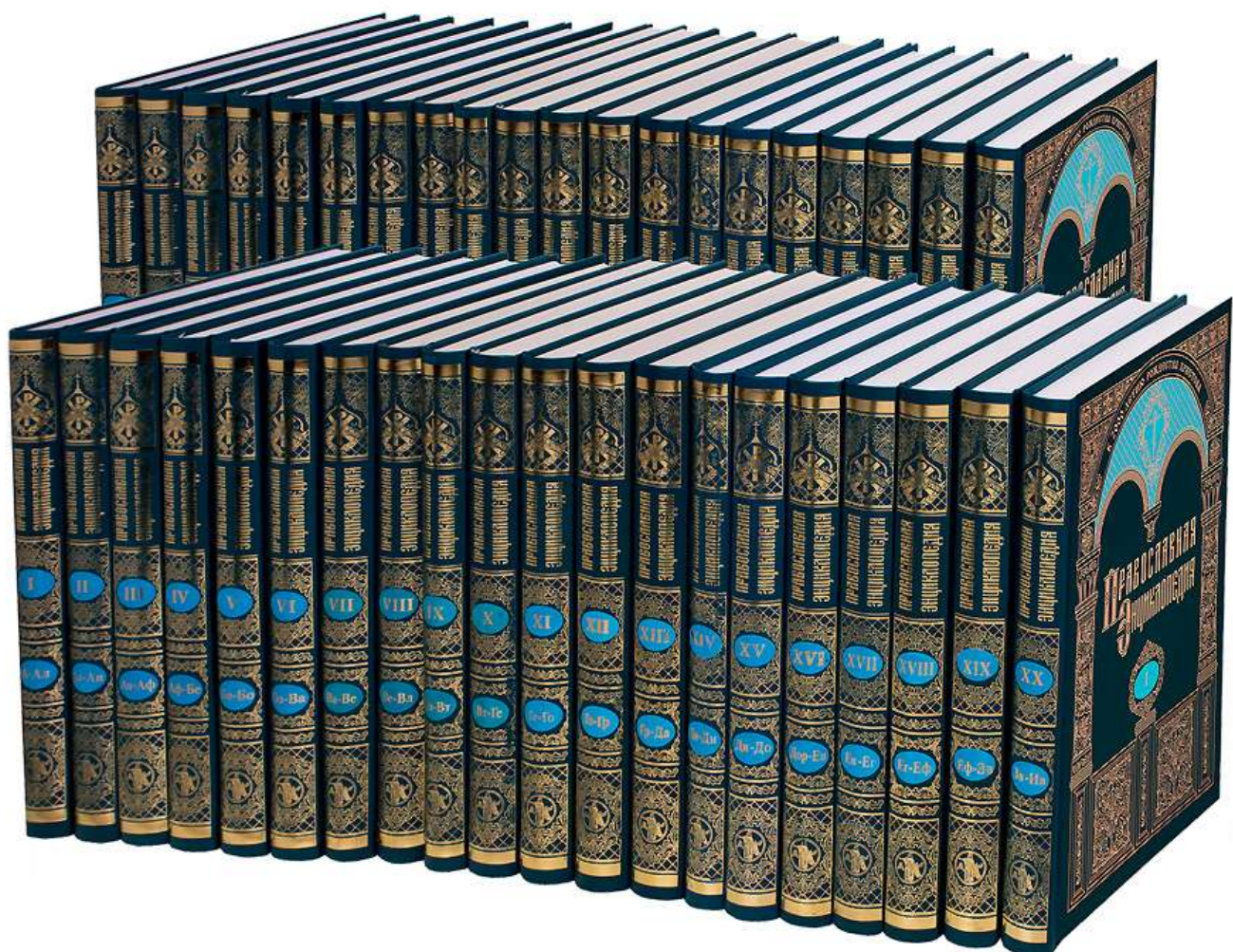


TEZAUUR LITURGIC
13 IANUARIE

SF. IERARH
ILARIE,
EPISCOPUL
PICTAVIUMULUI



ENCICLOPEDIA ORTODOXĂ-22
MOSCOVA, 2009



Добро пожаловать в один из самых полных сводов знаний по Православию и истории религии
Энциклопедия издается по благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II
и по благословению Патриарха Московского и всея Руси Кирилла

Как приобрести тома "Православной энциклопедии"

[0](#) [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#)
22 [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#)
[57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#)

Т. 22, С. 77-110

Жизнь

- Источники
- Происхождение, образование, семья, крещение (315-345)
- Первые годы епископства (345-356)
- Ссылка на Восток (356-360)
- Возвращение в Галлию и последние годы жизни (360-367)
- Сочинения
 - Догматические
 - Историко-полемические
 - Экзегетические
 - Гимны
 - Утраченные и неподлинные
- Учение
 - Богопознание, его возможности и границы
 - Учение о бытии, сущности и свойствах Божиих

- [Триадология](#)
- [Учение о творении и тварном мире](#)
- [Антропология](#)
- [Христология](#)
- [Сотериология](#)
- [Благодать и свобода](#)
- [Экклезиология и сакраментология](#)
- [Эсхатология](#)
- [Почитание](#)
 - [Агиография](#)
 - [Литургическое почитание](#)
 - [Мощи](#)
- [Гимнография](#)
- [Базилика И. в Пуатье](#)
- [Архитектура и живопись](#)

ИЛАРИЙ

[лат. Hilarius Pictaviensis] (ок. 315, г. Пиктавий, ныне Пуатье, Франция - 367, там же), свт. (пам. зап. 13 янв.), еп. Пиктавийский, богослов, отец и учитель Церкви.

Жизнь

Источники

Важнейшим источником биографических сведений об И. служат его сочинения, а также упоминания современников и позднейших зап. церковных писателей: блж. [Иеронима Стридонского](#) (100-я гл. каталога «О знаменитых мужах», «Хроника» и др. сочинения), блж. [Августина](#) («О христианском

учении», «О Троице» и др. сочинения), Сульпиция Севера («Хроники», «Жизнь св. Мартина»), прп. Иоанна Кассиана Римлянина («О воплощении»), Викентия Леринского («Памятные записки»), Факунда, еп. Гермианского («В защиту Трех Глав», «Против Мокиана»), Кассиодора («Наставления в науках божественных и светских»), Алкуина («Поэмы», «Против Феликса») и др. (собрание фрагментов см.: PL. 9. Col. 203-208). Сохранилось древнее Житие И. (Vita et virtutes S. Hilarii; BHL, N 3885-3887; CPL, N 1038; PL. 9. Col. 185-200 (= PL. 88. Col. 439-454); критическое изд.: MGH. AA. T. 4. Pars 2. P. 1-11), написанное Венанцием Фортунатом - зап. церковным писателем и поэтом (VI в.; впол. епископ Пиктавийский) (см.: *Greg. Turon. Glor. conf. 2 // PL. 71. Col. 830-831*). Ему также принадлежит похвала И., помещенная им в «Житии св. Мартина» (*Venant. Fort. Vita Mart. I // PL. 88. Col. 369-370*). Наиболее важные исследования Нового и новейшего времени, рассматривающие жизнь И.: *Tillemont. Mémoires. T. 7. P. 432-469, 745-758*; *Coustant. 1844*; *Borchard. 1966*; *Kannengiesser. Hilaire. 1968*; *Meslin. 1969*; *Brennecke. 1984. S. 223-247, 335-367*; *Smulders. 1984*; *Rocher. 1987. P. 9-67*; *Doignon. 1971*; *Idem. 1991*; *Idem. 2005. P. 15-42*; *Williams. 1991*; *Idem. 1992*; *Henne. 2006. P. 15-146*. Фундаментальные отечественные труды, посвященные И.: *Орлов. 1908*; *Попов. 2004*.

Происхождение, образование, семья, крещение (315-345)



Свт. Иларий, еп. Пиктавийский. Роспись базилики свт. Илария, еп. Пиктавийского, в Пуатье. Кон. XI - нач. XII в.

