиво проповедуем одну сущность, если только понимаем одну сущность как подобие свойства, так что единое обозначает не единственного, а равных. Говорю о равенстве, то есть о безразличии подобия, чтобы подобие считалось за равенство. А равенство называется единым, потому что оно равно Отцу и Сыну. Понятие же «единое», которым обозначается одинаковое, не применимо к одному единственному Богу] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 67, PL 10, 525).

[2] Ibid., 75, PL 10, 529.

[3] Ibid., 72, PL 10, 527

[4] Ibid., 73, PL 10, 527.

[5] Ibid., 75, PL 10, 529.

шиваю: в чем видится неравенство? Потому что в выше изложенном вероопределении установлено и такое осуждение, чтобы был под анафемой тот, кто называет Отца отцом неподобной себе сущности»[1].

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»[2].

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»[3]. После же этих разъяснений «христианин, принадлежащий к кафолической Церкви, не погрешает, говоря о единой сущности Отца и Сына, а отрицая единство субстанции, уже грешит»[4].

От западных епископов Иларий обращается к восточным и с такой 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[5]. 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

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 76, PL 10, 530.

[2] Ibid., 70, PL 10, 526.

[3] Ibid., 70, PL 10, 526.

[4] Ibid., 69, PL 10, 526.

[5] Ibid., 81, PL 10, 534.

это в равной степени может быть обращено и против термина ὁμοιούσιος[1]. Исходя отсюда, Сирмийская формула 357 г. запрещает употребление того и другого термина. По этому поводу Иларий говорит, что оба термина необходимо или принять, или отвергнуть[2]. 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 отынуду, а от Отца и что в силу этого Он подобен по сущности Отцу[3]. 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?»[4] 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 апостола 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 обретеся якоже человек» (Фил. 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» (Ин. 10:30). И далее Иларий приводит целый ряд других примеров неправильного понимания различных текстов из Св. Писания[5]. 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 собой. «Дурно, — говорит он, — Самосатский признавал ὁμοούσιος, но ужели лучше ариане отрицали его? Восемьдесят епископов некогда отвергли его, но триста восемнадцать недавно приняли его. Для меня же священно само это число,

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 81–82, PL 10, 534.

[2] 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 reperiatur, aut neutrum confitendum sit, aut utrumque [И каким образом мы отойдем, наконец, от этого еретического неистовства, если только не примем оба термина или если не отвергнем их? Но не может показаться неблагочестивым то, что мы отвергаем оба термина или принимаем их, так как ни тот ни другой мы не находим в письменном изложении] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 87, PL 10, 539–540).

[3] Ibid., 84, PL 10, 535.

[4] Ibid., 85, PL 10, 536.

[5] Ibid., 85, PL 10, 536.

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?»[1]

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 ὁμοιούσιος, 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[2].

Итак, по своему смыслу ὁμοούσιος обозначает то же, что и ὁμοιούσιος, поэтому для восточных нет оснований его не принять. И Иларий убеждает их сделать это. Как западных он убеждает принять наряду с ὁμοούσιος и ὁμοιούσιος, чтобы снять с Никейской веры подозрение в монархианстве, так восточным необходимо наряду с ὁμοιούσιος 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 со 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?»[3] Если для восточных подозрителен без пояснений ὁμοούσιος, то для западных подозрителен при тех же условиях ὁμοιούσιος. Многое является подобным между собой 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[4]. 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»[5].

Свое обращение к восточным Иларий заключает трогательным призывом принять ὁμοούσιος: «Молю вас, братья, устраните подозрение, отнимите повод к нему. Чтобы ὁμοιούσιος мог быть одобрен, не будем порицать ὁμοούσιος. Подумаем о стольких святых и почивающих святителях: какой суд изречет о нас Гос-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 86, PL 10, 538.

[2] Ibid., 88, PL 10, 540.

[3] Ibid., 88, PL 10, 540; ср. ibid., 83, PL 10, 535.

[4] Ibid., 89, PL 10, 541.

[5] Ibid., 90, PL 10, 542.

подь, 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 анафемой[1]. 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 ὁμοιούσιος, 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 слыхал о Никейской вере до ссылки, но понимание ὁμοούσιος и ὁμοιούσιος 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 книги[2], свидетельствует совесть. Если же что-нибудь необходимо добавить к этому истолкованию, давайте обсудим сообща. Мы можем между собой выработать наилучшее вероопределение, не отвергая того, что было хорошо постановлено, и подвергнув рассмотрению, что было худо понято»[3].

Таков план воссоединения никейцев с православными противниками Никейского Символа на Востоке. Нужно удивляться тому, с какой 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 со 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 неискренна и потому непрочна. Она задержала естественное течение назревших событий всего на два года. Когда с воцарением

---

[1] Тот же аргумент приводит против ариан Афанасий в De synodis, p. 882. То же говорит Сократ (*Socrates.* Historia II, 40, PG 67, 336). По свидетельству Феодорита, Моисей отказался принять посвящение от Лукия, армянского епископа Александрии (*Socrates.* Historia IV, 23, PG 67, 509). Innocentius говорит то же (*Innocentius I.* Epistulae et decretae, 3, PL 20, 530). Тем не менее Никейский собор принял в сущем сане новацианских епископов, позднее так же принимались арианские епископы. Это порицал Люцифер и защищал Иероним (*Hieronymus Stridonensis.* Dialogus contra Luciferianos, 19, PL 23, 172).

[2] Из таких разъяснений известно только письмо Евсевия Кесарийского к своей пастве (*Socrates.* Historia. I, 8, PG 67, 60). Но были, вероятно, и другие сочинения этого рода. О них Иларий упоминает и в Liber contra Constantium, 27, PL 10, 602.

[3] *Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 91, PL 10, 543.

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. Непримиримый 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 сам текст «De synodis»[1].

---

[1] *I:* Et licet non sine aliquo aurium scandalo... restiterint [И хотя они уклонились в ересь без какого-либо соблазна для ушей...] (*Hilarius Pictaviensis.* Apologetica ad reprehensores Libri de synodis responsa I, 3, PL 10, 545).

Прим. (h): «Et si diligenter sententia haec expensa esset, forte totius tractatus mei ratio non fuisset suspiciosa. Non enim tacuissem illic, quod non nisi cum scandalo, esset audiendum» [И если бы это мнение было внимательно рассмотрено, то, вероятно, суть всего моего трактата не подпала бы под подозрение. Ибо я не молчу о том, что следует слышать, хотя бы это и было в чем-то соблазнительным] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 3, PL 10, 482).

II: Exposita... et similis substantiae, quae homoeusion appellatur, fideli ac pia intelligentia [Изложенное... и подобие сущности у верного и благочестивого разумения, что также называется «подобосущие»] (*Hilarius Pictaviensis.* Apologetica ad reprehensores Libri de synodis responsa III, 77, PL 10, 545).

Прим. (e): «Non puto quemquam admonendum in hoc loco, ut expendat quare dixerim similis substantiae piam intelligentiam, nisi quia intelligerem et impiam; et idcirco similem non solum aequalem, sed etiam eamdem dixisse: ut neque similitudinem, quam tu, frater Lucifer, praedicari volueras, improbarem; et tamen solam piam esse similitudinis intelligentiam admonerem, quae unitatem substantiae praedicaret [Я не думаю, что надо в этом месте кого-то убеждать, чтобы он рассудил, почему я назвал подобосущие благочестивым мнением, если не потому, что также знаю, что такое неблагочестивое мнение. Я сказал, что «подобное» в этой формуле значит не только равное, но также и одно и то же, чтобы таким образом не осудить «подобие», которое ты, брат Люцифер, имеешь желание здесь вводить. Однако же я настаивал, что только то «подобие» можно считать благочестивым, которое говорит о единстве сущности Лиц Святой Троицы] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 77, PL 10, 529–530).

In eo vero, quod laudans eos in invidiam deducor a quibusdam; parum intellectus sum. Non enim eos veram fidem, sed spem revocandae verae fidei attulisse dixi: ut sicut illi auditi sunt, ita et nos ex hoc contra Valentem et Ursacium possemus audiri, et coaptandus ad eos allocutionis sermo blandus nihil aliud quam procacium conviciorum effugeret foeditatem; cum amarius atque etiam probrosius in consequentibus occulta expositionum essem scandala proditurus» [...О том же, что, хваля их, я возбуждаю к себе недоброжелательство, я мало забочусь. Ибо я не сказал, что они принесли истинную веру, но надежду на возвращение истинной веры; и сказал для того, чтобы слышали и наше мнение, как слышат их мнение, относительно того, что говорится против Валента и Урзакия. А наша речь станет благожелательной к этим последним не ранее, чем убежит от мерзости распущенных ругателей, так как я собирался еще сильнее и даже оскорбительнее обрушиться на то скрытое, что таится в их изложении веры] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 77, PL 10, 530).

III: Oro autem vos, sanctissimi viri, ut cum bona venia sollicitudines meas aestimetis [Молю вас, святейшие мужи, о том, чтобы вы милостиво отнеслись к моему старанию...] (*Hilarius Pictaviensis.* Apologetica ad reprehensores Libri de synodis responsa V, 80, PL 10, 547).

Из содержания ответов Илария на возражения Люцифера можно заключить, что последний обвинял Илария в измене Никейской вере и в переходе на

Прим. (f): «Pro prudentia vestra expendite, quid sit a sanctissimis viris poscere, ut cum bona venia audiant dicentem; et an ejusdem sit adulari, et objurgare. Hoc ideo ita dictum est, quia ea quae ad praesens tacita ab his fuissent, eram proditurus, non tamen in his quae possent tamquam excusabilia defendi, viderer calumniar» [Рассудите по вашему благоразумию, что значит требовать от святейших мужей, чтобы они милостиво слушали говорящего, и свойственно ли одному человеку льстить и браниться. И потому я так сказал, что то, о чем они умалчивали до настоящего момента, я изложил, хотя и было видно, что я не клеветал на них, так как говорил то, что могло бы послужить им в оправдание] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 80, PL 10, 534).

IV: Et ego invitus licet respondebo dicenti... [И я, хотя и против воли, отвечу говорящему...] (*Hilarius Pictaviensis.* Apologetica ad reprehensores Libri de synodis responsa VI, 87, PL 10, 547).

Прим. (c): «Satis absolute, Domine frater Lucifer, cognosci potuit, invitum me homoeusii mentionem habere: sed quia tu similitudinem Filii ad Patrem praedicabas, demonstratio ejus a me fuit exponenda sine vitio» [Господин и брат Люцифер, ты довольно правильно понял меня в том, что я не желаю упоминать о подобосущии в своей вере, но так как ты сказал о подобии Отца и Сына, то и мое признание «подобия» должно восприниматъ не как уклонение от веры] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 87, PL 10, 540).

V: Synodo Samosatenae subscribendum putas... Subscribamus et Nicaenae synodo [Ты считаешь, что должно подписаться под правилами собора в Самосатах... Подпишемся и под правилами Никейского собора] (*Hilarius Pictaviensis.* Apologetica ad reprehensores Libri de synodis responsa VII, 88, PL 10, 547).

Прим. (g): «Numquid et hic de homoeusione legentem admonui, non aliter ostendens suscipi oportere, nisi ad unitatem substantiae referretur» [Разве здесь я не увещевал говорящего о подобосущии и не показывал, что меня можно подозревать только в исповедании единства сущности Отца и Сына?] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 88, PL 10, 540).

VI: Et me movet (cùm scandalo) homoeusii nuditas [И меня не оставляет в покое ущербность подобосущия...] (*Hilarius Pictaviensis.* Apologetica ad reprehensores Libri de synodis responsa VIII, 89, PL 10, 547).

Прим. (c): «Anne quisquam me existimare poterit homoeusion velle suscipere, de quo ista tractavi?» [Неужели кто-то смог подозревать меня в том, что я придерживаюсь подобосущия, о котором я так много говорил?] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 89, PL 10, 541).

VII: Vidi carnes carnibus similes: sed postea mihi naturae dissimilitudinem sapor prodidit [Я видел плоть, подобную плоти, но после здравый ум обнаружил предо мной различие природ] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 89, PL 10, 542).

Прим. (f): «Numquid et hic similitudinis negligens fui?» [Разве и здесь я пренебрег подобием?] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 89, PL 10, 541).

VIII: Parcens enim adhuc de his nihil dico... [Потому что щадил их, ничего не говоря...] (*Hilarius Pictaviensis.* Apologetica ad reprehensores Libri de synodis responsa X, 90, PL 10, 548).

Прим. (m): «Ante existimor suspicionem ab his adimere, vel ea laudare quibus parco? Parcere enim, et cum dilatione ad hoc parcere, nihil improbi est et remissi» [Что же, я сначала снял с них подозрение, как думают, или раньше начал хвалить то, к чему отношусь снисходительно?] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 90, PL 10, 542).

IX: Homoeusion nescio, nec intelligo, nisi tantum ab similis essentiae confessione [О подобосущии я думаю и понимаю не иначе, как только то, что это исповедание подобия в сущности Отца и Сына] (*Hilarius Pictaviensis.* Apologetica ad reprehensores Libri de synodis responsa XII, 91, PL 10, 548).

Прим. (g): «Numquid videor, quod nescivi, probare potuisse (accipiendo homoeusion pro similitudine non substantiae)? Non utique. Sed quia fides catholica non debeat nisi per unitatem similitudinem credere; ut similitudinem tantum ad excludendam unionem commemoret, non ad discidium unitatis: idcirco me dixi, cum nomina homousii atque homoeusii nescissem, tamen per unitatem similitudinem recepisse. Hoc ipsum statim sequens sententia absolvit» [Разве может показаться, что я одобрил то, чего не знал, приняв имя «подобосущие», но не как подобие в сущности? Конечно, нет. Ибо кафолическая вера должна верить в подобие не иначе, как через признание единства, и для того только, чтобы тем самым исключить ложное мнение об отождествлении Отца и Сына, но не для разрывания Их единства. Именно поэтому я сказал, что я, хотя и не различал имена «единосущие» и «подобосущие», однако же принял мнение подобосущия через признание единства. И я непрестанно держусь этого...] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 91, PL 10, 544).

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 [терпеливейшие мужи][1], sanctissimi viri [святейшие мужи][2], studiosi tandem apostolicae et evangelicae doctrinae viri [столь ревностные мужи в евангельском и апостольском учении][3]. 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[4], но то, что анафематствование ὁμοούσιος не было опубликовано, он отметил в пп. 90 и 91 «De synodis» (№№ II, IV, V, X). К этому мы со своей стороны можем прибавить параграфы из «De synodis», где читаем: «Quid fidem meam in homousion damnas» [Почему ты осуждаешь веру мою в единосущие?][5], 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, саму 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?» [Неужели кто-то смог подозревать меня в том, что я придерживаюсь подобосу-

[1] *Hilarius Pictaviensis*. Liber de synodis seu de fide orientalium, 63, PL 10, 522.

[2] Ibid., 80, 90, PL 10, 533, 542.

[3] Ibid., 78, PL 10, 530.

[4] Ibid., 3, PL 10, 482.

[5] Ibid., 88, PL 10, 540.

щия, о котором я так много говорил?][1] 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 ὁμοιούσιος, 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 ὁμοιούσιος выясняет сам Иларий. Поводом же приписывать ему самому такое представление о подобии могли послужить пп. 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 ὁμοούσιος 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 ὁμοιούσιος не под условием принятия ὁμοούσιος, 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 ὁμοιούσιος в субстанциальном смысле)? Нет. (Я знаю), что кафолическая вера не должна исповедовать подобия иначе, как под условием единства, чтобы упоминать о подобии лишь для исключения мысли о единичности, но не для рассечения единства. Поэтому я сказал, что хотя не знал терминов ὁμοούσιος и ὁμοιούσιος, однако понимал подобие под условием единства». Значит, Люцифер обвинял его именно в рассечении единства. Если это так, то это

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Apologetica ad reprehensores Libri de synodis responsa VIII, 89, PL 10, 547.

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» [Чтобы обозначала не одного единственного Бога, так как Отец и Сын — одно, но Лиц, равных по достоинству. Я говорю о равенстве, то есть о неразличии Их подобия, чтобы тем самым равенство понималось как подобие; равенство же зовется «одно» потому, что это равенство едино для Отца и Сына][1].

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 ничего[2]. Происходя из ничего, тварь происходит во времени, потому что было некогда, когда ее не было[3]. Вследствие этого творение имеет начало, как в

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 67, PL 10, 525.

[2] Omnia enim, secundum prophetam, facta ex nihilo sunt (II Mach. VII, 28): nec natura aliqua manens demutata in aliud est, sed id quod non erat creatum est, et absolutum est [Ибо все, по пророку, было создано из ничего (2 Макк. 7:28), и не было так, что какая-то природа, существовавшая до творения, изменилась во что-нибудь, но то, чего не было, было сотворено и возведено к жизни] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IV, 16, PL 10, 109).

[3] 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 converte: 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 [И это имеет общее с тем, как бывает с рождением человека, ибо все, чего ранее не было, приняло свое начало: во-первых, мы учим, во времени, а затем — в причинном смысле. Ясно, что во времени, так как то, что теперь начало быть, раньше не существовало; а в «причинном смысле» означает то, что нет никакой причины к возникновению вещей (то есть они берут начало из ничего). Посмотри на причины всякого возникновения и обрати внимание на то, что было до этого, — ты найдешь, что ничего не возникло через причину, так как все творится силой Божией к тому, чтобы начать существовать, а отсюда также и то, что не рождаются от чего-либо... отец рода человеческого возник из земли, которая сама возникла из ничего, а потом появилось время] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate XII, 16, PL 10, 442–443).

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 обусловливает одинаковость природы рождающего и рожденного, а творение есть дело власти Творца, производящего творения из ничего с такими свойствами, с какими Он восхотел[1].

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 — исполнение[2].

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. «Но ужели предутоговление неба было для Бога чем-то 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?»[3] «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

---

[1] Et qui creat, efficit pro potestate quod condit: et est opus virtutis creatio, non naturae ex natura gignente nativitas [И Тот, Кто творит, совершает это в силу Своего могущества, и, надо понимать, дело силы есть творение, а не в том смысле, что происходит рождение природы из рождающей природы] (*Hilarius Pictaviensis.* Liber de synodis seu de fide orientalium, 17, PL 10, 494). 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 [Всей твари воля Божия дала субстанцию, но Сыну Божиему совершенное Рождество дало природу из бесстрастной и нерожденной сущности Отца] (Ibid., 58, PL 10, 77).

[2] *Idem.* De Trinitate II, 18, 20, PL 10, 62, 63; IV, 16, 21, PL 10, 108, 112; VIII, 50, PL 10, 273; Tractatus super psalmos, 67, 22, PL 9, 458; 91, 4, PL 9, 495; 135, 13, PL 9, 775; 148, 4, PL 9, 880.

[3] *Idem.* De Trinitate XII, 39, PL 10, 457.

вещах нет ничего нового и неожиданного, оно уже создано»[1]. «Но 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»[2]. «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»[3].

Побуждением к творению для Бога служила единственно Его благость. Бог не нуждается в мире и ничего не приобретает от него для полноты Своего бытия, потому что никто не нуждается в том, что сам дает[4]. Но, будучи благим, Он создал мир для того, чтобы больше существ сделать участниками Своей благости[5].

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

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate XII, 39, PL 10, 457.

[2] *Idem.* Tractatus super psalmos, 91, 4, PL 9, 495.

[3] *Idem.* De Trinitate XII, 40, PL 10, 458.

[4] 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 [...Не для того, чтобы приобрести Себе помощника из того, чему Бог подарил начало. Ибо никто не нуждается в том, что сам добровольно дарует, и не может рассматриваться полезным тот, кто целиком обязан своим существованием Создателю] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 2, 14, PL 9, 269).

