

Адамов Иван Иванович

Учение о Троице
св. Амвросия Медиоланского

Богословский вестник, 1910, №№ 6, 7-8, 10, 11



Учение о Троицѣ св. Амвросія Медиоланскаго.

Божественное Существо при своемъ абсолютномъ единствѣ мыслится Троичнымъ (Trinitas). Этотъ пунктъ церковной догматики былъ предметомъ весьма детальнаго изслѣдованія св. Амвросія, болѣе, чѣмъ вопросъ о существѣ Божіемъ вообще; при знакомствѣ съ его біографіей мы можемъ видѣть, что защита церковнаго ученія о св. Троицѣ вообще и о божествѣ Сына въ частности, вызванная необходимостью антиаріанской полемики, была одной изъ самыхъ главныхъ и жизненныхъ началъ его дѣятельности. Въ борьбѣ съ аріанствомъ самъ Амвросій опредѣленно становится на сторону перваго вселенскаго собора и принимаетъ его догматическое вѣроопредѣленіе ¹⁾. Его собственный обширный комментарий къ этому опредѣленію дѣйствительно въ существенномъ вполнѣ православный. Но все же отсутствіе детальнаго знакомства съ особенностями догматическихъ партій послѣ-никейскаго времени, насколько объ этомъ можно судить по его твореніямъ, въ связи съ отсутствіемъ склонности къ отвлеченному философствованію и анализу наложили на этотъ комментарий довольно сильный отпечатокъ: во-первыхъ, какъ образовавшійся подъ различными и часто случайными литературными вліяніями, онъ совмѣщаетъ въ себѣ особенности довольно разнородныхъ писателей и школъ, почему и страдаетъ отсутствіемъ послѣдовательности и стройности; во-вторыхъ, такъ какъ авторъ вовсе не создавалъ многихъ выяснившихся въ процессѣ догматической борьбы трудностей тринитарной проблемы, то онъ естественно не могъ имѣть никакой попытки разрѣшить ихъ,

¹⁾ De fide C. I, prolog. 5

и съ этой стороны его собственная тринитарная схема является въ деталяхъ не только безотносительно несовершенною, но даже значительно отсталою сравнительно съ ученіемъ знаменитѣйшихъ восточныхъ писателей IV-го вѣка.

Центральное мѣсто въ тринитарной схемѣ св. Амвросія занимаетъ вопросъ о Второмъ Лицѣ, о Божественномъ Словѣ. На это Слово Амвросій прежде всего переноситъ всѣ черты, характеризующія собою Божественную природу вообще, и главн. обр. свойство абсолютной духовности и безтѣлесности. „Если въ Отцѣ не можетъ быть матеріальнаго голоса (*vox corporalis*), то и Сынъ также не есть слово, состоящее изъ матеріальныхъ частей (*non Filius Verbum est corporale*)“¹⁾. Аналогія между Божественнымъ Словомъ и человѣческимъ словомъ отрицается весьма опредѣленно и рѣшительно: наше человѣческое слово есть слово произнесенное и въ своемъ существѣ безжизненное, тогда какъ Слово Бога представляетъ собою Слово Живое и произнесенное. „Наше слово, какъ произнесенное (*prolativum est*), состоитъ изъ слоговъ и представляетъ собою звукъ; само по себѣ, безъ скрывающейся за нимъ мысли нашего разума, оно неспособно производить какія-либо дѣйствія. Божественное же Слово постоянно дѣйствуетъ, живетъ и исцѣляетъ“²⁾.

Божественный Логосъ стоитъ въ извѣстныхъ отношеніяхъ къ міру и Богу Отцу.

Что касается Его отношеній къ міру, то Амвросій характеризуетъ ихъ чертами, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ напоминающими намъ Филона. Такъ, Логосъ поддерживаетъ жизнь міра вообще. Съ этой стороны Филонъ примѣняетъ къ Нему названіе связи всего существующаго (*δεσμὸς ἰσότητων ἀπάντων*), которая объединяетъ вмѣстѣ, связываетъ отдѣльныя части міра, дабы міръ, какъ цѣлое, не разрушился³⁾. Амвросій также знаетъ о *vinculum Verbi*, обуславливающимъ устойчивость и существованіе міра: „все суще-

¹⁾ De incarnationis Dominicae Sacramento III, 20.

²⁾ De fide IV, XVII, 72.

³⁾ De profugiis § 20; t. III, стр. 133. Произведенія Филона цитируемы по изд. Bibliotheca Sacra Patrum Ecclesiae Graecorum. Philonis Judaei opera omnia. I—V. Lipsiae 1828

ствуешь, будучи скрѣплено (constricta) связью Слова и содержания Его Могуществомъ; и что связало Слово, то не можетъ уже разрушиться“¹⁾.—Съ другой стороны, отождествляя Логоса съ связывающею части міра Силою, Филонъ видитъ въ Немъ и силу обособляющую, разъединяющую элементы міра, вызывающую противоположности и полагающую начало индивидуальностямъ; для этой цѣли онъ пользуется принятымъ въ классической философіи со временъ Гераклита представленіемъ о λόγος τοιεύς²⁾. Для Филона характерно, что онъ связываетъ это представленіе съ Быт. 15, 10, находя для него основаніе въ томъ, что, по повелѣнію Божію, Авраамъ при принесеніи жертвы части (τιμήματα) разсѣченныхъ жертвенныхъ животныхъ „положи противоположна едина къ другому (ἀντιπρόβολα ἀλλήλοις)“. Сущность этой идеи сводится къ слѣдующему. Міръ состоитъ изъ противоположностей, и этотъ законъ противоположностей одинаково обнимаетъ собою какъ жизнь неорганическую, такъ и природу органическую. Въ мірѣ теплое существуетъ наряду съ холоднымъ, сухое—вмѣстѣ съ влажнымъ; легкое въ немъ противопоставляется тяжелому, свѣтъ—тьмѣ, ночь огню. Въ воздушной сферѣ ясная погода противоположна облачной, безвѣтріе—вѣтрамъ, зима—лѣту, осень веснѣ. Вода бываетъ сладкою и горькою, земля—безплодною и плодотворною. Тѣлесное въ универсѣ существуетъ вмѣстѣ съ безтѣлеснымъ, неодушевленное съ одушевленнымъ, разумное съ неразумнымъ, смертное съ бессмертнымъ, чувственное съ интеллигильнымъ, начало съ концомъ, появленіе съ уничтоженіемъ, жизнь со смертію, болѣзнь съ здоровьемъ и т. д.³⁾. Наше тѣло и душа также раздѣлены на множество отдѣльныхъ частей и членовъ⁴⁾. Въ нравственной сферѣ мы наблюдаемъ порокъ и добродѣтель, правду и несправедливость, благоразуміе и неразуміе, мужество и трусость, умѣренность и невоздержанность; тотъ же законъ сохраняетъ свою силу также и относительно наукъ и искусствъ⁵⁾.

¹⁾ De fuga saeculi 2, 13;

²⁾ Heinisch Der Einfluss Philo auf die älteste Christliche Exegese (Bar-nabas, Justin und Clemens von Alexandria) Münster. 1908, s. s. 137—138

³⁾ Qu. rer. divin. haer § 43; t. III, 46—47;

⁴⁾ ibid § 48; t. III, 50—51;

⁵⁾ ibid. § 43; t. III, 46—47;

Нѣчто аналогичное этому представленію о Логосѣ мы встрѣчаемъ и въ ученіи св. Амвросія о Словѣ. При этомъ въ смыслѣ иллюстраціи отношеній Амвросія къ Филону важно отмѣтить, что и онъ связываетъ свое ученіе о Логосѣ Раздѣлителѣ съ Быт. 15, 10, тогда какъ Климентъ Александр., если и раздѣляетъ это представленіе (такъ, по крайней мѣрѣ, можно толковать его выраженіе о Логосѣ *κρίτων τε ἑμα καὶ διακρίτων ἕκαστα*)¹⁾, то внѣ всякой связи съ этимъ мѣстомъ; да и по существу онъ имѣетъ здѣсь моральное раздѣленіе людей по ихъ нравственному достоинству и не столько въ настоящей жизни, сколько въ день будущаго суда²⁾, тогда какъ Амвросій, подобно Филону, говоритъ о раздѣленіи не только моральномъ, но и космологическомъ. „Тѣло наше, говоритъ онъ, опредѣленіемъ Бога имѣетъ раздѣльными всѣ члены. Въ немъ есть два глаза, двое ушей, двое щекъ и ноздрей, двойной рядъ зубовъ. Сосцы, плечи, руки, бока, бедра, колѣни, ноги, голени,—всѣ эти члены также существуютъ въ двойственномъ чинѣ, такъ что всѣ наши отправленія пользуются удвоенной поддержкой. Подобно этому, и душѣ нашей присуще раздѣленіе частей, насколько она раздѣляется на части разумную (*rationabile*) и неразумную (*irrationabile*); въ первой изъ нихъ въ свою очередь нужно различать умъ (*mentem*) и слово (*sermonem*), а во второй—слухъ и зрѣніе, увеличивающіе пріятность настоящей жизни³⁾. То, что наблюдается въ человѣкѣ, существуетъ и во всемъ мірѣ. Последній устроенъ какъ бы въ видѣ нѣкоторыхъ двойныхъ членовъ и *ἀντιπόδοι*. Такъ земля раздѣляется на горы и поля, какъ и въ нашемъ тѣлѣ однѣ части болѣе или менѣе приподняты, а другія—сравнительно ровнѣй... Вода въ морѣ бываетъ соленою, а въ рѣкѣ и источникахъ—сладкою. Воздухъ зимою бываетъ холоднымъ, въ весенніе мѣсяцы — умѣреннымъ, лѣтомъ горячимъ⁴⁾. Аналогично обозначенію *λόγος τομεύς* св. Амвросій примѣняетъ къ Слову выраженіе *divisor*: *λόγος enim divisor est animarum atque virtutum*⁵⁾.—Въ силу этихъ тѣсныхъ отношеній Логоса къ міру Филонъ

1) Heinisch op. cit s. 142;

2) Stromat V, VI; M. t. IX, c. 64;

3) De Abraham II, 8, 57,

4) De Abraham II, 8, 58,

5) Epistola LXVI, 7;

иногда употребляетъ образъ одѣванія Логоса міромъ, какъ одеждою (*εσθης*) ¹⁾. Этотъ же образъ подсказалъ ему и другое сравненіе Логоса съ первосвященникомъ (*ἀρχιερεύς*, именно, въ особомъ космологическомъ смыслѣ), а космоса съ одеждою первосвященника, украшенною духовными и чувственными силами ²⁾. Отголоски этихъ представленій мы встрѣчаемъ у св. Амвросія въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ онъ приписываетъ слову *magnum sacerdotium*, а въ мірѣ видитъ образъ Его первосвященнической одежды: „Слову Бога свойственно великое священство (въ мірѣ), духовное одѣяніе (*indumenta intelligibilia*) котораго Моисей описалъ подъ образомъ одежды первосвященника“ ³⁾. Амвросій иногда также и измѣняетъ отношенія, называя Слово одеждою міра: Оно своею силою облекло міръ и сіяетъ въ немъ, подобно красивой одеждѣ ⁴⁾. Онъ называетъ Христа въ частности одѣяніемъ вѣрующихъ (*indumentum credentium*), одеждою вѣрныхъ (*amictus fidelium*) ⁵⁾.

Кремъ этихъ космологическихъ чертъ Логоса, Филонъ указываетъ также много и религіозно-нравственныхъ, зависящихъ отъ самаго тѣснаго отношенія Логоса къ человѣку; нѣкоторыя изъ сравненій этого рода сдѣлались также весьма обычными у Амвросія. Если послѣдній любитъ называть Слово такими обозначеніями, какъ Ходатай и Предстатель за человѣка предъ Господомъ (*Advocatus et Domini Deprecator*) ⁶⁾, Великимъ Священникомъ (*Magnus Sacerdos*), какъ Испытателемъ человѣчества ⁷⁾, то, помимо уже прочныхъ традиціонныхъ церковныхъ представленій, для него и въ данномъ случаѣ могъ служить образцомъ Филонъ, который также часто представляетъ Логоса первосвященникомъ (*ἀρχιερεύς*), умиловляющимъ Бога за грѣхи людей ⁸⁾. Наконецъ, нельзя обойти вниманіемъ еще одной особенности въ представленіи Амвросія о Словѣ, касающейся какъ Его отношеній къ міру

1) De profugiis § 20; t III, 133;

2) De migr Abr. § 18; t II, 314—315; de Vita Moysis III, 14. t IV, 212—213;

3) De fuga saeculi 3, 16;

4) ibid

5) Epistola XXXV, 6;

6) Expos. in ps 118, VIII, 4;

7) Epist XXX, 10,

8) De gigant § 11; t. II, 60;

вообще, такъ и къ человѣку въ частности. Кромѣ Логоса, какъ Первороднаго Сына Божія (*πρωτόγονος υἱός*) ¹⁾, Филонъ знаетъ еще второстепенныхъ, подчиненныхъ Ему, но объединяющихся въ Немъ логосовъ (*λόγοι*), при посредствѣ которыхъ Онъ, повидимому, входитъ въ общеніе съ человѣкомъ. Такъ, Филонъ говоритъ о двухъ Логосахъ, какъ руководителей человѣка (*οἱ ἡγέμονες ἐν ἡμῖν ἀγγέλαιοι λόγοι*), изъ которыхъ одинъ очищаетъ его отъ грѣховъ, а другой питаетъ и наполняетъ его душу добродѣтелями ²⁾; эти *λόγοι* какъ будто бы управляютъ несовершеннымъ человѣческимъ знаніемъ ³⁾, при чемъ ихъ лучи ослабѣваютъ, когда Богъ собственнымъ свѣтомъ озаряетъ душу, и опять усиливаются, когда Онъ отходитъ ⁴⁾. Нѣчто подобное этому мы встрѣчаемъ и у св. Амвросія, который знаетъ словъ человѣческое (*verbum est humanum*), слово небесное (*verbum coeleste*), слово ангельское (*verbum angelorum*), слово Господствъ и Властей (*Verbum Dominationum et Potestatum*), слово правды (*justitiae*), чистоты (*castitatis*), мудрости (*prudentiae*), благочестія (*pictatis*), добродѣтели (*virtutis*); далѣе онъ называетъ слово апостольское (*apostolicum*), пророческое (*propheticum*), евангельское (*evangelicum*). Но въ этомъ случаѣ двѣ черты отдѣляютъ его отъ Филона: онъ сильнѣе послѣдняго выдвигаетъ единство и полное тождество частичныхъ словъ съ Единымъ Ипостаснымъ Словомъ, Сыномъ Божиимъ: „Единое Слово представляетъ Собою многія слова и многія образуютъ собою Единое Слово“; это Единственное Слово Отца разливается на множество (*se diffundit in plurima*), насколько мы все получаемъ отъ полноты Его“, „въ отдѣльныхъ индивидуумахъ проявляется Единое Слово всяческихъ, Котораго мы дѣлаемся причастниками въ мѣру нашей способности (*scijus pro captu nostro participes sumus*) ⁵⁾; затѣмъ, и подчиненный, служебный характеръ не только логосовъ, но и Единаго Логоса, проникающій всю систему Филона, совершенно чуждъ Амвросію, какъ это слѣдуетъ изъ его ученія объ отношеніи Слова къ Богу.

1) De agricult. § 12; t. II, 116;

2) De somniis I, 34; t. III, 256;

3) De migrat. Abrah. § 8; t. II, 301;

4) De somniis I, 13; t. III, 229;

5) Εχρὸς in ps 118, III, 20, 21;

Отношенія Слова къ Божественной природѣ характеризуются Амвросіемъ понятіями, которыя въ прежнія времена хотя и были извѣстны на западѣ, но почти совсѣмъ тамъ не примѣнялись при рѣшеніи тринитарной проблемы; на востокѣ же большая часть изъ нихъ была первоначально философски раскрыта и примѣнена къ догматикѣ уже Оригеномъ, который воспользовался въ данномъ случаѣ отчасти идеями Филона, а главнымъ образомъ неоплатониковъ; съ тѣхъ поръ они сдѣлались общимъ достояніемъ восточныхъ догматическихъ схемъ самыхъ разнообразныхъ направленій, чрезъ посредство которыхъ перешли и къ Амвросію.

Такъ, Божественное Слово у Амвросія называется Богомъ (Deus), Сыномъ (Filius), Мудростью (Sapientia), Силою (Virtus), Истиною (Veritas), Жизнью (Vita) ¹⁾. Большинство этихъ понятій, впрочемъ, обычно не подвергается имъ философскому анализу. Болѣе частымъ и самымъ глубокимъ изъ нихъ является у него понятіе о Сынѣ, какъ объ образѣ (imago) Бога Отца. Это понятіе употребляется Амвросіемъ въ томъ очищенномъ отъ оригено-неоплатоническаго субординаціонизма смыслѣ, съ какимъ оно является у Дидима и каппадокійцевъ, — именно, въ смыслѣ полнаго отображенія природы Отца. „Святъ и совершенъ Отецъ, святъ и совершенъ также Сынъ, какъ образъ Божій (imago Dei). Онъ носитъ имя Образа Божія въ томъ смыслѣ, что все, существующее въ Богѣ, принадлежитъ также и Сыну, именно: вѣчная Божественность, Всемогущество и Величіе (sempiterna divinitas, omnipotentia atque majestas)“. Отношеніе между Отцомъ и Сыномъ мыслится въ этомъ понятіи столь тѣснымъ, что, въ случаѣ убавленія чего-либо въ образѣ, необходимо умалется и тотъ, къ кому относится этотъ Образъ; или же, если считать Образъ меньшимъ (si minorem imaginem credas сравнительно съ Первообразомъ) то и отображающийся въ немъ Богъ долженъ явиться меньшимъ (сравнительно съ своей дѣйствительной природой — minor Deus apparebit in Imagine) ²⁾. Въ такомъ именно смыслѣ понятіе образа (εἰκών) употребляется въ твореніяхъ Дидима, по словамъ котораго „Богъ Слово своимъ естествомъ первоначально, неизмѣнно и со всевозможною точностью (ἀπαράλ-

¹⁾ De fide II; prolog 2; 7;

²⁾ De incarnation. Dominicae Sacramento X, 112;

λάττως καὶ ἀπληροβωμένως) изображаетъ (ἐξεικονίζεи) всецѣло (εἰς ὅλα) простое несложное и однородное (τὴν ἀπλήν, καὶ ἀόυθρετον, καὶ ἀποίκιον) Отчее Божество (πατρικὴν θεότητα); ибо не пристойно мыслить, что Слово есть Образъ Божій только въ какомъ-нибудь отношеніи и сравнительно съ чѣмъ-нибудь (другимъ): образъ не бываетъ образомъ того, что несравнимо съ нимъ, и истинное (τὸ ἀληθές), первообразное (ἀρχέτυπον), большее (μεῖζω) и самовластвующее (αὐτεξούδιον) не можетъ обнаруживаться чрезъ посредство неподобнаго (τοῦ ἀνομίου) или меньшаго (μικροτέρου)¹⁾. Но то же значеніе это понятие сохраняетъ и у каппадокійцевъ. Для св. Василія Великаго слово εἰκὼν именно показывается, что Богъ всецѣло изобразилъ Себя въ Сынѣ (ὅλον αὐτῷ ἑαυτὸν ἐντυλῳσας)²⁾, что образъ обладаетъ всѣмъ, что принадлежитъ Отцу (τῷ ὄντι γὰρ τῆς εἰκότος ἐστὶ πάντα, ὅσα πρόσθεσι τῇ πρωτοτύπῳ μορφῇ)³⁾; равнымъ образомъ и св. Григорій Богословъ считаетъ образъ не простымъ подражаніемъ первообразу (μίμημα τοῦ ἀρχέτυπου), но цѣлымъ изображеніемъ Цѣлостнаго (ὅλον ὅλον τύπον εἶναι). Однако, какъ характерную мелочь, нужно имѣть въ виду, что св. Григорій находитъ уже понятіе образа слабымъ, такъ какъ Сынъ похожъ на Отца болѣе, чѣмъ простой слѣпокъ (ἡ ἀφομοίωμα); кромѣ того, всецѣлое сходство образа съ первообразомъ онъ объясняетъ ихъ природою, какъ простыхъ ипостасей (τῶν ἀπλῶν φύσις), которыя именно въ силу своей простоты не могутъ въ одномъ отношеніи сходствовать, а въ другомъ различествовать⁴⁾,—аргументъ, совершенно неизвѣстный Амвросію.