Достоверные сведения о начальном периоде жизни И. до 355 г. крайне скудны (см.: *Rocher*. 1987. P. 9; *Doignon, Figura*. 1999. P. 12; *Weedman*. *The Trinitarian Theology*. 2007. P. 3). Из сообщения блж. Иеронима известно, что И. был галлом по происхождению и родился в Аквитании, в г. Пиктавий (см. *Пуатье*) (*Hieron*. *In Gal.* // PL. 26. Col. 355; ср.: *Venant. Fort.* *Carm.* II 19; VIII 1). Год его рождения точно неизвестен; на основании довольно туманного свидетельства самого И., что к 359-360 гг. он еще не был стар (см.: *Hilar. Pict.* *Ad Const.* II 2), как правило, его рождение относят к 310-320 гг. (см.: *Borchard*. 1966. P. 1-2; *Beckwith*. 2008. P. 6), т. е. предположительно к 315 г. (*LACL*. 1998. S. 293; *Henne*. 2006. P. 19). Согласно позднему Житию, И. принадлежал к одной из самых богатых и знатных гальских фамилий, к-рая в то время уже приняла христианство (*Venant. Fort.* *Vita Hilar.* I 3). Однако последнее обстоятельство противоречит свидетельствам самого И., что он родился в

языческой семье и только в зрелом возрасте после долгих поисков истины и знакомства со Свящ. Писанием сознательно принял христианство (см.: *Hilar. Pict. De Trinit. I 1-14; VI 19-21; In Ps. 146. 12*; см. также: *Meslin. 1969. P. 20; Rocher. 1987. P. 9; Henne. 2006. P. 25-26; Weedman. The Trinitarian Theology. 2007. P. 3*). Вместе с тем нек-рые ученые предлагали видеть в словах И. не столько автобиографическое свидетельство, сколько «литературный прием для более живого изображения пути, который, по мнению автора, наилучшим образом приводит мысль человеческую к признанию христианского учения» (*Попов. 2004. С. 418*) или «стилизованный рассказ, составленный по риторическому образцу «исповеди»» (*Doignon, Figura. 1999. P. 13; ср.: Simonetti. 1986. P. 36*). Однако это предположение несколько не противоречит тому, что в основе рассказа И. лежит реально пережитый им опыт религ. обращения; тем более что в др. местах трактата «О Троице» и в др. сочинениях И. содержатся ясные указания на его языческое прошлое, о чем было хорошо известно его современникам, ставившим И. в один ряд с христ. писателями, к-рые обратились в христианство из язычества (см.: *Hieron. In Is. // PL. 24. Col. 281; Aug. De doctr. christ. II 40*; подробный обзор свидетельств древних авторов и различных мнений совр. ученых по этому вопросу см.: *Doignon. 1971. P. 49-83; Beckwith. 2004. P. 17-20*). Как сын богатых родителей И. получил хорошее светское литературно-риторическое образование в родном городе или, что

более вероятно, в Бурдигале (ныне Бордо) (*Rocher*. 1987. P. 10. Not. 17; *Kannengiesser*. Hilaire. 1968. Col. 467; *Henne*. 2006. P. 21-23). Он прекрасно знал лат. классиков, в особенности увлекался *Вергилием*, *Цицероном*, *Саллюстием* и *Квинтилианом*, и в посл. отличался блестящим лит. стилем и красноречием, которое блж. Иероним сравнивал с полноводной р. Родан (ныне Рона) (*latinae eloquentiae Rhodanus* - *Hieron*. In Gal. // PL. 26. Col. 355; ср.: *Idem*. Ep. 34. 3; 58. 10; 70. 5), причисляя И. к образованнейшим церковным писателям своего времени (*Hieron*. In Is. // PL. 24. Col. 281; ср.: *Aug*. De doctr. christ. II 40), что полностью подтверждается сочинениями И. (см.: *Kling*. 1909). Знакомство И. с греч. философией, как правило, было опосредствовано лат. авторами (см.: *Попов*. 2004. С. 419; *Henne*. 2006. P. 23; подробнее о владении И. греч. языком см.: *Doignon*. 1971. P. 531-543; о его знакомстве с философией см.: *Saffrey*. 1969). Неизвестно, удалось ли И. использовать свои таланты на светском поприще. Согласно позднему Житию и одному из посланий, приписывавшемуся И., подлинность которого в наст. время отвергается, он был женат на христианке и имел от этого брака дочь по имени Абра (*Venant. Fort*. Vita Hilar. I 3, 6, 13; *Hilar. Pict*. Ep. ad Abram. 7). Не найдя счастья в удовлетворении лишь материальных потребностей и в низменных идеалах языческого общества, разочаровавшись в учениях языческих философов, после долгих раздумий и поисков смысла жизни И. открыл для

себя Свящ. Писание, в котором обрел истину о едином Боге - Творце и Спасителе (*Hilar. Pict. De Trinit. I 1-14; VI 19*; анализ рассказа об обращении и его источников см.: *Henne. 2006. P. 27-35*). Ок. 345 г. И. принял крещение (*Hilar. Pict. De Trinit. VI 21; De Synod. 91*; по вопросу датировки см.: *Rocher. 1987. P. 10; Doignon, Figura. 1999. P. 14; Henne. 2006. P. 27*). Факт позднего крещения И. подтверждается и в его Житии (*Venant. Fort. Vita Hilar. I 4*). Сильное впечатление на И. произвели Апостольский Символ веры и крещение во имя Божественной Троицы - единого Бога. В посл. эту крещальную веру в единое божество Троицы И. считал прочной и неколебимой основой своих религ. убеждений и оставался преданным ей до конца (см.: *Hilar. Pict. De Trinit. VI 21; VII 20*); по его мнению, эта вера полностью совпадала с никейской верой (*Ad Const. II 7*), о к-рой он узнал после ссылки на Восток в 356 г. (*De Synod. 91*). В катехизации, пройденной И. перед крещением, «сказывалась более всего местная церковная традиция и общий дух вероучения данной церкви; кроме этих влияний Иларий, без сомнения, подчинялся воздействию со стороны западной церковной литературы» (*Попов. 2004. С. 422*).

Первые годы епископства (345-356)

После обращения в христианство И. подчинил себя и свою семью церковной дисциплине, стал вести строгую христ. жизнь. Он изучал Свящ. Писание, стремился распространять в народе христ. просвещение и избегал общения с иудеями и еретиками (*Venant. Fort. Vita Hilar. I 3*). Все это

расположило к нему сердца простых верующих и членов клира, так что, по сообщениям поздних источников, после смерти Пиктавийского еп. Максенция И. по единодушному желанию народа и указанию Св. Духа был избран его преемником (Ibid. I 4). Однако нет никаких твердых исторических оснований полагать, что до избрания И. Пиктавийская кафедра уже существовала (см.: *Doignon*. 1971. P. 30-33); весьма вероятно, что И. был 1-м Пиктавийским епископом (см.: *Hieron. De vir. illustr.* 100; *LACL*. 1998. S. 293; *Doignon, Figura*. 1999. P. 14; *Henne*. 2006. P. 27). Год посвящения И. во епископа точно неизвестен; долгое время предполагалось, что это произошло в 350 г. (см.: *Tillemont. Mémoires*. T. 7. P. 438; *Smulders*. 1944. P. 38; *Borchard*. 1966. P. 10; *Rocher*. 1987. P. 10); однако, поскольку И. не участвовал в Арелатском Соборе 353 г. и никак не отреагировал на его решения, мн. совр. исследователи предлагают относить рукоположение И. к 353-354 гг. (*Meslin*. 1969. P. 21; *Henne*. 2006. P. 27, 45; и др.). Исходя из высокого понятия о призвании епископа и о предъявляемых к нему строгих нравственных и религ. требованиях, И. считал своей главной обязанностью учить вере не только свою паству, но и всю Церковь (*Hilar. Pict. De Trinit.* VI 2; VIII 1). Проникнутый долгом учительства, в начале епископства (ок. 353-355) И. составил комментарий на Евангелие от Матфея (*Henne*. 2006. P. 46-47). Вероятно, в это время он познакомился со св. Мартинном Милостивым (буд. еп. Турский). И.

принял его в пиктавийский клир, назначив экзорцистом (см. [Экзорцизм](#)) (*Sulp. Sev. Vit. Mart.* 5; более вероятно, что эти события относятся к 355-356, см.: *Kannengiesser. Hilaire.* 1968. Col. 469; *Fontaine.* 1968. P. 65-73; *Henne.* 2006. P. 56). Вскоре мирная пастырская деятельность И. была прервана арианскими спорами. После победы над узурпатором имп. [Магненцием](#) и смерти последнего в авг. 353 г. имп. [Констанций II](#) стал единоличным правителем всей империи. Покровительствуя арианству, он хотел добиться единства в империи не в последнюю очередь с помощью церковного единства, для установления к-рого начал гонения на непокорных сторонников [Вселенского I Собора](#) (Никейского) и учения о [единосущии](#). В сент. 353 г. имп. Констанций прибыл в Лугдун (ныне Лион), а затем в Арелат (ныне Арль), где созвал Собор, на к-ром принудил всех присутствовавших епископов, несмотря на противодействие их и папских легатов, подписать осуждение свт. Афанасия; лишь свт. [Павлин](#), еп. Треверский, отказался признать решения Собора, за что был низложен и сослан во Фригию (*Sulp. Sev. Chron.* II 39; *Hilar. Pict. Fragm. hist.* I 6). Ввиду противодействия решениям Собора со стороны свт. [Либерия](#), еп. Римского, защищавшего свт. Афанасия и Никейский Собор, а также с целью дальнейшего укрепления арианства на Западе по указанию имп. Констанция в 355 г. в Медиолане (ныне Милан) был созван новый Собор (см. [Медиоланские Соборы](#)), на к-ром главными

