

Къ характеристикѣ христологіи Иларія Пиктавійскаго.

Христологія Иларія Пиктавійскаго — „западнаго Аѳанасія,—представляя собою одно изъ наиболѣе яркихъ выраженій церковно-богословскаго идеала 4-го вѣка, какъ онъ опредѣлился въ страстной полемикѣ защитниковъ возвышенно-мистическоі „никейской вѣры“ съ „плотскою“ христологіей аріанъ,—является историко-догматическимъ памятникомъ, и идейно и хронологически сроднымъ съ христологіей восточнаго Аѳанасія,—каковое сродство вполне опредѣленно выступаетъ какъ въ ея основномъ жизненномъ интересѣ,—интересѣ обоженія человѣчества во Христѣ, такъ и въ ея общей схемѣ—въ понятіи о Христѣ, какъ истинномъ богочеловѣкѣ¹⁾. Но не будучи оригинальною по своему общему

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

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

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

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

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

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

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

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

2) См. тамъ же стр. 155—157.

3) *Πιστεύομεν*—читаемъ въ аріанскомъ символѣ Евдоксія Константинопольскаго. — (Υἱόν). σαροζοθέντα οὐκ ἐκ αὐθροσύνης, οὔτε ἐκ τῆς γῆς ἐκ θρώων ἢ ἐκ ὕλης, ἀλλὰ ἀπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἵνα διὰ σαρκὸς τοῖς ἀνθρώποις ὡς διὰ παρακλιτισμοῦ θεὸς ἡμῶν χρηματίσῃ, οὐ δὲ οὐ φέσας, ἐπὶ μὴ τέλειος ἦν ἀνθρώπος, ἀλλ' ἐν τῇ ψυχῇ θεὸς ἐν σαρκί, μὴ τὸ ὅλον κατὰ ἀνθρώπου φέσας, καθότι δὲ οἰκοδομῆται οὔτε γὰρ ψυχῇ ἢ σάρκει τὸν κόσμον σῶσει· ἐδέξατο.

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁾ De Trin. 11, 14 n.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3) 9, 39 n.

4) Ps. 131, 7 n.

5) Ps. 54, 7 n.

жизни Логоса: во-первыхъ, Его существованіе у Отца до воплощенія, или Его бытіе только въ божественномъ образѣ,—въ полномъ равенствѣ съ Отцемъ; во-вторыхъ, существованіе Логоса въ уничиженномъ видѣ или въ богочеловѣческомъ образѣ, и въ третьихъ, наконецъ, возвращеніе Логоса опять въ первоначальное единство Своего образа и въ прежнее равенство съ Богомъ Отцемъ.¹⁾ Выражая эту мысль о своеобразномъ отпаденіи Логоса отъ полноты Своего божественнаго бытія, Иларій разсматриваетъ это состояніе Логоса, какъ нѣкотораго рода модификацію самой Его субстанции²⁾.

Сужденія патрологовъ о смыслѣ этихъ видимо противорѣчивыхъ или по крайней мѣрѣ спутанныхъ утвержденій Иларія—различны почти до противоположности. По Томасіусу, истощаніе Логоса Иларій полагаетъ въ томъ, что Сынъ Божій въ силу свободнаго акта самоотреченія такъ глубоко скрылъ въ Себѣ безконечную полноту Своей силы и славы, что явился въ образѣ раба,—въ томъ, что Логосъ самъ опредѣлилъ Себя къ состоянію, сообразному законамъ конечнаго человѣческаго бытія³⁾. Въ этомъ добровольномъ подчиненіи Логоса законамъ низшей природы представляется примѣръ исключенія изъ общихъ законовъ эволюціи (*profectus*) низшихъ формъ жизни въ высшія⁴⁾. Кенотическія тенденціи Иларія подчеркиваются также и Дорнеромъ. Дорнеръ различаетъ въ понятіи Иларія объ истощаніи Ло-

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

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

3) *Tomasius. Op. cit. 2, 175 s.*

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁾ Op. cit. 1059—1974 ss.

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

³⁾ Op. cit. 26—30 ss.

⁴⁾ Ib. 31—32 ss.

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

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

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

¹⁾ Ib. 32—36 ss.

²⁾ Ib. 42—49 ss.

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

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

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

¹⁾ См. прим. 1-е на стр. 128-й.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁾ Ib. 10, 16 n.

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

Представленныя замѣчанія Иларія еще Эразма Роттердамскаго, а впослѣдствіи Баура наводили на мысль, что Логосъ, по Иларію, „и душу и тѣло сотворилъ изъ Себя самого“, а не изъ субстанціи св. Дѣвы, такъ что послѣдняя является матерію Господа лишь по функціямъ рожденія и питанія во утробѣ совнѣ воспринятаго человѣческаго сѣмени, имѣвшаго своимъ источникомъ сущность или творческую силу самого Логоса ³⁾.

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

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

²⁾ De Trin. 10, 22 n.

³⁾ Cfr. *Constantin*. Praefatio generalis 74 n. (*Migne* s. l. 9 t. 41 c.). *Baur*. Die christliche Lehre v. d. Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes. Tübingen. 1832. I, 686 s.

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

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

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

1) 5, 12, 2. М. 7, 1152 с. Р. п. 606 стр.

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

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

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

ихъ къ вопросу о воплощеніи Логоса. Отмѣчая особенное преимущество человѣка предъ всѣми тварями въ томъ, что онъ созданъ „руками Божиими“ ¹⁾,—высказывая мимоходомъ мысль, что и наши не только души, но и тѣла, творятся Логосомъ ²⁾, Иларій о рожденіи самого Христа, въ виду его особенной исключительности, имѣлъ полное право сказать, что Логосъ *per se* создалъ Свое тѣло,—что рожденіе Христа было болѣе „твореніе“, чѣмъ „рожденіе“ ³⁾. Равнымъ образомъ, Иларій не высказывалъ ничего, рѣзко расходящагося со своими общими антропологическими взглядами и тогда, когда утверждалъ, что душа Христа сотворена Логосомъ не просто *per se*, а *ex se* ⁴⁾,—поскольку, по взгляду Иларія, душа есть по преимуществу (всѣтѣло—*omnis*) произведеніе Божіе ⁵⁾. Рѣшительность тона, съ какимъ Иларій

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

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

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

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

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

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

А. Орловъ.

(Окончаніе слѣдуетъ).

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

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