Св. Амвросій употребляетъ понятіе imago для выраженія отношеній Сына къ Отцу также и въ нѣсколько иномъ смыслѣ въ связи съ нѣкоторыми другими понятіями. Такъ, Сынъ именуется *блескомъ* (splendor), потому что въ Немъ пребываетъ слава Отчаго свѣта (quod claritas paternae lucis in Filio sit); *совершеннымъ зеркаломъ* (speculum sine macula), такъ

¹⁾ De Trinitate I, XVI. M. S. Gr. t. XXXIX, 336 C;

²⁾ De Spiritu Sancto VI, 15. M. t. XXXII, 96 A; Русск. перев. 1891 г. ч. III, стр. 204;

³⁾ De fide 2. M. XXXI, 468 A;

⁴⁾ Θεολόγ. τέταρτος Περὶ Υἱοῦ. Cambridge Patristic Text. The five theological orations of Gregory of Nazianzus. Cambridge 1889, s. 14^o, § 20; Русск. перев. Москва 1889, ч. III, 80—81;

какъ Отецъ можетъ быть созерцаемъ въ Сынѣ (Pater videatur in Filio); *образомъ благодати* (imago bonitatis), указывающимъ на то, что не тѣло въ тѣлѣ, но цѣлостная сила созерцается въ Сынѣ (sed virtus in Filio tota cernatur), что (между Отцомъ и Сыномъ) нѣтъ (существеннаго) различія (docet non esse dissimilem); *характеромъ* (character), имѣя въ виду представленіе о Сынѣ, какъ о выраженіи, напечатлѣннн (expressum esse significat) предъ нами Бога Отца; *splendor*, какъ обозначеніе вѣчности (signat aeternum) ¹⁾. „Сынъ именуется образомъ (imago), блескомъ (splendor) и характеромъ (character), насколько всѣ эти образы открываютъ намъ въ Сынѣ непостижимое и неизслѣдимое Божество Отцаго Величія (incomprehensibilem et investigabilem paternae majestatis divinitatem in Filio) и Его отпечатлѣнное сходство (expressam similitudinem) ²⁾.— Все это образы, весьма обычные у восточныхъ писателей IV-го вѣка. Дидимъ говоритъ о Сынѣ, какъ о сіяніи славы (*ἀπαύρασμα τῆς δόξης*) и характерѣ ипостаси (*χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως*) ³⁾. Св. Василій Великій, кромѣ того, пользуется и образомъ зеркала (*κατόπτρον*), хотя специально для обозначенія отношеній Воли Сына къ Волѣ Отца: Отчая Воля сообщается Сыну, подобно отраженію образа въ зеркалѣ ⁴⁾. Но Амвросій какъ будто бы не примѣняетъ къ Сыну понятія Отчей печати, весьма обычнаго у Дидима и каппадокійцевъ, которые говорятъ о Сынѣ, какъ о печати Архитипа (*σφραγὶς τοῦ ἀρχιτύπου*) въ смыслѣ одинаковости ихъ природы (Дидимъ) ⁵⁾, какъ о печати (*σφραγὶς*), отпечатлѣвающей собою всецѣлое естество Отца (*ὡπλερ ἐν σφραγίδι τινι τῆς ὅλης φύσεως τοῦ Πατρὸς ἐνα πομπικανθεΐσης τοῦ υἱοῦ*) (св. Василій) ⁶⁾. Амвросій примѣняетъ это понятіе большею частью въ совершенно другой связи.

Далѣе, отношенія Сына къ Отцу опредѣляются у Св. Амвросія какъ отношенія Рожденнаго къ Родившему. Самый актъ Рожденія считается Амвросіемъ существеннымъ и неотъемлемымъ моментомъ и свойствомъ Божественной при-

1) De fide I, VII, 49;

2) ibid. II; prolog. 8;

3) De Trinit. III, II t. XXXIX, 789 C;

4) De Spiritu Sancto VIII, 20; t. XXXII, 104 c; P. пер. ч. III, 213;

5) De Trinit. I, XXXIX, 336 Acs;

6) С. Eunom. II, 16; t. XXXIX, 605 A; Русск. пер. ч. III, 72;

роды. Этотъ актъ стоитъ выше всякаго сравненія съ чело-вѣческимъ рожденіемъ. Къ нему вовсе не примѣнны кате-горіи свободы или необходимости: нельзя сказать, что Отецъ рождаетъ Сына въ силу свободнаго рѣшенія собственной Воли, какъ нельзя утверждать, что Онъ рождаетъ Его въ силу необходимости. „Въ вѣчномъ рожденіи нѣтъ ни жела-нія, ни нежеланія (*nec velle, nec nolle*): нельзя назвать Отца Рождающимъ вынужденно (*invitum*), нельзя признать Его и Рождающимъ по желанію (*nec volentem*); потому что рожде-ніе (*generatio*) основывается не на способности воли (*non in voluntatis possibilitate est*), но на нѣкоторомъ правѣ и свой-ствѣ (*in jure quodam et proprietate*) Отцаго естества. Ибо, какъ Отецъ благъ не по волѣ или не въ силу необходимости, но по природѣ (*natura*), что выше того и другого, такъ Онъ и Сына рождаетъ не по волѣ или необходимости“ ¹⁾. Этимъ уже опредѣляется имманентный характеръ Троицы св. Ам-вросія: Богъ Троиченъ въ Лицахъ не въ силу необходимо-сти открывать Себя въ мірѣ, но Троичность обуславливается самымъ существомъ Божественной природы и понятіе о Немъ аналитически выводится изъ самаго понятія о Богѣ.—Тѣ восточные писатели, которымъ Амвросій вообще слѣдуетъ въ данномъ случаѣ, стоятъ на той же самой точкѣ зрѣнія. Только у каппадокійцевъ мы можемъ отмѣтить одну мелкую особенность сравнительно съ нимъ: подъ вліяніемъ Оригена, который между прочимъ мыслилъ рожденіе Сына по анало-гіи возникновенія хотѣнія изъ Воли Отца ²⁾, они отчасти вводили понятіе воли въ объясненіе Божественнаго Рожде-нія: св. Василій Великій аргументируетъ вѣчность Рожденія изъ понятія о безусловности и неограниченности Воли Рож-дающаго, такъ какъ ничто не могло воспрепятствовать Ея осуществленію (*οὐτε γὰρ τῆ τῆς δυνάμεως ἐνδεής πρὸς τὴν ἐκ-πλήρωσιν τοῦ θελήματος ἐκωλύετο*) ³⁾. Точно также и Григорій Богословъ знаетъ Божественное хотѣніе рождать (*ἡ τοῦ γεννᾶν θέλησις*), хотя и оговаривается, что такъ какъ въ Богѣ хотѣніе и рожденіе непонятнымъ для насъ образомъ совпа-

¹⁾ De fide IV, IX, 103;

²⁾ De princ. 4, 28; А. Орловъ. Тринитарныя воззрѣнія Иларія Пикт стр. 117. 112;

³⁾ С. Eunom. II, 12 М. t. XXIX, 593 В; Русск. перев. ч. III, 65;

даютъ, то о Божественномъ Рожденіи можно говорить, что оно выше хотѣнія (*θελήσεως κρείττων ἢ γέννησις*) ¹⁾.

Еще больше, чѣмъ отъ современныхъ себѣ каппадокійцевъ, Амвросій отличается въ данномъ случаѣ отъ своихъ западныхъ предшественниковъ: у этихъ послѣднихъ, сообразно съ ихъ представленіемъ объ откровенной Троицѣ и о рожденіи Сына, какъ органѣ Откровенія Бога въ мірѣ, актъ Рожденія Сына вовсе не мыслится конститутивнымъ моментомъ Божественной природы и въ большинствѣ случаевъ мотивируется простымъ рѣшеніемъ Божественной Воли: „изъ Отца, когда Онъ захотѣлъ, родилось Слово (*Sermo*)—Сынъ“; „Сынъ, когда Отецъ восхотѣлъ (*quando Pater voluit*), вышелъ изъ Отца (*processit ex Patre*)“ ²⁾—такъ обычно мотивируетъ рожденіе Новаціанъ. И по возрѣнію Ипполита, происхождение (*γένεσις*) Слово имѣетъ свое единственное объясненіе въ актѣ рѣшенія Божественной Воли: Богъ Отецъ родилъ Его по своему изволенію, какъ восхотѣлъ (*Βουληθεὶς ὁ Θεὸς Πατὴρ ἐγέννησεν ὡς ἠθέλησεν*) ³⁾.

Какъ Рожденный изъ Божественной природы, Сынъ вѣчно существуетъ въ Отцѣ. Эта мысль мотивируется у Амвросія различно. Такъ, очень часто онъ обосновываетъ ее понятіемъ неизмѣняемости Отца. „Если Богъ былъ въ началѣ просто Богомъ и впослѣдствіи (послѣ Рожденія Сына) началъ быть Отцомъ, то, возражаетъ Амвросій аріанамъ, отрицавшимъ вѣчность существованія Сына, какимъ образомъ Бога можно признавать неизмѣняемымъ (*quomodo ergo immutabilis Deus*)? Дѣйствительно, если искони Онъ былъ просто Богомъ, а впослѣдствіи (сдѣлался) Отцомъ, то присоединеніемъ рожденія Онъ измѣнился (*generationis accessione mutatus est*)“ ⁴⁾?— „Если Сынъ не всегда существовалъ, то, значить, Отецъ измѣнился; но Сынъ всегда существовалъ; слѣдовательно, и Отецъ никогда не измѣнялся и отъ вѣка пребываетъ неизмѣннымъ (*quia immutabilis semper est*)“ ⁵⁾. Въ такой именно формѣ мы встрѣчаемся съ этимъ аргументомъ еще въ сочиненіяхъ

¹⁾ Cambridge 1899. *Θεολογ. τρίτος* § 6, s 82; Русск. перев. ч. III, 47;

²⁾ De Trinitate c. XXXI; Bibl. vet patr Andr. Galland. t. III:

³⁾ C. Noet M. 3. Gr. t. X, c 825 A; Русск. перев. Казань 1899 г. Вып. II, стр. 113;

⁴⁾ De fide I, IX, 59;

⁵⁾ ibid. I, IX, 61;

Дидима, отъ котораго онъ, вѣроятно, и перешелъ къ Амвросію. „Въ своемъ бытіи, разсуждаетъ Дидимъ, Отецъ ни по времени ни по сущности не отличается отъ Своего Сына и Духа. Ибо, если Онъ родилъ впоследствии, то измѣнился (*μετεβάλλετο ἄν*) или же извратился (*ἐτρέλετο*), что совершенно чуждо Божеству (*ἄπερ ἄλλότριον θεότητος*); придется въ такомъ случаѣ допустить, что нѣкогда, какъ еще не Родившій Сына, Онъ былъ просто Богомъ, не будучи Отцомъ“¹⁾. Св. Василій Великій пользуется аналогичнымъ аргументомъ въ нѣсколько видоизмѣненномъ, отличномъ отъ Амвросія видѣ: онъ указываетъ не на неизмѣняемость Божественной природы самой въ себѣ или же не на неизмѣняемость Бога вообще, какъ у Амвросія и Дидима, а на Божественное Вѣдѣніе и могущество, въ силу которыхъ принадлежащее ему свойство быть Отцомъ принадлежало Ему съ самаго начала (*ἐξ ἀρχῆς τὸ πρέπον ἀντὶ πατρῶν*)²⁾. Эта мысль не использована Амвросіемъ. Равнымъ образомъ мы не встрѣчаемъ у него и свойственнаго св. Григорію доказательства вѣчности рожденія изъ логическаго анализа понятія „Отецъ“: Отецъ не могъ сдѣлаться Отцомъ впоследствии (*ὑστερον*), потому что Онъ есть въ собственномъ смыслѣ Отецъ (*χωρίως Πατήρ*); слѣдовательно, и Сынъ существовалъ всегда“³⁾.

Другимъ основаніемъ, приводимымъ Амвросіемъ въ доказательство вѣчности Сына, является оригенистическое въ своемъ корнѣ понятіе о Сынѣ, какъ о Словѣ, Премудрости и Сіяніи Отца. „Не допуская момента, говоритъ онъ, когда бы Богъ существовалъ безъ Премудрости или Свѣтъ не имѣлъ бы Блеска“⁴⁾.—Свѣтъ всегда порождаетъ блескъ (*splendorem generat*) и нельзя понять, возникаетъ ли блескъ позже свѣта и существуетъ ли свѣтъ раньше блеска; потому что, гдѣ свѣтъ, тамъ и блескъ, и гдѣ блескъ, тамъ и свѣтъ. Такимъ образомъ и свѣтъ не можетъ существовать безъ блеска и блескъ немислимъ безъ свѣта; свѣтъ заключается въ блескѣ и блескъ существуетъ въ свѣтѣ. Посему и Апостоль назвалъ Сына Сіяніемъ Славы Отчей, такъ какъ

1) De Trinitate I, XV; M. t. XXXIX, 320 A;

2) С. Eunom. II, 12; M. t. XXIX, 593 Ais, Русск перев ч. III, 64—65;

3) *Θεολογία τρίτος* § 5. Cambridge, s. 78—79; P. пер. ч. III, 45;

4) De fide I, XIII, 79;

Сынъ въ отношеніи къ Отчему Свѣту есть Блескъ совѣчный (coaeternus), по причинѣ вѣчности силы (propter virtutis aeternitatem), неотдѣлимый (inseparabilis), по причинѣ единства славы (propter claritudinis unitatem) ¹⁾. Въ разсматриваемое время это—едва ли на самый распространенный мотивъ и аналогія, которые мы можемъ встрѣтить почти у всѣхъ церковныхъ писателей. Имъ очень часто пользуется для той же цѣли Дидимъ, выведившій собезначальность Сына съ Отцомъ изъ Его Рожденія отъ Отца въ качествѣ *ἀπαύρασμα τῆς δόξης, καὶ χαρακτῆρ τῆς ὑποστάσεως* ²⁾, а равнымъ образомъ изъ понятія о Немъ, какъ о Словѣ: Отецъ не можетъ быть мыслимъ прежде своего Ипостаснаго Логоса (*ἐκτὸς τοῦ ὑποστάτου Λόγου*)“ ³⁾.—„Какая нелѣпость, говоритъ св. Василій, утверждать, что Слава Божія не имѣла Сіянія (*τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ μὴ ἔχειν ἀπαύρασμα*) и что Премудрость Божія не была нѣкогда присуща Богу (*τὴν σοφίαν τοῦ Θεοῦ μὴ εἶναι ποτὲ τῷ Θεῷ*)“ ⁴⁾.

Для той же цѣли Амвросій пользуется и понятіемъ о Сынѣ, какъ о Силѣ (Virtus), присущей Богу. „Вѣчна Божія Сила и Божество; Сила же Божія есть Христосъ... Слѣдовательно, если Христосъ есть Божія Сила, а Сила Божія вѣчна (sempiterna), то вѣченъ (sempiternus) и Христосъ“ ⁵⁾.—„Если Христосъ есть Божія Сила, то развѣ Богъ когда-нибудь существовалъ безъ (своей) Силы? Развѣ Отецъ когда-нибудь былъ безъ Сына? Если всегда Отецъ, то всегда и Сынъ, (Который) есть Совершенный Сынъ (perfectus filius) совершеннаго Отца (perfecti Patris). Ибо кто убавляетъ (derogat что-нибудь) у Силы, то убавляетъ и у Того (ei derogat), Кому принадлежитъ Сила (Cujus est virtus)“ ⁶⁾. Этотъ, тоже довольно популярный аргументъ мы встрѣчаемъ у Дидима: „если Сынъ называется Силою и Премудростью (*εἰ δύναμις καὶ σοφία ὁ Υἱός*) Бога, то Онъ собезначаленъ Родившему (*γεννώσας* *ἔστι τῷ γεννώσαντι*); такъ какъ не было времени, когда бы Отецъ существовалъ (*ὑπῆρχεν*) безъ нихъ, и невоз-

¹⁾ De fide IV, IX, 108;

²⁾ De Trinit' III, II; t XXXIX, 789 CD;

³⁾ Ibid. II, 789 A;

⁴⁾ С. Eunom II. 17; XXIX, 605 is; Русск. перев. ч III, 73;

⁵⁾ De fide I, X, 62;

⁶⁾ De virginib. III, I, 4;

можно говорить, что (нѣкогда) не имѣя, Отецъ приобрѣлъ (ихъ) когда-нибудь впослѣдствіи“¹⁾).

Затѣмъ, Амвросій аргументируетъ вѣчность Рожденія еще и понятіемъ о совершенствѣ Бога, въ силу котораго Онъ всегда долженъ имѣть своего Сына. „Если, по словамъ нѣкоторыхъ, Сынъ нѣкогда не существовалъ, то въ Богѣ нѣкогда не было полноты Божественнаго совершенства (*non fuit ergo in Deo perfectionis aliquando plenitudo divinas*), такъ что Онъ только впослѣдствіи воспринялъ актъ рожденія (*si postea processum generationis accepit*)“²⁾. Но, подобно Дидиму, Амвросій раскрываетъ эту мысль лишь изрѣдка, да и то очень слабо и поверхностно. У нихъ нѣтъ раскрытаго каппадокійцами, по крайней мѣрѣ, Григоріемъ Богословомъ представленія о Сынѣ, какъ конституирующемъ собою полноту Божественной жизни и совершенства и потому принадлежащемъ Отцу изначально. Если Отецъ существуетъ отъ начала (*ἀπ' ἀρχῆς*), то, по мысли св. Григорія, вмѣстѣ съ нимъ необходимо существуютъ и всѣ Три (*τὰ τρία*), такъ какъ иначе Божество должно оказаться несовершеннымъ и даже, какъ несовершенное, не можетъ быть названо Божествомъ (*μᾶλλον δὲ τὴς θεότητος, εἰ μὴ τελεία*)³⁾.

Послѣдній аргументъ, какимъ св. Амвросій пользуется для доказательства ученія о вѣчности Сына, представляетъ своего рода *reductio ad absurdum*. Ариане, собственно евноміане, анализируя понятіе рожденія (*γέννησις*) вообще, какъ возникновеніе отъ другого во времени, въ актѣ Рожденія Сына видѣли доказательство его происхожденія во времени. Амвросій пытается уничтожить силу этого возраженія, доведя его до крайнихъ, нелѣпныхъ выводовъ. „Ты, говоря, что Отецъ существовалъ прежде Сына, указываешь мнѣ на примѣръ человѣческаго рожденія; но обсуди, согласуются ли съ Божественнымъ Рожденіемъ примѣры рожденія земного. Вѣдь, если мы говоримъ о рожденіи человѣческомъ, то ты не можешь отрицать, что въ человѣкѣ у отца прежде существуютъ и страсти (*passiones*), чѣмъ у сына. Отецъ прежде возрастаетъ, прежде старѣется, прежде скорбитъ, прежде плачетъ. Итакъ, если сынъ по времени меньше, то

¹⁾ De Trinitate III, II. M. t. XXXIX, 789 B;

²⁾ De fide IV, IX, 111;

³⁾ Θεολογ. πέπλος: § 4. Cambridge, 149;

отецъ старше по страданію. Если тотъ не освободился отъ возраста рожденія, то этотъ не избѣжалъ стыда рожденія“¹⁾.— Если Божественное Рожденіе было подчинено времени, какъ это допускаютъ на основаніи примѣра человѣческаго рожденія (то должно было бы, слѣдуя этому примѣру, также допустить), что Отецъ носилъ Сына въ тѣлесномъ чревѣ, будучи обремененъ имъ въ теченіе десяти мѣсяцевъ. Да и какимъ образомъ (въ этомъ случаѣ) возможно рожденіе безъ (содѣйствія) другого пола? Ты видишь, что (въ Богѣ) не начинался рядъ обыкновеннаго рожденія и при всемъ томъ считаешь плодъ подверженнымъ нѣкоторой тѣлесной необходимости. Но въ такомъ случаѣ, такъ какъ ты ищешь обыкновенія (usus) рожденія, то я буду искать пола; ты требуешь времени, а я—порядка (ordinem); ты обращаешь вниманіе на конецъ, я же ищу начала“²⁾. Эти разсужденія напоминаютъ намъ нѣкоторыя замѣчанія каппадокійцевъ, тринитарныя воззрѣнія которыхъ развивались главнымъ образомъ въ борьбѣ съ тѣми же евноміанами. Св. Василій, желая опровергнуть возраженіе о Рожденіи Сына во времени, обращаетъ вниманіе своихъ оппонентовъ на то, что Богъ не можетъ ожидать, подобно людямъ и животнымъ, наступленія зрѣлаго возраста для того, чтобы родить Сына, но имѣетъ въ себѣ отчество, сораспростертое съ Его вѣчностью (*ἀλλὰ τῇ αὐτοῦ ἀιδιότητι συμπαραχειρομένην ἔχει τὴν... πατρότητα*)³⁾; кромѣ того, тѣлесное дѣйствіе всегда связывается съ извѣстнымъ трудомъ и направленіемъ, а допускать возможность чего-либо подобнаго въ Божественной природѣ такъ же нечестиво, какъ и подчинять Божество самымъ постыднымъ страстямъ (*τοῖς ἀσχηστόις αὐτὴν πάθειν ἐποβάλλειν*)⁴⁾; столь же бессмысленно допускать въ Богѣ постепенное развитіе плода по примѣру человѣческаго рожденія⁵⁾.