исполнителями воли императора стали епископы Сатурнин Арелатский, *Валент и Урсакий*. Видные представители зап. епископата - свт. *Евсевий* Верцелльский, свт. *Дионисий* Медиоланский и *Луцифер* Каралитанский отказались принять участие в осуждении отсутствующего свт. Афанасия и были сосланы на Восток (*Hilar. Pict. Ad Const. I 8*). Через нек-рое время свт. Либерий, также отказавшийся поставить подпись под осуждением свт. Афанасия, был отправлен в ссылку во Фракию, а на его место временно назначен архидиак. Феликс (см. *Феликс II*) (*Theodoret. Hist. eccl. II 14; Athanas. Alex. Hist. arian. 37-39*). Осенью 355 г., вероятно в Паризиях (ныне Париж), был созван Собор галльских епископов, оставшихся верными православию и несогласных с решениями Арелатского и Медиоланского Соборов (*Наттан. 1969. Р. 45; Неппе. 2006. Р. 48*). По поручению участников Собора И. издал постановления (*edita decreta*; возможно, в форме посланий к галльским епископам, см.: *Попов. 2004. С. 422*), в к-рых они заявляли, что разрывают церковное общение с главными виновниками распространения арианства на Западе - Сатурнином, Урсакием и Валентом; к остальным же епископам, подписавшим решения Медиоланского Собора, они обратились с призывом к покаянию. Эти постановления были также отправлены для одобрения сосланным на Восток зап. исповедникам - святителям Павлину, Дионисию, Евсевию и еп. Луциферу (*Hilar. Pict. Contr. Const.*

2; *Facund. Contr. Mocian.* // PL. 67. Col. 857-858; ср.: *Doignon.* 1971. P. 458-459). С этого момента И. стал главным защитником православия и противником арианства на Западе (*Попов.* 2004. С. 423). Он понимал, что без одобрения императора изданные им декреты не имели должной юридической силы, поэтому в том же году, воспользовавшись беспокойной политической ситуацией в Галлии, подвергшейся нашествию герм. племен, лично обратился к имп. Констанцию с посланием, известным под названием «Книга к августу Констанцию», в к-ром не только уверял его в полной политической лояльности Галлии, но и попытался привлечь внимание императора к религ. притеснениям православных, не желающих принять арианское учение и подчиняться своим арианствующим епископам. Ввиду этого он просил императора, во-первых, сделать распоряжение, чтобы местные гражданские власти не вмешивались в дела клириков; во-вторых, позволить народу следовать за теми епископами, которых сам он признает православными; в-третьих, возвратить из ссылки епископов, несправедливо сосланных за отказ подписать осуждение свт. Афанасия (*Hilar. Pict. Ad Const.* I 2-5; *Попов.* 2004. С. 423). Авторитет, к-рым в то время пользовался И. среди галльского епископата, и его обращение к императору, от к-рого можно было ожидать неприятностей для арианской партии, побудили ее вождей приступить к решительным действиям против И. Весной 356 г. Сатурнин Арелатский при участии Урсакия и

Валента созвал Собор в Бетеррах (ныне Безье, Франция), в котором, вероятно, приняли участие и нек-рые из галльских епископов - единомышленников И. (*Hilar. Pict. De Synod. 2*). И. также явился на этот Собор, созванный, по его словам, «происками лжеапостолов», чтобы обличить их ересь (*demonstrandae hujus haereseos - Hilar. Pict. Contr. Const. 2*). Хотя точно неизвестно, как проходили заседания Собора (*Meslin. 1969. P. 23; Weedman. The Trinitarian Theology. 2007. P. 10-11*), скорее всего от И. и др. галльских епископов потребовали осуждения свт. Афанасия. И. в свою очередь потребовал сначала обсудить догматические вопросы о соответствии арианства правосл. вероучению, надеясь разоблачить вождей арианства. Однако инициаторы Собора, боясь общественного мнения, отказали ему в этой просьбе и, избегая обсуждения догматических вопросов, настаивали лишь на осуждении свт. Афанасия. Решительно отказавшись повиноваться этому требованию, И. успел выступить на Соборе с наспех составленным и сбивчивым заявлением (*Hilar. Pict. Contr. Const. 2; Fragm. hist. I 5; см.: Doignon. 1971. P. 461-467*). Вероятно не добившись на Соборе церковного низложения И. (см.: *Hilar. Pict. Contr. Auxent. 7; Hieron. Adv. Rufin. II 19*; впрочем, вопрос о том, был ли И. низложен с кафедры Собором, остается открытым, см.: *Doignon. 2005. P. 37-39*), его инициаторы решили прибегнуть к хитрости и с помощью имп. власти отправить в ссылку непокорного И. На него был составлен ложный донос

не столько из вероучительных, сколько из политических обвинений предположительно в связях с мятежниками во главе с генералом Сильваном (см.: *Meslin.* 1969. P. 24), что было «недостойно не только святости епископа, но и верности мирянина» (*Hilar. Pict. Ad Const. II 3*). Донос был подан кесарю Юлиану, который в то время находился в Галлии (во Вьенне), а он, несмотря на просьбы и оправдания И., отправил донос имп. Констанцию, который, поверив клевете, летом 356 г. издал указ о ссылке И. на Восток (*Ibidem; De Synod. 2; Venant. Fort. Vita Hilar. I 5*). Вместе с И. в ссылку был отправлен и Роданий из Толозы (ныне Тулуза) - единомышленник И., поддержавший его на Соборе в Бетеррах (*Sulp. Sev. Chron. II 39*).

Ссылка на Восток (356-360)

Местом ссылки И. была назначена Фригия (см.: *Hieron. De vir. illustr. 100; Sulp. Sev. Chron. II 42; Venant. Fort. Vita Hilar. I 5*); однако в отличие от др. ссыльных епископов И. не был стеснен в передвижении и за время ссылки побывал во мн. городах 10 малоазийских провинций (*Hilar. Pict. De Synod. 1, 63*). Галльские епископы, столь решительно присоединившиеся к выступлению И. против Сатурнина, Урсакия и Валента, были верны ему и после его удаления на Восток; кафедра И. оставалась незамещенной все время его изгнания, так что он мог поддерживать связь с паствой через верных ему пресвитеров (*Ad Const. II 3; De Synod. 2*). И. не испытывал к.-л. насилия и притеснения со стороны властей, за исключением контроля над его

корреспонденцией (De Synod. 2; *Rocher*. 1987. P. 16). Он максимально использовал это время для восстановления православия и борьбы с арианством (*Hilar. Pict. Contr. Const. 2; De Trinit. X 4*). Прежде всего И. приступил к изучению вост. богословия, начав с трудов *Оригена*, считавшегося одним из крупнейших греческих богословов (*Попов*. 2004. С. 425). Плохо владея греч. языком, И. нередко встречал затруднения при чтении Оригена; в этих случаях он обращался за помощью к пресв. Илиодору, с которым находился в дружеских отношениях (*Hieron. Ep. 34. 3*). И. составил комментарии на Книгу Иова, которые, по мнению блж. Иеронима, были лишь переводом комментариев Оригена (*Idem. De vir. illustr. 100*). Не меньшее внимание И. уделял изучению церковной ситуации на Востоке, ознакомлению с учением и богословскими мнениями различных религ. партий, кропотливо собирая материал для буд. историко-догматических сочинений (*Hilar. Pict. De Synod. 1; Rocher*. 1987. P. 17). И. не проявлял теперь нетерпимости к еретикам, отличавшей его в первые годы епископства; он не только не избегал бесед с ними, но и принимал участие в совместных молитвах (впрочем, не вступая с ними в евхаристическое общение), тем самым надеясь подготовить им путь к возвращению в Церковь через покаяние (*Hilar. Pict. Contr. Const. 2; De Synod. 4, 8; Попов*. 2004. С. 425). Впечатления, которые И. вынес от наблюдения за церковной жизнью на Востоке, были самые тяжелые. Арианская ересь распространилась по церквам почти во всех вост.

провинциях империи, достигнув значительной силы и пользуясь большим почетом в обществе, что делало борьбу с ней очень трудной (*Hilar. Pict. Fragm. hist. VI 1; De Synod. 63; De Trinit. VIII 3*). Однако среди этого, казалось бы, всеобщего отступления Востока от православия и борьбы различных исповеданий и партий друг с другом И. удалось рассмотреть омиусианство - течение, в к-ром он нашел по существу правосл. образ мыслей и которое подало ему надежду на возможность соединения Востока и Запада для победы и торжества никейской веры над арианством (*Попов. 2004. С. 426*). Будучи лишен права проповеди, И. в целях борьбы с арианством приступил к составлению большого сочинения о Св. Троице, которое должно было заменить его личную проповедь никейской веры (*Hilar. Pict. De Trinit. X 4*). С этой же целью он писал многочисленные письма на Запад галльским епископам, но долгое время не получал от них ответа, что объяснялось не их изменой истине, как подозревал И., а его удаленностью от них и неизвестностью его местопребывания (*De Synod. 1-2*).