[5] Faciendorum sola misericordiae suae causa est; neque enim eguit ut fierent. Sed qui bonus est, in id universa fecit, ut plures bonitatis suae copiis uterentur [Единственная причина творения — благость Божия, так как Он не имел нужды в том, чтобы творить. Но Тот, Кто Благ, в благости сотворил все, так чтобы множество тварей пользовалось щедротами Божией благости] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 135, 8, PL 9, 772).

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 силой бесконечного Бога, обтекающей 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)[1]. 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[2].

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»[3]. 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.

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 135, 8–11, PL 9, 772–774.

[2] Ibid., 129, 3, 4, 6, PL 9, 719–720, 721.

[3] Ante tempora et saecula confitentur; quod de angelis atque diabolo est non negandum [...Ангелы исповедуют Христа прежде веков и времени, так как нельзя отрицать, что ангелы и дьявол не были созданы раньше возникновения времени] (*Hilarius Pictaviensis.* Contra Arianos vel Auxentium, 6, PL 10, 612). Christum ante tempora natum asseris: et creatum negas diabolum ante tempora et saecula substitisse [Ты говоришь о Христе, Рожденном прежде всякого времени, и отрицаешь, что дьявол был сотворен прежде веков и времени] (Ibid., 11, PL 10, 616).

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 творения[1].

В «De Trinitate» он говорит о создании ангелов только прежде земли[2], 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 первыми[3].

По природе своей ангелы духовны. Не входя в разъяснение, как нужно понимать эту духовность, Иларий просто называет их spiritales [духи][4]. 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 ничего[5]. В своем раннем сочинении Иларий связывал бессмертие ангелов с самой их природой[6].

---

[1] 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 [Ибо вы имеете обычай исчислять время от создания солнца и луны, потому что о них написано: «Да будут для знамений, и времен, и годов» (Быт. 1:14). Но Тот, Кто был прежде неба (что значит, как вы говорите, также и прежде времени), Тот был и прежде веков] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate XII, 34, PL 10, 453).

[2] Quid enim magnum est, ut ante terram Deus Dominum Christum genuerit; cum Angelorum origo terrae creatione reperiatur antiquior? [Что тут великого, что Бог родил Господа Христа прежде создания земли, когда и ангелы возникли раньше сотворения земли?] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate XII, 37, PL 10, 456).

[3] 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 [...Но верхнее небо, которое было создано первым наподобие некоей сферы, определило место познанию ангельскому, которое бесконечно, и создало некий предел Силам, которые родились первыми для познания] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 135, 8, PL 9, 772–773).

[4] Sed ea, quae spiritaliter naturae spiritales contuentur [Но то, что духовные природы рассматривают...] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 137, 5, PL 9, 786). Ut cui spiritalia debent, in primogenito creata [... Духовные, сотворенные в Перворожденном] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VIII, 50, PL 10, 274).

[5] Ac ne forte, quod in aeternum manerent, naturale illis esse ex substantiae beatitudine crederetur; subjecit, *Praeceptum posuit, et non praeteribit*, ut hoc quod sunt, id est, ut maneant in aeternum, non naturae suae esse intelligent, 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 [Но, чтобы случайно не подумали, что ангелы, пребывающие в вечности, имеют это естественным образом по блаженству их сущности, сказано: «Поставил их на веки и дал устав, который не прейдет» (Пс. 148:6), чтобы не думали, что ангелы по своей природе существуют, то есть пребывают вовеки, но это во власти Того, Кто может вещам, возникшим из ничего, дать природу вечности. Ибо говорится, что «устав не прейдет», то есть постановлению Бога не будет предела, поскольку пребывают вовеки те, которым Сила вечности пожаловала вечность] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 148, 5, PL 9, 882).

[6] *Idem.* Commentarius in Matthaeum V, 11, PL 9, 947.

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 серафимов[1]. Сверх этого, однажды наряду с ангелами и архангелами он упоминает saecula[2]. 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)[3].

Природа ангелов деятельна, так что в них нет ничего инертного и праздного. На небе они погружены в размышление о судах Божиих[4], но и на земле совершают свое служение, различным образом содействуя спасению людей.

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate II, 9, 18, PL 10, 57, 62; III, 7, PL 10, 79; Tractatus super psalmos, 118, 3, 10, PL 9, 522; 134, 9, 12, PL 9, 757, 758; 135, 8, 10, PL 9, 772, 773.

Scit autem in coelis Propheta plura Dei esse mandata, scit per diversitatem ministeriorum diversas esse praeceptorum observantias, angelorum, archangelorum, thronorum, dominationum, potestatum, et principatuum. Quos utique necesse est, ut nominibus, ita et officiis esse diversos, perpetuam tamen mandatorum custodiam pro naturae suae firmitate retinentes [Пророк ведает, что на небесах Богом издано множество указов, и ведает благодаря различию служб о том, что есть и различное исполнение предписаний, которые даны ангелам, архангелам, престолам, господствам, властям и началам. И необходимо также, чтобы хранящие в силу крепости своей природы непрестанную верность предписаниям Божиим различались и в деле служения, как различаются они по имени] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 118, 3, 10, PL 9, 522). Plures quidem (Apostolus) thronos, dominatus, potestates, principatus connumerat (2 Cor. XII, 2), quibus necesse est proprias sedes habitationis congruae deputari [Апостол исчисляет весьма многих ангелов под именами «престолы, господства, власти, начала» (Кол. 1:16), у которых имеются собственные престолы, соответствующие каждому чину...] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 135, 10, PL 9, 773).

[2] Об образе рождения Сына archangeli nesciunt, angeli non audierunt, saecula non tenent [...архангелы не знают, ангелы не слышали, века не вмещают сего] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate II, 9, PL 10, 58).

[3] Plures quidem thronos, dominatus, potestates, principatus connumerat (2 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) [Апостол дал знание о весьма многих ангелах — о престолах, господствах, властях, началах (Кол. 1:16). Но также отмечает, что есть и другие, знание о которых он обещает в будущем веке, когда говорит: «Превыше всякого начальства и власти, и силы и господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем» (Еф. 1:21)] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 135, 10, PL 9, 773–774).

[4] 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 [Ведает, что на небе все ангелы размышляют о судах Божиих. Ибо им не свойственно ничего праздного или бездеятельного, но все силы небесные непрестанно пребывают в деле своего служения] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 118, 15, 9, PL 10, 604).

Все народы, согласно Книге Второзаконие (Втор. 32:8), были разделены по числу ангелов и вверены их попечению, только Израиль был частью Господа[1]. В Ветхом Завете Закон был дан Посредником через ангелов[2]. Существуют ангелы церквей, народов, ангелы молитвы, ангелы младенцев[3]. 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 предстательстве[4]. В особенности необходима нам помощь ангелов-хранителей в борьбе, которую мы ведем с «духами злобы поднебесной»[5].

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 2, 31, PL 9, 279; ср. ibid., 61, 2, PL 9, 395.

О разделении народов по числу ангелов впервые встречаем у александрийских писателей: Климента, Оригена (*Origenes.* Homiliae in Numeros, 11, PG 12, 576), затем у Евсевия Кесарийского (*Eusebius.* Demonstratio evangelica, 7, PG 21, 508). От Оригена эту мысль заимствовал и Иларий. Затем она встречается у Августина (*Augustinus Hipponensis.* Sermones de Scripturis, 1, PL 38, 23; Ennarationes in Psalmos, 88, 3, PL 37, 1120), у Иеронима (*Hieronymus Stridonensis.* Commentaria in Michaeam VI, 2, PL 25, 1205) и Златоуста (*Joannes Chrysostomus.* In epistulam ad Colossenses, 3, PG 62, 299).

[2] Si enim lex disposita est per angelos, panemque Angelorum manducavit homo, coelique stillasse in Sina scribuntur, profecto ministerium hoc a coelis, id est, ab Angelis expletum esse non dubium est [Ибо, если Закон был дан через ангелов, тогда человек вкусил хлеб ангельский, и небеса излились на Синай, тем самым показывая служение небесное, так как совершенно очевидно, что это произошло от ангелов] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 67, 9, PL 9, 449).

[3] 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 (ibid., 12) [Однако мы помним, что существует множество духовных сил, имя которым — ангелы и которые начальствуют над Церквами. Ибо нам известно от Иоанна, что есть ангелы малоазийских Церквей (Откр. 1:20). Есть и такие, по свидетельству Моисея, которые поставлены пределами народов по числу сынов Израилевых (Втор. 32:8)*. Есть, как учит Господь, «ангелы малых сих», которые всегда видят Бога (Мф. 18:10). А есть, как говорит Рафаил Товиту (Тов. 12:15), ангелы, служащие пред славой Божией, которые возносят молитвы молящихся к Богу] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 129, 7, PL 9, 722).

* В Вульгате: «Разделил сынов Адамовых и поставил пределы». — *Ред.*

[4] 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 spiritalis intercessionis ministerio indigente [Таким образом, природа Божия не нуждается в ангельском вмешательстве, но в нем нуждается наша немощь. Ибо ангелы посланы из-за тех, которые наследуют спасение, и, хотя Бог все ведает, что бы мы ни делали, немощь наша в молитве и заслуге имеет нужду в ангельском предстательстве] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 129, 7, PL 9, 722).

[5] 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 spiritalium coelestium nequitiis obsisteret [Ибо есть ангелы «малых сих», всегда видящие Бога. Таким образом, эти духи посланы на спасение рода человеческого, и наша немощь не могла бы сопротивляться столь сильной злобе демонской, если бы не были нам даны ангелы, охраняющие нас] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 134, 17, PL 9, 761).

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 собой 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 Ермон в связи с толкованием 132 псалма, Иларий говорит, что в книге, неизвестно кому принадлежащей (в Книге Еноха), он читал, как на горе Ермон собрались ангелы, ниспавшие с неба и увлеченные страстью к дщерям человеческим, но остерегается принять это, так как об этом не говорит Книга Закона[1]. Они поддерживают язычество с его порочностью и служат предметом служения для язычников[2]. 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[3]. Но силу их внушениям дают наши собственные страсти: роскошь, жадность, гордость, зложелательство, гнев, поэтому они господствуют над нами jure vitiorum[4].

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 экзорцизм[5].

Учение о человеке

В учении Илария о человеке нужно отметить в качестве общей черты несвойственный Западу спиритуализм, которым 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 оп-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis*. Tractatus super psalmos, 132, 6, PL 9, 748.

[2] Ibid., 122, 6, PL 9, 670.

[3] Ibid., 67, 24, PL 9, 460.

[4] Ibid., 136, 3, PL 9, 778.

[5] 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, abigutur, cum vates silent, cum muta sunt templa. Per haec itaque jam judicio praeparantur [И теперь при упоминании имени Господа Христа все умолкло в тишине и трепете, и боги храмов и родов низвергаются силой верующих, мучаясь от слов их, разрываясь на части, объятые пламенем. Невидимые нам и непостижимые природы удерживаются только словом, претерпевают от него наказание, изгоняются им, в то время как прорицатели умолкают и храмы становятся безмолвными. И тем самым эти демоны уже готовятся к вечному осуждению] (Ibid., 64, 10, PL 9, 419).

ределению Илария, человек есть существо, причастное разуму, состоящее из двух природ — внешней и внутренней, между собой не согласных, но объединенных в одно целое[1]. 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 могущественной[2]. 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 душой еще и духа? Слово animus он изредка употребляет в смысле души[3], 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 душа[4]. Разделение же людей у апостола Павла на три категории — плотских, душевных и духовных (carnales, 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 пище, свободен от честолюбия, не поддается похоти, достоин уважения по своей доброте. Духовные же руководятся в своей деятельности познанием Бога, понимая, в чем состоит Его воля, какая цель воплощения, в чем сила Креста, победа над смертью, какое действие силы воскресения[5].

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 Бо-

---

[1] 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 [Человек имеет внутреннюю и внешнюю природы, которые несогласны между собой, но, будучи живым существом и причастным разуму, он объединен из двух видов природ в одно целое] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 118, 10, 6, PL 9, 566).

[2] Primum meminisse debet hominum institutionem naturis duobus contineri, animae scilicet et corporis, quarum alia spiritalis, alia terrena est; et inferiorem hanc materiam in efficientiam atque operationem naturae illius fuisse potioris aptatam [Во-первых, нужно помнить, что человек состоит из двух природ — из души и тела, из которых одна — духовная, а другая — земная. Низшая материя приспособлена к делам и обыкновению более могущественной природы, то есть души] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 129, 4, PL 9, 720). Homo... totus ex anima et carne formabilis est [Человек... весь состоит из души и тела] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 53, 8, PL 9, 342).

[3] *Idem.* Tractatus super psalmos, 118, 10, 8, PL 9, 566.

[4] Nam spiritu frequenter significari animam non ambiguum est: et vel ex hoc ipso, quod Jesus moriturus tradidit spiritum [Очевидно, что под именем духа часто подразумевается душа, и это ясно даже из того места, где Иисус, умирая, предал дух Свой] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate X, 61, PL 10, 391).

[5] *Idem.* Tractatus super psalmos, 14, 7, PL 9, 303.

жию из ничего души[1] некоторым Божественным и непостижимым для нас действием Божией силы[2]. Бог создал ее из сокровищницы Своей власти и Божества (de thesauris potestatis suae divinitatisque). Поэтому, согласно апостолу, «мы Его и род»[3]. Второй момент, который имел место много позднее первого, — создание тела. В противоположность созданию души для сотворения тела Бог берет прах и этой земной материи дает форму человека, приготовляя его для третьего момента. Наконец, в-третьих, Бог вдунул в приготовленное тело созданную ранее душу и этим актом связал воедино две эти противоположные природы[4].

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[5]. В связи с этим для него не было препятствий принять и традуционизм 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 [духовная][6], incorporalis [бестелесная][7], coelestis [небесная][8]. Представление о бестелесности души логически связано с представлени-

---

[1] Primum opus non habet in se assumptae aliunde alterius naturae originem [Первое создание не имеет в себе начала воспринятой откуда-либо иной природы] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 118, 10, 7, PL 9, 566).

[2] Ibid., 129, 5, PL 9, 720.

[3] Ibid., 67, 22, PL 9, 458.

[4] 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, formaturnque corpus; dehinc rursum in animam viventem per inspirationem Dei factum, naturam hanc scilicet terrenam atque coelestem quodam inspirationis foedere copulatam [И прежде Бог силой Своей создал душу божественным и непостижимым для нас образом. Из этого ясно, что в творении человека по образу Своему Бог не создал одновременно душу и тело. Книга Бытия учит (Быт. 2:7), что намного позднее того момента, когда человек был создан по образу Божиему, был взят прах и сформировано тело. И после этого происходит по дуновению Бога оживление тела, то есть соединение этой земной природы с природой небесной в некий союз] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 129, 5, PL 9, 721). Triplex cognoscitur hominis facti praeformatique perfectio: cum et fit ad imaginem Dei, et formatur e terra, et inspiratione spiritus in viventem animam commovetur [Завершение творения и создания человека, должно понимать, происходило в три акта: сотворение по образу Божиему, формирование из земли и оживление тела дуновением в человека уже существующей души] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 118, 10, 8, PL 9, 567). Подробно о создании человека Иларий говорит в толковании на псалом 118 (Tractatus super psalmos, 118, 10, 6–8, PL 9, 565–566). Кратко: Tractatus super psalmos, 118, 4, 1, PL 9, 527; 67, 22, PL 9, 458; 129, 5, PL 9, 720.

[5] *Idem.* Commentarius in Matthaeum V, 8, PL 9, 945.

[6] *Idem.* Tractatus super psalmos, 129, 4, PL 9, 720.

[7] Ibid., 118, 10, 7, PL 9, 566.

[8] Ibid., 129, 5, PL 9, 720.

ем о создании человека: душа бестелесна, потому что она создана не из какой-нибудь предсуществующей материи, тело материально, потому что приготовлено из земли[1]. 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 вездесущее 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 [Бог присутствует везде и присутствует полностью: не какой-либо частью Своей, но весь Бог присутствует во всем])[2], Иларий сравнивает это вездесущее 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»[3]. С таким взглядом на природу души совершенно не совместим тертуллиановский традуционизм. 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 Бога[4]. Бог и после создания мира непрерывно действует в Сыне и через Сына в мире. К этим ежедневным деяниям Бога Иларий относит создание новых душ и формирование тел в утробе непраздных[5]. Поэтому Иларий называет Бога animae nostrae parentem [родителем нашей души][6] и говорит о врожденности человеку уверенности в Божественном происхождении души[7].

---

[1] Incorporale est, quidquid illud tum de consilii sententia inchoatur: fit enim ad imaginem Dei [...Бестелесно все, что бы тогда ни приняло начало по мысли Бога, и появилось по образу Божиему] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 118, 10, 7, PL 9, 566).

[2] Ibid., 118, 19, 8, PL 9, 629.

[3] Ibid., 118, 19, 8, PL 9, 629.

[4] Cum anima omnis opus Dei sit, carnis vero generatio semper ex carne sit [...Так как всякая душа является творением Бога, а рождение плоти всегда от плоти] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate X, 20, PL 10, 358). (Anima) quae utique numquam ab homine gignentium originibus praebetur [Душа, которая, конечно, никогда не дается человеком человеку при рождении] (Ibid. X, 22, PL 10, 359).

[5] Si quotidie animarum origines et corporum figurationes occulta et incognita nobis divinae virtutis molitione procedunt [Ежедневно по устроению божественной силы появляются души и создаются тела тайным для нас и неизвестным образом] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 91, 3, PL 9, 495). Igitur quotidie Christus operatus: et, ut arbitror, animarum initia, configurationes corporum, profectus et incrementum viventium opus ejus ostendunt [Таким образом, Христос ежедневно действует, и, как я думаю, начатки душевные, возникновение тел, появление и возрастание живых людей — все это обнаруживает действие Бога] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 91, 4, PL 9, 496).

[6] Ibid., 64, 4, PL 9, 414.

[7] Quia veluti insitum impressumque omnibus sit, divinam inesse nobis animarum originem opinari, cum non exiguam coelestis in se generis cognationem mens ipsa cognoscat [Это как бы запечатлено и вложено в сознание каждого человека — считать начало нашей души божественным, поскольку сам ум познает, что имеет в себе некое кровное родство с небесным родом] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 62, 3, PL 9, 402).

Таким образом, рождение отдельного человека представляет собой 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 церковной мыслью, и изменено и переработано Иларием в форму, не расходящуюся с принципами церковной мысли.

Тело человека рождается от родителей[1]. Само по себе оно бесчувственно и получает способность чувствовать боль или удовольствие только вследствие смешения с душой, и в тех только членах, которые ей проникнуты. Не ощущается, например, обрезывание ногтей, потому что до них не простирается присутствие души. Не ощущается также отсечение членов, когда деятельность души усыплена наркотическими составами[2]. Тем более познание есть исключительно действие души в нас[3].

Соответственно общему спиритуалистическому представлению о природе души Иларий формулировал и учение об образе Божием. 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, пред-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate X, 20, 44–46, PL 10, 357, 377–379; Tractatus super psalmos, 51, 21, PL 9, 320; 63, 2, PL 9, 408; 91, 3, PL 9, 495.

[2] 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 conficitur [Ибо такова природа тел, что по причине соучастия с душой в некоем чувстве она не является бездушной и вялой материей, но как чувствует прикосновение, так и страдает от отсечения каких-либо членов... И если когда-нибудь какая-либо часть членов окажется поврежденной, то тогда она потеряет чувство, свойственное живой плоти; а то, что отсекается или страдает от огня, но в чем, однако, нет души, не может чувствовать боли. Когда же наступает тяжелая необходимость отсечения части тела, жизнь души усыпляется малым напитком, и ум, захваченный властью этого напитка, приходит в состояние полного забвения своего чувства] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate X, 14, PL 10, 352).