Общіе выводы, къ какимъ на основаніи изложенной аргументаціи св. Амвросій приходитъ относительно Божественнаго Рожденія, таковы:

1) Божественное Рожденіе возвышенно, бесконечно воз-

¹⁾ De fide I, X, 66,

²⁾ De fide I, X, 72;

³⁾ С. Eunom II, 12 t XXIX, 593; Р. перев. ч. III, 65;

⁴⁾ ibid. II, 23. t. XXIX, 625 A; Р. пер. ч. III, 85;

⁵⁾ ibid II, 581 A;

вышается надъ человѣческимъ рожденіемъ и непостижимо для человѣческаго разума; св. Амвросій отказывается ближе опредѣлить природу и характеръ этого рожденія. „Не дѣлай соблазна, еретикъ, изъ обыкновенія человѣческаго рожденія..., ибо, если стремишься опредѣлить человѣческое рожденіе, то открываешь время; Божественное же Рожденіе выше всего: таинственно, выше всякаго помышленія и чувства“ ¹⁾ „Для меня невозможно познать тайну Рожденія (*generationis scire secretum*): мысль оскудѣваетъ, голосъ безмолвствуетъ, и не только мой, но и ангельскій. (Оно) выше Властей, выше Ангеловъ, выше Херувимовъ, выше Серафимовъ, выше всякаго чувства“ ²⁾.—„Надлежитъ знать, что (Сынъ) рожденъ (*natus sit*), но нельзя изслѣдовать, какимъ образомъ рожденъ (*quemadmodum natus sit*)“ ³⁾. „Непостижимо (*incomprehensibiliter*) рождается Сынъ, безстрастно (*impassibiliter*) рождается Отецъ“ ⁴⁾. Для обозначенія непостижимости Рожденія св. Амвросій пользуется словомъ *arcanum*, *arcanum generationis*, ⁵⁾ *intimum quoddam paternae caritatis naturaeque secretum spiritale interior arcanum* ⁶⁾, даже просто *mysterium*. ⁷⁾ Такое сильное удареніе на непостижимости рожденія было обычнымъ у православныхъ писателей IV-го вѣка: этого требовала полемика съ крайнимъ арианствомъ, вносившимъ излишнюю конкретность въ понятіе рожденія, чтобы лишить православныхъ опоры. На этой непостижимости настаиваетъ Дидимъ ⁸⁾, обозначая его терминомъ *μυστήριον* ⁹⁾; св. Василій считаетъ образъ рожденія невыразимымъ и недомыслимымъ (*ὁ τρόπος ἀφώητος καὶ ἀπεριώητος παντελῶς*)¹⁰⁾; св. Григорій видитъ въ немъ тайну, превышающую разумъ (*ὕπερ λόγον*)¹¹⁾, настолько непостижимую сравнительно съ человѣческимъ

1) De fide I, X, 63;

2) ibid I, X 64;

3) ibid. I, X, 65;

4) ibid. I, X, 67;

5) ibid IV, IX, 109;

6) De patriarchis II, 51;

7) Expositio Evang. Lucae X, 167;

8) De Trinitate III, XXXVIII; М. с. 976 В. Leiboldt. Didymus der Blinde von Alexandria. Leipzig. 1905, s. 126;

9) ibid. I, XV; М 312 С;

10) С. Eunom II, 24. М. 628 А; Р. пер. ч. III, 87;

11) Θεολόγικος τρίτος § 3. s. 76; Р. пер. ч. III, 44;

рожденіемъ, насколько и Самъ Богъ непознаваемъ въ сравненіи съ человѣкомъ ¹⁾).

2) Сынъ существуетъ вѣчно и рожденіе Его внѣ и выше времени: „никогда не получалъ начала Сынъ Божій, который былъ въ началѣ; и конца не будетъ имѣть Тотъ, Кто есть Начало всего и Конецъ (qui est principium universitatis et finis)“— „Такъ какъ Божественное Рожденіе не есть рожденіе временное, то и не находитъ времени ни предъ собою, ни въ себѣ (nec ante se, nec in se tempus invenit) ²⁾ Амвросій особенно часто говоритъ о generatio sine tempore, ³⁾ предостерегаетъ nec videatur coeipisse ex tempore, Qui ex Patre nascendo prodit ⁴⁾, называетъ Сына совѣчнымъ (coacternus) Отцу ⁵⁾. Эти мысли уже со времени староникейцевъ принадлежали, конечно, къ числу общепризнанныхъ, но въ частности св. Амвросій имѣлъ предъ собою примѣръ Дидима, который особенно сильно и настойчиво говоритъ о такихъ предикатахъ Сына, какъ безначальный, собезначальный, совѣчный (*ἀναρχος, συγάρχος, συναίδιος*). ⁶⁾

3) Безвременное, отличное отъ человѣческаго рожденія Рожденіе Сына тѣсно связывается у Амвросія съ совершенствомъ Сына. Сынъ родился совершеннымъ отъ Отца и, родившись, пребываетъ неизмѣннымъ. Амвросій раскрываетъ эту мысль въ полемикѣ съ евноміанами, заключавшими изъ понятія рожденности Сына о Его происхожденіи во времени. Но, возражаетъ онъ своимъ предполагаемымъ оппонентамъ, если Сынъ рожденъ во времени, то, рассуждая послѣдовательно, надлежало бы признать Его подлежащимъ также и процессу постепеннаго развитія тварныхъ существъ... Если слѣдовать примѣру человѣческаго рожденія, то должно признать, что когда (Сынъ) родился отъ Отца, Онъ былъ дитятей (*parvulus fuit*) кричалъ малюткой въ колыбели, проходилъ отдѣльные моменты возраста. Ибо, если Онъ имѣлъ слабость (слабую, несовершенную сторону) рожденія, то необходимо, чтобы онъ под-

¹⁾ *ibid* § 8; 3 84; P. пер. ч. III, 48;

²⁾ *De fide* IV, IX, 107;

³⁾ *ibid.* I, IX, 60;

⁴⁾ *ibid* I, XVII, 110;

⁵⁾ *De Spiritu Sancto* III, II, 82;

⁶⁾ *De trinit.* I, XV, 308A; XXVI, 385 A; III, II, 789 B; Leipoldt., s. 117;

лежалъ слабости не только рожденія, но также и (несовершенству) жизни“¹⁾. Этой мыслью Амвросій стоитъ одинаково близко какъ къ Дидиму, такъ и къ каппадокійцамъ. Дидимъ, наприм., также выводитъ совершенство Сына изъ противоположности совершенству Божественнаго Рожденія несовершенства человѣческаго. „Рожденное у твари рождается вслѣдствіе общенія одного съ другимъ и не (бываетъ) тѣсно соединено (*συμφυές*) съ родившимъ. Оно и не оказывается тотчасъ же совершеннымъ (*τέλειον*) и не совершается безстрастно (*ἀπαθῶς*). Въ Божествѣ же—напротивъ, именно: если тварь (рождаетъ) такъ (т. е. описаннымъ образомъ), то Творецъ ея (рождаетъ) противоположнымъ образомъ (*ἐναντίως*) и не подобно своимъ твореніямъ, но какъ знаетъ это только Божественная Троица“²⁾.

Всѣ перечисленныя представленія Амвросія о свойствахъ рожденія Сына идутъ въ разрѣзъ со взглядами древнихъ западныхъ писателей. Экономическая струя въ ученіи о Троицѣ послѣднихъ не только не благоприятствовала представленію о Рожденіи Ипостаснаго Сына, какъ о внутреннемъ, неразрывно связанномъ съ самою Божественною природою актѣ, но и не выдвигала непременно вѣчности рожденія: если существованіе Ипостаснаго Сына обуславливалось только цѣлю міротворенія, то была возможность мыслить существованіе Бога и безъ Его ипостаснаго Слова, хотя, конечно, и не безъ Слова вообще. Это и высказалъ наиболѣе послѣдовательный и рѣшительный изъ западныхъ писателей—Тертулліанъ. Всѣмъ извѣстно его классическое выраженіе: было время, когда не было Сына (*fuit autem tempus, quando filius non fuit*)³⁾. Въ органической связи съ этимъ у Тертулліана, какъ и у другихъ современныхъ ему западныхъ писателей, стоитъ и представленіе о процессѣ постепеннаго развитія и возвышенія Слова въ своемъ достоинствѣ; свойство Его неизмѣнности въ этомъ случаѣ мало принималось во вниманіе. Тертулліанъ признаетъ, по видимому, только два момента въ процессѣ этого развитія: существованіе Слова въ Богѣ въ качествѣ безъипостаснаго Божественнаго разума, присущаго Богу отъ вѣка, и суще-

¹⁾ De fide I, X, 70;

²⁾ De Trinitate XV. 312 BC;

³⁾ Advers. Hermog. III;

ствование этого Разума отдѣльно отъ Бога въ видѣ самостоятельной Ипостаси Сына: Богъ никогда не былъ одинъ (solus) въ собственномъ смыслѣ, насколько Онъ постоянно имѣлъ въ Себѣ Разумъ (ratio) и въ разумѣ Слово (sermo)¹⁾; это Слово получаетъ свой видъ и украшеніе (speciem et ornatum suum sumit), выходитъ изъ Бога (ex Deo procedit), когда Богъ изрекъ свое творческое „fiat lux“, это и есть совершенное рожденіе (nativitas perfecta) Сына²⁾. Выраженіе „perfecta“, а также и имя Сынъ (Filius), какое съ этого момента Тертуліанъ даетъ Слово³⁾, указываютъ, что на второмъ моментѣ, по его мнѣнію, и заканчивается развитіе Слова; теперь и Богъ получилъ названіе Отца (Pater)⁴⁾. Въ этомъ съ нимъ соглашается и стоящій въ большой, но не исключительной идейной зависимости отъ него Новаціанъ, который знаетъ Слово in Patre и отдѣльно отъ Отца, когда оно processit ex Patre⁵⁾. Но Новаціанъ отличается отъ своего учителя тѣмъ, что, во первыхъ, безъ колебаній приписываетъ Слово наименованіе Filius уже въ первомъ моментѣ Его существованія in Patre, очевидно, съ цѣлю сохраненія абсолютной неизмѣняемости Отца (semper enim in Patre, ne Pater non semper sit Pater); а во вторыхъ, вмѣсто весьма опредѣленнаго тертуліановскаго fiat lux онъ обозначаетъ моментъ полнаго Рожденія Слова неопредѣленнымъ quando Воли Отца⁶⁾. Однако далеко не всегда на Западѣ признавали только два указанныхъ момента въ бытіи Слова. Такъ, для Ипполита, хотя Слово, послѣ совершеннаго рожденія Богомъ (второй моментъ), и существуетъ ипостасно, тѣмъ не менѣе пока Оно именуется Словомъ не собственно, а исключительно ради своего будущаго воплощенія *Ἦὸν προσηγόρευε διὰ τὸ μέλλειν αὐτὸν γενέσθαι*; только въ воплощеніи Оно обнаружило Себя совершеннымъ Сыномъ Божиимъ (*Ἦὸς τέλειος Θεοῦ ἐφανερώθη*)⁷⁾. *Ив. Адамовъ.*

(Продолженіе слѣдуетъ).

1) Adv. Prax. c. V;

2) ibid. c. VII;

3) ibid. c. VII. de (Deo) procedendo Filius factus est;

4) Ibid. c. VII;

5) De Trinitate c. XXXI;

6) ibid. c. XXXI;

7) C. Noet. M X, 825 D; 828 A;



Учение о Троицѣ св. Амвросія Медиоланскаго.

(Продолженіе).

Учение о третьей Ипостаси св. Троицы, о св. Духѣ, раскрыто св. Амвросіемъ не менѣе подробно, чѣмъ и учение о Сынѣ; съ этой точки зрѣнія его твореніе *De Spiritu Sancto* имѣетъ очень большое значеніе въ исторіи церковной литературы, особенно западной. По своему существу оно, впрочемъ, очень мало оригинально, сильно напоминая намъ идеи Дидима, раскрытыя имъ въ трактатѣ *de Spiritu Sancto*.

Вопросъ о Божествѣ св. Духа разсматривается обоими обстоятельно и мотивируется одинаковымъ образомъ. Основнымъ положеніемъ всѣхъ разсужденій о Духѣ Амвросіемъ является служебность твари и неслужебность св. Духа: если вся тварь служитъ, то Духъ св. не можетъ быть причисляемъ къ твари ¹⁾. Далѣе эта мысль раскрывается подробнѣе такимъ образомъ. Духъ св. не можетъ быть причисляемъ ни къ тварямъ тѣлеснымъ, ни къ тварямъ безтѣлеснымъ; къ первымъ—потому, что въ нихъ (*corporelibus*) Онъ вливаетъ свою безтѣлесную благодать (*incorpoream infundit gratiam*); ко вторымъ потому, что онѣ сами получаютъ освященіе Духа и этимъ превосходятъ остальные творенія міра; возьмемъ ли мы ангеловъ, господства, власти,—всѣ они и вообще вся тварь ожидаютъ благодати св. Духа ²⁾. У Дидима мы также встрѣчаемъ эту мысль, хотя она и раскрывается у него иначе: всѣ твари, говоритъ онъ, раздѣляются на видимыя и невидимыя или тѣлесныя и безтѣлесныя; Духъ не принадлежитъ

¹⁾ *De Spiritu Sancto* I, I, 23;

²⁾ *ibid.* I, V, 55;

къ тѣлеснымъ тварямъ, потому что Онъ есть обитатель ихъ души и чувствъ (*animae et sensus habitator*), производитель для нихъ слова, мудрости и знанія (*sermonis et sapientiae et scientiae effector*); всѣ же безтѣлесныя субстанціи получаютъ отъ Духа субстанцію освященія; самъ Духъ св. не только не есть носитель чужаго освященія (*non est capax sanctificationis alienae*), но Творецъ и Податель освященія свыше (*insuper attributor est et capax*) ¹⁾. Другимъ доказательствомъ Божественности св. Духа для Амвросія служитъ неизмѣняемость Духа въ противоположность измѣняемости твари. Вся тварь измѣняема, не только та, которая уже измѣнилась вслѣдствіе грѣха или качества элементовъ (*quae jam peccato aliquo aut elementorum conditione mutata est*), но также и та, которая еще только можетъ подвергнуться порчѣ въ силу порока природы (*vitio naturae*), хотя еще и не (подверглась) ей вслѣдствіе вѣрности дисциплинѣ (*nondum est studio disciplinae*) ²⁾. Но, тогда какъ вся тварь измѣняема, Духъ св. пребываетъ благимъ и неизмѣняемымъ, и не можетъ быть измѣненъ какимъ-либо порокомъ Тотъ, Кто уничтожаетъ пороки всѣхъ (тварей), прощаетъ грѣхи. И какимъ бы образомъ могъ оказаться измѣняемымъ Тотъ, Кто, освящая, другихъ измѣняетъ къ благодати, но Самъ не измѣняется? ³⁾ Какимъ образомъ измѣняемъ Тотъ, Кто пребываетъ всегда благимъ? Ибо ни въ какомъ случаѣ не (можетъ быть) злымъ (*malus*) Духъ св., Который подаетъ намъ всегда благо ⁴⁾. У Дидима понятіе о неизмѣняемости также имѣетъ большое значеніе, какъ доказательство Божественной природы св. Духа. Если св. Духъ есть Освятитель (*Sanctificator*), то Онъ не измѣняемъ, а неизмѣняемой субстанціи; Онъ—*immutabilis et inconvertibilis*; а такъ какъ неизмѣняемая субстанція, по свидѣтельству писанія, принадлежитъ только Богу и Его Единородному Сыну, всѣ же твари имѣютъ *convertibilem et mutabilem substantiam*, то Духъ св.—не *ὁμοούσιον* твари ⁵⁾. Такое же доказательное значеніе имѣетъ для Амвросія и понятіе о субстанціальной благодати св. Духа. „Духъ есть Источникъ и

¹⁾ De Spiritu Sancto 4;

²⁾ De Spiritu Sancto I, V, 56;

³⁾ *ibid.* I, V, 57;

⁴⁾ *ibid.* I, V, 58;

⁵⁾ De Spiritu Sancto 5;

Начало благодѣи (fons sit principiumque bonitatis); ибо, какъ Отецъ имѣетъ благодѣи и Сынъ, такъ имѣетъ благодѣи и Духъ св.“¹⁾—Что такое Духъ св., если не полный благодѣи (plenus bonitatis)? Хотя Онъ и недоступной природы (inaccessibilis natura), но воспринимается нами по причинѣ своей благодѣи (receptibilis tamen propter bonitatem suam nobis est)“²⁾.— „Итакъ, благъ Духъ св., но благъ не какъ приобретающій (adquirens), но какъ сообщающій благодѣи (quasi impertiens bonitatem). И не воспринимаетъ (что-либо) отъ тварей, но воспринимается Духъ св.; какъ и не освящается, но Самъ освящаетъ: тварь освящается, освящаетъ же Духъ св.“³⁾. Это въ существѣ дѣла краткій конспектъ того, что изложено у Дидима гораздо подробнѣе. Духъ св. substantialiter bonus est и не можетъ быть участникомъ посторонней благодѣи, такъ какъ Самъ раздаетъ всѣмъ прочимъ благодѣи⁴⁾; Божественная Природа въ отличіе отъ тварной есть fons и principium bonorum, дѣлаетъ другихъ благими, сообщая себя (quibus se impertit), но сама благо не отъ другого, но самобытно (subsistens)⁵⁾.

Чего нѣтъ въ трактатѣ Дидима, мы не находимъ также и у Амвросія. Мы видѣли, что методъ доказательства у Дидима и Амвросія отличается, такъ сказать, эмпирическимъ характеромъ: анализируя различныя приписываемыя въ Писаніи Богу и тварямъ свойства, они различіемъ этихъ свойствъ доказываютъ различіе природы. Но и тотъ и другой не дѣлаютъ никакой попытки конструировать Ипостась св. Духа изъ самого понятія о Божественной природѣ, что ставить ихъ ученіе о Духѣ св. значительно ниже ученія каппадокійцевъ, которые дедуктивно выводили существованіе Ипостаси св. Духа изъ самого понятія о существѣ Божіемъ. Особенно рельефно эта мысль выражена у Григорія Богослова, для котораго Духъ св. есть ипостазированная, существующая въ видѣ самостоятельной Ипостаси Божественная святость (ἡ ἀγιότης); безъ этой святости Божество не мо-

1) De Spiritu Sancto I, V, 62;

2) ibid. I, V, 62;

3) ibid. I, V, 62;

4) De Spiritu Sancto 4;

5) ibid, 5;

жетъ быть совершеннымъ ¹⁾. Но и св. Василию не чуждо это представление, насколько онъ называетъ Духа святыней (*ἀγίασμός*) ²⁾, признаетъ святость естествомъ Духа (*οὐσίᾳ ἢ ἀνωσούτη*) ³⁾, полагая, что въ Духѣ святость восполняетъ естество (*τῷ δὲ Πνεύματι συμπληρωτική τῆς οὐσίας ἐστὶν ἢ ἀγίότης*) ⁴⁾; приче́мъ всѣ эти термины у него служатъ отличительными наименованіями св. Духа. Такимъ образомъ, въ то время какъ у каппадокійцевъ существованіе Ипостаси св. Духа достаточнымъ образомъ мотивируется, у Амвросія и Дидима мы не встрѣчаемъ подобной мотивировки, и природа Духа поставляется только во внѣшнія отношенія къ существованію остальныхъ Двухъ Лицъ св. Троицы. Что касается Дидима, то онъ, правда, нѣсколько восполнилъ свое ученіе о св. Духѣ въ своемъ сочиненіи *De Trinitate*, написанномъ подѣ замѣтнымъ вліяніемъ каппадокійцевъ уже послѣ трактата *De Spiritu Sancto*: тамъ мы встрѣчаемъ уже тоѣ *ἀγίου Πνεύματος ὁ ἀγίασμός* ⁵⁾; Амвросію же это представление осталось чуждымъ навсегда.

Загѣмъ, при изложеніи ученія о св. Духѣ и Амвросій и Дидимъ въ своемъ сочиненіи *De Spiritu Sancto* пропустили цѣлый рядъ доказательствъ, которыя въ то время уже получили большое значеніе въ церковномъ сознаніи. Въ исторіи догматовъ мы встрѣчаемъ явленіе, что еще задолго до того, какъ стали философски разсуждать о какой-либо религіозной истинѣ, несомнѣнное существованіе этой истины уже предполагалось церковнымъ сознаніемъ и практикой; впоследствии же, когда разсматриваемая истина дѣлалась предметомъ догматическаго спора или изслѣдованія, въ признаніи ея церковью издревле видѣли доказательство въ ея пользу. Такую именно судьбу претерпѣло ученіе о св. Духѣ. Еще задолго до IV-го вѣка, когда ученіе объ Ипостаси св. Духа сдѣлалось специальнымъ предметомъ богословскихъ изслѣдованій, имя св. Духа, какъ Бога, уже призывалось въ церкви съ самаго ея основанія, приче́мъ этимъ Именемъ запе-

¹⁾ *Θεολογικὰ πινκτο*; § 4, с 149; Русск. перев. ч III, 86:

²⁾ С. Eunom. III, 2. 600 A; Р. II ч. III, 109;

³⁾ *ibid.* III, 2 600 B; Р. II. ч. III, 109;

⁴⁾ *De Spiritu Sancto* XIX, 48; 156 B; Русск. пер. ч. III, 248;

⁵⁾ I, XVIII. M. XXXIX. 356 A;

чатлѣвались многія церковныя священнодѣйствія. На этомъ, между прочимъ, и построилъ свою аргументацію о Божествѣ св. Духа Василій Великій. Для него Божественность Духа слѣдуетъ изъ того, что крещеніе, по преданію Господню, совершается во имя Отца и Сына и св. Духа ¹⁾; доксология всѣмъ тремъ Лицамъ св. Троицы *ἐκ τῆς τοῦ βασιλικατοῦ παραδόσεως* убѣждаетъ его въ томъ же ²⁾. Св. Амвросій не пользуется этого рода доказательствами и, по нашему мнѣнію, далеко не по случайности или недосмотру съ своей стороны: понятіе церковности, доказательная сила церковной традиціи въ его сознаніи проявляются вообще очень слабо.