Летом 357 г. по указанию императора был созван Собор зап. епископов в Сирмии, на к-ром была принята 2-я сирмийская формула, подписанная, в частности, такими авторитетными зап. епископами, как свт. Осий Кордубский и Потамий, еп. Олисипо (ныне Лиссабон). В ней во главу угла ставилась идея единства Бога и запрещалось употребление спорных богословских терминов - οὐσία (сущность), ὁμοούσιος (единосущный) и ὁμοιούσιος (подобосущный), тем

самым отворялась широкая дверь для арианства (см.: *Sozom. Hist. eccl. IV 12. 6-7; 15. 3*). Открытое выступление ариан на Сирмийском Соборе побудило консервативные круги Востока, далекие от арианства и не принимавшие Никейского Символа веры только по подозрению его в савелианстве из-за термина *ὁμοούσιος*, к отмежеванию от ариан (*Hilar. Pict. De Synod. 3; Попов. 2004. С. 427*). В кон. 357 - нач. 358 г. И. получил долгожданное письмо от епископов Галлии и Британии, из которого узнал, что его опасения насчет чистоты веры его галльских единомышленников были необоснованны. Епископы писали ему, что они не вступили в общение со своим митр. Сатурнином Арелатским и отвергли сирмийскую формулу в подписанном ими особом акте (*Hilar. Pict. Fragm. hist. VI 1; De Synod. 2*). Они также сообщали об угрозах Сатурнина, о насилии властей и всякого рода притеснениях, которым подвергаются защитники никейской веры (*De Synod. 3*). Власти старались насильственным путем принудить их к восстановлению общения с Сатурнином и принятию сирмийской формулы. Галльские епископы просили И. уведомить их о том, как обстоят церковные дела на Востоке и каково его собственное мнение о происходящем. Получив это письмо, И. постарался дать ему самую широкую огласку, в результате чего восточные епископы, узнав об осуждении сирмийской формулы на Западе, со своей стороны также издали постановления против нее (*Ibidem; Попов. 2004. С. 427; Henne. 2006. P. 67-68*).

На Пасху 358 г. состоялся Анкирский Собор, на к-ром впервые оформилась омиусианская партия во главе с Василием Анкирским, Элевсием Кизическим и Георгием Лаодикийским, к-рые ясно сформулировали свое учение, направленное против аномеев и омиев. Мыслящие по существу вполне православно, омиусиане тем не менее отвергали термин $\acute{\omicron}\mu\omicron\upsilon\acute{\omicron}\sigma\iota\omicron\varsigma$ (единосущный) как осужденный Антиохийским Собором 268 г. и содержащий опасность савелианства. Они предложили термин $\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\omicron\upsilon\acute{\omicron}\sigma\iota\omicron\varsigma$ (подобосущный). Выступление омиусианской партии дало И. надежду на то, что вокруг нее могут объединиться все здравомыслящие вост. епископы и что путем взаимных уступок с той и др. стороны возможно восстановление единства между ней и зап. никейцами. Эту надежду укрепили известия о том, что летом того же 358 г. Собором в Сирмии была принята 3-я сирмийская формула, признававшая Сына «подобным Отцу по сущности и во всем» и осудившая аномейство (см.: *Hilar. Pict. De Synod.* 12-32; *Theodoret. Hist. eccl.* II 14-15; *Sozom. Hist. eccl.* IV 13-14; *Philost. Hist. eccl.* IV 8; *Понов.* 2004. С. 428; *Henne.* 2006. P. 69-70).

В целях примирения различных партий и объединения Востока и Запада имп. Констанций задумал одновременно созвать 2 Собора: в Никомидии или Анкире для вост. епископов и в Аримине - для западных, на к-рый были бы приглашены и галльские епископы. Но если император старался достигнуть этого единства путем

общих формул, к-рые можно было толковать по-разному, то И. надеялся, что на предстоящих Соборах будет достигнут прочный союз между вост. омиусианами и зап. никейцами (Попов. 2004. С. 428). Поэтому он поспешил исполнить просьбу галльских епископов и сообщить им сведения, касающиеся положения дел на Востоке. В кон. 358 - нач. 359 г. в ответ на их письмо И. направил составленную им «Книгу о Соборах, или О вере Восточных». Цель написания книги состояла в том, чтобы рассеять взаимные подозрения между вост. и зап. епископами и проложить путь к восстановлению общения между ними. О восточных И. говорил в уважительном тоне, называя их «святейшими мужами» (*sanctissimi viri* - *Hilar. Pict. De Synod.* 80, 88, 90); он сообщил западным об их выступлении против 2-й сирмийской формулы и привел определение Анкирского Собора с подробным комментарием к нему, в к-ром доказывал полное согласие этого вероопределения с правосл. учением о Сыне Божиим (*Ibid.* 12-26). И. также изложил историю омиусиан, показывая, что и в прошлом они держались правосл. учения, но по различным обстоятельствам были вынуждены неск. раз составлять новые вероопределения, чтобы противодействовать возникающим на Востоке ересям. Он привел и сами вероопределения (антиохийское 341 г., филиппопольское 347 г., 1-е сирмийское 351 г.) с комментариями к ним. В заключение он призвал западных оставить подозрительность, не придавать исключительного

значения термину $\acute{\omicron}\mu\omicron\omicron\upsilon\omicron\iota\omicron\varsigma$ (единосущный) и оценивать вероопределения восточных не по форме, а по содержанию, ведь и сам термин $\acute{\omicron}\mu\omicron\omicron\upsilon\omicron\iota\omicron\varsigma$ допускает также неправильное савеллианское понимание. Восточных он призвал не чуждаться термина $\acute{\omicron}\mu\omicron\omicron\upsilon\omicron\iota\omicron\varsigma$, который в его правильном понимании не только не исключает их термина $\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\omicron\upsilon\omicron\iota\omicron\varsigma$, но является его естественным продолжением и пояснением. Если же в этом термине есть нечто неясное, то ему можно дать после совместного обсуждения и согласования правильное истолкование (Ibid. 90-91; Попов. 2004. С. 428; по вопросу о взаимоотношениях И. и омиусиан см.: Weedman. The Trinitarian Theology. 2007. P. 92-118; Idem. Hilary and the Homoiousians. 2007. P. 491-510). Предпринятая И. попытка примирения восточных и западных епископов подверглась резкой критике со стороны строгого никейца Луцифера Каралитанского, против возражений к-рого И. написал краткие «Апологетические объяснения» к своей кн. «О Соборах».

Аномей под руководством [Марка](#) Арефусийского объединили усилия и в преддверии буд. Собора составили 4-ю сирмийскую формулу, подписанную в присутствии императора 22 мая 359 г., известную также как «датированная вера», в к-рой якобы предлагался своего рода средний путь между крайним аномейством [Аэция](#) и омиусианством еп. Василия Анкирского, на самом же деле связывались руки омиусианам, т. к. вводился запрет на использование термина $\omicron\upsilon\omicron\iota\omicron$ (сущность) и его

дериватов и утверждалось лишь «подобие Сына Отцу во всем» (см.: *Athanas. Alex. De Synod. 8*). Эта формула понравилась имп. Констанцию, к-рый приложил немало усилий к тому, чтобы добиться ее признания всеми епископами. Урсакий и Валент отправились с этой формулой на Запад, в Аримин, где был созван Собор зап. епископов (см. *Аримино-Селевкийский Собор*). Однако его участники не смогли достичь согласия и разделились на 2 партии: никейцев, к-рые, несмотря на настойчивое требование императора, решительно отказались принять новую формулу и остались верными Никейскому Символу, и ариан. Партия никейцев, составлявшая на Соборе большинство, отлучила от церковного общения вождей арианской партии - Урсакия, Валента, *Авксентия I* Медиоланского, Гермения Сирмийского, Демофила Веррийского и Гаия. Обе партии отправили по 10 делегатов к императору в К-поль для убеждения его в своей правоте, в то время как остальные епископы остались ждать в Аримине ответа императора (см.: *Sulp. Sev. Chron. II 41*; *Болотов. Лекции. Т. 4. С. 76-77*; *Henne. 2006. P. 87-89*).