[3] 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, tenderemus [Ибо понимание есть собственно дело человеческого разума, и для того в нас засеяна духовная природа души, чтобы посредством нее мы стремились к чувству понимания вещей, — к чувству, которое только и может называться разумным] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 52, 7, PL 9, 327).

варяла 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[1] 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 Божием 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 Закону Божию, и внешнем человеке, который делает не то, чего хочет[2]. 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 человека[3]. 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*»[4]. Подобие души Богу состоит отчасти в ее физических, отчасти в нравственных качест-

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 129, 4, PL 9, 720.

[2] Ibid., 129, 5–6, PL 9, 720–721.

[3] 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 [(*Речь идет о творении души*): Бестелесно все, что бы тогда ни приняло начало по мысли Бога, и появилось по образу Божиему. Появился не образ Бога, потому что образом Божиим является Перворожденный всей твари, но все появилось по образу Божиему, то есть по виду образа и подобия. Божественным в том и бестелесным надо было устроить то, что тогда появилось по образу и подобию Бога. Отсюда надо понимать, что в нас возникла некая копия образа и подобия Бога] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 118, 10, 7, PL 9, 566).

[4] *Idem.* De Trinitate V, 8, PL 10, 134.

вах. 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 вечности[1]. 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 облекаемся не во что-либо телесное. Но это — одеяние души, в котором заключается завершение нашего служения, поскольку в благости, святости и любви мы уподобляемся своему Создателю[2]. Это учение Илария об образе Божием 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 особенной 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 созда-

---

[1] Ergo ad imaginem Dei homo interior effectus est rationabilis, mobilis, movens, 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 [Следовательно, по образу Божиему человек внутри был создан разумным, подвижным, двигающимся, бестелесным, тонким и вечным. И то, что внутри него, имеет вид Первоприроды; оно бежит, летает везде и, не успеешь сказать, уже за океаном, а вот и на небо взлетело, в глубинах морских, на востоке и западе солнца, не уничтожимо (так как во всем этом присутствует Божия природа) и не уходит ниоткуда для того, чтобы быть в ином месте. Но душа человеческая в этой быстроте своего чувства создана по образу Творца своего, так как тем самым быстрота вечной души подражает природе Бога, не имея в себе ничего телесного, ничего земного, ничего тяжелого и ничего смертного] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 129, 6, PL 9, 721).

[2] 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 [Разве мы облекаемся во что-нибудь телесное, когда возрождаемся для познания? Я думаю, что нет. Но мы облекаемся в познание Бога, облекаемся в веру вечности, облекаемся в чистоту невинности и в одежду правды. И эти одеяния больше души, чем тела, так как все они принадлежат Богу. Родившись для познания, облекаемся в них, чтобы быть во всяком служении нашей души по образу Создателя совершенными в познании правды, святости и милосердия] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 129, 6, PL 9, 721).

ется из ничего благой волей 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" (Песн. 1:5), исповедуя себя черной по причине мрачности этой палатки, но не отрицая, что, как обручившая себя Христу, она прекрасна»[1]. «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»[2]. Хотя душа в человеке есть прин-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 119, 14, PL 9, 652.

[2] 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 [...Потому Закон через сей прообраз научил нас тому, что мы не можем быть чистыми в этом земном и смертном телесном жилище, если только не примем омовение, последовав небесному милосердию после преображения в возрождении благодаря тому, что душа была создана более славной по сравнению с нашим земным телом] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 118, 3, 4, PL 9, 518–519). Adhesit 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 (Phil. III, 21); dixit et propheta: 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 [«Душа моя повержена в прах» (Пс. 118:25), — говорит нам псалмопевец, жалуясь в этом стихе на союз души с телом. И существует много мест, которые нас побуждают к тому же самому. Апостол говорит: «Уничиженное тело наше» (Фил. 3:21). Говорит также и пророк: «Душа наша унижена до праха» (Пс. 43:26); и повторяет: «Ты свел меня к персти смертной» (Пс. 21:16). И говорится так потому, что мы живем в персти сей земли, либо потому, что сформированы и сотворены из земли, а душа наша пребывает вместе с земным телом, хотя она происходит от другого начала. Более всего душа рвется на волю, хотя и пребывает в теле, так что и живет в нем подобно какой-то чужестранке] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 118, 4, 1, PL 9, 527–528). 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 [Пророк помнит, что из соучастия с телом душа причастна некоторому греху, но молит о том, чтобы по слову Божиему, хотя душа его и соединена с земной и смертной природой, стать ему живым жизнью небесной] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 118, 4, 2, PL 9, 528).

цип 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»[1]. Душа, находясь в теле, заражается его пороками, и сам ум нисходит до услаждения удовольствиями[2]. Потому именно апостол Павел и пророки хотели «разрешитися и со Христом быти», так как душа вследствие разрушения тела освобождается от бремени этого слабого и опасного тела[3].

В противоположность неразумным животным человек наделен свободной волей. Воля тесно связана с разумом. По определению Илария, воля есть движение ума (voluntas motus mentis sit)[4]. Воля обладает свободой желания и действия и в своих желаниях не зависит от естественной необходимости[5]. 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 необходимо-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 118, 14, 1, PL 9, 590.

[2] 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 [И как будто бы на не принадлежащую душе природу воздействуют пороки тела, которыми душа услаждается. Когда же услаждение тела доходит и до ума, то и ум тело увлекает вместе с собой к чувству наслаждения] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 62, 3, PL 9, 402).

[3] 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 Ecclesiastes ait: Et laudavi omnes qui mortui sunt, super omnes qui vivunt usque nunc (Eccle. IV, 2): liberata scilicet per dissolutionem corporis anima, onere atque consortio eam esse infirmis hujus atque periculosae carnis exutam [Блаженный Павел тяжко жалуется на свое телесное жилище и на то, что из-за него он отдаляется от Бога (Рим. 7:24). И тем самым он показывает себя противником удаления от Бога из-за плоти, чтобы душа была заключена в плоть; и лучше иметь «желание разрешитися и со Христом быти» (Фил. 1:23). То же говорит Екклесиаст: «И ублажил я мертвых, которые давно умерли, более живых, которые живут доселе» (Еккл. 4:2); под чем надо понимать душу, освобожденную от тела, а также от бремени и соучастия с хрупкой и опасной плотью] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 119, 11, PL 9, 651).

[4] *Idem.* De Trinitate VIII, 12, PL 10, 244.

[5] (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 electio [(Святой) избрал это не по естественной необходимости, но исходя из благочестивой воли, потому что всякому предоставлена свобода к тому, что он хочет, — свобода жить, хотеть и действовать. И поэтому каждый выбирает награду или наказание] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 118, 22, 4, PL 9, 641). Velle enim naturae libertas est, quae ad perfectae virtutis beatitudinem cum arbitrii voluntate subsistat [Ибо свобода воли есть природная свобода, которая существует для избрания блаженства за совершенную добродетель] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VII, 19, PL 10, 215).

стью: 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 надеждой заслужить через это участие в благости Божией, а угроза наказания сдерживает выбор дурной жизни[1]. 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 желания[2].

Много говорит Иларий о высоком достоинстве человека, поставленного Богом выше всякого видимого и материального творения. Его преимущества

---

[1] Nam unicuique nostrum libertatem vitae sensusque permisit, non necessitatem in alterutrum affigens, ut unumquemque ex natura bonum malumve esse lex cogeret, sed qui nos per benevolentiam utendae 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 hujus 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 justi 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 [Бог даровал каждому жизненную свободу и чувства, но не небходимость к чему бы то ни было, так чтобы закон заставлял нас быть хорошими или злыми по природе, ибо Тот, Кто по благоволению Своему сотворил нас к тому, чтобы мы пользовались Его блаженством, дал нам возможность прийти к этому блаженству через заслуги честной и безупречной жизни. Что же прекрасного в том, чтобы необходимость быть добрым заслуживала награду, в то время как некая сила, врожденная нам, не давала бы нам быть злыми? Следовательно, возможность быть добрым подлежит нашей воле, чтобы воля к добру приобретала себе награду и чтобы мы могли преуспеть в достижении вечного блаженства и пребывать в нем за наши заслуги, но не по необходимости, навязанной законом. И хотя нас манит к желанию добра, то есть к желанию праведно и честно жить в надежде на возможность заслужить блаженство и пребывать в нем, однако к этому добавляется и наказание за отвержение и презрение добра, чтобы ежедневно тем, что оставляет нам свободу воли к снисканию доброго и, поскольку природная необходимость не может иметь заслугу, страх перед наказанием ясно указывал нам на саму свободу. Таким образом, свобода нам дана для того, чтобы заслужить награду избранием доброго и праведного, но по благости Божией эта свобода ограничена страхом перед наказанием, чтобы надежда на заслугу убеждала нас хотеть благого, а месть за неправедность убеждала не хотеть зла] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 2, 16, PL 9, 270).

[2] Quomodo unum velle possunt, quibus scire non unum est; cum scientia, et ignoratio voluntatis unius impediant unitatem? Cum itaque scientiae inscientia adversa sit, unum velle adversa non possunt [...Каким образом могут хотеть одного те, у которых не едино знание, а ведение с неведением препятствуют быть единству воли? И так как знание противно незнанию, то эти противоположности не могут хотеть одного] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IX, 70, PL 10, 337).

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)[1]. 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»[2]. 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[3]. 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[4]. 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 обдуманным действием. Творится по образу Божию и через вдуновение Бога становится живой душой. Получает Закон, предоставляется собственной воле, свободный от всего, поставляется господином мира, житель рая, достоин зависти диавола, после грехопадения соблюдается по милосердию, всеми возрастами этого 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 через тайну рождения по человечеству Иисуса Христа воспринят в Нем. Уже повсюду его нечестивые прежде уста учат богопочтению, тело его, осквернённое блудом, уже чисто вследствие воздержания, слепой некогда к познанию Бога ум его стал уже Израилем»[5].

---

[1] Differt itaque natura et origo hominis ab institutione, universae creationis: et proprie de eo ante et tractatur et confirmatur, ut fiat, cum caetera sine quadam consilii sententia esse sint jussa. Habet ergo primum hanc origo hominis dignitatem, quod ei proprium fuit de se ante tractari [Итак, от сотворения мира природа и начало человека отличается от всего, и прежде ее возникновения происходил совет и суждение о том, чтобы она появилась, в то время как все остальное без всякого совета должно было прийти в жизнь. Таким образом, возникновение человека, во-первых, имеет уже ту честь, что о нем было прежде совещание] (*Hilarius Pictaviensis*. Tractatus super psalmos, 118, 10, 4, PL 9, 565).

[2] Ibid., 118, 10, 5, PL 9, 565.

[3] Ibid., 118, 10, 8, PL 9, 566; ср. 137, 17, PL 9, 791.

[4] Ibid., 118, 10, 1, PL 9, 563.

[5] Ibid., 134, 14, PL 9, 759.

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 силе 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 сладости[1]. Последствия греха распространяются на всех его потомков, в нем происшедших из земли[2]. Насколько мало привлекало к себе его ум учение о первородном грехе, видно из того, что он никогда не почувствовал, какую трудность представляет собой 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 надлежа-

---

[1] Non pepercerat autem primo illi de terrae limo Adae, quem de paradiso post culpam, ne lignum vitae attingens in aeternitatem poenae maneret, ejecit [Бог не пощадил первого человека Адама, возникшего из земного праха, и изгнал его после греха из рая, чтобы Адам, коснувшись древа жизни, не остался навеки причастен греху] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 68, 23, PL 9, 361). Jam non, sicut in Adam, donum ejus et statuta perturbabuntur: quia ille constitutae immortalitatis beatitudinem peccato transgressae legis amisit [И уже не будут попраны дары Бога и Его постановления, как некогда Адамом, потому что Адам потерял блаженство своего бессмертия, грехом преступив Закон] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 1, 13, PL 9, 258). Nisi quod secundum primi hominis naturam, cui post peccatum dictum est: Terra es, et in terram ibis (Gen. III, 19) [...Если только не по природе первого человека, о котором после грехопадения сказано: «Прах ты, и в прах возвратишься» (Быт. 3:19)] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 142, 11, PL 9, 841).

[2] Et ne ad inanimem hanc terrae molem esset sermo referendus, universitas nostra ex terra in primo Adam parente genitorum sub plurali numero monstratur cum dicitur: Jubilate Deo omnis terra [И, чтобы не обращаться к бездушной земной массе, говорится: «Воскликните Богу, вся земля» (Пс. 65:1), и тем самым под многочисленностью родителей наших, о которых здесь говорится, показываеся наша тесная связь с землей в первородителе Адаме] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 65, 4, PL 9, 425).

щий вывод, даны были в представлении его о том, что душа, созданная Богом, при соприкосновении с телом пятнается 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 жизнь[1]. Вследствие греха первого Адама все его потомки изгнаны из рая, лишились его благ и преданы телу с его пороками, пожеланиями и похотями[2]. Душа человека потеряла прежний покой и ожидает возвращения в прежнее состояние[3]. Изменение первозданного тела, ведущее к необходимой смерти, его слабость, изменяемость, похотливость делают невозможным в этой жизни совершенное сохранение заповедей[4]. Поэтому совершенная праведность возможна только после изменения тела[5].

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 свойствен-

---

[1] Non enim ea vita, quae nunc est per infirmitates corporis, sua est: ab Adam namque 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 [Ибо эта жизнь, которая ныне связана с телесной немощью, не является собственно жизнью. От Адама, но не вместе с Адамом, началось то, что апостол считает больше смертью, чем жизнью... В той жизни своей, которая была дана человеку первой, (апостол) восхвалит Бога] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 145, 2, PL 9, 865).

[2] Quisquis ergo in crimine primi parentis Adae exsulem se factum illius Sion recordabitur, in qua sine cupiditate, sine dolore, sine metu, sine crimine vita est, et traditum se saeculo confusionis hujus tamquam Babyloni, traditum corpori quod vitiorum et appetitionum et cupiditatum perturbatione confusum est; recte et ipse spiritaliter captivus (est) [Таким образом, каждый будет помнить о том, что ввиду преступления первородителя Адама изгнан из того Сиона, в котором жизнь была без страсти, без горя, без страха и преступления. И будет помнить, что он предан смешению мирскому, как бы вавилонскому, то есть предан телу, которое смешано с пороками, страстями и желаниями. Истинно и то, что теперь человек находится в духовном плену] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 136, 5, PL 9, 779).

[3] Anima nostra in requiem suam, ex qua per transgressionem primi parentis sui Adae ejecta est, revertente [Душа наша стремится к своему покою, из которого по вине первородителя ее Адама она была извергнута] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 146, 4, PL 9, 871).

[4] 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 [Ибо существует много соблазнов мира, которые препятствуют нашему совершенному хранению заповедей. Я молчу о телесной природе, которая тем временем либо своей немощью, либо побуждением к пороку заставляет нас быть несовершенными. Но когда смерть будет побеждена, и жало ее притуплено, и когда мы будем без посредников видеть и слышать, тогда и будем истинно жить и исполнять заповеди Божии] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 118, 3, 6, PL 9, 520).

[5] Et quia hanc terram rectam scit sibi non in corpore mortis hujus posse concedi, quia labes carnis humanae per admixtam in se vitiorum consuetudinem aboleri penitus, nisi cum naturae demutatione, non possit [И знает, что не может сей прах согласиться стать праведным в этом смертном теле, так как падение человеческой плоти и сопряженная с ним привычка к пороку не может исчезнуть внутри человека, если только не вместе с изменением природы] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 142, 13, PL 9, 842).

но 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..." (Лук. 11:13)»[1]. Даже великий пророк и угодник Божий Давид не осмеливался сказать, что у него сердце чисто[2]. 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)[3]. Многие, исповедуя правую веру и будучи членами Церкви, не соблюдают, однако, ее дисциплины, предаваясь различным порокам. К этому их побуждает внушение природы[4]. Во грехе удерживает нас слабость тела[5].

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 воли[6]. Можно было бы говорить о возможно-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 118, 15, 6, PL 9, 601.

[2] Ibid., 118, 10, 18, PL 9, 571.

[3] 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 (Eccle. 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 [Ибо воля наша, боясь Бога и надеясь на вечное блаженство, стремится к совершенным делам невинности, но против того удерживает нас некая естественная привычка к пороку в том самом, из чего мы силимся вырваться. И мы, оставив по немощи нашу волю, приобретаем скорбь в нашей жизни, о чем говорит пророк: «Кто умножает познания, умножает скорбь» (Еккл. 1:18). Когда же познание истины побуждает нашу волю к следованию за тем, что полезно, то естественная наша привычка удерживает волю, которая знает, что для нее лучше будет последовать. Преуспеяние в знании есть преуспеяние в скорби, поскольку чем больше понимаешь, что тебе нужно оставить свою природу, тем больше скорбишь, что удерживаешься этой природой] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 126, 13, PL 9, 698–699).

[4] Et ad haec quidem nos vitia, naturae nostrae propellit instinctus [И к этим порокам нас толкает наше природное побуждение] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 1, 4, PL 9, 252).

[5] Quos corporis infirmitas et conditio originis in peccatis detinet [Их удерживает немощь тела и наше рождение во грехе] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 134, 4, PL 9, 755).

[6] Stultitiae atque impietatis extremae est, non intelligere se sub Deo et ex Deo vivere, sed in his quae gerit et exspectat sua magis velle considere potestate; cum si quid illud in se sit, ex Deo sit [Крайняя степень нечестия и неразумия полагать, что мы не живем под Богом и благодаря Богу, и все, что мы имеем и желаем, мы имеем и желаем нашей властью, так как если мы что-то и имеем, то имеем от Бога] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 51, 20, PL 9, 320).

сти 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 неправда[1]. 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 духа[2]. Вот слова, 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 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 Божественной 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 телом внутренняя их воля к добру остается непоколебимой, как у апостола Петра во время отречения, а потому Бог более умилостивляется тем, чего они хотят, чем гневается на то, чего они не могут. Поэтому хотя праведники несколько отступали от веры (aliquantulum decidissent), однако

---

[1] 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 [Чувствует это плодом милосердия, о котором молит, чтобы стопы его были направлены не по путям мира сего, не по славе человеческой, не по похотям тела, но по слову Божиему. Если ничего не воспрепятствует, если не появятся откуда-нибудь противники, то он своими силами устремится к тому, что хочет сделать; но, где будут козни, где возникнет какая-нибудь вражда, там потребуется помощь свыше, чтобы не превозмогла никакая несправедливость] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 118, 17, 8, PL 9, 618).

[2] 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 [Поэтому должно бодрствовать в молитве Божией и всегда молиться, чтобы Бог непрестанно слышал молитвы наши и избавлял нас от того, чего мы страшимся, хотя душа наша и начинает утомляться и соблазняться ядовитыми искусителями] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 63, 6, PL 9, 409).

величайшими и прекраснейшими деяниями добра по небесному к себе суду достигли славы[1]. 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 благости 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[2]. «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.

---

[1] Пророк молит отнять поношение, как и грехи его. Sed cum circumcidi a se orat, non tamquam de admisso 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 sum, suspicionem opprobrii ex conscientia propriae infirmitatis ostendens [И когда молит отнять их, не исповедует, что грехи были попущены и совершены, но молится, так как страшится того, что они находятся в нем по немощи его плоти. Ибо он не говорит: «Отними поношение, которое во мне», но говорит: «Отврати поношение мое, которого я страшусь» (Пс. 118:39), и тем самым выказывает подозрение в поношении, осознавая собственную немощь] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 118, 5, 16, PL 9, 542; ср. 118, 19, 6).