Но при всѣхъ этихъ недочетахъ и неполнотѣ въ способѣ аргументаціи Божественность Св. Духа для Амвросія стоитъ все же внѣ всякаго сомнѣнія. Столь же несомнѣнной представляется ему и самостоятельность Его Ипостаси, вслѣдствіе которой Онъ не можетъ быть отождествляемъ съ Отцомъ и Сыномъ. Въ этомъ отношеніи Амвросій высказывается гораздо рѣшительнѣе и опредѣленнѣе своихъ западныхъ предшественниковъ. У послѣднихъ, по крайней мѣрѣ, у нѣкоторыхъ изъ нихъ, ученіе о Св. Духѣ отличается одной особенностью, которой никогда не знали писатели Восточной Церкви. Loofs, извѣстный новѣйшій авторъ по исторіи догматовъ, впервые отмѣтилъ эту особенность относительно автора книги „Пастырѣ“. Этотъ авторъ обнаруживаетъ склонность отождествлять названія *υἱὸς Θεοῦ* и *πνεῦμα ἅγιον*, выражаясь, что *πνεῦμα* есть *υἱὸς Θεοῦ, πᾶσις τῆς κτίσεως προγενέστερος* ³⁾. Относительно писателей послѣдующаго времени наблюденіе Loofs'a задался цѣлю провѣрить Macholz въ своей брошюрѣ *Spuren binitarisch. Denkweise im Abendland seit Tertullian*. Iena 1902 и пришелъ въ смыслѣ Loofs'a къ выводамъ, не оставляющимъ никакого сомнѣнія. Такъ, онъ нашелъ эту особенность, извѣстную въ наукѣ подъ именемъ бинитаризма, очень сильно выраженною у Тертулліана, который иногда отождествляетъ Божественное Слово (*Sermo*) и Духа (*Spiritus*), такъ что Сынъ Божій до момента Воплоще-

1) С. Eunom III, 5. M. 665 CD; P пер ч III, 113:

2) De Spiritu Sancto XXII, 67 M 193 A; P пер ч. III, 272:

3) V, 6—7. Loofs, Leitladen zum Studium der Dogmengeschichte Halle 1906, ss. 95—96:

нiя одинаково называется у него и *Sermo* и *Spiritus Dei*: 1) *Spiritus* разумѣемъ *in mentione Sermonis* и *Sermonem* познаемъ *in nomine Spiritus*; ибо и *Spiritus substantia est Sermonis* и *Sermo operatio Spiritus, et duo unum sunt* 2). Затѣмъ, она характеризуетъ собою цѣлый рядъ произведенiй Псевдокипрiана, который, наприм., называетъ Духа Св. Христомъ Господомъ Нашимъ, происшедшимъ отъ Отца. 3). Но особенно классически выражается Лактанцій: прежде созданiя мiра „Богъ родилъ святаго, нетлѣннаго и непостижимаго Духа (*sanctum et incorruptibilem et irreprehensibilem spiritum*), котораго наименовалъ Сыномъ (*Filium nuncuparet*) 4). Намъ теперь остается съ этой точки зрѣнiя подвергнуть анализу творенiя св. Амвросiя.

Изъ обзора творенiй св. Амвросiя слѣдуетъ, что, во-первыхъ, слѣды отмѣченной традиции еще въ его время продолжаютъ сохраняться на западѣ, но что, во-вторыхъ, она уже подвергается довольно существенному перетолкованiю. У св. Амвросiя слово *spiritus* изъ единоличнаго понятiя для *Sermo-Filius* дѣлается общимъ наименованiемъ для *Trinitas* вообще: *Filius est Spiritus*, но и *Pater* также есть *Spiritus*, такъ какъ *Spiritus* есть вообще все, что не есть тѣло творенiя (*quod non est creaturae corpus, hoc spiritus est*). Это даетъ ему возможность весьма опредѣленно отстаивать несливаемость Ипостаси св. Духа съ остальными Лицами: „не слить Духъ Св. съ Отцомъ и Сыномъ, но отдѣленъ и отъ Отца и отъ Сына (*non confusus cum Patre et Filio Spiritus Sanctus, verum et a Patre distinctus est et a Filio*) 5). Во всѣхъ этихъ случаяхъ св. Амвросiй стоитъ внѣ всякихъ подозрѣнiй въ бинитаризмъ. Тѣмъ не менѣе влiянiе послѣдняго сказывается на немъ въ другихъ отношенiяхъ.

Такъ, въ зависимости отъ бинитаризма на западѣ образовался особый взглядъ на таинство Боговоплощенiя. „Какой Богъ родился во плоти, спрашиваетъ Тертуллианъ и отвѣчаетъ: *Sermo et Spiritus, qui cum Sermone de Patris voluntate*

1) *Adv. Prax.* c. IV; Macholz, s. 37;

2) *ibid.* c. XXVI;

3) *Ad Vigilium de Iudaica incredulitate*; *Spiritus Sanctus id est Christus Dominus Noster qui profectus ex Deo Patre venit* и т. д. Macholz, ss. 57—58;

4) *Inst. divinae* IV, VI;

5) *De Spiritu Sancto* I, IX, 101;

natus est. 1) Можетъ быть, можно усматривать остатки этого рода представленій въ томъ, что и Амвросій при обсужденіи тайны Боговоплощенія поставляетъ *Filium* и *Spiritum* въ самыя тѣсныя отношенія другъ къ другу: *caro enim Domini Spiritu in virginem superveniente generata*; 2) Духъ Св. значить, участвовалъ въ Воплощеніи. Затѣмъ, сказавъ, что Христось умеръ въ томъ, *quod suscepit ex Virgine*, а не въ томъ, *quod habebat ex Patre*, умеръ въ томъ, *in quo crucifixus est Christus*, Амвросій посредственно продолжаетъ: *Spiritus autem Sanctus non potuit crucifigi, qui carnem et ossa non habuit*,—доказательство того, что совершенно въ духѣ древне-западныхъ писателей понятіе *Spiritus* еще примѣняется имъ въ отношеніи къ Лицу Воплотившагося. Но кто такой этотъ *Spiritus*? Несомнѣнно, не *Filius Dei*, потому что, сказавши, что Духъ Св. не могъ умереть, Амвросій сейчасъ же прибавляетъ: *sed crucifixus est Dei Filius, qui carnem et ossa suscepit*. Итакъ ясно, что во Христѣ былъ и *Spiritus* и *Filius Dei*, какъ два различные Субъекта; затѣмъ, *Filius Dei* стоялъ въ болѣе тѣсныхъ отношеніяхъ къ человѣчеству, чѣмъ *Spiritus*, потому что первый *carnem et ossa suscepit*, а второй *carnem et ossa non habuit*³⁾. То же самое Амвросій говоритъ нѣсколько выше: „не умеръ (въ Воплотившемся) *Spiritus Sanctus*, Который не могъ умереть, потому что не воспринялъ плоти и не могла быть причастною смерти *sempiterna Divinitas*, но умеръ *secundum carnem* Христось; 4) Духъ во Христѣ, очевидно, стоялъ только во внѣшнихъ отношеніяхъ къ человѣчеству. Въ дальнѣйшія разъясненія Амвросій не вдается и смыслъ его словъ не совсѣмъ ясенъ. Но всетаки въ его словахъ мы можемъ какъ будто бы видѣть остатки бинитаризма, приспособленнаго къ новому созерцанію.

Далѣе, древне-западное отождествленіе *Sermo-Spiritus* у Тертулліана связывается съ представленіемъ, что *Spiritus* обособляется отъ *Sermo* съ момента Воскресенія и Вознесенія Воплотившагося на небо⁵⁾, существуя затѣмъ уже въ видѣ совершенно отличной и несливаемой съ Нимъ Ипо-

1) *Adv. Prax.* с. XXVII; ср. *Macholz*, s. s. 38—39;

2) *De incarnationis Dominicae sacramento* IX, 103;

3) *De Spiritu Sancto* I, IX, 102;

4) *Ibid.* I, IX, 101;

5) *Adv. Prax.* с. XXVII и с. XXX; *Macholz*, s. s. 36 и 40;

стаси; поэтому Тертуллианъ, отождествляя, съ одной стороны, Sermo-Spiritus, съ другой говоритъ о Spiritus, какъ о tertium nomen Divinitatis et tertium gradus majestatis ¹⁾. Вѣроятно, на этомъ представленіи о первоначальномъ тождествѣ Sermo-Spiritus развилось у западныхъ писателей ученіе о происхожденіи св. Духа не только отъ Отца, но и отъ Сына, и именно—большею частью—отъ Отца чрезъ посредство Сына: Духъ св. по Тертуллиану, non aliunde происходит quam a Patre per Filium. ²⁾ У Амвросія по вопросу объ исхожденіи св. Духа замѣчается неясность и неопредѣленность, и это, какъ и въ предыдущемъ случаѣ, объясняется тѣмъ, что въ его ученіи сошлось нѣсколько традицій. Неясно прежде всего, когда исшелъ Духъ свят.: то утверждая, что Trinitas coaeterna atque perfecta, ³⁾ онъ признаетъ существованіе св. Духа, какъ особой ипостаси, вѣчнымъ; то, съ другой стороны, говоритъ объ исхожденіи св. Духа въ связи со словами: „Онъ прославитъ Меня, потому что отъ Моего возметъ“ (Іоан. 16, 14) и именно не въ смыслѣ временнаго посольства въ міръ, но въ смыслѣ онтологической обусловленности существованія; это ясно изъ того, что здѣсь же Амвросій говоритъ и о рожденіи отъ Отца Сына ⁴⁾ Этимъ онъ напоминаетъ намъ Тертуллиана. Вообще же вопросъ объ исхожденіи св. Духа имъ почти не разсматривается. То же нужно сказать и по вопросу о томъ, отъ Кого исходитъ Духъ св.: иногда Амвросій говоритъ просто, что Духъ св. вообще ex Deo; ⁵⁾ иногда просто a Patre ⁶⁾. Но вмѣстѣ съ этимъ у него встрѣчается представленіе о зависимости св. Духа въ своемъ бытіи отъ Сына: bonus Spiritus, qui accerit ex Filio; ⁷⁾ въ связи съ этимъ идетъ уже рѣчь объ исхожденіи Св. Духа не только отъ Отца, но и отъ Сына: Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio ⁸⁾ или же просто—отъ Сына: procedit ex Filio ⁹⁾.

1) *ibid.* с XXX;

2) *ibid.* с IV;

3) *Expos. Evang. Lucae* IV, 45;

4) *De Spiritu Sancto* II, V, 42;

5) *ibid.* I, 1, 26;

6) *ibid.*

7) *Expos. Evang. Lucae* VIII, 66;

8) *De Spiritu Sancto* I, XI, 115

9) *ibid.* I, XI, 114;

Изложивъ въ отдѣльности ученіе св. Амвросія о Богѣ—Сынѣ и Ипостаси Св. Духа, мы можемъ обратиться теперь къ самому важному вопросу всей тринитарной схемы, именно, къ вопросу о томъ, какимъ образомъ три отдѣльныя Ипостаси могутъ быть мыслимы объединенными въ одномъ существѣ. Но прежде чѣмъ излагать взгляды на это св. Амвросія разберемся въ установившейся на западѣ поэтому поводу терминологіи.

Намъ представляется, что въ этомъ отношеніи представители западнаго богословія предшествующаго времени выработали двѣ не совсѣмъ согласныхъ схемы. Одна изъ нихъ создана впервые Тертуллианомъ и основывается на строгомъ разграниченіи двухъ сродныхъ понятій: субстанціи (*substantia*) и природы (*natura*). „Иное есть субстанція, говоритъ Тертуллианъ, и иное *natura substantiae*, поскольку каждая вещь имѣетъ свою собственную субстанцію (*substantia est rei cuiusque*), природа же можетъ быть общей (*natura vero potest esse communis*). Возьмемъ примѣръ. *Substantia* есть камень, желѣзо; твердость же камня и желѣза *natura substantiae est*. Твердость объединяетъ, а субстанція раздѣляетъ“¹⁾. Очевидно, такимъ образомъ, *natura* для Тертуллиана есть общее качество, принадлежащее многимъ въ какомъ-нибудь отношеніи сходнымъ вещамъ; *substantia*, напротивъ, означаетъ собою всякую единичную конкретную вещь со всѣмъ разнообразіемъ ея индивидуальныхъ свойствъ и качествъ. Кстати замѣтимъ, что понятіе *natura* Тертуллианъ при изложеніи своего ученія о Троицѣ употребляетъ очень рѣдко, такъ какъ оно было ему излишне при его конкретномъ пониманіи субстанціи, а оперируетъ почти исключительно съ словомъ *substantia*. Далѣе. *Substantia*, какъ вещь, имѣетъ свои особыя качества, характеризующія ее, а эти качества бываютъ двоякаго рода: общія и частныя. *Fides nominum salus est proprietatum. Etiam cum demutantur qualitates, accipiunt vocabulorum possessiones*. Замѣтимъ, что здѣсь различаются *proprietas* и *qualitas*, причемъ *proprietas* поставляется въ зависимость отъ *nomen*, а *nomen*—отъ *qualitas*. Тертуллианъ иллюстрируетъ свою мысль примѣромъ; глина можетъ существовать въ своемъ естественномъ состояніи и носить извѣст-

¹⁾ De anima c XXXII;

ное имя (именно—имя глины); но разъ та же самая глина перемѣняетъ свои естественныя качества, напримѣръ, обжигается, то она получаетъ и новое имя (именно—имя сосуда) ¹⁾. Что это значитъ? А то, что вещь характеризуется извѣстными *qualitates*; а вся совокупность этихъ *qualitates*, сообщающихъ вещи извѣстную индивидуальную физиономію, образуетъ выражающуюся въ имени вещи ея *proprietas*; слѣдовательно, выражаясь языкомъ нашего времени, *proprietas* вещи есть форма существованія вещи; въ каждой вещи *proprietas* можетъ быть только одна, тогда какъ *qualitates* у нея можетъ быть нѣсколько. Это строгое различіе *proprietas* и *qualitas*, отмѣченное Тертуліаномъ, не имѣетъ большого значенія въ его ученіи о Троицѣ и не всегда имъ выдерживается; но мы считаемъ долгомъ отмѣтить его, такъ какъ въ послѣдствіи, напр., у Амвросія, оно приобрѣло очень большое значеніе.

Самую лучшею иллюстраціей для пониманія тринитарной схемы служатъ тѣ аналогіи, какія указываетъ Тертуліанъ. Именно: Отецъ рождаетъ Сына, какъ корень порождаетъ стволъ (*radix fruticem*), источникъ—рѣку (*fons fluvium*), солнце—лучъ (*sol radium*); а Духъ Св. такъ исходитъ отъ Отца, какъ происходитъ плодъ отъ корня изъ ствола (а *radice fructus ex frutice*), какъ ручей проистекаетъ отъ источника изъ рѣки (а *fonte rivus ex flumine*), какъ свѣтъ возсіяваетъ отъ солнца изъ луча (а *sole apex ex radio*) ²⁾. На языкѣ Тертуліана и корень со стволомъ и плодомъ, и источникъ съ рѣкой и ручьемъ и солнце съ лучомъ и свѣтомъ, какъ внутренно связанные между собою и неотдѣлимые другъ отъ друга, образуютъ одну недѣлимую *substantiam*, которая имѣетъ одну только ей свойственную *proprietas*. Субстанція сама по себѣ недѣлима (*indivisa*) ³⁾. Но какъ въ вышеприведенныхъ аналогіяхъ, такъ и въ Божественной субстанціи существуютъ отдѣльные, но не отдѣлимые другъ отъ друга моменты: Отецъ, Сынъ и Духъ Св., причемъ эти отдѣльные моменты называются безраздѣльно *to species, to forma*: и *fons et flumen duae species sunt*, но недѣлимы (*indivisae*), и *sol et radius duae for-*

¹⁾ De carne Christi c. XIII;

²⁾ Adv. Prax. c. VIII;

³⁾ *ibid.* c. XIII;

mae sunt, но соединенные (cohaerentes); одинъ species или одна forma неотдѣлимы (non est separatum) отъ другаго species или другой formae ¹⁾. Такъ какъ въ Божественной сущности эти species суть разумно-сознательныя существа, то они также называются personae. Въ Троицѣ нужно такимъ образомъ различать alium, alium и alium; но alium, non quasi separatum, sed dispositione alium, non divisione ²⁾; связь Отца въ Сынѣ и Сына въ Параклетѣ создаетъ tres cohaerentes, alterum ex altero и эти tres unum sint, non unus. Существованіе въ Троицѣ отдѣльныхъ species или persona исключаетъ ихъ единичность (singularitas); но ихъ существованіе въ одной субстанціи (unitas substantiae) въ должной мѣрѣ обуславливаетъ ихъ единство по сущности ³⁾. Замѣтимъ, что терминомъ, равносильнымъ понятію unitas substantiae, для Тертуліана служить еще понятіе similitudo: это unitas и conjunctio ⁴⁾, не имѣющее ничего общаго съ позднѣйшимъ амѣтствомъ.

Если единство Лицъ уже достаточно обезпечивается unitate substantiae, то въ той же мѣрѣ оно гарантируется и взаимоотношеніемъ species между собою. Съ этой точки зрѣнія Отецъ есть вся субстанція, а Сынъ—часть и истеченіе ея Pater enim tota substantia est; Filius vero derivatio totius et portio ⁵⁾. Одинъ только Отецъ не имѣетъ начала (initium), а остальные получили свое начало отъ Него ⁶⁾. Въ связи съ этимъ, если единица изводитъ изъ себя Троицу (unitas ex semetipsa derivans trinitatem), то она этимъ не разрушается, насколько въ ней продолжаютъ сохраняться singulare et unicum imperium ⁷⁾. Сынъ и Духъ Св. находятся въ подчиненіи у Отца, такъ какъ они дѣйствуютъ ex auctoritate Patris et voluntate ⁸⁾. Это положеніе Лицъ по обусловленности или же по безусловности ихъ бытія, а также по ихъ значенію въ Божественной монархіи обозначается терминомъ gradus ⁹⁾ и

¹⁾ ibid. c. VIII;

²⁾ ibid. c. XXI;

³⁾ Adv Prax c. XXV;

⁴⁾ ibid. c. XXII; ср. Орловъ op. cit стр. 41;

⁵⁾ ibid. c. IX;

⁶⁾ ibid. c. XIX; c. IV,

⁷⁾ ibid. c. III;

⁸⁾ ibid. c. XVI;

⁹⁾ ibid. c. XXX;

вся квинтэссенція Тертулліановской тринитарной схемы выливается въ формулѣ: *tres non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie: unius autem substantiae et unius status et unius potestatis; quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti deputantur* ¹⁾.

Для довершенія этой схемы прибавимъ, что, вопреки сильному ударенію на *unitas substantiae*, индивидуальныя особенности *species* въ ней выяснены очень слабо и опредѣляются не онтологически, а почти исключительно экономически, по *gradus*, по положенію въ монархіи и то безъ яснаго различенія между Сыномъ и Духомъ Св.

Другую тринитарную схему представляетъ намъ трактатъ Новаціана *De Trinitate*. По внѣшности и въ формальномъ отношеніи она имѣетъ очень много общаго съ предыдущею, пользуясь почти всегда одними и тѣми же терминами и основными понятіями. Такъ, Новаціанъ знаетъ въ Богѣ *personarum distinctio, deversitas personae* ²⁾. Взаимоотношенія между Лицами Св. Троицы у него также характеризуются въ рѣзко-субординаціанскомъ смыслѣ: Отецъ—Единый, не знающій происхожденія (*solus originem nesciens*), Единый, кто (стоитъ) внѣ происхожденія (*extra originem est*). Въ онтологическомъ смыслѣ въ отношеніи къ Сыну Онъ есть Его начало (*principium*); Сынъ же воспринялъ отъ Него начало своего рожденія прежде всякаго времени (*principium nativitatis ante omne tempus accepit*) и такъ образомъ обязанъ Отцу своимъ происхожденіемъ (*Patri suo originem suam debens*) ³⁾. Въ экономическомъ смыслѣ Сынъ есть подражатель всѣхъ отчихъ дѣлъ (*imitator est Filius omnium operum paternorum*) ⁴⁾, повинуется всѣмъ Отчимъ повелѣніямъ и предписаніямъ, (*imperii paternis omnibus et praeceptis obedit*), является служителемъ Отчей Воли (*paternae voluntatis, ex quo est, minister*) ⁵⁾; если Онъ обладаетъ властью (*potestatem*), то исключительно въ качествѣ преданной (*traditam*), порученной (*indultam*) Ему

¹⁾ *ibid* с II;

²⁾ *De Trinitate* с XXVII, al XXII;

³⁾ *ibid* с XXXI,

⁴⁾ *De Trinitate* с XXVIII;

⁵⁾ *ibid.* с. XXXI;

отъ Отца ¹⁾; даже Его divinitas есть divinitas переданная и дарованная (tradita et porrecta) Отцомъ ²⁾. Но во всѣ эти формулы Новаціанъ вкладываетъ свое особое, не согласующееся съ духомъ Тертулліана содержаніе. Именно, онъ много меньше своего учителя отстаиваетъ идею нумерическаго единства Божественной субстанціи и обуславливаетъ его согласіемъ общенія (societatis concordiam), единомысліемъ и общеніемъ любви (concordiam et eandem sententiam, caritatis societatem), согласіемъ, любовью, единствомъ согласія (per concordiam, per amorem, per dilectionem, concordiae unitatem) ³⁾.

Слѣдовательно, въ то время, какъ единство Троицы у Тертулліана представляется онтологическимъ (выражаясь грубо, можно даже сказать физическимъ) и отличается абсолютнымъ характеромъ, у Новаціана, совершенно напротивъ, оно болѣе отличается моральнымъ характеромъ. Если первую тертулліановскую тринитарную схему можно признать специфически западною, то вторая новаціановская, хотя и раскрывалась на Западѣ, но въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ обнаруживаетъ точки соприкосновенія съ восточнымъ богословіемъ; она, вѣроятно, создавалась подъ вліяніемъ богословія Иринея, отъ котораго Новаціанъ вообще сильно зависитъ; косвеннымъ подтвержденіемъ этого можетъ послужить то, что отмѣченное нами выше у Новаціана мотивированіе рожденія сына Волей Отца принадлежитъ къ довольно характернымъ особенностямъ системы Иринея.

Ив. Адамовъ.

(Продолженіе слѣдуетъ).

1) *ibid* с XXXI.

2) *ibid*. с. XXVII, al. XXI;

3) *ibid*. с. XXVII, al. XXI;



Учение о Троицѣ св. Амвросія Медиоланскаго.

(Продолженіе) ¹⁾.