27 сент. 359 г. в Селевкии Исаврийской по указу императора открылся Собор вост. епископов. И. также прибыл на этот Собор и с большими почестями был принят в число его участников, после того как от лица галльских епископов исповедал никейскую веру, дав пояснения, исключающие подозрения восточных в савелиианском смысле учения о единосущии (*Sulp. Sev. Chron. II 42*). По

предположению Сульпиция Севера, появление И. на Соборе произошло из-за недосмотра властей вост. провинций, к-рые следовали общему имп. указанию отправить на Собор всех имевшихся там епископов (Ibidem). Предполагают также, что И. был допущен на Собор по настоянию еп. Василия Анкирского, к-рый в то время пользовался большим влиянием и надеялся найти в лице И. поддержку для своей партии (Coustant. 1844. Col. 152). И. участвовал в соборных дискуссиях, но, по всей вероятности, вел себя весьма дипломатично и не показывал открыто, какой из партий Собора он симпатизирует, что, по видимому, объясняется желанием И., оставаясь в тени, лучше ознакомиться с учением и образом действий различных партий (Попов. 2004. С. 430). Кроме Сульпиция Севера, никто из современников И. не сообщает о том, что он сыграл существенную роль на Селевкийском Соборе, а свт. Афанасий Великий в изложении истории Ариминского и Селевкийского Соборов даже не упоминает И. (Rocher. 1987. P. 22-23). На первом же заседании Собора определилось соотношение 3 основных партий. Самую многочисленную составляли омиусиане, насчитывавшие 105 чел. По свидетельству И., многие из них благочестиво исповедовали, что Сын из Бога, т. е. из субстанции Бога, и что Он существовал всегда (Hilar. Pict. Contr. Const. 12). Малочисленную группу составляли егип. епископы, твердо державшиеся никейской веры и учения о единосущии, за исключением Георгия Каппадокийца, еп. Александрийского, солидарного с

группой аномеев. Последняя состояла из 19 чел., к-рые высказывали крайние мнения: отрицали возможность рождения Сына от Бога и признавали Его сотворенным из ничего, а потому отвергали не только единосущие, но и подобие по сущности. На Соборе публично были зачитаны выдержки из проповеди Евдоксия Антиохийского (одного из лидеров умеренных ариан, «левого центра» - Болотов. Лекции. Т. 4. С. 73), из к-рых следовало, что Бог не всегда был Отцом, потому что у Него не было Сына, что между Отцом и Сыном существует связь только по имени, а не по природе, что Сын не знает Отца и проч. богохульные мнения, вызвавшие, по выражению И., всеобщее негодование (*Hilar. Pict. Contr. Const. 13; Попов*. 2004. С. 430-431). Как и в случае с Ариминским Собором, после 1-го заседания Селевкийский Собор распался на партии, не желавшие объединяться. Омиусианские епископы собрались в одну группу и, при закрытых дверях прочтя антиохийскую формулу 341 г., одобрили ее и утвердили подписями. В свою очередь группа аномеев и присоединившихся к ним омиев во главе с Акакием Кесарийским составила новое исповедание веры, к-рое она объявила равнозначным 4-й сирмийской формуле, где отвергались спорные богословские термины, такие как $\acute{\omicron}\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ и $\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\omicron\upsilon\omicron\sigma\iota\omicron\varsigma$, но вместе с тем предавался анафеме и термин $\acute{\alpha}\nu\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\omicron\varsigma$ (неподобный) и утверждалось учение о том, что Сын подобен Отцу (Болотов. Лекции. Т. 4. С. 78). На вопрос к одному из представителей аномейской партии, что они имеют в виду, когда,

отрицая единосущие и подобосущие, осуждают вместе с тем и неподобие, И. услышал поразившее его нелепостью разъяснение, которое на следующем заседании Собора было подтверждено всей группой аномеев и акакиан: «Христос не подобен Богу, но подобен Отцу... ведь Христа можно мыслить неподобным Богу и подобным Отцу, поскольку Отец восхотел создать такую тварь, которая желала бы подобно Ему. Христос подобен Отцу в том смысле, что Он есть Сын скорее воли, чем Божества, и не подобен Богу в том смысле, что Он не Бог и рожден не от Бога, т. е. не из субстанции Бога» (*Hilar. Pict. Contr. Const. 14*). В ответ на это на следующий день омиусиане низложили главных лидеров аномеев и акакиан, в т. ч. Георгия Александрийского, Акакия Кесарийского, Евдоксия Антиохийского, Урания Тирского и некоторых др. Однако осужденные отправились к императору и, принятые им с честью, постарались восстановить свое положение (*Sulp. Sev. Chron. II 42*). Торжествующая партия омиусиан также избрала 10 делегатов и отправила их для личного доклада императору о соборных постановлениях (среди делегатов были Василий Анкирский, Евстафий Севастийский, Сильван Тирский и Элевсий Кизический). Вместе с ними отправился в К-поль И. (*Hilar. Pict. Contr. Const. 15*). Доклад омиусианских епископов о «богохульстве» аномеев возмутил императора, приказавшего некоторых из них отправить в ссылку, что внушило омиусианам надежду на близость победы над противниками. Однако это впечатление было

ложным, потому что у имп. Констанция был свой план объединения всех партий с помощью такой общей формулы, к-рая могла быть принята каждой партией. Его не устраивали все крайности, и он с равным негодованием относился как к никейцам, так и к аномеям. Он создал придворную партию омиев и всеми средствами гос. воздействия старался обеспечить ей перевес над остальными (Попов. 2004. С. 432).

Представители всех партий, разошедшихся во мнениях на Селевкийском Соборе, были вызваны в К-поль для состязания в присутствии императора; руководящая роль в этом состязании оказалась в руках омиев во главе с Акакием Кесарийским. Под давлением императора аномеи вынуждены были пойти на уступки, чтобы примкнуть к омиям. Они осудили автора аномейской доктрины Аэция, добившись его ссылки во Фригию, и тем самым создали видимость отречения от аномейства.

Евдоксий Антиохийский от лица своей партии по настоянию омиусиан отрекся от ее главного термина - ἀνόμοιος (неподобный) как от не содержащегося в Свящ. Писании. Однако, добившись этого, омиусиане поставили себя в очень неловкое положение, т. к. на тех же основаниях от них потребовали отказаться от термина ὁμοιοῦσιος (подобосущный). Они не согласились пойти на уступку, равносильную отречению от всей своей доктрины, и этим навлекли на себя гнев имп. Констанция. Омиусиане возлагали надежды на зап. епископов, в большинстве своем непреклонных в

исповедании никейской веры и осудивших 2-ю сирмийскую формулу. Поэтому они с нетерпением ожидали прибытия в К-поль западных уполномоченных Ариминского Собора (Там же).

Когда зап. делегаты от никейской партии Ариминского Собора прибыли в Адрианополь, им заявили, что император не может их принять и просит подождать. Потом их попросили переехать в Нику Фракийскую, к-рая по своему названию для непросвещенных могла напоминать Никею. Истомленные бесплодным ожиданием аудиенции, подгоняемые настойчивыми просьбами из Аримина о скорейшем роспуске Собора, делегаты 10 окт. 359 г. подписали «датированную веру», теперь названную «никской», и были отпущены в Аримин. В Аримине лидеры поддерживаемой императором партии - Урсакий и Валент при содействии претора Тавра сумели убедить утомленных семимесячным пребыванием в стенах одного города вдали от своей паствы зап. епископов во главе с Осием Кордубским подписать никскую формулу. Лишь небольшая группа, возглавляемая Фивадием Агинским и Серватием Тунгрским, выразила протест. Они продиктовали ряд анафем арианским доктринам, к-рые согласился подтвердить Валент, добавив к ним ряд двусмысленных пояснений, удовлетворивших большинство членов Собора, после чего Собор был распущен (*Sulp. Sev. Chron.* II 43-44; *Hieron. Adv. Lucifer.* 17-18; *Болотов. Лекции.* 1994. Т. 4. С. 79; *Henne.* 2006. P. 89). Для представления

результатов Собора императору в К-поль прибыла делегация, в состав к-рой входили Урсакий, Валент, Сатурнин Арелатский, Гаий и др. арианствующие зап. епископы, к-рые тотчас вступили в общение с вост. арианской партией (*Sulp. Sev. Chron.* II 45). Не поверив тому, что зап. Собор принял формулу омиев, лидеры омиусианской партии во главе с Сильваном Тирским обратились к делегатам Ариминского Собора с посланием, в котором постарались объяснить им настоящее положение дел, приложив документы, изобличающие сущность учения аномеев, и прося ариминских делегатов сообщить обо всем происшедшем здесь на Запад. Но это обращение осталось безрезультатным: зап. епископы не пошли по тому пути, к-рый был им указан, а продолжали поддерживать общение с арианами (*Hilar. Pict. Fragm. hist.* X 1). И. со своей стороны употребил все средства, чтобы побудить зап. епископов отделиться от ариан и войти в общение с омиусианами, по сути отстаивавшими правосл. учение, и поддержать их. Но его усилия не увенчались успехом, и он стал обличать зап. делегатов в измене православию и в общении с еретиками, осужденными Селевкийским Собором (*Ibid.* X 2-4). Убедившись, что от ариминских делегатов нельзя ожидать истинного освещения на Западе происшедших на Востоке событий, омиусиане обратились к И. с просьбой переслать на Запад копию своего послания к ариминским делегатам с приложением документов, к-рые должны были отклонить их от общения с аномеями, а также

послание к галльским епископам, в к-ром омиусиане просили их прекратить общение с ариминскими делегатами, изменившими православие и вступившими в союз с арианами. И. не только исполнил просьбу, направив эти документы на Запад, но и от себя присоединил воззвание к галльским епископам, в к-ром всецело поддерживал омиусиан (Ibid. XI 1). Он рекомендовал омиусиан как стойких защитников употребления в вероопределении термина οὐσία (сущность) и сообщал, что нек-рые из них пострадали за это и были отправлены в ссылку. И. также заявлял, что прекратил общение с зап. делегатами - Урсакием, Валентом и др. и что никогда не будет иметь отношения с теми, кто разделяют их заблуждения (Ibid. XI 4; Попов. 2004. С. 433).