[2] Ibid., 118, 17, 7, PL 9, 617.

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 не собственным их 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 знаемыми Богу. Будем же лучше творить то, что Ему угодно, чем хвалиться тем, что Ему возможно»[1].

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[2].

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 все 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 собой не достигает совершенства, однако заслуга имеющего быть достиг-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VI, 5, PL 10, 160.

[2] *Idem.* Commentarius in Matthaeum XX, 7, PL 9, 1030.

нутым 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)»[1].

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»[2].

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»[3]. 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, но возможна была надежда, и этой надеждой ветхозаветные праведники заслуживали для себя помощь и содействие Бога. Поэтому и Господь от всех, обращавшихся к Нему с мольбой 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 получаются 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

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 118, 6, 12, PL 9, 543.

[2] *Idem.* De Trinitate VIII, 12, PL 10, 244.

[3] *Idem.* Commentarius in Matthaeum IX, 9, PL 9, 965.

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 благости щедро изливающее дар милосердия»[1]. 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 Судией этой нашей изменяемости, даруя по заслуге воли прощение нашей немощи, в силу которой мы не всегда пребываем добрыми, и был более умилостивляем тем, чего мы хотим, чем разгневан тем, чего мы не можем». Эту мысль Иларий поясняет примером апостола 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[2]. 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[3].

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

---

[1] *Hilarius Pictaviensis*. Tractatus super psalmos, 66, 2, PL 9, 437.

[2] Ibid., 118, 17, 9, PL 9, 618.

[3] *Idem*. Tractatus super psalmos, 118, 14, 20, PL 9, 598; 118, 16, 10, PL 9, 609; De Trinitate II, 35, PL 10, 74.

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 преображения немощной и тленной человеческой природы в природу Божественную и нетленную по подобию преображенной человеческой природы Христа, ее обожения. Спасение, как изменение природы человеческой в Божественную, логически связано с идеей Боговоплощения. Соединение Бога и человека в Лице Искупителя и преображение Его человеческой природы в силу воздействия на нее природы Божественной является действующей причиной и основой для преображения природы всех искупленных. Эта идея определяет собой 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 преображение только тех частей человеческой природы, которые сделались причастными природе Божественной, то в Лице Искупителя, в Котором произошло соприкосновение двух природ, необходимо мыслить как действительное и ис-

тинное 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 Искупителя в его системе логически равноценны, и та и другая стороны сосредоточиваются на 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. Иринея 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 Иринея, 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 Иринея 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 с тем 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 Божием 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 преуспеянием нетления»[1].

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 138, 19, PL 9, 802.

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.

Истощание Слова

В основу учения о воплощении Сына Божия Иларий полагает слова апостола Павла о Христе: «Иже во образе Божием Сый, не восхищением непщева быти равен Богу, но Себе умалил, зрак раба приим, во образе человечестем бысть и образом обретеся, якоже человек» (Фил. 2:6–7). Вся христология Илария представляет собой 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, уничижения, 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 в воплощении обусловлена тем, что 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 уничижение, 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 восприял»[1]. «Кто Сын Человеческий, тот и Сын Божий: природа благородства в восприятии Сына Человеческого не изнемогла»[2]. Само умаление, или истощание, предполагает уже бытие и целость 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»[3]. Далее, целость природы Сына Божия и в

[1] *Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate III, 16, PL 10, 84.

[2] Ibid. II, 25, PL 10, 66; ср. ibid. IX, 4, PL 10, 283.

[3] Ibid. IX, 14, PL 10, 292.

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 уничижения 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 уничижения. Уничижающий Себя не уничижает 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 целости и неизменности Божества Единородного и в воплощении, Его уничижение, 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 различение 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 собой, 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 разуметь только внешнее обнаружение Божественного величия, т. е. блеск, славу и сияние Божества. И действительно, противополагая Отца Сыну, Иларий говорит, что он не нуждается в славе, потому что «не истощил Себя из образа славы Своей»[1]. 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 его выражения об истощании Слова получат 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[2]. И действительно, если бы слава Божества, восприявшего человека, не была сокрыта, то смиренный и немощный образ человека был бы ею поглощен 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 образа 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. е. 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 Божием, Он воспринял образ раба без изменения, но истощив Себя Самого и скрывая Себя внутри Себя, уничижив Себя

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IX, 39, PL 10, 311.

[2] *Idem.* Tractatus super psalmos, 68, 25, PL 9, 485.

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 условии воплощения представляется оригинальным и единственным в патристической литературе. Рассматриваемое же по существу, оно как с положительной, так и с отрицательной стороны не представляет собой ничего, выходящего за пределы общецерковного учения. В отрицании изменения природы Логоса в состоянии уничижения Иларий повторяет основные положения, высказанные еще Иринеем, Тертуллианом, Новацианом, 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.

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 (Лук. 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 хощет" — Ин. 3:8), смешал Себя с природой человеческой плоти и воспринял силой и властию Своей 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»[1]. «Ради рода человеческого Сын Божий родился от Девы и Духа Святого, служа Сам Себе в этой деятельности»[2].

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)[3].

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 традуционизму 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»[4]. «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»[5]. 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 Ила-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate II, 26, PL 10, 67.

[2] Ibid. II, 24, PL 10, 66.

[3] Ibid. X, 57, PL 10, 388; Tractatus super psalmos, 53, 7, PL 9, 341.

[4] *Idem*. De Trinitate X, 20, PL 10, 357.

[5] Ibid. X, 22, PL 10, 359.

рий 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»[1]. 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 небеси 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 возращению все, что свойственно Ее полу, а «сущий на небеси» — вездеприсутствие Слова, Которое не потеряло ущерба от воплощения[2].

«Первый человек — из ила земли, второй человек — с неба» (1 Кор. 15:47). Говоря о человеке, апостол разумеет 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[3].

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[4].

Насколько была несомненной для Илария действительность именно человеческого тела в Искупителе, видно из того, что он постоянно называет тело Христа нашим телом и нашей плотью[5]. Связь Искупителя с человечеством через плоть Его, заимствованную от Девы Марии, выражается и в том, что плоть Христа Иларий называет отраслью предков Девы Марии: Иуды[6], Давида[7], Моава через Руфь[8]. Тело Христа он называет телом греха потому, что оно происходило от Адама и было заражено грехом. «Воспринял, — говорит он, — тело греха,

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate X, 15, PL 10, 353.

[2] Ibid. X, 16, PL 10, 354.

[3] Ibid. X, 17, PL 10, 356.

[4] Ibid. X, 18, PL 10, 356.

[5] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate I, 11, PL 10, 32; II, 16, PL 10, 62; Tractatus super psalmos, 68, 13, PL 9, 477.

[6] *Idem.* Tractatus super psalmos, 67, 28, PL 9, 463.

[7] Ibid., 68, 19, PL 9, 481; 118, 5, 5, PL 9, 535.

[8] Ibid., 59, 11, PL 9, 388.

чтобы отпустить грехи восприятием нашего тела, поскольку был причастен ему восприятием, но не виною»[1]. Само 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»[2].

В сочинениях Илария есть только одно 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»[3]. «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 сама 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 Искупителе 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 Иларий наиболее оригинален и является одним из первых провозвестников соединения их в одном Лице Божественного Логоса. Хотя представление о единстве Лица Искупителя проникает собой всю раннейшую христианскую литературу, но оно скорее предполагалось в общепринятой христологической фразеологии, чем обсуждалось и богословски доказывалось и обосновывалось. Иларий не толь-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate I, 13, PL 10, 34.

[2] Ibid. X, 15, PL 10, 353.

[3] Ibid. III, 19, PL 10, 87.

ко первым 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 собой 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[1].

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

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate X, 21, 22, 51, 52, PL 10, 358, 359, 383, 384.

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?»[1]

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» (1 Кор. 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»[2]. 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»[3]. 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 разумеет 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 взошло 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[4].

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.

---

[1] *Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate IX, 40, PL 10, 312.

[2] Ibid. X, 64, PL 10, 392.

[3] Ibid. X, 65, PL 10, 393.

[4] Ibidem.

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 (Лук. 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[1].

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»[2].

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 Он живет Своей 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 собой — быть Его телом и Ему быть погребенным»[3].

Все эти затруднения сами собой разрешаются при признании во Христе двух противоположных природ при одном Лице, Которое является носителем и субъектом той и другой природы[4].

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate X, 55, PL 10, 387.

[2] Ibid. X, 56, PL 10, 387.

[3] Ibid. X, 57–58, PL 10, 388–389; ср. IX, 11, PL 10, 290.

[4] Ibid. X, 60, PL 10, 390.

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 умаляет, не лишает себя самого, и кто принимает, тот существует. Не иной Сын Божий и не иной Сын Человеческий, ибо «Слово плоть бысть»[1]. 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 восприятии 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 Божием, принял образ раба? А что образ раба принял Тот, Кто был в образе Божием, в том соединение противоположностей, так что насколько истинно Его пребывание в образе Божием, 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, что-

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IX, 40, PL 10, 312.

бы не быть Христом (Божественной личностью), так как не иной Христос, как Тот, Который был в образе Божием, 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»[1]. Следует также отметить, что, говоря о человеческой природе Спасителя, Иларий никогда не называет ее «человек Иисус», но всегда Иисус Христос[2], и это также указывает на безличность человеческой природы.

Таким образом, во Христе Иларий 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, Петавий, а из новых исследователей Бальтцер, 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

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate X, 22, PL 10, 359.

[2] *Idem.* De Trinitate IX, 39, 51, PL 10, 311, 321; X, 23, 25, 26, 65, PL 10, 361, 364, 366, 393; XI, 2, PL 10, 400.

виду ряд его тезисов, 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»[1].

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[2]. 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 уравнение 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

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate II, 24–25, PL 10, 66; ср. ibid. III, 16, PL 10, 84.

[2] Ibid. X, 15, PL 10, 353.

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 ее соединения 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, нуждающуся 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 отдалился 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 сла-

бейшей, 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 такой 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 тайной понимания этого рождения, когда говорил: «Но Себя умалил, приняв образ раба, в подобии человека был и по виду стал как человек» (Фил. 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. Так 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; «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[1]. 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[2]. Второе ее преимущество 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»[3]. «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 попирать 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 Своей силой 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

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate X, 25–26, PL 10, 364–366.

[2] Ibid. X, 25–26, PL 10, 364–366.

[3] Ibid. II, 26, PL 10, 67.

своим прикосновением изгоняет лихорадки, которое своей слюной образует очи»[1]. «Не было немощи телесной природы в теле, в силе природы которого было изгонять всякую немощь тел»[2]. «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...»[3] 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 воспринятие 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»[4]. 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 Своей слюной 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»[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 чудес-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate X, 23, PL 10, 361.

[2] Ibid. X, 35, PL 10, 371.

[3] Ibid. X, 46, PL 10, 379.

[4] Ibid. IX, 7, PL 10, 285.

[5] *Idem*. Tractatus super psalmos, 55, 5, PL 9, 359.

ным 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 уничижения был добровольным, требовал для себя особого действия Божественной силы, так как само 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 силой 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...»[1] 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

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IX, 7, PL 10, 285.

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»[1].

Яснее говорит об этом Иларий по поводу искушения Господа в пустыне: «Не пищи человеческой взалкал Господь, но спасения (людей), потому что Он взалкал после сорока, а не в течение сорока 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»[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»[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 силой — во Христе оно не нуждалось в пище и питье, чтобы поддерживать свое существование, и не испытывало чувств голода и жажды, потому что было питаемо Духом Святым, под Которым Иларий разумеет Слово, воспринявшее это тело, сохраняемое непосредственно Его силой. 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

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate X, 29, PL 10, 368.

[2] Ibid. III, 2, PL 10, 76.

[3] Ibid. III, 3, PL 10, 77.

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 были добровольные акты попущения 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 фантасиастов, 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 в X книге его «De Trinitate». Взгляд, высказанный Иларием по этому вопросу, представляет собой 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» (Мф. 26:39), «Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты оставил Меня?» (Мф. 27:46), «Отче, в руки Твои предаю дух Мой» (Лук. 23:46)[1]. Ариане

[1] *Hilarius Pictaviensis* De Trinitate X, 9, PL 10, 349.

отрицали бытие человеческой души в Лице Христа 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 десятой книги было доказать, что Божественная природа Христа не испытывала ни печали, ни страха, ни страдания. Совершенно определенно Иларий и ставит для себя эту задачу[1]. 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[2]. Задача, которую ставит для себя Иларий в начале десятой 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 двадцати двух параграфов, так как несколько замечаний о свойствах Божественной природы вполне исчерпали бы эту тему. Далее, не может подлежать со-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis* De Trinitate X, 9, PL 10, 349.

[2] Ibid. X, 47, 66, PL 10, 380, 394; Tractatus super psalmos, 53, 12, PL 9, 344; 55, 2, PL 9, 358; 68, 23, PL 9, 484; 138, 3, PL 9, 793; 141, 8, PL 9, 836.

мнению, 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»[1]. И далее идет речь о человеческой природе Христа, ее составе, происхождении, особенностях по сравнению с обычной человеческой природой[2]. 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-м 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 бы 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

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate X, 13, PL 10, 352

[2] Ibid. X, 14–26, PL 10, 352–366.

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-м и 26-м — о преимуществах тела Христа, которое, как зачатое от Духа Святого, свободно от греха, пороков и бедствий человеческого тела, что уже было изложено нами 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? (Лук. 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 сам 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 природе человеческих немощей?»[1] 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

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate X, 28, PL 10, 367.

религиозном экстазе оставались нечувствительны к терзаниям своего тела, но аналогия эта вполне уместна, если речь идет именно о человеческой природе Спасителя. Всматриваясь пристальнее в само изложение этой мысли, мы видим, что Иларий проводит параллель именно между телом Христа и психофизической 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 презирает 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 с неба сходящего Сына Человеческого? Даже земные тела иногда не знают ни страха, ни болезни, когда необходимо и бояться и испытывать боль»[1].

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 душой, 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?»[2] Аналогия несколько недоговоренная, но ясно просвечивающаяся сквозь сказанное, состоит в том,

[1] *Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate X, 44, PL 10, 377.

[2] Ibid. X, 46, PL 10, 379.

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 силой 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 самих 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 бессеменном зачатии, противном законам человеческой природы. Подобным образом Он претерпел в Своем теле наши слабости, но страдания тела воспринимал силой 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 Исайи (Ис. 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»[1].

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[2]. 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 добро-

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate X, 47, PL 10, 380.

[2] Ibid. X, 24, PL 10, 363.

вольно, 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»[1]. 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»[2]. 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 аду, так как сохранял Свое вездеприсутствие и

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate X, 11, PL 10, 350.

[2] *Idem.* Commentarius in Matthaeum XXIII, 6, PL 9, 1046.

в воплощении[1]. «Закон человеческой необходимости — когда погребены тела, душам сходить в ад, и Господь не отказался от этого сошествия для завершения истинного человека»[2].

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 силой Своей природы, поскольку Он не отказался... от нашей смерти и даже от страха смерти, нападающего на Него»[3]. 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 в 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[4]. Христос добровольно предал дух Свой Отцу, поэтому Он, добровольно принявший смерть, не мог страшиться ее[5]. 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

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate X, 34, PL 10, 370.

[2] *Idem.* Tractatus super psalmos, 138, 22, PL 9, 803.

[3] Ibid., 54, 6, PL 9, 350.

[4] *Idem.* De Trinitate X, 10, PL 10, 370.

[5] Ibid. X, 11, PL 10, 350.

Лазарь радовался в лоне Авраама[1]. 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[2]. 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, которые совершатся в момент Его смерти, укрепят их веру[3].

Но, отрицая в этих словах страх смерти, Иларий все же приписывает Христу человеческий аффект боязни или беспокойства за судьбу Своих учеников[4]. 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 бедствие разрушения в качестве достойного воздаяния[5]. 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 (Ин. 15:14–15). 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[6].

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 силой Своей природы, поэтому они добровольно попускались Им в целях домостроительства.

Состояние человеческой природы Христа после воскресения

Для воплощения, предопределенного прежде сложения мира, необходимо было уничижение Сына Божия, Его отказ от образа Божия, так как слава образа Божия несовместима с образом раба; чтобы мог быть виден образ раба с его

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate X, 12, 34, PL 10, 351, 370.

[2] Ibid. X, 13–29, 35, 44–48, PL 10, 352–368, 371, 377–381.

[3] Ibid. X, 36–43, PL 10, 371–377.

[4] Ibid. X, 36, 39, 42, PL 10, 371, 374, 376.

[5] Ibid. X, 55, PL 10, 387.

[6] *Idem.* Tractatus super psalmos, 68, 12, PL 9, 476.

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 (Фил. 2:8), Иларий говорит: «Уничижение Его, посредством которого Он заслужил быть поклоняемым 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 Божием, принял образ раба, за послушание в восприятии образа с крестной смертью был в славе Бога Отца, в образе Которого был раньше»[1].

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 славой, 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, перед приближающейся смертью Христос молится о том, чтобы воспринятому Им человеку была дана та же слава, которой 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 силой Божией и нетлением Духа»[2]. 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 «Перворожденным 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 Перворожденным из мертвых в воскресении (Кол. 1:18)[3]. 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 силой 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»[4]. 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[5].

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

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 138, 5, PL 9, 795.

[2] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate III, 16, PL 10, 84; ср. IX, 39–41, PL 10, 311–313.

[3] Ibid. II, 28, PL 10, 68.

[4] Ibid. II, 27, PL 10, 68.

[5] Ibid. III, 16, PL 10, 84.

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 все, дабы Бог был все во всем» (1 Кор. 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»[1]. Передача Царства не есть потеря его. Иначе пришлось бы допустить, что и Отец, все предав Сыну, всего лишился[2]. Под покорением же Иларий разумеет 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 усовершиться, и становится подчиненной в силу изменения, переходя в вид другого воспринятого рода»[3]. Из приведенных слов видно, что под покорением, или подчинением, Иларий разумеет 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»[4]. 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

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate XI, 28, PL 10, 418.

[2] Ibid. XI, 29, PL 10, 418.

[3] Ibid. X, 35, PL 10, 371.

[4] Ibid. X, 32, PL 10, 369.

смертной природы и будет состоять покорение всех Христу[1]. 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[2]. 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 Собой 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[3]. 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»[4].

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 будет не

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate XI, 35, PL 10, 422.

[2] Ibid. XI, 36, PL 10, 423.

[3] Ibid. XI, 37–38, PL 10, 423.

[4] Ibid. XI, 40, PL 10, 425.

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 по 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 силой 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 отмечаются Иларием 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 неужели Бог, Который "обретеся" в образе раба, хотя уже прославленный в теле, по которому Он находится в образе раба, не будет сообразен Богу? Неужели 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 Богом[1] 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 миросозерцания 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 навеки

[1] Этим учением о двух моментах обожения Тела Христа объясняется и различие выражений, в которых Иларий 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 крестной смертью и продолжающемуся до скончания 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.

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»[1].

Таким образом, Единородный Бог рождается как человек, чтобы человек со 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»[2]. 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 (Кол. 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 ветхозаветные, 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 этой Жертвой 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 диаволом, но продуманным не

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IX, 7, PL 10, 285.

[2] Ibid. I, 13, PL 10, 34.