Если мы теперь обратимся къ св. Амвросію, то безъ большихъ трудностей замѣтимъ, что его собственная схема въ существенномъ одинакова со схемою Тертуллиана. Это долженъ подтвердить анализъ его основныхъ тринитарныхъ терминовъ.

Начнемъ съ слова *natura*. „Всѣ летающія существа, принадлежащія къ одному и тому же роду (*eiusdem generis*), обладаютъ также одной и той же природой (*eiusdem utique et naturae sunt*), такъ что у всѣхъ орловъ существуетъ одинъ родъ и одна природа (*unum genus et una natura est*), какъ и у коршуновъ и у остальныхъ по роду своему летающихъ“ ²⁾. Ясно, что, по мнѣнію св. Амвросія, *natura* есть то, что принадлежитъ многимъ индивидуамъ одного и того же рода (*generis*) и по своему содержанію и объему ничѣмъ не отличается отъ *genus*; а это есть въ сущности то же, что мы отмѣтили у Тертуллиана. *Natura* — это общее понятіе, подъ которое подводится каждое частное понятіе съ цѣлію объясненія этого послѣдняго. „Если я вообще скажу: Сынъ и не прибавлю, чей Сынъ, то можно понимать (подъ этимъ) и сына человѣческаго и сына неправды и сына погибели и сына діавола.... И потому въ наименованіи сыновъ нѣтъ обозначающаго природу выраженія. Но если я желаю обозначить *naturam*, то я или наименоваю человѣка, или же на-

¹⁾ См. Июль-Августъ, 1910 г. стр. 469—481

²⁾ De incarnationis Dominicae sacramentо IX. 102.

зову коня или же птицу, чтобы можно было понять, о какой природѣ идетъ рѣчь“ ¹⁾).

Совѣмъ иной смыслъ соединяетъ Амвросій съ понятіемъ *substantia*. „Что такое *οὐσία*, спрашиваетъ онъ, если не *οὐσα αἰεί*, т. е. то, что всегда пребываетъ? Но то, что существуетъ и существуетъ всегда, есть Богъ и потому всегда пребывающей *οὐσία* называется *divina substantia*“ ²⁾. Здѣсь пока только опредѣляется матеріальное содержаніе понятія, но еще не указывается его отношеніе къ субъекту. Такой же смыслъ имѣетъ и мѣсто *De incarnationis Dominicae sacramento*: „Когда говорится объ *οὐσία* Бога, то что иноеэтимъ обозначается, какъ не то, что Богъ всегда существуетъ? Это выражаютъ и самыя буквы, потому что *vis divina*, какъ *οὐσα αἰεί*, т. е. какъ всегда бывающая носить названіе *οὐσία* (слово, происходящее отъ *οὐσα αἰεί*) путемъ измѣненія порядка буквъ ради благозвучія, краткости и красоты рѣчи“ ³⁾ Но существенно иначе звучатъ уже слѣдующія слова епископа: „Совершенъ Отецъ, Который всегда пребываетъ. Поэтому на греческомъ языкѣ и говорится объ Его *οὐσία* вслѣдствіе того, что онъ всегда существуетъ, или по-латыни, идетъ рѣчь о *Ego substantia*, такъ какъ Онъ пребываетъ своею собственною силою и не существуетъ чужою помощію ⁴⁾“. Здѣсь уже ясно *substantia* отождествляется съ Ипостасью Отца и слова Амвросія напоминаютъ знаменитое тертулліановское *Pater tota substantia*, только въ нѣсколько смягченномъ видѣ.

Какъ въ пониманіи слова *natura*, такъ и въ опредѣленіи понятія *substantia* Амвросій идетъ, такъ образомъ, совершенно другимъ путемъ, чѣмъ каппадокійцы: во-первыхъ, употребляя безразлично понятіе *φύσις* и *οὐσία*, они въ отличіе отъ Амвросія не пытаются ихъ опредѣленнымъ образомъ разграничивать ⁵⁾; во-вторыхъ, если у Амвросія *substantia* ото-

1) *De incarnationis Dominicae sacramento* IX, 97.

2) *De fide* III, XV, 127

3) *De fide* IX, 100.

4) *De incarnationis Dominicae sacramento* X, III Въ виду громадной важности этого мѣста для опредѣленія слова *substantia* приводимъ его въ подлинникъ цѣликомъ. *Est ergo perfectus Pater, qui semper est. Ideo Eius vel οὐσία graece, quod sit semper; vel latine, quod in suo maneat, nec ore subsistat aliena, oppellatur substantia.*

5) Спасскій *op. cit.* стр. 501

ждествляется съ Ипостасью Отца, то для каппадокійцевъ *οὐσία* есть родовое понятіе, стоящее выше понятія Ипостаси и подчиняющее его себѣ. У всѣхъ людей, говоритъ св. Василій, существуетъ *οὐσία μία; οὐσία*,—слѣдовательно представляетъ собою вещественное подлежащее (*τὸ ὄντιον ὑποκειμένον*), которое дѣлается индивидуальной вещью, индивидуальнымъ существомъ только вслѣдствіе присоединенія къ ней извѣстныхъ отличительныхъ свойствъ (*ἰδιώματων*) ¹⁾. Она есть общее, *τὸ κοινόν* каждой вещи ²⁾. По своему значенію каппадокійское понятіе объ *οὐσία* совпадаетъ съ представленіемъ Амвросія о *natura*; онъ иногда и употребляетъ выраженіе *communis* примѣнительно къ *natura* Лицъ св. Троицы ³⁾, но нигдѣ не говоритъ о *communis substantia*. Его *substantia* до нѣкоторой степени покрывается съ тѣмъ, что св. Василій называетъ *ἐπόστασις*; эта ипостась для него есть *τὸ κοινόν καὶ ἀπερχόμενον ἐν τῷ τινὶ πράγματι*, изображаемое чрезъ посредство *ἰδιώματα* ⁴⁾; говоримъ: только до нѣкоторой степени, потому что каппадокійская *ἐπόστασις* есть *οὐσία* вмѣстѣ съ индивидуальными признаками ея. Что же касается Дидима, то онъ стоитъ здѣсь ближе къ Амвросію, чѣмъ св. Василій: смѣшивая въ духѣ староникейцевъ понятія *οὐσία* и *ἐπόστασις*, онъ говоритъ иногда о *πατρική οὐσία* св. Троицы ⁵⁾. Но въ виду вышеизложеннаго, значеніе этого сходства не должно переоцѣнивать, такъ какъ и совершенно независимо отъ Дидима св. Амвросій имѣлъ для своей тринитарной схемы весьма авторитетный прецедентъ на западѣ.

Дальнѣйшій моментъ въ понятіи слова *substantia* составляетъ ея *proprietas*. „Если назовешь созданнаго или сотвореннаго, что иногда утверждаютъ о Сынѣ (Божіемъ), то въ виду того, что многіе созданы или сотворены, этимъ обозначено *non proprietatem substantiae*, но *speciem qualitatis*. *Aliud enim substantia, aliud qualitas est*“ ⁶⁾. Эти слова св. Амвро-

¹⁾ С. Eunom. II, 4. М. 577; Рус. перев. ч. III, 54.

²⁾ Epistola XXXVIII, 3. М. 328 В.

³⁾ De fide I, IV, 31.

⁴⁾ Epistola XXXVIII, 3. М. 328 В.

⁵⁾ De Trinitat. II, VII. М. 577 В.

⁶⁾ De incarnat. Domin. Sacr. IX, 100.

сія не могутъ оставлять никакого сомнѣнія въ томъ, что 1) индивидуальный образъ существованія той или иной вещи надлежитъ строго отличать отъ *proprietas substantiae* этой вещи; и что 2) эта *proprietas* въ существѣ дѣла есть ничто иное, какъ сама *substantia*. Въ другомъ мѣстѣ *proprietas substantiae* Амвросіи отождествляетъ съ единствомъ Существа Божія ¹⁾, очевидно, показывая, что *proprietas* относится къ такимъ свойствамъ субстанции, безъ которыхъ она теряетъ свой характеръ Божественности. Что Отецъ и Сынъ составляютъ едино, это обуславливается *per substantiae proprietatem* ²⁾. Иногда вмѣсто *proprietas substantiae* рѣчь идетъ о *proprietas divinitatis*, такъ какъ въ Богѣ *Divinitas* и *substantia* совпадаютъ, причѣмъ смыслъ остается совершенно тотъ же, какъ и въ предыдущемъ случаѣ: *et virtus Dei in Divinitatis proprietate est.* ³⁾ Далѣе, *proprietas* же *deitatis* образуютъ понятія: *generatio, Deus, Filium, Verbum,* ⁴⁾—опять доказательство, что *proprietas* не есть индивидуальное свойство отдѣльныхъ ипостасей, такъ какъ она совмѣщаетъ въ себѣ такія различныя въ ипостасномъ смыслѣ свойства какъ *generatio* и *Filius-Verbum*, и, слѣдовательно, стоитъ выше этихъ особенностей. Такъ какъ у Амвросія мы встрѣтили Тертуллиановское отождествленіе субстанции съ Ипостасью Отца, то теперь мы вправѣ ожидать у него и отождествленія *proprietas substantiae* съ *proprietas* собственно одного только Отца. И такое отождествленіе мы дѣйствительно встрѣчаемъ: *generatio*, которое выше объявлялось какъ *proprietas divinitatis*, считается *paterna proprietas*—*generatio autem paternae proprietatis est.* ⁵⁾ Выводъ изъ всего этого очевиденъ: какъ и у Тертуллиана, *proprietas* Божественной субстанции есть то, что дѣлаетъ эту субстанцію именно субстанціей Божественной; вся совокупность ея наисущественнѣйшихъ и необходимыхъ свойствъ; къ ихъ числу между прочимъ принадлежитъ и свойство рождать Сына, быть Единою и т. д.

Собственно у Тертуллиана такой актъ Божественной жизни какъ *generatio* еще не считается *proprietas substantiae*, хотя

¹⁾ De fide I, III, 27.

²⁾ De Spiritu Sancto II, XII, 135

³⁾ De fide I, XVII, 112.

⁴⁾ De fide II Prolog 2

⁵⁾ De fide IV, VIII, 81.

понятіе *proprietas* имъ же выдвинуто; да этого и не могло быть по самому существу его тринитарной позиціи. На примѣрѣ Амвросія мы теперь можемъ наблюдать, какъ по мѣрѣ того, какъ въ разгарѣ антиаріанской полемики понятіе Божественнаго рожденія поднялось на высоту понятія имманентныхъ свойствъ Божества, на западѣ оно было включено, какъ отдѣльный признакъ, въ составъ болѣе широкаго понятія *proprietas substantiae*. Амвросій доказываетъ свою мысль аналогіей человѣческаго рожденія: „на примѣрѣ человѣческаго рожденія мы наблюдаемъ, что и слабые могутъ имѣть сыновей и болѣе сильные могутъ не имѣть ихъ; могутъ имѣть рабы, но не имѣть господа; могутъ имѣть убогіе, тогда какъ могутъ не имѣть люди вліятельные“ ¹⁾.—„Между самыми людьми имѣть или не имѣть сыновей есть дѣло не могущества (*non potentiae esse*), но *paternae proprietatis*: ибо способность рождать не находится во власти нашей воли, но въ *corporis qualitatis*: если бы это было дѣломъ могущества, то болѣе могучій имѣлъ бы многихъ (сыновей)“ ²⁾.

Вслѣдствіи отождествленія субстанціи съ Отцомъ и отнесенія рожденія къ числу *proprietas* этой субстанціи, Амвросій очень часто говоритъ о рожденіи Сына изъ субстанціи Отца: *Synus ex Patris processit substantia et in ipso est semper*; ³⁾ говоритъ объ Отцѣ, какъ о корнѣ Сына: Отецъ—*radix est Filii* ⁴⁾: называетъ Отца Источникомъ Сына и Корнемъ Его: *Pater fons Filii est. radix Pater Filii est*. ⁵⁾ Подобныя выраженія у Амвросія не примѣняются къ Ипостаси Духа Св. и объ Его исхожденіи отъ Отца, какъ о *proprietas substantiae*, вовсе нѣтъ рѣчи; но это только обнаруживаетъ слабую сторону въ его ученіи о Духѣ Св., Котораго онъ, повторимъ еще разъ, не связалъ тѣснѣйшимъ образомъ съ Божественной субстанціей.

Приведенныя выраженія Амвросія о Сынѣ нѣсколько напоминаютъ намъ староникейцевъ и послѣ нихъ Дидима, который со свойственной ему неустойчивостью догматической терминологіи наряду съ выраженіями, что Сынъ рож-

¹⁾ De Fide IV, VIII, 81

²⁾ ibid IV, VIII, 81.

³⁾ De patriarchis 11, 51

⁴⁾ Expos Evang. Lucae IX, 5.

⁵⁾ De fide IV. X, 132.

день *ἐκ τῆς ὑποστάσεως τοῦ πατρὸς* ¹⁾, смѣшивая *ὑπόστασις* съ *οὐσία*, употребляетъ также и выраженія о рожденіи *ἐκ τῆς οὐσίας πατρὸς*, *ἐκ πίσεως τῆς οὐσίας πατρὸς* ²⁾; онъ говоритъ также о *πατρικῇ ὁύζα οὐσία* ³⁾. Есть у св. Амвросія въ данномъ случаѣ нѣчто общее также и съ каппадокійцами, хотя и въ гораздо меньшей степени: мы имѣемъ въ виду всѣ тѣ случаи, гдѣ св. Василій говоритъ объ Отцѣ, какъ о началѣ и причинѣ (*αἴτιος καὶ ἀρχὴ* Сына) ⁴⁾, какъ объ источникѣ (*πηγή*) Сына ⁵⁾—понятія не безызвѣстныя и св. Григорію Богослову ⁶⁾. Тѣмъ не менѣе по существу дѣла ни староникейцы, ни Дидимъ, ни каппадокійцы не могли имѣть большаго значенія при образованіи представленій Амвросія. Главное значеніе въ этомъ случаѣ мы должны признать исключительно за Тертуллианомъ. Это еще болѣе подтверждается тѣмъ, что и Амвросій въ числѣ многихъ другихъ тринитарныхъ аналогій приводитъ тѣ самыя, какія мы отмѣтили уже у Тертуллиана: Отецъ родилъ Сына, а сынъ никого изъ себя не рождалъ, потому что *et fons fluvium generat, et fluvius fontem ex se ipse non generat* ⁷⁾; эта аналогія примѣняется также и къ Св. Духу, который сравнивается съ рѣкой, протекающей изъ Источника ⁸⁾. Если же, кромѣ того, существуетъ сходство между нимъ и староникейцами и Дидимомъ, то оно можетъ быть объяснено, какъ разъ наоборотъ, вліяніемъ на послѣднихъ писателей западныхъ. Это, конечно, только предположеніе, но все же оно имѣетъ для себя нѣкоторое основаніе въ томъ, что на востокѣ борьба за никейскій символъ велась при полномъ сочувствіи запада, а иногда даже при его содѣйствіи. Что же касается собственно каппадокійцевъ, то въ отличіе отъ нихъ Амвросій не только не обнаруживаетъ склонности къ употребленію терминовъ, буквально соответствующихъ ихъ понятіямъ *αἴτιος* и *ἀρχή*, но и поставляетъ Сына совсѣмъ въ другія отношенія къ

¹⁾ De Trinitate I, XXXVI, M. 441 A: XV, 320 A

²⁾ *ibid* I, X, 292 A: см. подборъ цитатъ у Leipold. ss. 105—106.

³⁾ De Trinitate II, VII, 577 B; Leipold. s. 106.

⁴⁾ С. Eunom I, 25. M. 568 B; Рус. пер. ч. III, 47.

⁵⁾ С. Eun. II, 21; M. 617 C. Рус. пер. ч. III, 81

⁶⁾ Θεολογικὸς τεταρτὸς § 7, s. 119 Рус. пер. ч. III, 85 (примѣчаніе 7)

⁷⁾ De fide IV, VIII, 95.

⁸⁾ De Spiritu Sancto I, XVI, 156.

Божественной сущности, чѣмъ это дѣлали они. Вѣдь у каппадокійцевъ Сынъ есть порождение не Божественной субстанции, какъ у Амвросія, не *οὐσία*, которая имѣетъ значеніе только умопредставляемаго въ отдѣльныхъ ипостасяхъ, но всего лишь особой *ιδιότητος, ιδιώματος* этой сущности—*πατρότης* (св. Василій). Каппадокійцы не знаютъ формулы рожденія Сына *ἐκ τῆς οὐσίας πατρός*, неизмѣнно указывая на рожденіе Сына просто отъ Отца: *ἀρχὴ δε τοῦ υἱοῦ ὁ πατήρ*¹⁾. А потому въ то время, какъ у св. Амвросія участіе Сына въ Божественной субстанции оказывается весьма понятнымъ и очевиднымъ, у св. Василія, по справедливому выраженію Ноллія, „остаётся непонятнымъ, какимъ образомъ, если *πατρότης* не есть опредѣленіе самой *οὐσίας, πατήρ*, какъ именно *πατήρ*, посредствомъ рожденія (*γέννησις*), можетъ производить *θεότης* Сына“²⁾. Характерно также отношеніе каппадокійцевъ къ тертулліановскимъ аналогіямъ, усвоеннымъ Амвросіемъ. Объ этомъ мы узнаемъ отъ св. Григорія, который не рѣшается пользоваться аналогіей родника, ключа и потока (*ὄφθαλμὸν, καὶ πηγὴν καὶ ποταμὸν*), между прочимъ, и изъ опасенія внести въ Троицу численное единство, такъ какъ родникъ, ключъ и потокъ составляютъ единое по числу (*ἐν ἐστίν ἑριθμῶ*), будучи только лишь различнымъ образомъ изображены (*διαφόρως σχηματίζομενα*)³⁾; св. же Амвросій на этомъ именно и построилъ всю свою схему.

Божественная (субстанція) *substantia*, не смотря на свое единство, заключаетъ въ себѣ всетаки нѣсколько отдѣльныхъ моментовъ: эти моменты, вносяшіе въ нее разнообразіе, на языкѣ Амвросія, какъ и на языкѣ Тертулліана, называются ея *qualitates*, качествами. Различіе *qualitates* зависитъ отъ различія образа возникновенія различныхъ моментовъ субстанции. „Когда я называю Сына, то обозначаю этимъ Рожденнаго; равнымъ образомъ, когда именую Отца, то объявляю (этимъ), что Онъ родилъ. Итакъ, не допускай въ этомъ случаѣ различія природы (*natura discretionem*), такъ какъ это есть обозначеніе (*significatorium*) Родившаго и Рожденнаго: а обозначенія (*significatoria*) этого рода выражаютъ *substantiae*

¹⁾ С. Eunom II, 12. М. 593 В; Рус. пер. ч. III, 65

²⁾ Amphilochius von Iconicum. s. 148

³⁾ *Θεολόγικος πεμπτος*. § 31, s. 186. Рус. пер. ч. III, 107—108.

qualitatem“¹⁾. Совершенно въ одинаковомъ смыслѣ съ терминомъ *qualitas substantiae* Амвросій употребляетъ и терминъ *species substantiae*, и въ данномъ случаѣ оставаясь вполне вѣрнымъ духу тертулліановской традиціи. Сказавши, что каждый родъ летающихъ имѣетъ свою общую природу, онъ непосредственно послѣ этого продолжаетъ: (относительно того), какимъ образомъ начали существовать (*quemadmodum... autem coeperunt esse*) летающіе, мы открываемъ (между ними) *tres species* и узнаемъ, что причины ихъ происхожденія различны (*ortus eorum causas legimus esse diversas*)... Такимъ образомъ, принадлежащія къ одному роду различнымъ образомъ начинали свое существованіе (*diverso modo esse coepisse*): одни (возники) изъ воды, другіе—изъ земли, третьи—путемъ полового оплодотворенія и пр.“¹⁾. Это *quo modo coepisse*, какъ условіе образованія отдѣльныхъ *species*, примѣняется и къ Лицамъ св. Троицы: „*Ousia* обозначаетъ то, что Богъ всегда существуетъ; наименованіе (*appellatio*) же нерожденнаго (*ingeni*ti), какъ ты желаешь (противъ арианъ), или рожденнаго (*geni*ti) объясняетъ, *quomodo sit*, т. е. что не *ex alio* существуетъ Отецъ, не *ex se*—Сынъ. Здѣсь *species* различны (*diversa*). Однако хотя раздѣльны (*distincta*) *species*, нераздѣльною, остается Божественность (*sed indistincta Divinitas*)²⁾. Если, сверхъ того, Амвросій употребляетъ еще и терминъ *persona*, то подъ нимъ въ существѣ дѣла онъ разумѣетъ тотъ же самый *species*—*qualitas substantiae*.

Должно замѣтить, что общая съ Тертулліаномъ тринитарная позиція Амвросія, именно, его понятіе о *substantia*, далеко не благоприятствовало точному опредѣленію индивидуальных особенностей каждой изъ ипостасей. Здѣсь его положеніе было даже менѣе благоприятно, чѣмъ положеніе Тертулліана, потому что, если послѣдній не могъ найти прочной метафизической опоры, то онъ все же нашелъ ее въ своемъ ученіи о Божественной экономіи или монархіи; для Амвросія же этотъ послѣдній мотивъ уже не имѣлъ значенія. Къ тому же мы очень скоро увидимъ, что онъ такъ рѣзко, какъ лишь немногіе изъ церковныхъ писателей, отстаивалъ абсолютное равенство Ипостасей и тождество ихъ

¹⁾ De incarnation. Domin. Sacram. IX. 102

²⁾ ibid. IX, 100.