И. тогда еще не понимал хитрости церковной политики имп. Констанция, который, не выступая лично, предпочитал действовать через покорных епископов. Ему казалось, что император, плохо разбирающийся в богословских вопросах, обманут придворными епископами-арианами и что, объяснив ему происходящее и изложив истинное учение о Сыне Божиим, можно приобрести в его лице защитника никейской веры. В кон. 359 г. И., ища возможности оправдаться от ложных обвинений, приведших к его ссылке, к-рые были выдвинуты против него Сатурнином Арелатским, обратился к императору с просьбой о личной аудиенции (Sulp. Sev. Chron. II 45; Попов. 2004. С. 434). Текст этого обращения сохранился под названием «Вторая книга

к имп. Констанцию» (см.: *Hieron. De vir. illustr.* 100). Доводя до сведения императора обстоятельства, ставшие причиной его ссылки, И. для полного оправдания себя указывал, что готов доказать свою невиновность в личном диспуте с Сатурнином Арелатским, находившимся в это время в столице (*Hilar. Pict. Ad Const.* II 1-2; *Sulp. Sev. Chron.* II 45). Исходя из запрета на все спорные богословские термины, связанные с термином *οὐσία*, как небиблейские, И. предлагал императору выслушать изложение истинной веры Церкви «не из новых бумажонок (*de novis chartulis*), а из Божественных книг (*de Dei libris*)» (*Hilar. Pict. Ad Const.* II 8). Зная, что мн. зап. епископы были введены в заблуждение в Аримине ложным заявлением, будто объединение с Востоком невозможно без устранения небиблейских богословских терминов, и не видели скрытого в новой согласительной формуле арианства, И. решил разоблачить интриги, имевшие место на Селевкийском и Ариминском Соборах, и написать сочинение против главных виновников обмана - Урсакия и Валента (*Hieron. De vir. illustr.* 100; ср.: *Hilar. Pict. Fragm. hist.* I 4-5).

В ночь на 1 янв. 360 г. в К-поле под давлением императора, стремившегося начать юбилейный, 10-й год своего правления с провозглашения церковного мира, аримино-никская оминая формула была подписана всеми делегатами Селевкийского и Ариминского Соборов. Омиусианские делегаты, на к-рых И. возлагал столько надежд, малодушно отказались от своего главного термина *ὁμοιούσιος* и

приняли омииную формулу. По свидетельству И., имп. Констанций принудил епископов подписаться под угрозой ссылки (*Hilar. Pict. Contr. Const. 15*). В январе - феврале того же года, после К-польского Собора, провозгласившего анафему всем ересям, противным новой к-польской, т. е. аримино-никской, вере, против лидеров омиусиан были выдвинуты канонические обвинения, в результате чего многие из них, в т. ч. Македоний К-польский и Василий Анкирский, были отправлены в изгнание, на их кафедры назначены арианские епископы (*Sozom. Hist. eccl. IV 24*; *Болотов. Лекции. Т. 4. С. 80*). Однако, удаляясь в ссылку, они отозвали свои подписи и снова могли проповедовать «подобосущие» Отца и Сына (*Philost. Hist. eccl. V 1*). Т. о., в результате Селевкийского и Ариминского Соборов немногочисленная партия омиев (акакиан и евсевиан) восторжествовала над большинством делегатов обоих Соборов (*Hilar. Pict. Contr. Const. 15*). Хотя И. не подписывал омииных формул, он не испытал на себе к.-л. репрессий со стороны властей. Неизвестно, дошло ли его послание до имп. Констанция, однако в янв. 360 г. он получил отказ в личной аудиенции и в публичном диспуте относительно того, как следует мыслить о Сыне Божиим по Свящ. Писанию. Вероятно, его длительное присутствие в К-поле и связи с омиусианами вызвали большие опасения у Сатурнина Арелатского и др. придворных арианских епископов, которые, по сообщению Сульпиция Севера, убедили императора отдать приказ о

возвращении И. обратно в Галлию как «сеятеля раздора и возмутителя Востока» (*quasi discordiae seminarium et perturbator Orientis* - *Sulp. Sev. Chron.* II 45). Это было сделано «без помилования от ссылки» (*absque exsilio indulgentia* - *Ibidem*), т. е., возможно, И. был отправлен на родину с предписанием никуда не выезжать (*Rocher. 1987. P. 27; ср.: Venant. Fort. Vita Hilar. I 8*). По др. версии Сульпиция Севера, император дал И. позволение вернуться в Галлию потому, что раскаялся (*sancto Hilario comperisset regis poenitentia potestatem indultam fuisse redeundi* - *Sulp. Sev. Vit. Mart. 6*). Мн. совр. исследователи подвергают сомнению правильность этих сообщений. Одни полагают, что истинная причина удаления И. из К-поля заключалась в том, что после подчинения воле императора всех непокорных епископов как на Западе, так и на Востоке и подписания ими новой вероучительной формулы И. более не представлял опасности для императора и его арианского окружения и поэтому был просто отправлен на родину (*Henne. 2006. P. 98*). Другие, наоборот, указывают, что И., увенчанный ореолом стойкого исповедника и неустрашимого борца за правосл. веру, на Западе мог оказаться еще более опасен для униональной политики императора, чем на Востоке. Однако виновники ссылки И., в первую очередь Сатурнин Арелатский, после победы над православными в Аримине и временного триумфа арианства по всей империи были уверены в способности подавить любое сопротивление со стороны И. (*Rocher. 1987. P. 28*). Более вероятной

представляется гипотеза о том, что И., воспользовавшись сложившейся ситуацией, бежал из К-поля по собственной инициативе без разрешения императора, на что он сам намекает в соч. «Против Констанция»: «Я имел полное право бежать в правление Нерона [т. е. Констанция]» (*fugere mihi sub Nerone licuit* - *Hilar. Pict. Contr. Const. 11*; ср.: *Kannengiesser. Hilaire. 1968. Col. 481*; *Meslin. 1969. P. 37-38*; *Williams. 1992. P. 7-14*; *Weedman. The Trinitarian Theology. 2007. P. 5*). Истинные причины и обстоятельства отъезда И. из К-поля остаются неизвестными (*Rocher. 1987. P. 27*; *Doignon, Figura. 1999. P. 16*; *Henne. 2006. P. 98*). Окончательно убедившись, что главным виновником торжества арианства является император, И. решил более не хранить молчание, но разоблачить лживую религ. политику имп. Констанция в резком памфлете, получившем название «*Liber contra Constantium imperatorem*» (Книга против императора Констанция), к-рый он адресовал галльским епископам (*Hilar. Pict. Contr. Const. 1, 11*). В сочинении И. намеревался подробно описать гонения имп. Констанция на Церковь Христову, к-рые, по мнению И., были хуже преследований Нерона и Деция; он хотел открыто рассказать о насилиях, производимых имп. чиновниками в Александрии, Треверах (ныне Трир), Медиолане, Риме, Толозе и др. городах империи, и, подобно свт. Афанасию Великому, изложить истинную историю Ариминского и Селевкийского Соборов, завершившихся благодаря императору

торжеством меньшинства над большинством (Ibid. 7, 11-15). Это сочинение И. начал писать еще до отъезда из К-поля (см.: Ibid. 1), но закончил уже после возвращения в Галлию; однако, поскольку он не скупился на резкие выражения в адрес императора, к-рого открыто назвал антихристом (Ibid. 7), что могло послужить основанием для привлечения автора к судебной ответственности по обвинению в оскорблении величества, целиком сочинение было опубликовано не ранее дек. 361 г., после смерти имп. Констанция (Hieron. De vir. illustr. 100; Rocher. 1987. P. 35-38; Попов. 2004. С. 440).

Возвращение в Галлию и последние годы жизни (360-367)

Точно неизвестно (см.: Meslin. 1969. P. 38; Goemans. 1969. P. 109), когда и как И. покинул К-поль и отправился в Галлию (Hieron. Chron. // PL. 27. Col. 689-690; Sulp. Sev. Chron. II 45; ср.: Venant. Fort. Vita Hilar. I 8). Скорее всего И. избрал для возвращения морской путь; если учесть, что навигация по Средиземному м. не осуществлялась в зимнее время, то И. отплыл из К-поля не ранее весны 360 г. (см.: Kannengiesser. Hilaire. 1968. Col. 481; Henne. 2006. P. 133). Как сообщает Сульпиций Север, по пути И. решил посетить Рим (Sulp. Sev. Vit. Mart. 6-7; ср.: Venant. Fort. Vita Hilar. I 9), вероятно, для встречи с вернувшимся из ссылки за 2 года до этого свт. Либерием, чтобы рассказать ему правду о торжестве омиев над остальными партиями на Востоке и выяснить его вероучительную позицию (Henne. 2006. P. 133-134), а также, возможно, чтобы

подать апелляцию о восстановлении его на Пиктавийской кафедре (*Doignon*. 2005. P. 37-39; подробнее о сведениях, сообщаемых И. о свт. Либерии, в свое время пошедшем на уступки и подписавшем 3-ю сирмийскую формулу, см.: *Glorieux*. 1944. P. 7-34; *Hamman*. 1969. P. 46-50). В начале лета 360 г. И. отправился в Толозу (*Hilar. Pict. Contr. Const.* 11; *Rocher*. 1987. P. 35), а оттуда - в Пиктавий, куда прибыл, вероятно, в кон. 360 - нач. 361 г.; он был встречен народом с большим ликованием (*Sulp. Sev. Vit. Mart.* 7; *Venant. Fort. Vit. Hilar. I* 11; ср.: *Kannengiesser. Hilaire*. 1968. Col. 481).