самостоятельно, а под двумя влияниями — св. Иринея Лионского и Оригена. В своей последовательно разработанной рекапитулятивной теории Ириней проводит прямую и обратную параллель между первым и вторым Адамом в борьбе того и другого с диаволом, в которой первый Адам подчиняется искусителю, а второй торжествует над ним. Ориген же известен своей теорией обольщения сатаны: Христос под оболочкой плоти сокрыл от диавола 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 диавола было добровольным подвигом смирения Христа. Он был возведен Духом в пустыню, а это означает свободу Духа, т. е. Божественной природы Христа, предоставляющей воспринятого человека диаволу для искушения, так как без этого диавол не имел бы власти искушать Его. Искушение параллельно искушению Адама. Как и Адама, диавол искушает Христа сначала пищей. При этом он подозревает в искушаемом Христа, но в этом не уверен. Предполагать Божественную Личность во Христе диавола побуждает символическое значение сорокового числа: в течение сорока дней шел дождь во время потопа; Закон был написан для Моисея за сорок дней; сорок лет вели жизнь ангелов евреи в пустыне, направляясь в землю обетованную. Видя, что Господь постится сорок дней, диавол начинает подозревать в Нем Христа. Тогда Божественная природа Христа предоставляет воспринятого человека его собственной природе, чтобы он взалкал. В этом голоде диавол 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, диавол 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[1].

И в смерти Христа диавол лишился своей власти вследствие того, что превысил свою власть наказывать смертью грешников, предав смерти Безгрешно-

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate III, 1–5, PL 10, 76–78.

го. «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»[1].

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 такими подробностями, 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 Лице 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[2].

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, со своей стороны, мы, обновленные из плоти в Боге»[3]. «Его добровольный позор есть возвышение для нас, ибо, не утратив того, что Он Бог, Он приобрел для человека, чтобы он был Богом»[4]. «Сын Божий родился как Сын Человеческий, чтобы Сын Человеческий стал Сыном Божиим»[5].

---

[1] Ad ultimum in homine passus, ut potestates demonstraret; dum Deus secundum Scripturas morituras, et in his vincentis in se fiducia triumpharet; dum immortalis ipse, neque morte vincendus, pro morientium aeternitate moreretur [Господь претерпел все, что может претерпеть человек, и тем самым показал Свою власть, так как Бог согласно Писанию должен был умереть и, победив все земное, восторжествовать с еще большей уверенностью, поскольку, будучи бессмертным, Бог умирал ради того, чтобы даровать смертным вечность] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate I, 13, PL 10, 35).

[2] Ibid. IX, 4, PL 10, 283.

[3] Ibid. II, 25, PL 10, 66.

[4] Ibid. IX, 4, PL 10, 283.

[5] *Idem.* Tractatus super psalmos, 51, 16, PL 9, 317.

Возможность обожения искупленных через обожение человеческой природы во 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 в Нем является освященным тело всего рода человеческого»[1]. «Он же, содержа в Себе в силу восприятия плоти природу нашей всеобщности, был тем, что и мы, и не утратил того, чем был»[2]. Поэтому в трактатах на псалмы Иларий под именем Сиона и Иерусалима понимает это универсальное тело Христа, в котором содержатся все человеческие индивиды[3]. 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

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate II, 24, PL 10, 66.

[2] Ut homo factus ex virgine naturam in se carnis acciperet, perque hujus admixtionis societatem sanctificatum in eo universi generis humani corpus exsisteret [Как Человек, рожденный от Девы, Господь воспринял природу плоти, и через освященние такого сочетания плоти и Духа у Него появилось тело всего рода человеческого] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate II, 24, PL 10, 66). Ipse autem, universitatis nostrae in se continens ex carnis assumptione naturam, erat quod nos sumus, neque amiserat esse quod manserat [Сам же Бог, имея в Себе через воплощение всю нашу природу, был тем же, что и мы, и не оставлял бытие, в котором был] (Ibid. XI, 16, PL 10, 409). Natus enim ex Virgine Dei filius... naturam in se universae carnis assumpsit, per quam effectus vera vitis, genus in se universae propaginis tenet [Ибо Сын Божий был рожден от Девы... воспринял природу всякой плоти, через которую возросла истинная лоза, держащая на Себе все потомство человеческое] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 51, 16, PL 9, 325). 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 [Ясно, что Бог воспринял все это, чтобы мы были причастниками тела Божия и Его Царства, потому что Слово стало плотью и поселилось в нас, то есть объяло в себе весь человеческий род] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 51, 17, PL 9, 318).

[3] 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 [...Сион, о котором апостол учит, когда говорит: «Но вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живого» (Евр. 12:22), ибо мы все стремимся достигнуть (Фил. 3:12), как достиг нас Христос, то есть стремимся быть обретенными в Его теле, которое Сам Бог принял от нас] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 13, 4, PL 9, 297). Hoc verbum Domini caro factum est. Haec caro et Sion et Jerusalem est, civitas novae pacis, et speculatorium nostrum [Слово Господа стало плотью. Эта плоть есть и Сион и Иерусалим, град возобновленного мира и дозорная башня нашего спасения] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 52, 18, PL 9, 335).

соучастия в теле Его являемся обитателями города»[1]. 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»[2]. 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 самим актом Его воплощения, но не каждый остается в Нем. Ветви не прививаются к лозе, а рождаются с ней, но могут быть и отсечены от нее. Так и поступает садовник с ветвями, не приносящими плоды. Точно так же отсекаются от тела Христа все не верующие в Его воплощение и не приносящие плода веры[3].

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Commentarius in Matthaeum IV, 12, PL 9, 935.

[2] *Idem.* De Trinitate IX, 55, PL 10, 325.

[3] 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 Dei fuerit, vel si et credens maneat, fructibis 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 [Если же кто будет достоин по вере в воплощение Бога пребыть в природе воспринятого Богом тела, то таковые очистятся для плодов вечности, которые они будут приносить, так как необходимо, чтобы отрасль истинной Лозы, пребывая на Лозе, имела ее природу. Но тот, кто не поверил рождению Бога во плоти, даже если бы после поверил, не соберет плоды от веры своей и будет извергнут с корнем по причине неверности или по причине никчемности плодов отрицателей... Если же какая-нибудь отрасль неверна или бесплодна, то она готовит себя к тому, чтобы быть вырванной, будучи живой только по природе, но по причине неверности или бесполезности подлежащая удалению] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 51, 16, PL 9, 317). 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 exsistens [Ибо тот, кто не пребудет во Христе, не поселится в Царстве Христовом. И не поселится не потому, что не будет иметь возможности поселиться (ибо всем ясно, что мы сопричастники тела Божия и Его Царства, потому что Слово стало плотью и поселилось в нас, то есть восприняло природу всего рода человеческого), но каждый в силу своих заслуг готовит себе участь быть извергнутым из пристанища небесного и земли живущих. Однако такому человеку нет запрещения на поселение, потому что тем, что Бог воспринял плоть, каждый приглашен быть жителем; но извергается тот, кто не верит и недостоин соучастия в такой природе] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 51, 17, PL 9, 318).

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?»[2] «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»[3]. 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.

---

[1] Circumcidimur itaque, non circumcisione carnali, sed circumcisione Christi, id est, in novum hominem renati. Cum enim consepelimur baptismate ejus, mori nos necesse est ex vetere homine; quia regeneratio baptismi resurrectionis est virtus. Et haec circumcisio Christi est, non exspoliari carne praeputii sed totos commori ei, et per id totos postea ei vivere [Мы принимаем обрезание не обрезанием плоти, но обрезанием Христовым, то есть обновляемся в нового человека. Ибо, когда мы сопогребаемся в Христовом крещении, нам необходимо умереть для нашего ветхого человека, поскольку возрождение в крещении имеет силу воскрешения. Таково обрезание Христово, в котором мы не лишаемся крайней плоти, но в то же время как бы полностью умираем вместе с ней, чтобы после этого и через это полностью воскреснуть] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IX, 9, PL 10, 288). Cujus morti consepeliremur in baptismo, ut in aeternitatis vitam rediremus, dum regeneratio ad vitam mors esset ex vita, et morientes vitiis immortalitati renasceremur; ipso pro nobis ex immortalitate moriente, ut ad immortalitatem una cum eo excitaremur ex morte [Мы сопогребаемся в крещении со Христом, чтобы возвратиться в жизнь вечную, поскольку смерть является для нас возвращением к жизни, и, умирая для порока, мы рождаемся для бессмертия. Сам Христос умер за нас, будучи бессмертным, чтобы мы пробудились вместе с Ним от смерти к бессмертию] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate I, 13, PL 10, 35).

[2] Ibid. VIII, 13, PL 10, 245.

[3] Ibid. VIII, 14, PL 10, 246.

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 Отцу[1].

Итак, в силу природного единства всех людей с человеческой природой Христа природа тех, кто верой 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 усовершение 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 в 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

[1] 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? [Если бы захотел, чтобы было видно только единство воли, то почему же тогда Бог установил некую степень и порядок в совершении этого единства, если только не потому, что Христос во Отце пребывает по природе Своей божественности, а мы, напротив, во Христе по телесному Его Рождению, и Христос вновь в нас благодаря святым таинствам? Таким образом, появляется совершенное единство через Посредника, так как, имея нас в Себе, Сын Сам пребывает во Отце и, пребывая во Отце, в нас пребывает. Так мы пришли к единству во Отце, в Котором по Рождеству естественным образом находится Сын, а мы в свою очередь естественным образом находимся в Сыне, также находящемся в нас] (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate VIII, 15, PL 10, 248). 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 [Так говорило Слово, ставшее плотью, и так учил Человек и Господь Иисус Христос, что Сам Посредник появился на спасение Церкви, став в этом таинстве посредничества единым для двух — Бога и человека, так как Он из двух соединенных природ был на исполнение одного, относящегося, однако, и к той и к другой природе. Ни одна из двух природ не потерпела ущерба, дабы случайно в рождении человеком Сын не перестал быть Богом, и наоборот, оставаясь Богом, не смог бы стать человеком] (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate IX, 3, PL 10, 283).

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» (Ин. 17:22). «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 восприемлет всех верующих в единство Отчей славы?»[1] 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 процесса[2], 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 перво-

---

[1] *Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate VIII, 12, PL 10, 244.

[2] Non fuit ergo a beneficientia 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 exordia: verique nunc et ex ipso et per ipsum et in ipso maneremus; cum quando nos in hac ipsa habitatione ac 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 [Не было чуждо благоволению божественной благости из Себя Самого даровать нам, принадлежащим Его роду, основания жизни и духа и в Себе Самом через Единородного Бога произвести начало нашей вечности. И мы уже истинно будем жить в Боге, из Бога и Богом, когда Бог станет у престола Своего мира; и мы пребудем в новой жизни, поскольку Бог есть все во всех. Вновь в полноте и совершенстве Он соберет нас после смерти уже для вечности в Себе, благодаря Себе и из Себя, хотя мы и имеем некий союз с плотью] (*Hilarius Pictaviensis*. Tractatus super psalmos, 67, 22, PL 9, 459).

зданного человека обитал Дух Святой, действием Которого человек должен был путем постепенного усовершения 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 обоживало 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 воскресение[1] и в этом находим ободряющую надежду на наше собст-

[1] 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 [Потому в этом теле Господнем, которое воскресло из мертвых, село одесную Отчей Силы, которое во славе Бога Отца, мы видим надежду нашу и жизнь... потому что во славу воскресения жизнью и бессмертием были истреблены и уничтожены грех, смерть и тление, и мы видим эту славу в Воскресшем из мертвых] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 68, 31, PL 9, 489). In eo enim sumus resurrectionem nostram in resurrectione nostri in eo corporis contemplantes [Ибо мы во Христе видим воскресение наше, так как в Нем воскресло наше тело] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 124, 4, PL 9, 681). In cujus glorificato corpore, quod in coelestem gloriam transformatum est, spei nostrae honorem speculamur, humilitatis nostrae corpore in gloriam corporis sui conformando [В Его прославленном теле, которое преобразилось в небесную славу, мы видим награду нашей надежде, так как наше телесное уничижение перешло в славу тела Христова] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 128, 9, PL 9, 715).

венное 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" (Фил. 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»[1].

Из этих двух моментов возвышения человека на степень Божественной славы Иларий останавливает свое внимание только на втором, заключительном моменте. Время воскресения апостол связывает с временем победы над смертью (1 Кор. 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»[2]. В состоянии прославленного тела искупленные становятся comparticipes et concorporales et conformes [сопричастными и сотелесными] Христу[3]. 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 Богом[4]. 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

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate IX, 8, PL 10, 287.

[2] Ibid. XI, 35, PL 10, 422.

[3] *Idem.* Tractatus super psalmos, 60, 6, PL 9, 393.

[4] Non enim jam incrementis corporum, escarumque alimentis, infirmitatumque casibus vitae humanae demutatio laborque tolerabitur: sed aeternitas cunctis, quae naturae suae virtute ipsa se continens, id est, quae se ipsam alat conservetque donabitur: certique omnes fore se sempiternos (quod) non aliunde jam, id est, non extrinsecus contineantur ad vitam, sed ex Deo, per quem resurrexerint, et immortales maneant et aeterni [Труд и измененная человеческая жизнь уже не будут подвергаться болезням из-за немощи тела, не будет ни роста тел, ни нужды в пище, но всем будет дана вечность, которая поддерживается силой своей природы, то есть сама себя питает и сохраняет. И все будут уверены, что их вечность берет начало не откуда-либо (то есть что они не извне сохраняются для жизни), но из Бога, через Которого воскресли и стали бессмертными и вечными] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 67, 37, PL 9, 469).

той светлости, в какой Он царствует в теле, потому что будем сообразны телу Его»[1]. Христос даст воскресшим телам святых ту самую славу, которую Сам Он имел у Отца до воплощения[2]. Свое тело в состоянии прославления, по образу которого прославляются тела воскресших, Господь показал ученикам Своим в Преображении[3]. Так как Христос сообщит телам святых ту самую славу, которую Сам получил от Отца, то из этого ясно, что Он вознесет их к величию Отца[4]. 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" (1 Кор. 15:24), предаст нас, ставших Царством Божиим через прославление тела Его». Нас передаст 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)»[5]. После этого и Сын покорится Отцу в том смысле, что Его прославленное тело получит еще большую степень приближения к Богу[6].

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate XI, 36, PL 10, 423.

[2] Ibid. VIII, 14, PL 10, 246.

[3] Ibid. XI, 37, PL 10, 423.

[4] Mirabilis ergo in sanctis Deus est, quos cum conformes gloriae corporis sui fecerit, per se qui mediator est, etiam in unitatem 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 [Поэтому дивен Бог во святых, которых Он также вознес к единству Отчего величия, ибо сотворил их общниками славы Своего тела Тот, Кто Сам стал Посредником; поскольку Отец по природе пребывает в Сыне, Который в свою очередь по союзу плоти пребывает в нас. Бог поместил святых в Царство, уготованное им еще прежде его заселения, и возвратил по уничтожении смерти бессмертную и вечную жизнь] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 67, 37, PL 9, 469).

[5] Et quia comparticipes et concorporales et conformes ejus errecti sunt jam in his nec corruptione nec morte dominante, cum in omnem plenitudinem Dei repleantur, subjecit spiritus prophetiae: Misericordiam et veritatem ejus quis requiret eorum? Non inopes jam misericordiae veritatisque ejus hae 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 [И поскольку праведники воскресли сопричастниками тела Христова, над ними уже не господствует ни смерть, ни тление, так как они исполняются всей полнотой Божией. Об этом пророческий глас: «Заповедуй милости и истине охранять его» (Пс. 60:8). То есть уже не будут чувствовать себя обделенными милосердием Божиим и истиной Его те поколения, которые Бог возродит в Себе к жизни и которые пребудут в уповании на славу Божию. Тогда Царство будет передано им Богом Отцом, чтобы они царствовали в нем; истина и милосердие Божие, искупив праведников к жизни, будет иметь завершение во всех, и всем будет возможно приходить к Отцу] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 60, 6, PL 9, 394).

[6] *Idem.* De Trinitate XI, 40–43, PL 10, 425–427.

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»[1]. «Кто хочет отрицать природное пребывание Отца в Сыне, пусть сначала отвергнет природный характер своего пребывания во Христе и Христа в нем»[2].

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»[3]. «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»[4]. «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)»[5]. «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

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate XI, 45, PL 10, 429.

[2] Ibid. VIII, 13, PL 10, 245.

[3] *Idem.* Tractatus super psalmos, 125, 6, PL 9, 687.

[4] Ibid., 128, 9, PL 9, 714.

[5] Ibid., 64, 2, PL 9, 413.

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»[1].

Из таинств Иларий подробнее рассматривает Крещение и Евхаристию.

---

[1] *HilariusPictaviensis.* Tractatus super psalmos, 14, 5, PL 9, 301.

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 judicatus, qui quod in Christo Dei esset, primus agnosceret. O in nuncupatione novi nominis felix Ecclesiae fundamentum, dignague aedificatione illius petra, quae infernas leges, et tartari portas, et omnia mortis claustra dissolveret!» [И вслед за исповеданием Петра последовало, конечно, достойное вознаграждение, поскольку Петр увидел в Человеке Сына Божия. Блажен тот, кто получил похвалу за то, что устремился за пределы человеческого зрения и увидел не то, что состоит из плоти и крови, но узрел по Отчему откровению Сына Божия. Петр был первым, кто получил достоинство от Господа, потому что первым познал, что было во Христе. О счастливое основание Церкви! Ибо Петр обратился ко Христу с именем новым. О камень, достойный стать основанием Церкви! Камень этот разрушил законы адовы, врата тартара и оковы смерти] (*Hilarius Pictaviensis.* Commentarius in Matthaeum XVI, 7, PL 9, 1010). «Tanta enim ei religio fuit pro humani generis salute patiendi, ut Petrum primum filii Dei confessorem, Ecclesiae fundamentum, coelestis regni janitorem, et in terreno judicio judicem coeli, satanae convicio nuncuparet» [Ибо таково во Христе было святое желание открыть спасение роду человеческому, что Он назвал Петра, первого, кто исповедал Сына Божия, основанием Церкви, стражником небесного Царства и судьей небесным в земном суде и сказал это для поношения сатаны] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 131, 4, PL 9, 730). 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 immobile fundamentum, una haec felix fidei petra Petri ore confessa, *Tu es Filius Dei vivi* (Matth. XVI, 17), tanta in se sustinens argumenta veritatis, quantae perversitatum quaestiones et infidelitatis calumniae movebuntur» [Потому это основание является недвижимым, ибо едиными устами исповедал счастливый камень Петровой веры: «Ты — Христос, Сын Бога Живого» (Мф. 16:16), обнаружив и сохранив тем самым в себе истину настолько, насколько имели место превратные вопросы к Господу и навет в неверности] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate II, 23, PL 10, 66). «Super hanc igitur confessionis petram Ecclesiae aedificatio est» [Таким образом, на том камне исповедания строится Церковь] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VI, 36, PL 10, 186). «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 solverunt aut ligaverit ligata in coelis sunt et soluta (Matth. XVI, 18–19)» [Сия вера есть основание Церкви, и благодаря такой вере врата адовы станут бессильны против нее. Сия вера имеет ключи Царствия Небесного. Сия вера все, что разрешила и связала на земле, то разрешила и связала на небесах] (Hilarius Pictaviensis. De Trinitate VI, 37, PL 10, 187).