дѣйствию. Изъ этой безпомощности помогли ему выйти до нѣкоторой степени каппадокійцы, стоявшіе на прочной почвѣ въ дѣлѣ разграниченія Ипостасей. Уже отъ нихъ, вѣроятно, происходитъ усвоенный Амвросіемъ принципъ для разграниченія Ипостасей, какъ *quomodo sit*. Именно, св. Василій Великій въ противовѣсъ Евноміанамъ, изъ различія понятій „рожденный“ и „нерожденный“, выведившихъ различіе сущности Рожденнаго и Нерожденнаго, выставилъ положеніе, что эти имена означаютъ не то, что такое Богъ (*τι ἔστιν*), но какъ существуетъ Богъ (*ὅπως ἔστιν*) ¹⁾. Зависитъ Амвросій отъ Василія отчасти и въ области терминологіи, выражающей ипостасныя различія свойствъ. Но и при всемъ этомъ въ опредѣленіи отличительныхъ особенностей Ипостасей ему не удалось сравняться къ каппадокійцами. Св. Василій, хотя и подозрительно относится къ понятію „нерожденный“ (*ἀγέννητος*), однако считаетъ его близко подходящимъ къ православнымъ понятіямъ и потому употребляетъ его относительно Отца въ томъ смыслѣ, что Отецъ не происходитъ ни отъ кого другого (Отецъ *μόνος ἐξ ὁυδενὸς ἔστιν ἕτερον*) ²⁾; такъ и Амвросій осуждаетъ этотъ терминъ, какъ не засвидѣтельствоваанный авторитетомъ Писанія (*ingenitum in scripturis divinis nusquam invenio*) ³⁾, но всетаки иногда употребляетъ его въ томъ же смыслѣ, какъ и Василій ⁴⁾. Выраженію Василія относительно Сына „Рожденный“ — *γεννηθείς* ⁵⁾, *γεννητός* ⁶⁾ въ общемъ у Амвросія соотвѣтствуетъ *genitus, generatus* въ смыслѣ происхожденія отъ Отца ⁷⁾; хотя необходимо имѣть въ виду, что терминъ *genitus* употреблялся уже издревле на западѣ и очень часто встрѣчается, напримѣръ, у Новаціана: *genitus* ⁸⁾, *genitus a Patre* ⁹⁾. Чего-нибудь соотвѣтствующаго выраженію Василія о Сынѣ *γέννημα* ¹⁰⁾ (порожденіе) у Амбро-

1) С. Eunom. I, 15, 545 В; Рус. пер. ч. III, 34—35.

2) *ibid* I, 5, М 516, Д Рус. пер. ч III, 16—17

3) *De incarnat Divinae Sacram.* VIII, 80

4) *ibid.* IX, 100; 97.

5) С. Eunom. I, 25, М 568 ВС; Рус. пер. ч. III, 47—48.

6) *ibid.* II, 28. М. 637 С; Рус. пер. ч. III, 94.

7) *De incarn. Domin. Sacramento* IX, 97; 98; *de fide* I, VII, 28; XVII, 110;

8) *De Trinitate* XXII, al. XVII;

9) *ibid.* с XXXI;

10) С. Eunom. II, 9, 588 с; Русск. перев. ч. III, 61;

сія мы не встрѣчаемъ, какъ не встрѣчаемъ у него слѣдовъ знаменитыхъ *ιδιόμοιαι* Василія: *πατρότης, υἱότης* и *ἀγιοσύνη δύναμις* ¹⁾. Еще менѣе мы можемъ находить у него очень обычное обозначеніе Ипостасей у св. Григорія: *γέννησις, γέννησις* и *εκλόρεσις* ²⁾. Въ нѣкоторой терминологической зависимости Амвросій стоитъ также отъ Дидима: какъ послѣдній для обозначенія Ипостаси Отца предпочтительно предъ другими употребляетъ причастную форму—*γεννησας* ³⁾, такъ и Амвросій употребляетъ причастную форму *generans* ⁴⁾. Наряду съ этими для Ипостаси Сына часто употребляются и старинныя западныя выраженія: *natus* ⁵⁾, *ex Patre natus* ⁶⁾, какъ у Новаціана—*ex Patre natum* ⁷⁾; или же *ex Patre nasendo prodit* ⁸⁾, тоже въ духѣ Новаціана ⁹⁾. Но насколько Амвросію въ данномъ случаѣ не удалось достигнуть отчетливости, видно изъ того, что одно и тоже понятіе *processit* безразлично употребляется имъ и въ отношеніи къ св. Духу и въ отношеніи къ Сыну: *Filius a Patre processit*¹⁰⁾; это опять объясняется тѣмъ, что издавна на западѣ терминъ *processit* употреблялся въ такомъ безразличномъ смыслѣ, какъ это видно изъ сочиненій того же Новаціана ¹¹⁾.

Итакъ, ясно, что Амвросій утверждаетъ единство Божественной *substantiae* и Троичность Лиць. Выражаясь его словами, въ Троицѣ есть *unitas*, но нѣтъ *singularitatis*: потому что *unitas* обозначаетъ собою единство субстанціи, а *singularitas* относится *ad personam*, то-же, что мы уже встрѣчали у Тертулліана; отсутствіе *singularitatis* не нарушаетъ единства сущности, потому что *plura* существуетъ тамъ, гдѣ *diversae substantiae sunt* ¹²⁾. Насколько дѣло касается сущности, то су-

1) Epist. 214, 4; M. 789 B; Русск. пер. ч. VII, 95;

2) *Θεολογ. περὶ τοῦ* § 29, s. 182; P. пер. ч. III, 105; ep. Holl Amphilochius von Ikonium, s. 169;

3) De Trinitate III. II; M. 789 AB;

4) De incarn. Domin. Sacram. IX, 98, de fide

5) De fide I, X, 65;

6) ibid. I, XVIII, 118;

7) De Trinit. c. XXVI. al. XXI;

8) De fide I, XVII, 110;

9) De Trinitate c. XXXI;

10) De fide IV, X, 132; in ps. 61 ennar. 9.

11) De Trinitate c. XXXI;

12) De fide V, III, 46;

существуетъ una atque eadem substantia trinitatis ¹⁾; plenitudo divinitatis in Filio non discrepans, sed una divinitas; nec confusum, quod unum est; nec multiplex, quod indifferens ²⁾. Sempiternae divinitatis in Patre et Filio inseparabilis (недѣлимое) unitas ³⁾ Отецъ и Сынъ distinctionem habent, какъ Отецъ и Сынъ, но не имѣютъ separationem divinitatis ⁴⁾. Въ Отцѣ и въ Сынѣ nulla distantia divinitatis ⁵⁾. Trinitatis una Deitas ⁶⁾. Deitas Отца и Сына una et eademque ⁷⁾. Богъ Отецъ inseparabilis Словоу, inseparabilis силою, inseparabilis премудростью per divinae unitate substantiae; имъ принадлежитъ non duae divinitates, sed una divinitas ⁸⁾. Indistincta distinctae incomprehensibilis et inenarrabilis substantia Trinitatis. Слѣдуетъ знать distinctionem Отца, Сына и св. Духа, но не confusionem; distinctionem, но не pluralitatem ⁹⁾. Лица св. Троицы представляютъ собою unum in unitate substantiae, sed distinctione unius cujusque personae. Trinitas означаетъ distinctionem personarum ¹⁰⁾. Въ Троицѣ sola Divinitas; alius Отецъ, alius Сынъ и alius Духъ св.; solum дѣлаетъ divinitas, a generatio—Отца и Сына ¹¹⁾. Unus Deus, quia una Deitas ¹²⁾. Между Отцомъ и Сыномъ существуетъ generationis distinctio ¹³⁾.

Техническими терминами для выраженія этого единства субстанціи при существованіи отдѣльных ипостасей у Амвросія служатъ *ὁμοούσιος* и *similis, similitudo*. *Ὅμοούσιος* предполагаетъ и единство и различіе. „Напрасно нѣкоторые отклоняютъ слово *ὁμοούσιον* по причинѣ савелліанъ и въ этомъ обнаруживаютъ свою неопытность; потому что *ὁμοούσιον* можетъ быть (что-либо) не въ отношеніи къ самому себѣ, но въ отношеніи одного къ другому. Поэтому мы справедливо

1) In ps 40 enar, 20;

2) De fide I, II, 17;

3) ibid. I, VIII, 57;

4) ibid. II, III, 33;

5) ibid. II, VIII, 73;

6) ibid. II, XII, 107;

7) ibid. III, III, 15;

8) ibid. IV, III, 35;

9) ibid. IV, VIII, 91;

10) In ps. I enar. 22;

11) Expos Evong. Lucae II. 12;

12) ibid. IX, 4;

13) De fide I, II, 16;

называемъ Сына *ὁμοούσιον* Отцу, такъ какъ этимъ словомъ обозначается и различіе Лицъ (et personarum distinctio) и единство природы (naturae unitas) ¹⁾. Дальнѣйшаго анализа понятія Амвросіи не даетъ. Понятіе *similis*, *similitudo* также обозначаетъ субстанціальное единство. *Similis* означаетъ сходство *per omnia*, не *secundum speciem*, но *secundum veritatem*; не *secundum partem*, но *secundum plenitudinem Divinitatis et perfectionem similis sit Filius Patri*. Это — *similitudo secundum naturam* въ отличіе отъ *similitudo secundum imitationem*, — *similitudo*, простирающееся даже до *unitatis naturae atque substantiae* ²⁾. Самое понятіе *similitudo* употреблялось на западѣ, какъ мы видѣли, въ такомъ же смыслѣ и ранѣе, такъ что если Дидимъ и св. Василій очень часто оперируютъ съ аналогичнымъ понятіемъ *ὁμοιος*, то они не могли сообщить Амвросію ничего новаго; но все же мотивировка, объясненіе возможности субстанціального *similitudinis* Отца Сыну напоминаетъ намъ мотивировку Дидима и Василія. Послѣдній въ объясненіе этого пользовался тѣми же самыми аналогіями, какими онъ иллюстрировалъ вѣчность рожденія. „Невозможно, говоритъ онъ, быть сіянію (*ἀπαύρασμα*) несообщимаго по естеству (τοῦ ἀκινωωμένου κατὰ τὴν φύσιν)“ ³⁾; Христосъ называется сіяніемъ (*ἀπαύρασμα*) и образомъ Ипостаси (*ἡρακτῆ τῆς ὑποστάσεως*), чтобы мы узнавали изъ этого единущіе (τὸ ὁμοούσιον) ⁴⁾. Еще чаще эта мотивировка встрѣчается у Дидима. „И образъ Ипостаси (*καὶ ἡρακτῆ ὑποστάσεως*) означаетъ тождество (τὸ ταυτόν) и неотличимость (*ἀλλοτρίων*) природы (τῆς φύσεως) ⁵⁾; и, какъ образъ Ипостаси, Сынъ во всемъ есть образъ (πρὸς πάντα ἡρακτῆρ)“ ⁶⁾. Аналогично этому Амвросіи доказываетъ *similitudo* Ипостасей понятіями *splendor*, *character*, *speculum*, *imago* ⁷⁾. „Сынъ Божій называется *imago et splendor et character*; потому что эти (названія) открываютъ въ Немъ непостижимую и неизслѣдимую

1) De fide III, XV, 126;

2) De incarnat. Domin. Sacram. X, 106, 107, 110, 111, 95;

3) С. Eunom I, 18. М. 553 А; Русск. перев. ч. III, 39;

4) ibid. I, 20. М. 556 С; Русск. перев. ч. III, 41;

5) De Trinitate III, II. М. 789 D;

6) ibid. I, XVI, М. 333 А;

7) De fide II, prolog. 2;

Божественность Отцаго Величія и *expressam similitudinem*“¹⁾. Одна природа (*una natura*) и сіянія и свѣта²⁾.

Собственно этимъ Амвросій уже въ должной мѣрѣ утвердилъ единосубстанціальность Божественныхъ Ипостасей, и этого было бы вполне достаточно, если бы у него понятія *natura* и *substantia* совпадали. Но при томъ разграниченіи, какое Амвросій дѣлаетъ между этими понятіями, единство субстанции еще не гарантируетъ единства *naturae*. Онъ самъ могъ подмѣнить или ему могли указать аріане, что различные *species* единой субстанции могутъ настолько расходиться въ своихъ индивидуальныхъ свойствахъ, что не подойдутъ подъ понятіе *una natura*. Отсюда Амвросію предстояла задача доказать, что то, *quod unius est substantiae, separari non potest*³⁾. Этимъ объясняется, вѣроятно, также и то, что понятіе *natura*, которое вообще мало употреблялось въ тринитарной схемѣ Тертуллиана, занимаетъ въ ученіи Амвросія центральное мѣсто: вѣдь Тертуллиану противъ Проксея достаточно было показать, что происшедшее изъ субстанции есть въ извѣстномъ смыслѣ *aliud*, и сверхъ того, противъ упрека въ политеизмъ, доказать, что это *aliud* всетаки не можетъ быть отдѣлимо отъ субстанции, въ чемъ легко было убѣдиться уже изъ самаго понятія о субстанции. Амвросію же этого было мало: чтобы защитить себя отъ аріанъ, ему нужно было показать не только то, что происшедшее изъ субстанции есть составляющае съ нею единство *aliud*, но также и то, что это *aliud* и произведшая его субстанція совершенно идентичны въ своихъ существенныхъ свойствахъ и, слѣдовательно, имѣютъ *unam naturam*. Въ этомъ его задача отчасти совпала съ задачей каппадокійцевъ. Онъ поэтому и воспользовался тѣми доводами, какія нашелъ у послѣднихъ.—Единство природы Ипостасей у Григорія Богослова между прочимъ доказывалось ссылкой на примѣръ Адама и его потомковъ, которые произошли различнымъ образомъ, но обладаютъ одной сущностью; слѣдовательно, различно происшедшіе могутъ быть одной сущности (*τὰ διαφορῶς ἐποβάρτα τῆς αὐτῆς εἶναι οὐσίας ἐρῶχασθαι*)⁴⁾. Отъ него эта аналогія пе-

1) *ibid* II, prolog. 8;

2) *ibid*. IV, VIII, 95;

3) *De fide* V, III, 46;

4) *Θεολογ. πικτωρ* § 11, s. 158; Русск. перев. ч. III, 91;

решла къ Дидиму: Адамъ и Ева, нерожденные и не имѣвшіе Отца, были однако по природѣ (τῆ φύσει) равны намъ, родившимся изъ нихъ ¹⁾; Сиеъ не былъ *ἕτεροούσιος* въ отношеніи къ Адаму ²⁾. Вѣроятно, уже чрезъ посредство Дидима эта аналогія перешла и къ Амвросію. „Адамъ, хотя и былъ образованъ изъ земной грязи, но родилъ сыновей *suae consortes naturae*... Слѣдовательно, въ сыновьяхъ и отцѣ начала различны, но *humanae conditionis una natura*... Если сынъ (у людей) подобенъ отцу и въ томъ, что по причинѣ слабости *humanae conditionis* не можетъ имѣть полноту подобія (*similitudinis plenitudinem*), то какимъ образомъ можетъ быть неподобнымъ Богу Отцу Истинный Сынъ?“ ³⁾ Указываетъ Амвросій на аналогію Плоти Христовой. „Что можетъ быть столь родственно по природѣ (*unius naturae*), какъ наше тѣло, съ дѣйствительностью Плоти Христовой? То и другое произошли изъ различныхъ причинъ, изъ различныхъ началъ: плоть Господа рождена по наитіи на Дѣву св. Духа и не ожидала обычнаго сношенія мужчины и женщины; наше же тѣло, если только способныя къ произведенію дѣтей сѣмена мужскаго равно какъ и женскаго пола не покрываютъ естественныхъ вмѣстилищъ, не можетъ образоваться въ материныхъ внутренностяхъ. И однако, хотя причина рожденія въ томъ и другомъ случаѣ была различна, но плоти во Христѣ *una natura est* со всѣми людьми ⁴⁾.“ Есть также ссылка на единство мужа и жены и на единство вѣрующихъ. „Если у всѣхъ вѣрующихъ, какъ написано, была одна душа и одно сердце; если всякій, кто прилѣпляется къ Господу, есть *unus spiritus*, какъ сказалъ Апостоль; если мужъ и жена во плоти составляютъ одно; если всѣ люди, насколько дѣло касается природы (*ad naturam pertinet*), имѣютъ одну субстанцію; если Писаніе говоритъ о человѣческомъ, что многіе составляютъ едино, между тѣмъ какъ не можетъ быть никакого сравненія Божественнаго съ человѣческимъ: то тѣмъ болѣе Едино по Божеству Отецъ и Сынъ, у Которыхъ нѣтъ никакого различія ни *substantiae*, ни *voluntatis*“ ⁵⁾. Наконецъ, той же цѣли

1) De Trinitate I, XVI, 332 B;

2) *ibid* I, XVI, 337 A;

3) De incarnat. Domin. Sacram. IX, 105,

4) *ibid*. IX, 103;

5) De fide I, II, 18;

служить аналогія Павла и Аполлоса. „Какимъ образомъ (аріане) пытаются отрицать, что Отець и Сынъ едино, когда Павелъ и Аполлосъ и по природѣ (natura) и по вѣрѣ составляютъ едино? Но послѣдніе (въ отличіе отъ Бога) не могутъ быть единымъ во всемъ (per omnia), потому что чело-вѣческое не можетъ быть сравниваемо съ Божественнымъ“ ¹⁾. „Хотя два чело-вѣка и (могутъ быть названы) unius naturae по праву рожденія, но они различаются и временемъ и мыслями и дѣлами и мѣстомъ; и потому для обозначенія двухъ чело-вѣковъ нельзя употребить названіе unus homo, такъ какъ тамъ не имѣетъ мѣста unitas, гдѣ существуетъ diversitas. Богъ же называется Единымъ и этимъ обозначается слава и полнота Отца, Сына и св. Духа“ ²⁾. „Между людьми или въ людяхъ unitas только одной какой-либо вещи: или любви или желанія или плоти или благочестія и вѣры; generalis же unitas и то, что secundum Divinitatis gloriam обни-маетъ въ себѣ все, принадлежитъ только Отцу, Сыну и св. Духу“ ³⁾.

Утвердивъ такимъ образомъ единство природы и сущно-сти Ипостасей, Амвросій приписываетъ всѣмъ Имъ одина-ковые предикаты, разумѣется, кромѣ тѣхъ, которыми харак-теризуется образъ происхожденія и существованіе каждой изъ нихъ. Здѣсь онъ также имѣетъ точки соприкосновенія съ каппадокійцами и Дидимомъ. Всѣмъ тремъ Лицамъ при-надлежитъ una voluntas ⁴⁾, такъ какъ единство субстанции обуславливаетъ между ними idem velle, nolle, posse ⁵⁾; у Ди-дима рѣчь идетъ о *μία θέλησις* ⁶⁾. Затѣмъ Ипостаси объеди-няютъ una virtus ⁷⁾, *μία δύναμις* (Дидимъ) ⁸⁾, *ἡ δύναμις ἰσῆ* (св. Василій) ⁹⁾; una operatio (Амвросій) ¹⁰⁾ и una operatio (Ди-

1) *ibid* IV, III, 34;

2) *ibid*. V, III, 42;

3) *ibid*. V, III, 44;

4) *ibid*. IV, VII, 74;

5) *De Trinitate* I, XVIII. M. 344 c;

6) *De fide* IV, III, 35;

7) *De fide* IV, III, 35;

8) *De Trin tate* II, VII, 565 B;

9) *De Spiritu Sancto* VIII, 19, 104 A;

10) *De fide* II, X, 85; IV, VI, 68;

димъ ¹⁾; *ἰσὴ ἐνεργεία* (св. Василій) ²⁾; una gloria (Амвросій) ³⁾, *μία δόξα* (Дидимъ) ⁴⁾, (*οὐτε δόξα διαμερίζεται, διόδοξος, συνδοξαζόμενος*: ⁵⁾) una dominatio (сравнительно рѣдко—Амвросій) ⁶⁾, *μία θεοκρατία* (Дидимъ); ⁷⁾ или regnum, или imperium (Амвросій) ⁸⁾, *μία βασιλεία* (Дидимъ), ⁹⁾ *οὐτε τό κράτος σχίζεται* (св. Василій) ¹⁰⁾; Deus Pater adoratur in Christo, coadoratur in Deo Spiritus, Deus adoratur in Spiritu (Амвросій) ¹¹⁾, у Дидима также одно *προεκήρυξις* относится ко всѣмъ Ипостасямъ ¹²⁾, у Василія сынъ носитъ названіе *συμπροεκηρυόμενος* Отцу ¹³⁾. Между Амвросіемъ, Дидимомъ и св. Василіемъ так. образ. здѣсь много общаго. Все же, повидимому, Амвросій и Дидимъ сильнѣе отстаиваютъ единство предикатовъ Ипостасей. тогда какъ св. Василій больше указываетъ только на равенство этихъ предикатовъ и всѣхъ ипостасей. Амвросій идетъ даже дальше Дидима, такъ какъ у послѣдняго изрѣдка говорится объ *ἐνωσις* въ (единеніи) между Ипостасями ¹⁴⁾, терминъ, который пріобрѣтаетъ весьма важное значеніе у св. Василія въ зависимости отъ его понятія о сущности (*ἐν τῇ κοινωρίᾳ τῆς θεότητος ἐστὶν ἡ ἐνωσις*) ¹⁵⁾, тогда какъ Амвросій употребляетъ исключительно болѣе сильныя ипitas, una, unus.

И. Адамовъ.

(Окончаніе слѣдуетъ).