Погребение свт. Илария, еп. Пиктавийского.
Миниатюра из Миссала. До 1407 г. (Paris. Lat. 8886.
Fol. 241v)

В нач. 360 г. в Галлии войска провозгласили августом кесаря Юлиана, к-рый начал военно-политическую борьбу с имп. Констанцием и объявил политику религ. свободы. Это обстоятельство дало галльским епископам возможность начать активные действия по восстановлению православия. Они с большим воодушевлением встретили И. как «победителя, возвратившегося с битвы [за веру]»

(*Hieron. Adv. Lucifer. 19*), который привез послание омиусианских делегатов Селевкийского Собора и собственное воззвание. Сульпиций Север сообщает о множестве Соборов, проведенных в то время в Галлии для устранения последствий Ариминского Собора и восстановления православия (*Sulp. Sev. Chron. II 45*). Однако сохранились достоверные сведения лишь о Парижском Соборе, состоявшемся в кон. 360 - нач. 361 г. (*Doignon. 2005. P. 33*), в котором, возможно, принимал участие И. (впрочем, факт его присутствия документально не засвидетельствован, см.: *Meslin. 1969. P. 39; Henne. 2006. P. 108*; в тексте послания галльских епископов об И. говорится в 3-м лице, см.: *Doignon. 2005. P. 34*). На Соборе галльские епископы вынесли те самые постановления, о которых их просили вост. епископы, и направили им по этому поводу специальное послание (*Hilar. Pict. Fragm. hist. XI 1-4*). Из этого послания, адресованного «возлюбленнейшим и блаженнейшим сосвященникам, всем восточным епископам, по различным провинциям пребывающим во Христе», видно, что постановления Собора были приняты на основе писем омиусиан, направленных в Галлию через И. (*Ibid. XI 1*), послания самого И. (*Ibid. XI 4*), а также трактата Фивадия Агинского «*Contra Arianos*» (Против ариан), к-рый, вероятно, был редактором соборного послания (см.: *Gläser P. P. Phoebadius von Agen: Diss. Augsburg, 1978. S. 71-78*). Узнав из писем вост. епископов о том, как весь христ. мир, разделенный на 2 Собора, был обманут, отцы

Парижского Собора заявляли, что на Ариминском Соборе они отказались от употребления термина οὐσία (сущность) только потому, что их уверили, будто бы восточные ставят это необходимым условием объединения с Западом. Но теперь, узнав об этом обмане, они отказываются от подписанной ими под давлением ариминской формулы и твердо хранят верность термину ὁμοούσιος (единосущный), введенному на Никейском Соборе против ариан, поясняя, что понимают его в смысле истинного и подлинного рождения Единородного Сына от Бога Отца, отвергая Их савелиианское отождествление (unio) и не признавая Сына нек-рой частью Отца (*Hilar. Pict. Fragm. hist. XI 1-2*). Следуя примеру вост. омиусиан и И., отцы Парижского Собора отлучили от Церкви арианствующих епископов - Авксентия, Урсакия, Валента, Гаия, Мегасия и Иустина - и разорвали общение с епископами, к-рые заняли кафедры изгнанных после К-польского Собора, а также пригрозили отлучением тем галльским епископам, к-рые откажутся принять изложенные постановления Собора (*Ibid. XI 4*). Т. о., на Парижском Соборе галльские епископы сделали для восстановления общения с православными Востока все, что советовал им И., пользовавшийся большим влиянием на Западе (*Попов. 2004. С. 441*). В «Хронике» под 360 г. блж. Иероним пишет, что «Галлия благодаря Иларию осуждает обманы ариминского вероломства» (*Hieron. Chron. // PL. 27. Col. 691*), а Сульпиций Север добавляет к этому, что под влиянием И. на одном из галльских Соборов

было принято постановление, согласно к-рому епископы, подписавшие ариминскую формулу, принимались в общение без дисциплинарных взысканий, если отрекались от нее и возвращались к исповеданию никейской веры; так что принесли покаяние почти все епископы, подписавшие ариминскую формулу, в результате чего И. «вернул церковную веру в изначальное состояние» (*in statum pristinum ecclesiarum fidem reformat* - *Sulp. Sev. Chron. II 45*). Сульпиций Север сообщает подробности о др. Соборе, который проходил скорее всего в Бетеррах после смерти имп. Констанция 3 нояб. 361 г. и вступления на престол имп. Юлиана Отступника (*Попов. 2004. С. 442*). На этом Соборе был нанесен решительный удар арианству в Галлии и низложен один из главных вождей ариан - митрополит Галлии еп. Сатурнин Арелатский. Наказание постигло его не только за ересь, но и за др. преступления, в к-рых он был уличен, в т. ч., возможно, за ложный донос на И. Вместе с ним был низложен еп. Патерн из Петрокорики (ныне Перигё), также не пожелавший отречься от ариминской формулы. Епископы, отказавшиеся от нее, были приняты в общение (*Sulp. Sev. Chron. II 45*). В этом была большая заслуга И., хотя приписывать ему одному освобождение всей Галлии «от еретического бедствия» (*unius Hilarii beneficio Gallias nostras piaculo haeresis liberatas* - *Ibidem*) нельзя, во-первых, потому, что Запад в действительности никогда не был до конца арианским (*Smulders. 1984. S. 261; Doignon, Figura. 1999. P. 17*), и, во-вторых,

потому, что не меньшая заслуга в этом принадлежала др. зап. исповедникам - Фивадию Агинскому и Евсевию Верцельскому (*Rufin. Hist. eccl. I 30; Doignon. 2005. P. 39*).

В правление имп. Юлиана Отступника в 362-363 гг. И. защищал галльскую Церковь от насилия со стороны Диоскора - викария префекта Саллюстия, который поддерживал имп. политику возрождения языческих культов (ср.: *Hieron. De vir. illustr. 100; Coustant. 1844. Col. 167; Kannengiesser. Hilaire. 1968. Col. 488*; по др. гипотезе, упоминаемое блж. Иеронимом несохранившееся послание И. «*Ad praefectum Sallustium sive contra Dioscorum*» (К префекту Саллюстию, или Против Диоскора) было направлено против некоего врача Диоскора, учившего о чудодейственной силе языческих песнопений, см.: *Doignon. 1966. P. 170-177*). После смерти имп. Юлиана, в правление имп. Валентиниана I (364-375) И. продолжил борьбу с арианством уже за пределами Галлии.

Медиоланскую кафедру занимал арианин из омиев Авксентий, ранее отлученный на Парижском Соборе, но пользовавшийся расположением и поддержкой нового императора, резиденция которого размещалась в Медиолане. Зимой 364/5 г. И. решился разоблачить Авксентия в глазах императора и доказать ему, что Медиоланский епископ верует иначе, чем император и вся Церковь. Имп. Валентиниан назначил публичное состязание между И. и Авксентием при участии 2 имп. чиновников и 10 епископов, в числе которых находился вернувшийся

из ссылки исп. Евсевий Верцельский (*Hilar. Pict. Contr. Auxent. 7, 13; Rufin. Hist. eccl. X 32; Socr. Schol. Hist. eccl. III 10*). Диспут Авксентий начал с того, что И. не следует слушать, т. к., по его словам, И. был лишен епископского сана Сатурнином Арелатским (*Hilar. Pict. Contr. Auxent. 7*). Однако после успешной защиты И. от клеветы было решено вернуться к вероучительным вопросам, в результате чего Авксентий был вынужден исповедовать Христа истинным Богом, единым по божеству и сущности с Богом Отцом. Не удовлетворившись этим, И. потребовал от него письменного изложения веры (*Ibidem*). Авксентий попытался ограничиться неясной формулой, из которой можно было заключить, что Христос - это или истинный Сын, или истинный Бог (*Ibid. 14*). И. отметил двусмысленность этой формулы, но император признал ее достаточной и приказал И. удалиться из Медиолана (*Ibid. 9*). Тогда И. обратился к епископам в соч. «Против Авксентия», в котором разъяснял скрытый смысл вероизложения Авксентия и призывал правосл. епископов не поддаваться влиянию имп. двора, поддерживающего еретика. Старания И. освободить епископскую кафедру имп. резиденции от арианина, чтобы заместить ее сторонником никейской веры, однако, не увенчались успехом: несмотря на многократные церковные осуждения, Авксентий оставался на своей кафедре до смерти в 374 г. (см.: *Williams. 1992. P. 14-22; Попов. 2004. С. 443*). О последних годах пастырского служения И. сохранилось очень мало известий. Эти годы