Крещение

Крещение освящено примером Христа. Как безгрешный, Христос не нуждался в очищении. Это для Илария стоит вне всякого сомнения[1]. 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 псалом Иларий говорит о Крещении Господа как о возрождении воспринятого Им человека в совершенного человека[2], 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 Божием[3]. Но вместе с тем Крещение Господа было освящением нашего крещения[4]. «Сын Божий свидетельствуется слухом и зрением, и народу неверующему и не повинующемуся пророкам посылается свидетельство о Господе его и посредством созерцания и посредст-

---

[1] Ipse quidem lavacri egens non erat, quia, de eo dictum est, *Peccatum non fecit* (1 Pet. II, 22); et ubi peccatum non est, remissio quoque ejus est otiosa [Сам Христос не нуждался в очищении, потому что о Нем сказано: «Он не сделал никакого греха» (1 Пет. 2:22); а там, где нет греха, отпущение грехов излишне] (*Hilarius Pictaviensis*. Commentarius in Matthaeum II, 5, PL 9, 927). Humilitas itaque ejus 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 [Потому смирение Христово является доказательством Его божественности, поскольку Единородный Бог, Отпускающий грехи, и Господин вечного Царства восхотел креститься, как грешник. И Креститель отказался совершать это дело, зная, что Христос скорее ему самому отпустит грехи] (*Hilarius Pictaviensis*. Tractatus super psalmos, 138, 6, PL 9, 795).

[2] 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 aqua, 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 baptismate comparato [Так как Тот, Кто Рожден Человеком от Девы, оставался тогда и Сыном Божиим, но Один и Тот же был и человеческим и Божиим Сыном. И вновь был рожден в Крещении, но и тогда, как Сын Божий, для того, чтобы родиться и в то, что Ему свойственно, и в нечто иное. И написано, что, когда Сын исходил из воды, был глас: «Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя» (Пс. 2:7). Но тогда вместе с возрождением человеческим в Крещении Сын в присутствии Самого Бога перерождался в совершеного Сына, чтобы тем самым в этом таинстве уподобиться и сыну человеческому и Сыну Божию] (*Hilarius Pictaviensis*. Tractatus super psalmos, 2, 29, PL 9, 278–279).

[3] *Idem*. De Trinitate VI, 23, PL 10, 174; VIII, 25, PL 10, 254; XI, 18, PL 10, 411; Tractatus super psalmos, 138, 6, PL 9, 795.

[4] Atque ita et prophetae testimonio lavacro non eget, et exempli sui auctoritate humanae salutis sacramenta consummat, hominem et assumptione sanctificans et lavacro [И, по свидетельству пророка, Христос не нуждался в очищении, но примером своего могущества установил таинство на спасение человека, освятив человека принятием его тела и освящением в омовении] (*Hilarius Pictaviensis*. Commentarius in Matthaeum II, 5, PL 9, 927).

вом 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»[1]. 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»[2]. При совершении самого обряда клятвенно заверяется сохранение троичного Символа и в ответах на вопросы произносится отречение от диавола, мира и греха[3]. Плодом крещения является прежде всего возрождение в состояние невинности, омовение от грехов[4]. А потому оно называется regeneratio [возрождение][5], divina generatio [божественное рождение][6], sacramentum novae nativitatis [таинство нового рождения][7]. Очищаясь

---

[1] *Hilarius Pictaviensis.* Commentarius in Matthaeum II, 6, PL 9, 927.

[2] Ibid. XV, 8, PL 9, 1006.

[3] Et quia in regenerationis nostrae nativitate in haec sacramenta juramus, renuntiantes diabolo, saeculo, peccatis, cum interrogantibus respondemus; retinendam usque in finem confessionis hujus fidem statuit dicens: Qui jurat proximo suo, et non decipit [Мы отвечаем на вопросы и произносим клятву в сем таинстве нашего второго рождества, отрекаясь от дьявола, мира сего и грехов. И Пророк постановил держать веру этого исповедания даже до конца, говоря: «Кто клянется ближнему своему и не изменяет»*] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos. XIV, 14, PL 9, 306–307). Ut quod in regenerationis meae Symbolo, baptizatus in Patre et Filio et Spiritu sancto, professus sum, semper obtineam [...Чтобы я всегда держал то, что исповедал в Символе моего возрождения, крестясь во Отца и Сына и Святого Духа] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate XII, 57, PL 10, 472).

* В Синодальном переводе Библии: «Кто клянется, хотя бы злому, и не изменяет» (Пс. 14:4). — *Ред.*

[4] Cum ergo innovamur baptismi lavacro per verbi virtutem, ab originis nostrae peccatis atque auctoribus separamur; recisique quadam exsectione gladii Dei, a patris et matris affectionibus dissidemus: et veterem cum peccatis atque infidelitate sua hominem exeuntes, et per Spiritum anima et corpore innovati necesse est ut ingeniti et vetusti operis consuetudinem oderimus [Когда же в таинстве крещения мы обновляемся посредством силы слов, то тогда отходим от нашего греховного начала и от вины. Отсеченные от греха неким мечом Божиим, мы уже не принадлежим страстности земных родителей, но сбросили с себя ветхого человека с его грехами и неверностью. Поэтому естественно, что обновленным телом и душой под воздействием Духа мы ненавидим греховные привычки, которые врождены нам с момента грехопадения] (*Hilarius Pictaviensis.* Commentarius in Matthaeum X, 24, PL 9, 976).

[5] *Idem.* Tractatus super psalmos, 14, 14, PL 9, 306; De Trinitate XII, 57, PL 10, 471.

[6] *Idem.* De Trinitate I, 21, PL 10, 39.

[7] *Idem.* Tractatus super psalmos, 63, 11, PL 9, 412.

от грехов, человек приобщается к универсальному телу Христа и в этом приобщении получает залог вечной жизни и воскресения по образу прославленного тела Христа[1].

Евхаристия

Мысль о действительности тела Христова в Евхаристии выражена Иларием с непререкаемой ясностью. «Сам Господь говорит: "Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь моя истинно есть питие. Кто ест Плоть Мою и пьет Кровь Мою, во Мне пребывает, и Я в нем" (Ин. 6:55–56). В истинности 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»[2]. «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. получив природу плоти Его, то каким образом Он не природно по Духу имеет в Себе Отца, если Сам живет через Отца?»[3] Из приведенных выдержек легко видеть, что в реальности евхаристического Тела и Крови у Илария нет ни малейшего сомнения и что это убежде-

---

[1] Patet ergo universis aditus in Christo per conjunctionem carnis, si exuant veterem hominem et cruci ejus affigant, et ab his, quae ante gesserunt, in baptismo ejus consepeliantur ad vitam [Потому возможно всякому человеку прийти ко Христу через связь по плоти, если только сбросит с себя ветхого человека, пригвоздит себя ко кресту и умрет для того, что было раньше в греховном обыкновении, чтобы родиться к жизни в крещении Христовом] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 91, 9, PL 9, 499). Hujus (Jordanis) enim primum aquis peccatorum ablutio Joanne poenitentiam praedicante donata est: et per quem populo in repromissionis terram iter fuerat, per eum via nobis coelestis regni et novae generationis lavacro possessio aeternorum corporum inchoatur, aquis ipsis in baptismo Domini consecratis [В то время, как Иоанн призывал к покаянию, вода Иордана была дарована для очищения грехов, и через нее народу открылся путь в землю обетованную, ибо благодаря этому пути для нас начинается Царствие Божие, а через очищение в крещении мы обретаем вечные тела] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 65, 11, PL 9, 428).

[2] *Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VIII, 14, PL 10, 246.

[3] Eos nunc, qui inter Patrem et Filium voluntatis 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,

ние он считает всеобщим и непререкаемым не только среди членов Церкви, но и среди своих противников — ариан. И на этом непререкаемом основании он строит свое доказательство природного единства Отца и Сына. Поэтому Евхаристическое Тело и Кровь Христа для него есть то же, что Сам Христос. Гово-

---

cum naturalis per sacramentum proprietas, perfectae sacramentum sit unitatis [Теперь я спрошу тех, которые говорят о том, что единство Отца и Сына происходит по воле: пребывает ли ныне в нас Христос по истине природы или по согласию воли? Ибо если верно, что Слово стало плотью, и если верно то, что мы принимаем плоть Этого Слова в Евхаристии, то почему же нужно считать, что Христос пребывает в нас не естественным образом, когда Он, родившись Человеком, воспринял уже неразделимую природу нашей плоти и в таинстве Причастия соединил для нас природу Своей плоти с природой вечности? Таким образом, мы становимся единым целым, поскольку Отец в Сыне, а Сын в нас. Потому всякий, кто отвергнет пребывание по природе Отца в Сыне, прежде отвергнет свое природное соединение со Христом или же Христа с ним, потому что Отец в Сыне, а Сын в нас, благодаря чему Бог делает нас единым целым во Отце и Сыне. И если верно, что Христос воспринял плоть нашего тела и стал в действительности Человеком, родившись из Марии, и если мы принимаем в таинстве Евхаристии истинно плоть Его тела (и благодаря этому станем единым целым, потому что Отец во Христе, а Христос в нас), то каким же образом единство Отца и Сына связывается с их волей, когда таинство совершенного единства обнаруживает природное свойство Бога?] (*Hilarius Pictaviensis.* De Trinitate VIII, 13, PL 10, 246). De naturali enim in nobis Christi veritate quae dicimus, nisi ab eo didicimus, stulte 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 hausta id efficiunt, ut et nos in Christo, et Christus in nobis sit [Мы говорили бы нечестиво и неразумно об истине пребывания в нас Христа по естеству, если бы не научились от Него Самого. Ибо Он говорит: «Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питие; ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин. 6:55–56). Нет места сомнению в истинности Тела и Крови, ибо теперь в исповедании Самого Господа и по нашей вере это истинная Плоть и истинная Кровь. И мы находимся во Христе, а Христос в нас, когда мы принимаем Его Тело и пьем Его Кровь] (Ibid. VIII, 14, PL 10, 247). 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* (ibid. 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 naturaliter secundum carnem per eum vivimus, id est, naturam carnis suae adepti: quomodo non naturaliter secundum Spiritum in se Patrem habeat, cum vivat ipse per Patrem? [Каково то единство по естеству в нас по принятии Причастия, Сам Христос свидетельствовал так: «Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин. 6:56). Ибо не будет так, что кто-то будет пребывать во Христе, а Христос не будет, но Господь воспримет в Себя плоть причащающегося, как воспринял Свою собственную плоть. А о таинстве Своего совершенного единства Господь учит далее: «Как послал Меня Живой Отец, и Я живу Отцом, так и ядущий Меня жить будет Мною» (Ин. 6:57). Итак, Сын живет Отцом, и таким же образом мы живем Плотью Его, как Христос живет Отцом... Поэтому цель нашей жизни такова, чтобы иметь в себе, хотя мы и телесны, плотью пребывающего Христа. И благодаря этому мы одержим победу над грехом и смертью, потому что Сын живет Отцом. Если же мы естественным образом живем плотью Христовой, то есть приобретаем природу Его плоти, то почему же тогда Сын не должен через Духа иметь в Себе Отца, ведь Сам Сын живет Отцом?] (Ibid. VIII, 16, PL 10, 248–249).

ря 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» [Клирики побиваются палками, диаконов секут плетью, и к Самому Христу, в чем со мной согласятся святые, простираются руки (невиновных)][1]. Как показывает характерная форма умолчания (ut sancti mecum intelligunt) [в чем и святые со мной согласны], обычная у писателей IV в. по требованию disciplina arcana, 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[2]. 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»[3].

Почитание святых

В двух местах Иларий говорит о почитании мощей мучеников и апостолов и о чудесах, совершающихся у их гробниц[4].

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.

---

[1] *Hilarius Pictaviensis*. Liber contra Constantium, 11, PL 10, 587.

[2] *Idem*. De Trinitate VIII, 12, PL 10, 244.

[3] *Idem*. Tractatus super psalmos, 127, 10, PL 9, 709.

[4] 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 [...И уже нельзя отрицать во Христе, что Он не Христос... О Нем говорят гробницы апостолов и мучеников, источая чудеса, власть имени Его ясно свидетельствует о Нем, Его исповедуют нечистые духи, и о Нем же рев мучающихся демонов] (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate XI, 3, PL 10, 401). 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 [Повсюду следы святой крови блаженных мучеников, и досточтимые кости их ежедневно служат во свидетельство Христово, поскольку они заставляют реветь демонов во время их изгнания из болящих; тела оживают; бесноватых оставляют бесы; злые духи попаляются, хотя нет огня; мучающиеся исповедуют Христа, хотя их об этом не просили; и все это происходит как с пользой для болящих, так и, не менее того, для возрастания веры] (*Hilarius Pictaviensis*. Liber contra Constantium, 8, PL 10, 585).

Прежде всего остановимся на выяснении Иларием некоторых терминов, не безразличных для эсхатологии. Это термины αἰών, saeculum, aeternum [век, вечное (вечность)]. Греческому αἰών на латинском языке соответствует saeculum. То и другое обозначает определенный период времени. Aeternum, напротив, обозначает бесконечность, не замыкающуюся никакой границей. Saeculum saeculi [во век века] или saeculum saeculorum [во век веков] имеет значение, равносильное aeternum[1].

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»[2]. Даже Давид, о святости которого так много говорит Иларий, должен был разделить этот общий удел человека[3]. Даже Господь, чтобы совершить все, свойственное истинному человеку, не уклонился от нисхождения в преисподнюю[4]. 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

---

[1] Accipi autem *aeternum* ita potest, ut intelligatur nullo id quod aeternum sit fine desinere. Saeculum vero, quod αἰών, graece est, intra spatium definiti temporis continetur. Non enim ait, in saeculum saeculi, neque, in saecula saeculorum: sed, *in saeculum verbum tuum permanet* [Слово «вечное» можно принять так, чтобы то, что является вечным, понималось в смысле «не имеющий конца». А слово «век», то, что по-гречески передается словом «αἰών», заключает в себе понятие ограниченности во времени. Ибо Псалмопевец не говорит «во век веков» или «во веки веков», но: «На веки, Господи, слово твое утверждено» (Пс. 118:89)] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 118, 12, 3, PL 9, 577). Quod nobiscum *in aeternum*; id simplex et in omne tempus sine definitionis alicujus proprietate commune est: quod cum illis τοῦ αἰῶνος, id est et designati saeculi significationem habet [...То, что у нас звучит просто как «вовеки» и означает неограниченное время. А греческое «τοῦ αἰῶνος» у нас означает определенное время, называемое «век»] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 65, 12, PL 9, 429; ср. 65, 13).

[2] *Idem.* Tractatus super psalmos, 138, 22, PL 9, 803.

[3] Sed quemadmodum in superiore susceptus vivet: ita et in hoc adjutus salvabitur. Adhuc enim sibi obeunda mors est, adhuc inferi sustinendi [...Но как верно то, что он будет жить под покровом Божиим, так и здесь к нему придет помощь. Ибо (Давид) еще должен был умереть и пребыть во аде] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 118, 15, 18, PL 9, 603).

[4] Quam decensionem Dominus ad consummationem veri hominis non recusavit [Господь не отверг сего нисхождения во ад, чтобы совершить все, свойственное истинному человеку] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 138, 22, PL 9, 804).

всеобщего Суда подвергаются одной и той же участи — охраняются как бы под стражей в подземной темнице. Выразителем этого мнения был Лактанций[1]. 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 живы[2]. 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 собой непроходимой бездной[3].

---

[1] Nec tamen quisquam putet, animas post mortem protinus judicari: omnes in una communique custodia detinentur, donec tempus adveniat, quo maximus judex meritorum faciat examen [Пусть, однако, никто не думает, что после смерти души сразу идут на суд, так как все они содержатся под одной общей стражей до тех пор, пока не придет время Величайшему Судии устроить испытание их заслугам] (*Lactantius*. De divinis institutionibus VII, 21, PL VI, 803).

[2] Non morosa haec ira est, per quam de justa via pereunt: ne quis sibi interim in poenae lucro inter moras judicii blandiatur. In brevi namque exardescit ira. Excipit enim nos statim ultor infernus: et decedentes de corpore, si ita vixerimus, confestim de via recta perimus. Testes nobis evangelicus dives et pauper: quorum unum Angeli in sedibus beatorum et in Abrahae sinu 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 est. Judicii enim dies vel beatitudinis retributio est aeterna, vel poenae. Tempus vero mortis habet interim unumquemque suis legibus, dum ad judicium unumquemque aut Abraham reservat, aut poena [Гнев Божий не своенравен, благодаря которому сходят с пути праведного не принадлежащие ему; дабы никто не обольщался, что может извлечь какую-нибудь выгоду для себя, видя промедление суда. Ибо гнев Божий возникает в короткое время. Тотчас берет нас мститель преисподней, а мы, будучи мертвыми, если плохо жили, тотчас сходим с пути верного. И евангельским свидетелем этого для нас является богач и бедняк, одного из которых ангелы поместили на седалище блаженных и в лоно Авраамово, а другим тотчас завладело место мучений. И притом богач был взят в место мучений, когда братья его еще жили на земле. И нет здесь никакого отлагательства или промедления, ибо день суда является либо воздаянием вечного блаженства, либо вечного наказания. Каждому человеку назначен смертный час, имеющий свои законы, поскольку всякого Авраам бережет для суда или мучения] (*Hilarius Pictaviensis*. Tractatus super psalmos, 2, 48, PL 9, 290).

[3] 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 [...Ибо убережение от палящего солнца и луны и вообще от всякого зла не является достоянием нынешнего века, но есть ожидание будущего блага, так как праведники сохраняются Богом для того момента, когда вступят в Царствие Небесное, а пока они лишь собраны в лоне Авраамовом, доколе не придет время войти в Царствие Небесное. А прийти в это лоно грешникам мешает пропасть, положенная между ними и праведниками. Потому Господь будет охранять выход из лона, покуда не упокоятся покинувшие тело и отделенные от нечестивых пропастью] (*Hilarius Pictaviensis*. Tractatus super psalmos, 120, 16, PL 9, 660).

Трудно установить, к какому моменту загробного существования относит Иларий испытание всех душ посредством огня. О таком огне говорят Ориген[1], Лактанций[2], Амвросий[3] 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 (Лук. 2:35). Если Сама Дева Божия имела подвергнуться суровости Суда, то кто же осмелится желать Суда Божия?»[4] 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[5]. Кроме того, ссылались на слова апостола Павла (1 Кор. 3:13). Когда Иларий говорит о мече, который должен пронзить душу Девы Марии, в смысле огня испытания, то, очевидно, он имеет в виду пламенный меч, преграждающий доступ к раю.

---

[1] *Origenes.* Homiliae in Exodum, 6, PG 12, 281; Homiliae in psalmos XXXVI, 3, PG 12, 1053.

[2] *Lactantius.* De divinis institutionibus VII, 21, PL 6, 800.

[3] *Ambrosius Mediolanensis.* Expositio in psalmum David CXVIII, 3, 14, PL 15, 1227; 20, 12, PL 15, 1492.

[4] 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 (Luc, II, 35). Si in judicii severitatem capax illa Dei Virgo ventura est, desiderare quis audebit a Deo judicari? [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. Если Сама Дева, принявшая в Себя Бога, придет на суровый суд, то кто же осмелится желать суда Божия?] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 118, 3, 12, PL 9, 523).

[5] *Ambrosius Mediolanensis.* Expositio in psalmum David CXVIII. 20, 12, PL 15, 1487; *Lactantius.* De divinis institutionibus VII, 21, PL 6, 800; *Origenes.* Homiliae in psalmos XXXVI, 3, PG 12, 1053.

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 состояние[1]. 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 славе[2]. 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 всем[3]. Нечестивые воскреснут, но не изменятся; они получат свои восставшие тела для наказания и по воскресении возвратятся в преисподнюю для веч-

---

[1] Neque enim resurrecturis omnibus ab exteriore 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 [Ибо у всех воскресших тела не будут состоять из внешней материи и ими не будет принята природа чуждого и внешнего начала, но то же самое, что имели, перейдет в преуспеяние вечной славы и станет после такого изменения больше, чем творение, потому что будет нечто новое] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 55, 12, PL 9, 362).