-
- ¹⁾ De Spiritu Sancto 17;
²⁾ De Spiritu Sancto VIII, 19; 104 A;
³⁾ De fide II, IX, 82; X, 85;
⁴⁾ De Trinitate I, 26, 385 c;
⁵⁾ De Spiritu Sancto XVIII, 45, 149 c; ср. Holl. s. 126;
⁶⁾ De fide II, III, 26;
⁷⁾ De Trinit. I, XXV, 377 c;
⁸⁾ De fide III, XII, 101;
⁹⁾ De Trinit. I, XXXI, 425 A;
¹⁰⁾ De Spiritu Sancto XVIII, 45, 149 c;
¹¹⁾ De Spiritu Sancto III, XI, 82;
¹²⁾ De Trinitat. III, II, 800 A;
¹³⁾ Holl. Amphilochius von Ikonikum, s. 169;
¹⁴⁾ De Trinitate II, II, 460 B,
¹⁵⁾ De Spiritu Sancto XVIII, 45; 149 c;

Учение о Троицѣ св. Амвросія Медіоланскаго.

(Оканчаніе).

Но есть два пункта, гдѣ Амвросій и каппадокійцы расходятся въ разныя стороны. Это, во-первыхъ, вопросъ объ отношеніи ипостасей между собою. Въ этомъ отношеніи каппадокійцамъ не вполне удалось освободиться отъ слѣдствъ субординаціонизма. Ихъ ученіе объ Отцѣ, какъ о Причинѣ и источномъ началѣ въ отношеніи къ другимъ Лицамъ, поставляло послѣднія въ извѣстное подчиненное отношеніе къ первому. Поэтому субординаціански звучатъ уже слѣдующія слова св. Василия: „Божественная Воля, устремляясь какъ бы изъ нѣкотораго Источника Первой Причины (*ὁ λόγος πρῶτος τινος τῆς πρώτης αἰτίας ἀφώρμηθεν*), чрезъ посредство образа—Слова переходитъ въ дѣйствиѣ“. ¹⁾ Это нѣсколько напоминаетъ прежнее доникейское представленіе о Сынѣ, какъ Исполнителѣ Отчей Воли. Аналогично съ этимъ объясняются каппадокійцами и вообще всѣ тѣ мѣста св. Писанія, которыя говорятъ о подчиненіи Сына Отцу. „Отець болій мене есть (Іоан. 14, 28)—это, по объясненію св. Василия, значить, что Отець болій (*μεῖζον*) Сына какъ его *ἀρχή* и *αἴτιος* въ отношеніи къ Нему ²⁾. Свидѣтельство Спасителя о Себѣ: „Сынъ ничего не можетъ творить Самъ отъ Себя, если не увидитъ Отца творящаго: ибо что творитъ Онъ, то и Сынъ творитъ также“ (Іоан. 5, 19) для св. Григорія имѣетъ тотъ смыслъ, что Отець предназначаетъ, а Сынъ приводитъ въ исполненіе предназначенное (*τὸν αὐτὸν προϋἰστόν*

¹⁾ С. Еупот. II, с 21. М 617 с; 620 А; Русск перев. ч. III, 81;

²⁾ *ibid* 25. М. 568 В; Русск перев ч III, 47;

ταὺς τόλους ἐνοσημαίνηται μὲν ὁ πατήρ, ἐπιτελεῖ δὲ ὁ Λόγος), хотя и не рабски (*οὐ δουλικῶς*). ¹⁾ Слова Апостола: „одинъ Богъ Отець, изъ (*ἐξ*) котораго все, и мы для Него, и одинъ Господь Иисусъ Христосъ, Которымъ) (*διὰ*) все“ (Кор. 8, 6) ²⁾, равнымъ образомъ какъ и выраженіе: все изъ (*ἐξ*) Него. Имъ (*διὰ*) и къ (*ῥ*) Нему“ (Римл. 11, 36) объясняются св. Василиемъ въ томъ смыслѣ, что посредствомъ *ἐξ* обозначается Высочайшая причина (*τῆς ἀρωτάτο αἰτίας*) ³⁾, и что вообще различіе предлоговъ, примѣняемыхъ къ Ипостасямъ, служить показателемъ различія, неслитности (*ἀσύγχυτον*) понятія объ Отцѣ и Сынѣ ⁴⁾; но при этомъ все-таки исключается мысль о различіи естества, потому что каждый изъ перечисленныхъ трехъ предлоговъ въ разныхъ мѣстахъ Писанія безразлично примѣняется къ каждой изъ трехъ Ипостасей ⁵⁾. Въ другихъ случаяхъ по поводу разсматриваемыхъ мѣсть св. Василій признаетъ извѣстное различіе въ творческой дѣятельности отдѣльныхъ ипостасей, если въ Отцѣ онъ видитъ первоначальную причину (*τὴν προκαταρχικὴν αἰτίαν*) существующаго, въ Сынѣ зиждительную (*δημιουργικὴν*) и въ Духѣ совершительную (*τελειωτικὴν*). ⁶⁾

Встрѣчаются лишь въ видѣ исключенія субординаціанскія мысли и у св. Амвросія. Однако, онѣ не только рѣдки, но и стоятъ рѣшительно внѣ всякой связи съ общимъ характеромъ его представленій объ отношеніяхъ Божественныхъ Ипостасей. Къ такимъ субординаціанскимъ мыслямъ нужно отнести прежде всего остатокъ оригенистическаго представленія объ общеніи Бога съ міромъ чрезъ Сына въ Духѣ Св. и восхожденіи челоуѣка къ Богу отъ Духа чрезъ Сына. „Изъ единого Духа чрезъ Единого Сына къ Единому Отцу восходитъ наше познаніе; и изъ Единого Отца чрезъ Единого Сына въ Единомъ Духѣ Св. передается благостыня (*bonitas*) и освященіе (*sanctificatio*) и царственное право вѣч-

¹⁾ *Θεοῦ; τέταρτο*. § 11; стр. 124. Русск. перев. ч. III, 72;

²⁾ *De Spiritu Sancto* II, М. 73 BC; Русск. перев. ч. III, 192—193;

³⁾ *ibid.* IV, 6 М. 77 A; Русск. перев. ч. III, 195,

⁴⁾ *ibid.* V, 7. М. 80 A; Русск. перев. ч. III, 196;

⁵⁾ *ibid.* V, 8. М. 81 BC V, 9. М. 81 CD; V, 10, 84 BC, V, II, 84 CD и 85 A; р. II, III, 198—199.

⁶⁾ *ibid.* XVI, 36 М. 136 A; Русск. перев. ч. III, 234;

ной власти (*et imperiale jus aeternae potestatis*“¹⁾. Затѣмъ, сюда же относится высказываемый иногда взглядъ на ветхозавѣтныя богоявленія, какъ на явленія собственно Слова, ради предстоявшаго Ему воплощенія, тогда какъ Отецъ оставался невидимымъ²⁾, а равно уже однажды встрѣчавшееся намъ представленія о безстрастности Божества (собственно св. Духа) и о страданіяхъ Сына, принявшаго на Себя человѣческую плоть³⁾. Вотъ почти и все, что звучитъ субординаціански у Амвросія. Что касается перваго представленія, то оно или является плодомъ непосредственнаго знакомства съ Оригеномъ или же перешло къ Амвросію отъ св. Василія, у котораго оно еще употребляется сплошь и рядомъ: „путь боговѣдѣнія (*ὁδὸς τῆς θεογνωσίας*) простирается отъ Единаго Духа, чрезъ Единаго Сына къ Единому Отцу, тогда какъ благость, святыня и царское достоинство отъ Отца, чрезъ Единороднаго, простирается на Духа Св.“—⁴⁾ буквально выраженіе Амвросія. Два же другія представленія нужно отнести уже на счетъ древне-западныхъ, теперь совершенно устарѣвшихъ традицій, отъ которыхъ Амвросій, какъ видимъ, не всегда былъ свободенъ: примѣнительно къ Сыну истолковывалъ ветхозавѣтныя Богоявленія Тертуллианъ, особенно сильно выдвигавшій невидимость Отца въ противоположность видимости Сына⁵⁾ и приписывавшій въ извѣстномъ смыслѣ страстность Сыну въ отличіе отъ абсолютно безстрастнаго Отца⁶⁾; также и Новаціанъ считалъ необходимымъ для сохранения Божественнаго Единства приписывать Сыну свойство дѣлаться видимымъ, такъ какъ иначе Сынъ былъ бы равенъ съ невидимымъ Отцомъ (*cum invisibili collatus par expressus*) и было бы два невидимыхъ⁷⁾.

Обычно же Амвросій умѣетъ быть свободнымъ отъ субординаціонизма. Онъ не находитъ выраженій, чтобы въ должной мѣрѣ обозначить абсолютное равенство Ипостасей. Здѣсь

¹⁾ De Spiritu Sancto II, XII, 129;

²⁾ De fide II, VIII, 72;

³⁾ De Spiritu Sancto I, IX, 102;

⁴⁾ De Spiritu Sancto XVIII, 47. М 153; Русск перев ч III. 246;

⁵⁾ Adv Prax с.с. XV и XVI;

⁶⁾ *ibid.* с. XV; Орловъ Тринитарныя воззрѣнія Иларія Пиктавійскаго стр 42—43;

⁷⁾ De Trinitate с. XXXI;

онъ напоминаетъ намъ не св. Василя, а скорѣе Дидима, отъ котораго онъ иногда также и непосредственно зависить. Они въ общемъ одинаково объясняютъ тѣ мѣста св. Писанія, которыя давали каппадокійцамъ основаніе считать Отца, какъ Причину, большимъ сравнительно съ другими Ипостасями. Относительно Иоан. 5, 19 Амвросій замѣчаетъ: „Если Сынъ чрезъ общее таинство своей природы съ Отцомъ можетъ и видѣть и творить и исполнять *per plenitudinem divinitatis* то, что пожелаетъ; то, что остается, если не вѣрить, что *per unitatem inseparabilem potestatis* Сынъ творить только то, что видитъ творящимъ Отца; потому что *per inseparabilem caritatem* Сынъ не творить отъ Себя ничего, ибо Онъ не желаетъ ничего такого, что негодно Отцу; а это есть обнаруженіе не слабости, а *unitatis*“ ¹⁾. Слѣдовательно, то, что для каппадокійцевъ служило доказательствомъ господства Отца, въ глазахъ Амвросія подтверждаетъ единство власти и Божественности. Такой же комментарий къ разсматриваемому мѣсту даетъ и Дидимъ. „Не можетъ ничего творить отъ Себя Сынъ, Который не можетъ быть отдѣленъ отъ Отца: также и Духъ Св. никогда не отдѣлимъ отъ Сына *propter voluntatis naturaeque consortium*“ ²⁾. Одинаковый смыслъ Амвросій видитъ и въ другихъ аналогичныхъ мѣстахъ, наприм., въ словахъ Спасителя: „впрочемъ не какъ Я хочу, но какъ Ты“ (Мѡ. 26, 42), „что творить Отецъ, то же и Сынъ подобно творить. И подобно творить и то же творить; но все-таки желаетъ, чтобы и Отца просили относительно того, что Онъ Самъ намѣревался творить; въ этомъ должно видѣть не свидѣтельство немощи, но *unitatem potestatis*“ ³⁾

Затѣмъ, вслѣдствіе того, что всѣ Ипостаси, по мнѣнію св. Амвросія, равны, онъ всѣ тѣ мѣста Писанія, которыя непосредственно относятся только къ одной какой-нибудь Ипостаси, примѣняетъ ко всей Троицѣ: „въ Св. Троицѣ, говоритъ онъ, существуетъ *„inseparabilis unitas* и потому тамъ, гдѣ въ Писаніи обозначается или только Отецъ или Христосъ или же Духъ, *omnis plenitudo Trinitatis est*“ ⁴⁾. Точно то же

¹⁾ De fide IV, V, 62; De Spiritu Sancto II, XII, 136;

²⁾ De Spiritu Sancto n. 36;

³⁾ De fide I, II, 13;

⁴⁾ De Spiritu Sancto III, IX, 55;

самое мы находимъ и у Дидима, по выраженію котораго „Писаніе по причинѣ тождества Божественности (*διὰ τὸ ταυτόν τῆς θεότητος*) иногда называетъ (только) одну изъ Божественныхъ Ипостасей, а иногда—три“ ¹⁾. Какъ для Амвросія, такъ и для Дидима вездѣ и во всемъ Ипостаси дѣйствуютъ нераздѣльно и совершенно одинаковымъ образомъ. Нераздѣлимы онѣ прежде всего въ твореніи. „Нельзя, говорить Амвросій въ объясненіе къ 1 Кор. 8, 6, изъ различія употребляемыхъ Апостоломъ слоговъ заключать о различіи *divinae potestatis*; несомнѣнно, что чрезъ Кого все, и изъ Того все; и изъ Кого все, чрезъ Того все: и въ Комъ все, чрезъ того и изъ того все мы должны мыслить. Ибо вся тварь существуетъ и изъ Воли и чрезъ Дѣйствіе и въ Силѣ Троичности“ ²⁾. Это звучитъ уже нѣсколько иначе, чѣмъ ученіе св. Василія объ образѣ участія Ипостасей въ твореніи, и напоминаетъ основную мысль Дидима: каждая изъ Божественныхъ Ипостасей въ силахъ творить все совершеннымъ: но, чтобы показать нераздѣленность Ихъ существа, твореніе исполнено общеніемъ Св. Троицы“ ³⁾. Вмѣстѣ и нераздѣльно дѣйствуютъ всѣ Ипостаси и въ дѣлѣ искупленія и спасенія человѣчества. По Амвросію, какъ Отецъ создалъ таинство Воплощенія Господа, такъ создалъ и Духъ Св., равно какъ и о Христѣ извѣстно, что Онъ Самъ создалъ тѣло Свое“ ⁴⁾; подобно этому, и у Дидима въ актѣ воплощенія мыслится участіе всѣхъ трехъ Ипостасей ⁵⁾. У Амвросія Отецъ воскрешаетъ Сына и Сынъ Самъ воскрешаетъ Себя, потому что въ Отцѣ и Сынѣ *una virtus, communis operatio*; и *una atque eadem substantia* ⁶⁾; и Дидимъ обращаетъ вниманіе на то, что вслѣдствіе тождества Божественности и единства дѣйствій (*διὰ τὴν ταυτότητα τῆς θεότητος καὶ τὴν μίαν ἐνεργεσίαν*) Писаніе представляетъ Воскресеніе Христа иногда дѣломъ Отца, иногда дѣломъ Самого Христа, а иногда дѣломъ Св. Духа ⁷⁾. Амвросій общеніе со Христомъ представляетъ вмѣстѣ и общеніемъ

¹⁾ De Trinitate I, XVIII, M. 341C;

²⁾ De Spiritu Sancto II, IX, 130;

³⁾ De Trinitate II, I, 452A;

⁴⁾ De Spiritu Sancto II, VI, 59;

⁵⁾ De Spiritu Sancto, n. 31;

⁶⁾ Jn ps. 40 enar., 20;

⁷⁾ De Trinitate II, VII, M. 561C;

со всей Троицей: кто получилъ Сына, получилъ также и Отца и Духа Св., такъ какъ una potestas, una gratia, una operatio Trinitatis est ¹⁾; точно также поступаетъ и Дидимъ: кто сообщается съ Духомъ Св., тотъ сообщается также съ Отцомъ и Сыномъ; и кто получаетъ благодать Отца, имѣетъ ее отъ Сына, дарованную чрезъ Духа Св., потому что eandem operationem esse Patris et Filii et Spiritus Sancti—Какъ для Амвросія, приписывающаго одни и тѣ же имена всѣмъ Ипостасямъ. Параклитомъ называется и Сынъ и Духъ Св., такъ какъ unum nomen est Trinitatis et una inseparabilisque praesentia ²⁾. такъ и у Дидима Св. Духу и Сыну *ἐπιχοινωνία ἐστὶ τοῦ Παράκλητου τὸ ὄνομα* ³⁾. Та же самая тенденція сквозить у Амвросія, если онъ говоритъ, что и Отецъ передаетъ царство Сыну и Сынъ—Отцу ⁴⁾, что, какъ Отецъ прославляетъ Сына, такъ и Сынъ прославляетъ Отца ⁵⁾; Отецъ предаетъ Сына и Сынъ Самъ Себя предаетъ, а равнымъ образомъ и Духъ Св. предаетъ Его ⁶⁾; Отецъ—свѣтъ, какъ и Сынъ и Духъ Св. ⁷⁾; Отецъ и Сынъ и Духъ Св. носятъ одно имя vita ⁸⁾; какъ Отецъ является Источникомъ жизни (fons vitae), такъ это названіе часто прилагается къ Сыну и Духу Св. ¹⁰⁾.

Другой вопросъ, разъединяющій Амвросія и каппадокійцевъ, есть вопросъ о счисленіи Ипостасей Св. Троицы. Каппадокійцы, опять таки исходя изъ своего понятія объ Отцѣ, какъ о Началѣ Троицы, допускали опредѣленный порядокъ въ счисленіи Ипостатей: Причину называли Первымъ (*πρὸτερον τὸ αἴτιον*), а то, что отъ этой причины, считали Вторымъ (*δεύτερον δὲ τὸ ἐξ αὐτοῦ*), впрочемъ, не разстояніемъ отдѣляя ихъ другъ отъ друга, но только мысленно представляя *τὸ αἴτιον* прежде *τοῦ αἰτιώτου* ¹¹⁾. Дидимъ, напротивъ,

¹⁾ Jn ps. 61 enar., 8;

²⁾ De Spiritu Sancto n. 17;

³⁾ De Spiritu Sancto I, XIII, 133—134;

⁴⁾ De Trinitate III, XXXVIII, M 973A;

⁵⁾ De fide II, XII, 104;

⁶⁾ Jn ps 40 enar., 35;

⁷⁾ De Spiritu Sancto I, XXII, 125;

⁸⁾ Ibid. I, XVI, 136;

⁹⁾ Ibid. I, XV, 147;

¹⁰⁾ De Spiritu Sancto I, XV, 148;

¹¹⁾ С Eunom I, 20 M. 557 AB; Русск. перев. ч III, 41;

въ зависимости отъ своей мысли объ абсолютномъ равенствѣ Ипостасей, рѣшительно отвергаетъ всякій опредѣленный порядокъ въ ихъ счисленіи: „священ. книги иногда Первымъ упоминають Отца, затѣмъ Сына или Св. Духа, а иногда Первымъ именуютъ Сына по причинѣ нераздѣлимости природы (*διὰ τὸ τῆς φύσεως ἀμερίστον*)¹⁾. Легко догадаться, что при своемъ ученіи о единствѣ Божественной субстанціи Амвросій долженъ былъ принять сторону послѣдняго мнѣнія. Онъ отрицаетъ порядокъ въ счисленіи, пожалуй, еще рѣшительнѣе Дидима, вовсе не допуская примѣненія числовыхъ категорій къ Троицѣ. „Съ одной стороны, Богъ одинъ, но одинъ не числено (*non e numero*)²⁾, а съ другой, Троица *non sub numeri lege distincta*³⁾. Въ Троицѣ поэтому не можетъ быть Второго по порядку: „Одинъ Богъ, одно имя, одна Божественность, одна слава. Слѣдовательно, нѣтъ второго, потому что Троица есть *principium* всего и *Trinitatis primatus* выше всего. Итакъ, одинъ и не второй, Одинъ, Который не имѣетъ второго“⁴⁾.—„Одинъ Богъ Отецъ и Одинъ Сынъ Божій. Одинъ и одинъ, потому что не суть два Бога. Одинъ Сынъ, составляющій одно съ Отцемъ ...; и Одинъ Духъ Св., такъ какъ *unitas Trinitatis est, не раздѣляемая ни порядкомъ (non ordine), ни временемъ*“⁵⁾.—*Divina natura не воспринимаетъ числа*⁶⁾. „*Unitas potestatis* исключаетъ числовое количество, потому что *unitas не есть число (numerus), но сама есть начало всего*“⁷⁾.

И своимъ ученіемъ о равенствѣ Ипостасей и отрицаніемъ Ихъ численнаго порядка Амвросій порываетъ связи съ тертулліановскимъ ученіемъ о разныхъ *gradus*’ахъ въ предѣлахъ Божественной монархіи. „Несозданная и непостижимая Троица, Которая *unius est aeternitatis* и *gloriae*, не воспринимаетъ ни времени, ни степени (*gradum*) послѣдующаго (*posterioris*) или предыдущаго (*prioris*)“⁸⁾.—„Тамъ нельзя искать

1) De Trinitate III, XVIII M. 360B;

2) Expos. Evang. Lucae VIII, 65;

3) Epistola XLIV, 3;

4) De institutione virginis X, 68;

5) ibid. X, 64;

6) De Spiritu Sancto III, XIII, 95;

7) De fide I, II, 19;

8) ibid. IV, XI, 146;

степени достоинства (*gradus dignitatis*), гдѣ существуетъ полнота Божественности (*plenitudo est Divinitatis*“¹⁾.—Единица (*unitas*) не знаетъ порядка (*ordinem*), а равенству неизвѣстна степень (*gradum*)“²⁾.

Подведемъ теперь итоги. Ученіе св. Амвросія о Троицѣ въ общемъ раскрывается въ основномъ духѣ западной тринитарной схемы Тертуллиана; Амвросій однако исправляетъ ее ученіемъ о вѣвременномъ Рожденіи Сына, болѣе полнымъ ученіемъ о Св. Духѣ и о равенствѣ Ипостасей. Въ этомъ случаѣ онъ лишь въ самой незначительной мѣрѣ зависитъ отъ каппадокійцевъ, а больше склоняется въ сторону Дидима.

Историческая заслуга св. Амвросія заключается въ томъ, что онъ впервые приспособилъ схему Тертуллиана къ вѣроопредѣленію перваго Вселенскаго Собора. Тринитарная схема Иларія, которую св. Амвросій нашелъ уже готовой, характеризуется нѣсколько иными чертами и развивается на другой почвѣ. Отношеніе между ними опредѣляется приблизительно такъ же, какъ и отношеніе между Тертуллианомъ и Новаціаномъ.