[2] 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 [...Однако о том же самом горшечнике говорит: «И он снова сделал из глины другой сосуд, какой горшечнику вздумалось сделать» (Иер. 18:4); что обозначает будущее восстановление воскресающих тел в соответствии с волей Божией. Ибо Бог восстановит сокрушенные тела, как Ему захочется и как Ему покажется угодным, и придаст им вид, какой Ему кажется приличным, не из другой какой-нибудь материи, но из прежней, той, что от рождения человека. И таким образом, воскресение в славу нетленности тленных тел не уничтожит смертью телесную природу, но тело человека претерпит качественное изменение. Ибо не будет иного тела, хотя оно воскреснет в нечто иное... Потому произойдет изменение, но не уничтожение. И когда то, что было, воскреснет в то, чего не было, то тем самым не отвергнет свое происхождение, но преуспеет в славу] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 2, 41, PL 9, 285–286).

[3] Nam cum omnis caro redempta in Christo sit, ut resurgat, 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 deducentur hi populi, quibus ad poenae sensum salus resurrectionis est constituta [Хотя всякая плоть искуплена во Христе и всем необходимо предстать пред судилищем Божиим, однако не всем дарована честь и слава воскресения. Потому те, кому дано только воскреснуть, но не измениться, не получат ничего, поскольку такие люди получили спасительное воскресение для гнева и страданий] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 55, 7, PL 9, 360; ср. 52, 17; 1, 14).

ных мучений в огне[1], которые они разделят с диаволом и ангелами его. Огонь этот в настоящее время еще только дымит, но не жжет, а своей силы достигнет только после Суда[2].

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 Лактанцием[3]. 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

---

[1] Postremo aversi non in alia quam retrorsum. Resurgentes enim ex mortuis, rursum ad poenae ultionisque judicium in infima terrae unde emerserant revertentur. Omnis enim caro resurget, sed non omnis demutabitur (1 Cor. XV, 51): et unumquemque in carne sive bona sive mala, prout gessit, recipere constitutum est [...А после грешники будут отправлены не куда-нибудь, но назад. Ибо, воскреснув из мертвых, они вновь возвращаются назад к суду мести и наказания, который находится в преисподней, откуда пришли грешники. Всякая плоть воскреснет, но не всякая изменится, и каждый человек будет призван на суд в чистой или скверной плоти, смотря по тому, как он жил] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 69, 3, PL 9, 491; ср. 55, 9–10). *Propter ea non resurgent impii in judicium.* Non abolitio his, qui utique 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 [«Потому не устоят* нечестивые на суде» (Пс. 1:5). Здесь говорится не об уничтожении грешников (которые в извещении того, что они не воскреснут, во всяком случае, будут просто прахом), но о том, что они не воскреснут «на суде». Ибо не будет так, что из-за того, что их не будет, они будут лишены чувства испытывать страдания, поскольку в этом можно было бы усмотреть некую выгоду — не существовать и быть подверженным мучению] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 1, 15, PL 9, 259).

* В Вульгате: не воскреснут. — *Ред.*

[2] Ut nunc per hanc eamdem 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 dicente: *Abite in ignem aeternum, quem praeparavit Pater meus diabolo et angelis ejus* (Matth. XXV, 41) [Ведь ныне огонь адский, усмиренный силой Божией, еще только дымит, то есть не в полной мере жжет; но по тому, что пока огонь только дымит, следует знать то, что он сможет и жечь. И будет не только гореть, но и жечь всех, пребывающих в нем. Огонь этот уготован не только для дьявола, так как Господь сказал: «Идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его» (Мф. 25:41)] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 143, 11, PL 9, 849).

[3] 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 [Однако не все тогда будут судимы Богом, но только те, которые обратились к почитанию Бога. Ибо над теми, кто не познал Бога, уже произведен суд, и они осуждены, поскольку новое судебное решение не может привести их к оправданию, и об этом свидетельствует Писание, что нечестивые не воскреснут на суд*. Потому будут судимы знающие Бога и их дела, то есть добрые дела будут взвешены на весах вместе со злыми делами, и если будет больше добрых дел, тогда праведные будут оправданы для блаженной жизни] (*Lactantius.* De divinis institutionibus VII, 20, PL VI, 799).

* В Синодальном переводе Библии: не устоят нечестивые на суде (Пс. 1:5). — *Ред.*

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 изъемлет 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 тьме[1].

После Суда, как было уже сказано, нечестивые с воскресшими, но неизменившимися телами возвратятся в ад для вечных наказаний в огне, а избранные в прославленных телах войдут на небо, составят Царство Христа. В нем есть

---

[1] 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 eosdem tamen ad saecularia vitia saeculi blandimenta 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 judicium, quia lux venit in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lumen. In eos ergo judicium 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 dilectio: et hinc judicium est, quia cum dilexerint Christum, magis tamen tenebras dilexerunt [Ибо есть некоторые, занимающие срединное положение между праведными и нечестивыми, в которых смешаны качества и тех и других, и они сами ни то ни другое, поскольку состоят из противоположных качеств: такие не принадлежат вере, так как есть в них что-то от неверности; но нельзя их считать неверными, так как они не чужды вере. В Церкви большинство людей охватывает страх Божий, однако их же лесть мира сего побуждает творить мирские грехи. Они молятся, потому что боятся, и грешат, потому что хотят этого. Называют себя христианами, потому что надежда на вечность — хорошая вещь, но поступают по-язычески, потому что их обольщают повседневные дела. Они не являются нечестивыми, потому что имя Божие у них в почете, но и нельзя их назвать праведными, поскольку следуют за тем, что чуждо праведности. Из-за этого уже не могут называть себя тем, чем хотят себя называть, то есть христианами, так как воля к совершению дел неправедности у них сильнее. И потому Господь после осуждения нечестивых и перед судом над праведниками скажет: «Суд же состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет» (Ин. 3:19). Таким образом, состоится над теми суд, когда был уже суд над нечестивыми, но не был еще над верующими, потому что такие возлюбили более тьму, нежели свет. И сказано не о том, что они не любят свет, но о том, что их любовь более направлена на тьму. Сравнивая, такие люди отдают больше предпочтения тьме; и, исходя из этого, над ними будет произведен суд, потому что хотя они и возлюбили Христа, однако тьму возлюбили более] (*Hilarius Pictaviensis*. Tractatus super psalmos, 1, 17, PL 9, 260).

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 славой[1].

Это будет концом, т. е. завершением всего мирового процесса и осуществлением цели творения, когда Сын передаст Царство прославленных святых Отцу. Приводя слова апостола Павла (1 Кор. 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 соцарствовать Отцу в нас и чтобы Бог был всяческая во всех, когда через покорение послушания немощь человеческого восприятия будет поглощена Божественной природой»[2]. На-

[1] Omnis perfectio bonorum, inhabitationis coelestis est requies. Multas 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, 24). Ex plurimus ergo mansionibus, apostolis suis eam quae sibi est propria communicat. Scit Propheta quanta beatitudo sit in tabernaculis Dei esse, alio loco, dicens: *Concupiscit et defecit 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 (1 Cor. XV, 41), tamen quotquot habitationibus, variis licet, digni habebuntur, fidei fructum et honorem coelestis gloriae sortientur [Покой в жилище небесном является всяким исполнением благ. «В доме Отца Моего обителей много» (Ин. 14:2), — свидетельствует Господь, но молит Отца о том, чтобы апостолы были там, где находится Он Сам, говоря: «Отче! Которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною» (Ин. 17:24). Таким образом, из многих обителей Господь даст Своим апостолам те, которые принадлежат ему Самому. Пророк знает, какое блаженство находиться в шатрах Божиих, говоря в другом месте: «Истомилась душа моя, желая во дворы Господни» (Пс. 83:3). Но из-за всего этого не отнимается надежда на блага небесные у тех, кто не будет избран жить рядом с Богом. Ибо многие обители уготавливаются для тех, кто будет жить в них, смотря по их достоинству. И хотя существует некое различие по достоинству, как написано: «Звезда от звезды разнится во славе» (1 Кор. 15:41), однако достойные будут иметь свои обители, какие бы они ни были, то есть если даже и будут разными, и праведники получат плод и честь небесной славы] (*Hilarius Pictaviensis*. Tractatus super psalmos, 54, 5, PL 10, 415–416).

[2] *Hilarius Pictaviensis*. Tractatus super psalmos, 9, 4, PL 9, 293; ср. De Trinitate XI, 39, PL 10, 424.

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 provectio 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 regno: qui est benedictus in saeculo saeculorum [...Потому сей народ близок Царствию Отца через близость Царствию Сына Божия. Царствует Господь, но передаст Царство Богу Отцу, хотя и не будет лишен власти этого Царства, а нас, принадлежащих Царству Христову, передаст в Царство Бога Отца. Передача Царства — наше преуспеяние, чтобы мы, будучи в Царстве Христовом, были также и в Царстве Отца, удостоившиеся Его Царства, поскольку удостоились быть в Царстве Христовом. Тогда мы будем близки Царствию Отца, когда будем в Царстве Сына, Который благословен во веки веков] (*Hilarius Pictaviensis*. Tractatus super psalmos, 148, 8, PL 9, 884).

стоящие небо и земля прейдут и будут заменены новыми небом и землей для этого Царства в вышних областях мира[1]. Вместе с этим наступит успокоение всей твари, которая, по слову апостола, подверглась суете с надеждой, что освободится от рабства тления в свободу славы детей Божиих (Рим. 8:19–21). Под этой тварью, подчинившейся суете, Иларий понимает небесные силы, которые подчинились суете в своем служении тлению сынов человеческих и которые освободятся от этой обязанности и найдут успокоение в славе детей Божиих, когда цель их служения будет достигнута[2].

---

[1] *Confessio ejus super coelum et terram, et exaltavit cornu populi sui*: id est, in illo beatae 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 terra nova 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 sedes beati illius regni est constituta [«Слава Его — на земле и на небесах. Он возвысил рог народа Своего» (Пс. 148:13–14), то есть это будет в том веке и блаженном граде, когда Господь возвысит рог народа Своего и наделит его в бессмертии нетлением, которое подразумевается в слове «рог». Ибо тогда будет новое небо и новая земля, когда по упразднении всех нынешних вещей они наследуют то новое и вечное. Поэтому слава Божия будет вновь на земле и на небесах, поскольку престол Божий утвержден не на сей земле и не на сем небе, но на более высоких местах блаженного Царства] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 148, 7, PL 9, 883).

[2] Post quae, jam in aeterna beatitudine omnibus constitutis, ad canendas Dei laudes hoc consequenti psalmo chorus coelestium virtutum potestatumque contrahitur: ut ob depulsam saeculi vanitatem creatura omnis ex magnis officiorum suorum laboribus absoluta, et in beato regno aeternitatis aliquando respirans, Deum suum et laeta praedicet et quieta, et ipsa secundum Apostolum in gloriam beatae 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 aeternam beatitudinem, creationum elementa requiescunt. Cujus beatitudinis 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 est beatitudo terrena: 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 perceptae beatitudinis advocantur [После чего, когда уже все придут в вечное блаженство, соберется хор небесных сил и властей, чтобы во псалмах возносить хвалу Богу, поскольку вся небесная тварь будет освобождена от суеты мира, которая сопутствовала их великим трудам и обязанностям; тогда, наконец, в блаженном Царстве будет с радостью и упокоением проповедовать Бога Своего, будучи взятой, по словам апостола, в славу блаженной вечности... Потому будет гимн наступившей свободе, так как ангелы разрешатся от необходимости своих обязанностей и от прежнего служения на пользу человеческую, поскольку наступила слава сынов Божиих в вечном блаженстве для упокоения начальных творений. Этого блаженства, по словам апостола Петра, ангелы уже очень давно жаждали, так как он говорит: «Что ныне проповедано вам благовествовавшими Духом Святым, посланным с небес, во что желают проникнуть ангелы» (1 Пет. 1:12). Таким образом, ожидание небесного есть земное блаженство, а уничтожение нашей тленности удерживает начальные божественные творения. По сему евангельскому предсказанию, ангелы ожидают свою славу, которая последует за утверждением нашей славы, и, когда примут ее, воспоют согласно хвалу воспринятому блаженству] (*Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos, 148, 2, PL 9, 880).

* * *

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 веревками[1].

2. Он с сомнением говорит о смерти апостола Иоанна, о котором хотя и не сказано того, что он не умрет, но сказано, что он пребудет[2].

3. Иларий отмечает, что обычай не записывать Символ сохранялся в Галлии еще в никейскую эпоху[3].

4. Совет апостола о непрерывной молитве Иларий понимает в смысле постоянного сообразования наших дел с требованием закона[4].

---

[1] Sed forte penduli in cruce corporis poenae et colligantium funium violenta vincula, et adactorum clavorum cruda vulnera sunt timori? [Или, может быть, надо бояться мучения висящего на кресте тела, мучительные узы из веревок и кровоточащие раны от вбитых в плоть гвоздей?] (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate X, 13, PL 10, 352).

[2] Loquatur Joannes sic usque ad adventum Domini manens, et sub Sacramento divinae voluntatis relictus et deputatus, dum non neque non mori dicitur et manere [...Говорит Иоанн, оставшийся до пришествия Господня, о котором так было решено по таинству Божественной воли, ибо о нем говорится, что он не умрет и останется жить] (*Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate VI, 39, PL 10, 189). Амвросий (*Ambrosius Mediolanensis*. Expositio in psalmum David CXVIII, 20, PL 15, 1483) говорит, что в его время некоторые сомневались, умер ли апостол Иоанн. Может быть, он имел в виду Илария.

[3] 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! [...Но между тем, блаженные в Господе и славные галликанские епископы, кто удерживает исповедание совершенной и апостольской веры в памяти, вы до сих пор не ведаете веры, изложенной на бумаге!] (*Hilarius Pictaviensis*. Liber de synodis seu de fide orientalium, 63, PL 10, 523).

[4] *Sine intermissione orate* (1 Thes. 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 nocturnaque opera legem semper exerceant: ut illud Apostoli est: *Omnia quaecumque facistis, in gloriam Dei facite, sive cum manducastis, sive cum bibistis, sive cum aliud agitis* (1 Cor. 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 [«Непрестанно молитесь» (1 Фес. 5:17). Сказано так, будто бы наша природа не отягощена своими делами и может постоянно молиться без остановки во времени. Но поскольку это не так, то сообразование с законом заключается не только в произнесении слов, но и в благочестивом исполнении наших дел. Не в том смысле, чтобы мы только размышляли над Писанием, но и над тем, что содержится в писании и в книгах, чтобы упражнялись в самом совершении дел и чтобы наши дневные и ночные дела всегда были законны. Подтверждение этому мы встречаем у апостола: «Итак, едите ли, пьете ли или (иное) что делаете, всегда делайте во славу Божию» (1 Кор. 10:31). И, таким образом, выходит, что мы молимся непрестанно, ибо вся жизнь святого человека есть молитва, направленная во славу Божию и совершающая дела, угодные Богу; а тем, что святой и днем и ночью живет по закону, его жизнь является дневным и ночным сообразованием в законе] (*Hilarius Pictaviensis*. Tractatus super psalmos, 1, 7, PL 9, 254).

Библиография[1]

1. Идея обожения в древневосточной Церкви

Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor / Hrsg. von K. Ahrens. Leipzig, 1889.

Ficker G. Amphilochiana. Leipzig, 1906.

Gieseler D. Commentationis, qua Monophysitarum variae de Christi persona opiniones inprimis ex ipsorum effatis recens editis illustrantur, particulae I et II. Gottingae, 1835; 1838.

Harnack Ad. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3 Aufl. Leipzig, 1894. Bd. II.

Holl K. Amphilochius von Iconium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern. Tübingen, 1904.

Junglas Joh. Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen. Paderborn, 1908.

Koch H. Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Mainz, 1900.

Patrologia Graeca / Ed. J. P. Migne: In 162 vol. Paris, 1857–1866. T. 3, 5, 7, 9, 11, 14, 25, 26, 29, 31–37, 44–46, 68, 69, 73, 74, 86, 94, 96, 99.

Rehrmann A. Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien. Hildeshaim, 1905.

Weigl Ed. Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien. Mainz, 1905.

Zeller Ed. Die Philosophie der Griechen. 2 Aufl. Leipzig, 1889.

Афанасий Александрийский. Творения / Изд. 2-е, испр. и доп. СТСЛ, 1902. Ч. 1, 2. СТСЛ, 1903. Ч. 3, 4.

Василий Великий. Творения / Пер. с греч. Сергиев Посад, 1892–1893.

Григорий Богослов. Творения / Пер. с греч. Изд. 3-е. М., 1889.

Ефрем Сирин. Творения / Пер. Моск. дух. акад. Изд. 5-е. Сергиев Посад, 1907–1914.

Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры / Пер. А. Бронзова. СПб., 1894.

Иоанн Дамаскин. Три защитительные слова против порицающих св. иконы / Пер. Бронзова А. А. СПб., 1893.

Ириней Лионский. Сочинения / Рус. пер. прот. П. Преображенского. СПб., 1900.

Кирилл Александрийский. Полное собрание сочинений / Пер. профессоров МДА (главным образом П. И. Казанского, М. Д. Муретова и о. Евсевия Орлинского). М., 1880–1912.

Кирилл Иерусалимский. (Катехизисы) / Пер. с греч. Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1893.

Ориген. О началах / Введение, пер. и примеч. Н. В. Петрова. КДА, 1899.

Макарий Египетский. Духовные беседы, послания и слова. М., 1880.

Творения блаженного Августина, епископа Иппонийского. К., 1880–1908. 11 ч.

[1] Приводим список трудов, которыми пользовался И. В. Попов при работе над своими произведениями.

Троицкий И. Изложение веры церкви армянской. СПб., 1875.

Феодор Студит. Творения / Пер. профессоров СПбДА. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 1907–1908.

2. Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского

Acta Pauli et Theclae // Acta apostolorum apocrypha / Ed. R. A. Lipsius. Leipzig, 1891. Vol. 1.

Amelineau E. Histoire des monasteres de la Basse-Egypte // Annales du Musée Guimet. Paris, 1894. Vol. 25.

Eichhorn A. Athanasii de vita ascetica testimonia collecta. Halle, 1886.

Epistula II ad Corinthios // Opera patrum apostolorum / Hrsg. von A. Harnack. Lipsiae, 1876–1878. Bd. I.

Harnack A. Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte // Texte und Untersuchungen. Bd. VIII. Hf. 4.

Holl K. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen. Leipzig, 1898.

Klebba E. Die Antropologie des hl. Irenaeus // Kirchengeschichtliche Studien. Münster, 1894. Bd. II. Hf. 3.

Lightfoot J. B. Apostolic Fathers: In 5 vol. London, 1885–1890.

Martyrium Polycarpi // Opera patrum apostolorum / Hrsg. von A. Harnack. Lipsiae, 1876–1878. Bd. II.

Patrologia Graeca / Ed. J. P. Migne: In 162 vol. Paris, 1857–1866. T. 2, 6, 7, 20, 25, 26, 67, 82.

Patrologia Latina / Ed. J. P. Migne: In 221 vol. Paris, 1844–1864. T. 1–4.

Weinel H. Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenaeus. Freiburg, 1899.

Weingarten H. Der Ursprung des Mönchtums. Gotha, 1877.

Zeller E d. Die Philosophie der Griechen. Leipzig, 1889. Bd. II. Tl. 1.

Афанасий Александрийский. Творения / Изд. 2-е, испр. и доп. СТСЛ, 1902. Ч. 1, 2. СТСЛ, 1903. Ч. 3, 4.

Афинагор Афинский. Апология / Рус. пер. свящ. П. Преображенского // Сочинения древних христианских апологетов. М., 1867.

Григорий Богослов. Творения / Пер. с греч. Изд. 3-е. М., 1889.