Въ неоднократно цитированной нами диссертациі г. Орлова выполнѣ справедливо отмѣчается двѣ отдѣльныхъ стадіи въ развитіи ученія Иларія о Троицѣ: его изложеніе въ комментаріи на Евангеліе отъ Маттея значительно разнится отъ его редакціи въ трактатѣ *De Trinitate*³⁾. Въ первый предшествовавшій ссылкѣ періодъ своей литературной дѣятельности Иларій излагалъ ученіе Новаціана почти безъ всякихъ существенныхъ измѣненій. Онъ исходилъ изъ положенія, что Сынъ родился изъ субстанціи Отца, и при этомъ, подобно Новаціану, различалъ только два момента въ существованіи Слова: *ex Patris substantia atque intra Patris substantiam*⁴⁾ Затѣмъ по примѣру Новаціана же, онъ прилагалъ слову имя *Filius* и въ первый моментъ Его существованія въ субстанціи Отца, и при томъ именно въ силу соображенія, получившаго значеніе у Новаціана: чтобы было воз-

1) *Expos. Evang. Lucae* X, 1;

2) *De Spiritu Sancto* III, XVI, 119;

3) Тринитарныя воззрѣнія Иларія Пиктавійскаго, стр. 307—308;

4) *In Evang. Matth. comment.* c. VI, 14; *M. S. L. t. IX.* c. 936;

можно *jus* и *nomēn* *Patris*, Сынъ всегда существовалъ, такъ какъ, если не всегда существовалъ Сынъ, не всегда былъ и Отецъ ¹⁾. Согласно съ Новаціаномъ, далѣе, рожденіе Сына мотивировалось у него исключительно Волей Отца: *nasci autem eum voluntas ejus fuisse*; моментъ рожденія также не опредѣляется ²⁾. Наконецъ, единство Сына съ Отцемъ, опять таки какъ у Новаціана, мыслилось скорѣе морально, чѣмъ субстанціально, какъ у Тертулліана, обуславливалось не единствомъ и нераздѣлимостью субстанціи Отца, а общностью Божественности: „каеолическая истина провозглашаетъ *unitatem Patris et Filii* и *communem eorum theotetam*, которую латиняне называютъ *deitatem* ³⁾. Можно указать только одинъ пунктъ, въ которомъ Новаціанъ и Иларій расходились другъ съ другомъ: у Иларія не было того рѣзкаго ярко-выраженнаго субординаціонизма въ отношеніяхъ Сына къ Отцу, который очень сильно сказывался у Новаціана. По крайней мѣрѣ, молитву Спасителя о минованіи чаши страданій и объ исполненіи Воли Отца Иларій объяснялъ уже не въ смыслѣ подчиненія Сына Отцу, но относилъ ее къ человѣческой природѣ Воплотившагося ⁴⁾. Въ такомъ видѣ эта мало-оригинальная тринитарная схема не имѣетъ почти ничего общаго съ изложенною нами схемою Амвросія, и поэтому не приходится говорить не только объ ея историческомъ значеніи вообще, но въ честности и объ ея значеніи въ дѣлѣ сформированія взглядовъ Амвросія.

Во второмъ періодѣ, послѣ ссылки, подъ вліяніемъ знакомства съ восточнымъ богословіемъ и потребностями времени, Иларій исправилъ ее приблизительно въ такомъ же духѣ, какъ Амвросій—схему Тертулліана. Но каждый изъ нихъ, видимо, шелъ своимъ особымъ путемъ. Это показываетъ уже ихъ отношеніе къ тринитарной терминологіи. У Амвросія, какъ мы видѣли, строго разграничиваются понятія *substantia*, *proprietas substantiae* и *patris*, при чемъ исходнымъ пунктомъ всѣхъ его разсужденій является первое. У Иларія же мы не только находимъ чуждое Амвросію и

1) *ibid.* с. XVI, 4; М с. 1008;

2) *ibid.* XVI, 4; М с. 1008.

3) *ibid.* XXVI, 5, М с. 1058;

4) *ibid.* XXXI, 2; М с. 1066;

древне-западнымъ писателямъ понятіе *essentia* ¹⁾, но въ основу всей схемы онъ полагаетъ понятіе *natura*, какъ *genus*: онъ говоритъ о *genus naturae* ²⁾, о единствѣ Сына съ Отцомъ *in genere naturae* ³⁾. Что же касается понятія *substantia*, то оно имѣетъ у Иларія не всегда одинаковое значеніе. Иногда *substantia* изъ обозначенія единой и недѣлимой конкретной вещи превращается въ родовое понятіе общихъ свойствъ или качествъ многихъ индивидуумовъ: самъ Иларій обозначаетъ понятія *essentia et natura et genus et substantia*, какъ понятія совершенно равнозначущія ⁴⁾. Съ этой точки зрѣнія любопытно констатировать отмѣченное уже Векс'омъ ⁵⁾ отрицательное отношеніе къ тѣмъ стариннымъ тертулліановскимъ тринитарнымъ аналогіямъ, которыя въ послѣдствіи возродились у Амвросія. Иларій отвергаетъ ихъ не только потому, что они не свободны отъ категорій пространственности и матеріальности, но именно потому, что обозначаемые имъ предметы нумерически недѣлимы: „они скорѣе удерживаются (вмѣств) неотдѣлимымъ другъ отъ друга протяженіемъ (*ab se inseparabili protensione*), чѣмъ существуетъ каждая сама по себѣ (*quam sibi sunt*): такъ какъ и жаръ существуетъ въ огнѣ и вѣтви въ деревѣ и ручей въ источникѣ. И скорѣе всѣ они только вмѣствъ составляютъ одну вещь, чѣмъ (каждый изъ нихъ) является *res ex re substituta*, потому что дерево не есть иное, чѣмъ вѣтвь, и огонь не иное сравнительно съ жаромъ и источникъ не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ ручьемъ“ ⁶⁾. Иногда же, хотя *substantia* въ духѣ западной традиціи и отличается отъ *natura*, тѣмъ не менѣе относительно него употребляются такіа выраженія, которыя показались бы парадоксальными не только Тертулліану, но на которыя не могъ бы согласиться и Амвросій; именно, онъ говоритъ о *tres substantias* троицы ⁷⁾, очевидно сближая понятіе *substantia* съ древне-западнымъ представленіемъ о *per-*

1) См. наприм De Trinitate VII, VI.

2) De Trinitate VII, 29;

3) *ibid.* VI, 11;

4) De synod c 12;

5) Die Trinitätslehre des heilig Hilarius von Poitiers Mainz 1903, s. 131.

6) De Trinitate IX, 37;

7) De synodis c 32.

sona и лишь въ этой связи сохраняя за первымъ прежнее значеніе конкретной формы существованія naturae.

Встрѣчается у Иларія и еще одно значеніе слова substantia, опредѣляемое его отношеніемъ къ понятію proprietas. Понятіе proprietas у Амвросія мыслится въ качествѣ признака въ составѣ понятія substantia, а у Иларія proprietas стоитъ въ неразрывной связи съ natura: ex proprietate naturae¹⁾ Сынъ и Отецъ не разнородны (non aliunt sunt), такъ какъ Они per naturae proprietatem in sese sunt²⁾; и Сынъ и Отецъ unus et solus суть вслѣдствіе proprietate in unoquoque et innascibilis et originis³⁾. Слѣдовательно, какъ у Амвросія proprietas есть самое существенное въ субстанціи, какъ недѣлимаго, такъ у Иларія понятіе proprietas раскрываетъ собою существенное содержаніе понятія natura, какъ genus. Далѣе. „Когда говорится: *Богъ бѣ* (Іоан. I, 1), то здѣсь обозначается вещь субстанція (hic autem res significata substantiae est); потому что esse есть не accidens nomen, но пребывающая истина (subsistens veritas), и пребывающая причина (et manens causa) и естественное, природное свойство рода (et naturalis generis proprietas)“⁴⁾. Так. образ. слѣдуетъ различать accidens nomen и veritas или proprietas; esse или substantia принадлежитъ ко второму рода свойствамъ naturae Бога; proprietas, какъ существенное содержаніе Божественной naturae, и substantia, какъ одинъ изъ признаковъ послѣдней, отчасти, слѣдовательно, совпадаютъ другъ съ другомъ и ставятся въ подчиненное отношеніе къ natura. На этомъ именно основаніи понятія natura и substantia употребляются иногда одно вмѣсто другого: Отецъ, какъ Рождающій Сына, называется generans natura, Сынъ, какъ получившій отъ Отца всѣ существенныя свойства Его naturae, слѣдовательно, и substantiam, называется genita substantia⁵⁾,—выраженіе, опять неизвѣстное Амвросію, для котораго и generans и genitum только вмѣстѣ образуютъ unam substantiam.

Божественная natura, какъ genus, существуетъ затѣмъ въ недѣлимыхъ индивидуумахъ и въ каждомъ изъ нихъ полу-

¹⁾ De Trinitate VII, 39;

²⁾ ibid. VII, 40;

³⁾ ibid. IV, 33;

⁴⁾ ibid. VII, 11;

⁵⁾ Орловъ Триитарныя воззрѣнія Иларія Стр. 360;

чаетъ свои особыя имена, помимо имени, общаго всей природѣ: Отецъ имѣетъ имя *naturae suae* въ принадлежащемъ Ему имени Отца, но и только Отца, потому что Самъ онъ ни откуда не заимствуетъ своего начала ¹⁾. Отъ Отца путемъ рожденія (*per nativitatem, ex nativitate*) происходитъ Сынъ. „Церковь исповѣдуетъ Отца Вѣчнаго и свободнаго отъ начала: исповѣдуетъ и начало Сына отъ Вѣчнаго: не Самого безъ начала, но отъ Безначальнаго (*ab ininitabili*); не чрезъ Самого Себя, но отъ Того, Кто безъ зависимости отъ кого-либо существуетъ всегда, Рожденнаго отъ Вѣчнаго, т. е. Пріявшаго рожденіе (*nativitatem*) изъ Отчей Вѣчности“ ²⁾. Опять видимъ отличія отъ Амвросія: если у Амвросія *generatio* является *proprietas substantiae*, мыслимая неразрывно съ этой послѣдней, какъ ея существенный моментъ, то у Иларія *nativitas* характеризуетъ собою не *naturam divinam an sich* и потому не носитъ названіе *proprietas*, а *naturam divinam* существующую *in Patre*; если у перваго сама *divina substantia* обуславливаетъ существованіе Отца и Сына вмѣстѣ, то у втораго Рожденіе Сына вытекаетъ не изъ самой Божественной природы, а изъ свойствъ Отца; мышленіе Иларія такимъ образомъ гораздо болѣе напоминаетъ каппадокійцевъ, чѣмъ языкъ Амвросія. Нельзя, наконецъ, оставить безъ вниманія, что тогда какъ Амвросій обозначаетъ актъ Божественнаго Рожденія терминомъ *generatio*, Иларій преимущественно употребляетъ имя *nativitas*.

Есть различіе между нашими писателями и въ тѣхъ выраженіяхъ, какія они примѣняютъ къ Отцу и Сыну. Какъ у Амвросія, у Иларія мы часто встрѣчаемъ для Отца терминъ *ingenitus* ³⁾, какъ и выраженіе *generans* ⁴⁾, но наряду съ этимъ употребляется и малоизвѣстный Амвросію старый западный терминъ *innatus* ⁵⁾; для Сына сравнительно рѣдко употребляется обычное у Амвросія слово *genitus* ⁶⁾, а такое старинное *natus* ⁷⁾, но зато онъ съ особой охотой пользуется

1) De Trinitate II, 6;

2) *ibid* IV, 6; .

3) De Trinitate II, 7, 11;

4) *ibid* VII, 39;

5) *ibid* II, 11;

6) Jn ps II, 33, М с. 282;

7) De Trinitate III, 4;

словомъ unigenitus (Единородный), которое у Амвросія употребляется очень мало ¹⁾.

По вопросу объ отношеніи Сына къ Отцу Иларій, употребляя извѣстныя Амвросію понятія *imago*, *virtus* и др., употребляетъ часто и понятіе *forma Dei* ²⁾, которое не встрѣчается у Амвросія при изложеніи тринитарной проблемы, хотя очень часто примѣняется имъ къ Лицу Воплотившагося; въ тринитарной схемѣ онъ замѣняетъ его терминомъ *character*. У Амвросія очень часты выраженія, что Отецъ и Сынъ одной субстанціи, у Иларія въ разсматриваемый періодъ почти исключительно идетъ рѣчь о единствѣ Ихъ природы, о ея безразличіи въ обоихъ: Сынъ отъ Отца неотдѣлимъ *per naturae indifferentiam* ³⁾; „Азъ и Отецъ *одно есма*“ (Іоан. 10, 30) есть исповѣданіе *naturae*, потому что и Тотъ и Другой въ этомъ отношеніи *non differat* между собою ⁴⁾. Въ Троицѣ должно исповѣдывать *inseparabilis naturae* единство, не слитное, но нераздѣлимое (*non confusam, sed indiscretam*) ⁵⁾. При этомъ единство природы въ Троицѣ мыслится какъ единство рода. „Имя обозначающее собою каждую вещь, обозначаетъ также вещь одного и того же рода; и уже существуютъ не двѣ вещи, но вещь одного и того же рода. Ибо Сынъ Божій есть Богъ; это обозначается именемъ. Не двухъ Боговъ счисляетъ вмѣстѣ одно имя, потому что *unius atque indifferentis* природы одно имя есть Богъ“ ⁶⁾. Признаваемое здѣсь единство далеко не есть Амвросіевское единство субстанціи, существующей въ трехъ *species*. Затѣмъ, это генерическое родство природы ипостасей аргументируется почти исключительно изъ понятія *nativitas*, тогда какъ у Амвросія этого рода мотивировка занимаетъ второстепенное мѣсто. „Сынъ Божій есть истинный Богъ, не чуждой и отличной отъ Отца природы, но одной и той же Божественности, существующая *per veritatem nativitatis*“ ⁷⁾—„Имя Бога принадлежитъ

¹⁾ *ibid* II, 1, 11. III, 3, 4;

²⁾ *ibid* II, 7; III, 23;

³⁾ *ibid*. VII, 11;

⁴⁾ *ibid*. VII 25;

⁵⁾ *ibid*. VIII, 41;

⁶⁾ *ibid*. VII, 13;

⁷⁾ *ibid* VI, 8;

Сыну ex nativitate“¹⁾.—„Совершеннымъ Богомъ (Сына) опредѣлило (substituerit) perfecta nativitas; a perfecta nativitas можетъ такъ опредѣлять потому, что въ Богѣ, Рожденномъ отъ Бога, обитаетъ тѣлесно полнота (plenitudo)²⁾.

Весьма характерными для ученія Иларія о генерическомъ родствѣ Ипостасей Отца и Сына служатъ тѣ аналогіи, какими онъ пользуется. Первая аналогія, приводимая имъ къ тому же въ объясненіе образа Рожденія Сына, есть аналогія возжженія свѣта отъ свѣта. Въ этомъ актѣ нѣтъ ни дѣленія, ни отдѣлевія (divisio ac separatio); не бываетъ также и отсѣченія (desectio) отъ первоначальной массы огня; но при всемъ томъ послѣдній пребываетъ въ возжженномъ отъ него огнѣ; и этотъ (въ свою очередь) находится въ томъ, отъ котораго онъ не отсѣченъ, но вышелъ съ единствомъ природной субстанціи (naturalis substantiae), т. е. всѣхъ его существенныхъ свойствъ. Они не отдѣлимы ни дѣленіемъ (divisione), ни родомъ природы (genere naturae)³⁾. Аналогія, дѣйствительно, прекрасная, если имѣть въ виду одинаковость природы Ипостасей; но далеко недостаточная для доказательства нумерическаго единства ихъ субстанціи. Амвросій подобной аналогіи не знаетъ. Наряду съ этимъ Иларій предлагаетъ и другія аналогіи: единство Отца съ Сыномъ мыслится по аналогіи единства вѣрующихъ, имѣвшихъ одно сердце и душу (Дѣян. 4, 32) и обладавшихъ единствомъ вѣры, Господа, крещенія и надежды⁴⁾; очевидно опять, что это единство не строго нумерическое, а единство въ смыслѣ одинаковости или тождественности принадлежащихъ индивидуамъ качествъ. Такой же смыслъ имѣетъ и аналогія единства человѣческой природы Христа съ природою человѣка⁵⁾. У Амвросія мы уже встрѣчались съ двумя послѣдними аналогіями, но нельзя опускать изъ виду, что за единствомъ природы въ смыслѣ тождественности качествъ скрывается субстанціальное единство ипостасей, обоснованное совершенно иначе и другими аналогіями. Присутствіе этихъ ана-

1) *ibid* VII, 13,

2) *ibid* VIII, 55.

3) *ibid* VII, 29.

4) *ibid* VIII, 7; Орловъ, *op. cit.*, стр. 361—2.

5) *ibid*. IX, 13; Орловъ, стр. 365.

логій у Амвросія объясняется, можетъ быть, просто тѣмъ, что въ его время они вообще были популярными.

Иларій самъ, очевидно, чувствовалъ, что единство природы еще не обуславливаетъ единства Божества; по этому, вѣроятно, мы находимъ у него еще слѣды субординаціанской монархіи. Сынъ, зависимый отъ Отца въ своемъ происхожденіи, зависитъ отъ Него вообще и во всемъ своемъ бытіи. Если *Сынъ не можетъ о Себѣ творити ничегоже* (Іоан. 5, 19), то это значитъ не только то, что творческая дѣятельность ихъ, въ силу тождества природы, тождественна, но и то, что въ Волѣ Отца Сынъ созерцаетъ какъ бы примѣръ (exemplum) для собственной творческой дѣятельности ¹⁾; а это есть уже мысль о тождествѣ Воли, какъ результатъ обусловленности Воли Сына Волей Отца... „Что творитъ Сынъ, то Онъ творитъ служебно, ибо творитъ не отъ Себя, но—что видитъ, исходя въ своемъ служеніи отъ образца, даннаго не въ дѣйствованіи, но въ Волѣ Отца, ибо дѣланіе Отца заключается въ соизволеніи ²⁾; это уже ученіе о Сынѣ, какъ о древне-западномъ служителѣ (minister) Отца, исполнителемъ Его предначертаній. Такимъ образомъ, Отецъ и Сынъ, будучи равны по своимъ существеннымъ качествамъ, не равны въ своихъ взаимныхъ отношеніяхъ: если Воля Сына зависитъ отъ Воли Отца, то Воля Отца совершенно независима отъ Воли Сына. Амвросій же настаиваетъ на абсолютномъ равенствѣ и взаимной обусловленности творческой дѣятельности Ипостасей.

Но особенно отличаетъ Иларія отъ Амвросія его ученіе о третьей ипостаси Св. Троицы—Св. Духѣ. Ученіе о Немъ Иларій раскрываетъ не только неполно, но понятіе Spiritus постоянно смѣшиваетъ съ Filius—Verbum. Это смѣшеніе происходитъ во многихъ твореніяхъ Иларія. Въ комментаріи на Евангеліе отъ Маттея онъ говоритъ: „женихъ и невѣста—есть Богъ во плоти Господь нашъ; ибо какъ Spiritus carni, такъ Spiritui caro Sponsa est“ ³⁾; слѣдовательно, субъектомъ воплощенія былъ не только Filius, но и Spiritus, которые здѣсь однако не мыслятся отдѣльными Ипостасями, что мы

¹⁾ Ps 91, 6; Орловъ 354.

²⁾ Ps. 91, 9; Орловъ. 324;

³⁾ с. XXVII, 4 М. с 1059

уже встрѣчали у Амвросія. Въ томъ же комментарий по поводу моленія о чашѣ говорится: „нѣкоторые полагають, что отъ немощи (воспринятой) плоти печаль пристала и Spiritui какъ будто воспріятіе плоти повредило жребіемъ своей немощи эту Силу нетлѣнной субстанции и вѣчность получила природу тлѣнности“ ¹⁾; воспріятіе плоти приписывается Spiritui, но опять нѣтъ никакого намека на то, что Spiritus и Filius образуютъ собою два различныхъ субъекта. То же самое очень часто мы встрѣчаемъ и въ сочиненіи De Trinitate. Мѣстами здѣсь мы наталкиваемся на окрашенное динамически представленіе о Духѣ, какъ о Силѣ общей Сыну и Отцу. „Св. Духъ, Который есть и Духъ Христа и Духъ Божій, объявляется вещью одной (съ Ними) природы. Вещь Spiritus свойственна naturae Сына, но та же вещь свойственна и naturae (Отца) ²⁾; сравнительно съ древними представленіями здѣсь Spiritus мыслится принадлежностью не только Сына, но и Отца, какъ у Амвросія, но только у послѣдняго ипостасность Spiritus отчѣнена гораздо сильнѣе... Св. Духъ, снизойдя свыше, освятилъ внутренности Дѣвы и, дыша въ нихъ, примѣшалъ (immiscuit) Себя къ природѣ человѣческой плоти, и то, что было чуждымъ Ему, собственною силою и властью воспринялъ“ ³⁾; въ этихъ словахъ воплощеніе приписывается Spiritui, а о Сынѣ даже вовсе нѣтъ рѣчи. Это смѣшеніе дѣлается мало-замѣтнымъ уже въ произведеніяхъ болѣе поздняго происхожденія—въ комментаріяхъ на псалмы.

И. Адамовъ.

1) с. XXXI, 2. М. 1066.

2) De Trinitate VIII, 26; Орловъ 341—342.

3) De Trinitate II. 26.