Ерма. Пастырь / Рус. пер. свящ. П. Преображенского // Памятники христианской письменности. М., 1866.

Иустин Философ. Сочинения св. Иустина, философа и мученика / Пер. прот. П. Преображенского. М., 1892.

Киприан Карфагенский. Творения / Пер. с лат. К., 1891. Т. 1–2.

Платон. Сочинения: Ч. 1–6 / Пер. В. Н. Карпова. СПб., 1863; М., 1879.

Сократ Схоластик. Церковная история. СПб., 1850.

3. Мистическое оправдание аскетизма в творениях преподобного Макария Египетского

Achelis H. und *Flemming J.* Die syrische Didascalia // Texte und Untersuchungen. Leipzig, 1904. N. F. Bd. X. Hf. 2.

Besse I. M. Les moines d'Orient. Paris, 1900.

Boutroux E. Le mysticisme // Bulletin de l'Institut generale psychologique, 1902. Janv.–Fevr.

Clemens Romanus. Epistula II ad Corinthios // Opera patrum apostolorum / Hrsg. von A. Harnack. Lipsiae, 1876–1878. Bd. I.

Doctrina duodecim apostolorum / Hrsg. von A. Harnack // Texte und Untersuchungen. Leipzig, 1886. Bd. II, 1–2.

Dubner Fr. Plotini Enneades. Paris, 1855.

Hannay J. O. The spirit and origin of christian monasticism. London, 1903.

Harnack Ad. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3 Aufl. Tübingen, 1886–1890. Bd. II.

Holl K. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen. Leipzig, 1878.

Leuba J. Les tendances fondamentales des mystiques chretiens // Revue philosophique, 1902. Vol. LIV.

Lipsius R. A. et Bonnet M. Acta apostolorum apocrypha. Leipzig, 1891.

Murisier E. Le sentiment religieux dans l'extase // Rev. Philosoph., 1898. Vol. XLVI.

Patrologia Graeca / Ed. J. P. Migne: In 162 vol. Paris, 1857–1866. T. 2, 9,12, 18, 25, 26, 34.

Patrologia Latina / Ed. J. P. Migne: In 221 vol. Paris, 1844–1864. T. 2, 4.

Plotini opera: In 3 vols. / Ed. P. Henry and H.-R. Schwyzer. Leiden, Brill, 1: 1951; 2: 1959; 3: 1973[1].

Schiwietz St. Das morgenlandische Mönchtum. Mainz, 1904.

Wirth H. Der «Verdienst»-Begriff in der christlichen Kirche nach seiner geschichtlichen Entwicklung. I. Der «Verdienst»-Begriff bei Tertullian. Leipzig, 1892. II. Der "Verdienst"-Begriff bei Cyprian. Leipzig, 1901.

Zeller Ed. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 4 Aufl. Tübingen, 1903. Bd. III. Abt. 2.

Zockler O. Askese und Mönchtum. Frankfurt a. M., 1897.

Бронзов А. А. Преподобный Макарий Египетский. Его жизнь, творения и нравственное мировоззрение. СПб., 1899.

Варсонуфий Великий и Иоанн. Преподобных Отцев Варсонуфия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников / Пер. с греч. М., 1892.

Василий Великий. Творения. Сергиев Посад, 1891–1892.

Ерма. Пастырь / Рус. пер. свящ. П. Преображенского // Памятники христианской письменности. М., 1866.

Катанский А. Л. Учение о благодати Божией в творениях св. Отцов и учителей Церкви до блж. Августина. СПб., 1902.

Киприан Карфагенский. Творения / Пер. с лат. К., 1891. Т. 1–2.

Мефодий Олимпийский. Полное собрание его творений / Пер. Е. Ловягина. СПб., 1871.

Попов И. В. Естественный нравственный закон. Сергиев Посад, 1897.

Макарий Египетский. Духовные беседы, послания и слова. М., 1880.

Симеон Новый Богослов. Слова преподобного Симеона Нового Богослова / Пер. еп. Феофана. М., 1890–1892. Т. 1–2. [Перепечатано в: *Преподобный Симеон Новый Богослов.* Творения. Сергиев Посад, 1993. Т. 1–2.]

4. Василий Великий, архиепископ Кесарийский, вселенский Отец и учитель Церкви

Basilius des Grossen Verkehr mit den Occidentalen // Zeitschrift für Kirchengeschichte. XVI, 4. 1896.

Bouillet M. N. Les Enneades de Plotin. Paris, 1861. Vol. III.

Loofs Fr. Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe. Halle, 1898.

Patrologia Graeca / Ed. J. P. Migne: In 162 vol. Paris, 1857–1866. T. 29–32.

Robinson A. The Philocalia of Origen. Cambrige, 1893.

Sabnius. St. Basilius Magnus Plotinizans. Bernae, 1838.

Архангельский А. К изучению древнерусской литературы. СПб., 1888.

Спасский А. Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского. Сергиев Посад, 1895.

[1] Для удобства читателя приводим ссылку на современное издание трудов Плотина.

5. Григорий Богослов

Éloge funèbre de Césaire... / Edition classique, publiée avec une notice, un argument et des notes en français par E. Sommer. Paris, 1898.

Mason A. I. Orationes quinque de theologia. Cambridge, 1899.

Patrologia Graeca / Ed. J. P. Migne: In 162 vol. Paris, 1857–1866. T. 35–38.

6. Святой Амфилохий, епископ Иконийский

Acta apostolorum apocrypha / Ed. Lipsius R. A. et Bonnet M. Leipzig, 1898. T. 2.

Bibliotheca veterum patrum / Ed. A. Gallandi. Venedig, 1770. T. 6.

Cave Wm. Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria. 2 Aufl. Basel, 1741–1745. Bd. I.

Codex Theodosianus / Ed. P. Krüger, T. Mommsen, P. Meyer: In 3 vols. Berlin, 1905.

Du Pin L. A. Nouvelle Bibliotheque des auteurs ecclesiastiques. Paris, 1689. Vol. II.

Ficker G. Amphilochiana. Leipzig, 1906.

Gwatkin H.M. Studies of Arianism. London, 1902.

Hippolytus. Erklärung des Segnungen des Moses // Texte und Untersuchung Neues Testaments. Berlin, 1897. Bd. XI.

Holl K. Amphilochius von Ikonium, Tübingen, 1904.

Lybanius. Epistulae / Ed. Wolf J. C. Amsterdam, 1738.

Oudin C. Commentarius de scriptoribus Ecclesiae. Leipzig, 1722. T. 2.

Patrologia Graeca / Ed. J. P. Migne: In 162 vol. Paris, 1857–1866. T. 29, 31–33, 37–39, 41, 43, 45–47, 52, 53, 56, 59, 61, 65, 67, 70. 82, 83, 85, 87–89,103.

Patrologia Latina / Ed. J. P. Migne: In 221 vol. Paris, 1844–1864. T. 22, 23, 67, 75.

Patrum Amphilochii Iconiensis, Methodii Patarensis et Andreae Cretensis opera omnia / Ed. F. Combefis. Paris, 1644.

Severian fifteen homilies in an Old Armenian translation / Ed. J. B. Aucher. Venice, 1827.

Tillemont L. S. Mémories. Venice, 1732. Vol. IX.

Usener H. Weihnachtsfest. Bonn, 1911.

Vita Marthae // Acta Sanctorum. Brussels, 1643.

Zahn Th. Geschichte des neutestamentischen Kanons. Erlangen-Leipzig, 1889. Bd. II.

7. Дионисий Александрийский (Великий)

Patrologia Graeca / Ed. J. P. Migne: In 162 vol. Paris, 1857–1866. T. 10.

Творения св. Дионисия Великого, епископа Александрийского / Рус. пер., коммент. свящ. А. Дружинина. Казань, 1900.

8. Дионисий Ареопагит

Patrologia Graeca / Ed. J. P. Migne: In 162 vol. Paris, 1857–1866. T. 3–4.

Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скотта Эуригены. М., 1898.

Еп. Порфирий (Успенский). Св. Дионисий Ареопагит и творения его // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1878. №2.

Лосский В. Святой Дионисий Ареопагит и преподобный Максим Исповедник // Богословие и боговидение. М., 2000.

Скворцов К. Исследование об авторе сочинений, известных с именем св. Дионисия Ареопагита. Киев, 1871.

9. Святой Иоанн Златоуст и его враги

Joannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani Opera Omnia, opera et studio D. Bern. De Montfaucon O. S. B. Parisiis, 1718–1738. T. 1–13.

Ludwig F. Der hl. Iohannes Chrysostomus in seinem Verhältnis zum byzantinischen Hof. Braunsberg, 1883.

Patrologia Graeca / Ed. J. P. Migne: In 162 vol. Paris, 1857–1866. T. 34–36, 47–49, 50–64, 67, 78.

Puech A. St. Jean Chrysostome et les moeurs de son temps. Paris, 1891.

Ratzinger G. Die Geschichte der kirchlichen Armenpfege. 2 Aufl. Freiburg a m Breisgau, 1884.

Tillemont L. S. Mémoires pour servir a l'histoire ecclésiastique des six premières siècles. Venice, 1732.

Zeller Ed. Die Philosophie der Griechen. 3 Aufl. Leipzig, 1880.

Василий Великий. Творения / Пер. с греч. Сергиев Посад, 1892–1893.

Григорий Богослов. Творения / Пер. с греч. Изд. 3. М., 1889. Т. 1–4.

Иоанн Златоуст. Творения / Пер. СПбДА. 1895–1906. Вып. 12.

Исидор Пелусиот. 1859. ТСО 34. Кн. 3. Ч. 1. Письма 1–427. С. 1–240. PG 78, 177–424 (= 1-я книга, письма 1–427). Epistulae.

Палладий, еп. Еленопольский. Лавсаик, или повествование о жизни святых и блаженных отцев / Пер. с греч. СПб., 1850.

10. Тертуллиан (Опыт литературной характеристики)

Du Pin L.A. Nouvelle Bibliotheque des auteurs ecclesiastiques. Paris, 1689.

Hauck A. Tertullians Leben und Schriften. Erlangen, 1877.

Karl A. Heinrich Kellner. Bibliothek der Kirchenväter: Tertullians Ausgewählte Schriften ins Deutsche Übersetzt. Kempten, 1912/1915.

Patrologia Latina / Ed. J. P. Migne: In 221 vol. Paris, 1844–1864. T. 1, 2, 23, 32.

Тертуллиан. Творения / Пер. Е. Корнеева. СПб., 1847 и 1850. 4 ч.

Штернов Н. Тертуллиан, пресвитер Карфагенский. Курск, 1889.

Щеглов Н. Апологетик Тертуллиана. Библиографическое исследование. К., 1888.

11. Святой Иларий, епископ Пиктавийский

Lindemann A. Des hl. Hilarius von Poitiers «Liber mysteriorum». Eine patristisch-kritische Studie. Münster, 1905.

Patrologia Graeca / Ed. J. P. Migne: In 162 vol. Paris, 1857–1866. T. 1, 2, 6, 7, 10, 12, 17, 21, 25, 28, 36, 41, 42, 62, 65, 67.

Patrologia Latina / Ed. J. P. Migne: In 221 vol. Paris, 1844–1864. T. 1, 2, 6, 9, 10, 13, 15, 16, 20, 22–26, 34, 37, 50, 67, 71, 77, 104.

Орлов А. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Сергиев Посад, 1918.

Библиографические обозначения и сокращения, используемые в библиографических описаниях

Bouillet — *Bouillet M. N.* Les Enneades de Plotin traduit pour la première fois en français. Paris, 1857, 1859, 1861. T. 1–3.

Brentano — *Brentano Fr.* Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός. Mainz, 1867.

Chaignet — *Chaignet A.* Essae sur la psychologie d'Aristote. Paris, 1883.

Ficker — *Ficker G.* Amphilochiana. Leipzig, 1906. Tl. I.

Holl — *Holl K.* Amphilochius von Ikonium, Tübingen, 1904.

Kampe — *Kampe Fr.* Die Erkenntnistheorie des Aristoteles. Leipzig, 1870.

PG — Patrologia Graeca / Ed. J. P. Migne: In 162 vol. Paris, 1857–1866.

PL — Patrologia Latina / Ed. J. P. Migne: In 221 vol. Paris, 1844–1864.

Wolf — *Lybanius.* Epistulae / Ed. Wolf J. C. Amsterdam, 1738.

КДА — Киевская Духовная Академия.

МДА — Московская Духовная Академия.

Слова — Слова преподобного Симеона Нового Богослова / Пер. еп. Феофана. М., 1890–1892. Т. 1–2.

СПбДА — Санкт-Петербургская Духовная Академия.

СТСЛ — Свято-Троицкая Сергиева лавра.

ТСО — Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии.

Содержание

ПРОФЕССОР МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ
ИВАН ВАСИЛЬЕВИЧ ПОПОВ
КАК ХРИСТИАНИН И ПРАВОСЛАВНЫЙ УЧЕНЫЙ 5
ИДЕЯ ОБОЖЕНИЯ В ДРЕВНЕВОСТОЧНОЙ ЦЕРКВИ 17
I. Реалистическая форма идеи обожения 19
II. Идеалистическая форма идеи обожения 29
РЕЛИГИОЗНЫЙ ИДЕАЛ СВЯТОГО АФАНАСИЯ АЛЕКСАНДРИЙСКОГО 49
I. Составные элементы религиозного идеала св. Афанасия 50
II. Онтологические предположения
религиозного идеала св. Афанасия 64
III. Обожение первых людей 68
IV. Обожение человеческой природы в лице Искупителя 78
V. Обожение искупленных 83
VI. Религиозный идеал св. Афанасия
и вопрос о природе Сына Божия 93
VII. Религиозный идеал св. Афанасия и монашество 97
МИСТИЧЕСКОЕ ОПРАВДАНИЕ АСКЕТИЗМА В ТВОРЕНИЯХ
ПРЕПОДОБНОГО МАКАРИЯ ЕГИПЕТСКОГО 117
I. Виды обоснования аскетизма 119
II. Цель подвижничества по учению прп. Макария 130
III. Подвижничество как условие обожения 160
ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, АРХИЕПИСКОП КЕСАРИЙСКИЙ,
ВСЕЛЕНСКИЙ ОТЕЦ И УЧИТЕЛЬ ЦЕРКВИ 190
ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ 203
ГРИГОРИЙ НИССКИЙ 211
СВЯТОЙ АМФИЛОХИЙ, ЕПИСКОП ИКОНИЙСКИЙ 219
Veterum testimonia [Свидетельства древних] 219
Святитель Амфилохий, епископ Иконийский.
Беседа I. На Рождество 221
Беседа II. На Сретение, о Богородице, Симеоне и Анне 223
Беседа III. О Лазаре четверодневном 224
Беседа IV. О жене грешнице 225
Беседа V. В Страстную Субботу 227
Соборное послание 227

Фрагменты ... 228
I. Из беседы «De Filio» ... 228
II. Из беседы против ариан ... 228
III. Из сочинения о рождении Господа по плоти ... 228
IV ... 229
V ... 229
VI ... 229
VII ... 229
VIII ... 229
IX ... 229
X ... 229
XI ... 230
XII ... 230
XIII. Божество Духа Святого ... 230
XIV 230
XV. Исповедание веры к Селевку ... 230
XVI. К Панхарию ... 231
XVII. Из послания к Свадрам ... 231
XVIII ... 231
XIX ... 231
XX ... 231
XXI ... 231
XXII ... 231
In mesopentecosten (О расслабленном) ... 231
Слово на текст «Отче, аще возможно, да мимоидет чаша сия» 232
Биография святителя Амфилохия Иконийского ... 238
Сочинения Амфилохия ... 250
Амфилохий как писатель ... 255
Амфилохий как догматист ... 259
Отношение Амфилохия к Писанию ... 260
Учение Амфилохия о Святой Троице ... 263
Божество Христа ... 263
Божество Святого Духа ... 266
Троичность Божества ... 267
Ангелы ... 271
Человек ... 272
Христология Амфилохия ... 273
Сотериология Амфилохия ... 282
Крещение ... 287
Покаяние ... 288
Церковный календарь ... 288
Иконы и реликвии ... 291
Нравственное учение ... 292
Брак ... 292
Содержание фрагмента, изданного Фиккером ... 293
Отношение фрагмента к Священному Писанию ... 294
Источники автора отрывка ... 294
Опровержение апотактитов ... 298
Критика учения апотактитов ... 302
Принципы истинно церковного отречения и воздержания ... 309

ДИОНИСИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ (ВЕЛИКИЙ) 311
ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ 315
СВЯТОЙ ИОАНН ЗЛАТОУСТ И ЕГО ВРАГИ 321
ТЕРТУЛЛИАН 390
СВЯТОЙ ИЛАРИЙ, ЕПИСКОП ПИКТАВИЙСКИЙ 417
Источники биографии Илария 417
Биография Илария 418
Сочинения Илария 444
Догматические сочинения 444
Историко-полемические сочинения 445
Экзегетические сочинения Илария 451
Письма Илария 454
Гимны 454
Учение Илария 455
Догматическое содержание комментариев Илария на Евангелие Матфея 456
Учение о Боге Отце 457
Учение о Сыне Божием 458
Учение о Духе Святом 464
Учение об ангелах 468
Учение о человеке 469
Учение о Лице Иисуса Христа 469
Учение о спасении 473
Эсхатология Илария 475
Учение Илария в сочинениях, написанных во время ссылки и после нее 476
Основы христианской веры 476
Онтология Илария 480
Гносеология Илария 483
Учение о богопознании 485
Влияние восточных источников
на догматические воззрения Илария 491
Учение о Боге 497
Учение о Троице 503
Учение о Боге Отце 504
Бытие Второй Ипостаси 507
Ипостасные свойства Сына 512
Рождение Сына от Отца 514
Учение об истинном рождении Сына 519
Причина рождения Сына 531
Сын как Исполнитель роли Отца в мировой жизни 534
Равенство Отца и Сына по божественной природе 543
Доказательство истинного Божества Сына
на основании ветхозаветных данных 548
Доказательства Божества Христа из Нового Завета 552
Толкование «уничижительных» выражений Писания 561
Учение о единстве Отца и Сына 578
Учение Илария о Духе Святом 603
Наименование Духа 604
Самостоятельное бытие Духа 606
Происхождение Духа Святого 606

Деятельность Духа Святого 615
Влияние восточного богословия
на образ тринитарных воззрений Илария 618
Отношение Илария к омиусианам 621
План примирения православных противников
Никейского исповедания Востока с никейцами Запада 621
Творение мира. Понятие творения 646
Учение об ангелах 649
Учение о человеке 653
Грехопадение и его следствия 664
Учение о Лице Богочеловека 672
Истощание Слова 674
Рождение от Девы 677
Единство Лица 680
Состояние человеческой природы Христа во время Его земной жизни 685
Смерть Христа 699
Душевные аффекты 700
Состояние человеческой природы Христа после воскресения 701
Учение Илария о спасении 707
Учение о Церкви и таинствах 719
Крещение 721
Евхаристия 723
Почитание святых 725
Эсхатология 725
Библиография 735
Библиографические обозначения и сокращения,
используемые в библиографических описаниях 740

Иван Васильевич Попов

Труды по патрологии, том I. Святые отцы II–IV вв.

Редакторы М. В. Осипова, А. В. Жир-Лебедь
Корректор Н. Н. Горват
Художественный редактор А. В. Воронин
Верстка Т. Ю. Чайка

Свято-Троицкая Сергиева Лавра
Лицензия № 06118 от 23.10.01 г. Формат 70x108/16
Печать офсетная. Тираж 3000 экз. Заказ № 231

Отпечатано в типографии Патриаршего издательско-
полиграфического центра, г. Сергиев Посад