относительного церковного и гражданского мира И. посвятил заботам о просвещении паствы, об улучшении богослужебной жизни и о распространении аскетизма в Галлии. По возвращении на родину И. радушно принял в Пиктавии своего ученика Мартина (впосл. епископ Турский), и приказал ему основать в Локотигиаке (ныне Лигюже) недалеко от города небольшой монастырь, впосл. ставший одним из центров галльского монашества (*Sulp. Sev. Vit. Mart.* 7; *Venant. Fort. Vita Hilar.* I 12; *Sozom. Hist. eccl.* III 14; *Lorenz R.* Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im IV. Jh. // *ZKG.* 1966. Bd. 77. S. 14; *Fontaine.* 1968. P. 74-86; *Henne.* 2006. P. 136-137). Для нужд своих клириков и паствы И. составил неск. экзегетических сочинений («Трактат на псалмы», с преобладающим нравственно-назидательным содержанием, и «Трактат о тайнах», посвященный духовно-типологическому толкованию ВЗ). В это же время И. по образцу вост. Церкви решил ввести в зап. богослужение хоровые песнопения, для чего написал ряд лат. богослужебных гимнов, впосл. вошедших в зап. литургические сборники. Одновременно И. продолжал собирать церковные документы по истории проникновения арианства на Запад и последующей борьбы с ним, намереваясь, по-видимому, закончить исторический труд на эту тему (*Hilar. Pict. Fragm. hist.* XI-XV; *Meslin.* 1969. P. 43; *Попов.* 2004. С. 443). Он также занимался переписыванием Свящ. Писания, вероятно для

личного употребления. Сохранилось сообщение о том, что Перпетуй, еп. Турский (V в.), завещал Евфронию, еп. Августодуна (ныне Отён), Евангелие, «переписанное Иларием, некогда Пиктавийским священником» (*Perpetuus Turonensis. Testamentum // PL. 71. Col. 1151*). Дата кончины И. остается предметом споров (*Goemans. 1969. p. 107*). Согласно Сульпицию Северу, И. скончался на 6-м году после возвращения на родину (*Sulp. Sev. Chron. II 45*), т. е. в 366 г. Однако дата возвращения И. в Галлию не установлена с точностью. По свидетельству блж. Иеронима, И. скончался в Пиктавии в правление императоров Валентиниана и *Валента* (*Hieron. De vir. illustr. 100*). Свт. *Григорий Турский* уточняет, что это произошло в 4-й год правления императоров Валентиниана и Валента (*Greg. Turon. Hist. Franc. I 39*), т. е. между 26 февр. 367 г. и 28 марта 368 г. В «Хронике» блж. Иеронима (*Hieron. Chron. // PL. 27. Col. 695*) сообщение о смерти И. помещено между событиями, даты которых известны довольно точно: восшествием на престол имп. *Грациана* (24 авг. 367) и землетрясением в Никее (нач. 368). Т. о., смерть И. приходится на 2-ю пол. 367 г. (*Goemans. 1969. P. 109*), наиболее вероятный день кончины И. - 1 нояб. (по мнению некоторых совр. исследователей - *Ibid. P. 111; Henne. 2006. P. 139*). Дата - 13 янв. (память в католич. Церкви), по-видимому, является воспоминанием погребения И. (*Depositio sancti Hilarii - Goemans. 1969. P. 109-110*). За святость жизни, чистоту веры и защиту православия против арианства И. удостоился титула «западного

Афанасия» (ср.: *Hieron.* Ep. 107. 12; *Ioan. Cassian.* De incarn. Chr. VII 24; *Gaiffier.* 1968. P. 30; *Meslin.* 1969. P. 41-42); в 1851 г. папой *Пием IX* был провозглашен «учителем Церкви».

Сочинения

Творения И. разделяются на 4 группы: догматические, историко-полемические, экзегетические и гимны.

Догматические

Представлены главным трудом И. - трактатом «De Trinitate» (О Троице; PL. 10. Col. 25-472; CCSL. Vol. 62-62a; SC. 443, 448, 462; CPL, N 433), написанным в неск. этапов во время ссылки во Фригию в 356-360 гг. (*Hilar. Pict.* De Trinit. X 4). Название «De Trinitate», отсутствующее в древнейших рукописях, засвидетельствовано в источниках не ранее VI в. (*Cassiod.* De inst. div. lit. 16; *Venant. Fort.* Vita Hilar. I 14); в более ранних источниках встречаются др. названия: «Adversus Arianos» (Против ариан; *Hieron.* De vir. illustr. 100) и «De fide» (О вере; *Rufin.* Hist. eccl. I 31; *Ioan. Cassian.* De incarn. Chr. VII 24). Последнее название одни исследователи считали аутентичным (см.: *Попов.* 2004. С. 444), другие относили его лишь к 1-й редакции трактата, охватывающей первые 3 книги, в то время как название «Adversus Arianos» связывали с последующими 9 книгами (*Note.* 1965. P. 286-294; *Kannengiesser.* Hilaire. 1968. Col. 479); однако при недостаточности свидетельств единственно верным представляется предположение, что сам И.

не дал никакого названия сочинению (*Doignon, Figura*. 1999. P. 46-54). В последнее время была выдвинута гипотеза, что сначала, еще до ссылки, т. е. в 355-356 гг., были написаны книги 2-3 под названием «De fide»; в 357-358 гг. к ним добавлены книги 4-6 под названием «Adversus Arianos»; в 358 г. после знакомства с доктриной омиусиан И. решил изменить план сочинения и написал вводную кн. 1, а также предисловия и отдельные дополнения и изменения к остальным книгам; в 358-360 гг. он написал заключительные книги 7-12, объединив их с остальными и т. о. завершив фундаментальный догматический труд, известный как «De Trinitate» (см.: *Beckwith*. 2008. P. 71-74). Трактат является пространством изложением правосл. учения о божестве Христа и Его единосущии с Богом Отцом в полемике против ариан (а также косвенно против учения Савеллия, Маркелла, Фотина и некоторых др. тринитарных и христологических ересей). Полемика ведется гл. обр. с *Арием* (письмо Ария свт. *Александру* Александрийскому цитируется в трактате дважды: *Hilar. Pict. De Trinit. IV 12-13; VI 5-6*); учение «новых ариан» - аномеев, с к-рым И. познакомился только на Селевкийском Соборе 359 г. (*Contr. Const. 13-14*), остается вне поля зрения автора.

В окончательной редакции трактат состоит из 12 книг (об этапах складывания этой редакции см.: *Simonetti. Note. 1965. p. 274-300; Kannengiesser. Hilaire. 1968. Col. 476-480; Doignon, Figura. 1999. P. 46-52*). Кн. 1 служит

общим введением ко всему труду, где в главах 1-19 в форме рассказа об обращении к истинной вере говорится о высоте христ. учения о Троице, соответствии этого учения глубинным запросам человеческого духа и указываются границы человеческого богопознания. В главах 20-36 излагается подробный план всего сочинения, к-рое разделяется на 3 части. В 1-й ч. (книги 2-3) в общей форме раскрывается вопрос об отношениях между Богом Отцом и Сыном и о божестве Сына, ставший главным предметом арианских споров. В кн. 2, исходя из крещальной формулы, утверждается вечность Божественного Рождения Сына. В кн. 3 на основе евангельского текста (Ин 10. 38) доказывалось единство Сына с Отцом по сущности и указывается неспособность мирской мудрости постичь тайну этого единства. 2-я ч. (книги 4-7), лишь поверхностно связанная с 1-й, посвящена изложению правосл. учения о божестве Сына и опровержению учения Ария, изложенного в послании к свт. Александру Александрийскому. В кн. 4 на основе множества ветхозаветных текстов доказывалось существование Сына наряду с Богом Отцом, в кн. 5 на тех же основаниях показывается, что Сын есть такой же истинный Бог, как и Отец, и что это не противоречит монотеизму. В кн. 6 доказывалось истинное божество Сына на основе многочисленных новозаветных текстов. В кн. 7 говорится о равенстве Сына с Отцом по имени, природе, власти и славе. Внутри этого связного изложения не совсем логично выглядят повторение

текста послания Ария и его краткое опровержение (кн. 6, главы 1-23). В 3-й ч. (книги 8-12) И. опровергает основные возражения ариан против православного учения о единосущии Отца и Сына. Кн. 8 посвящена доказательству единства Отца и Сына по сущности, а не по воле. В следующих 3 книгах содержится правосл. толкование новозаветных текстов, к-ые использовали ариане для доказательства низшей природы Сына. В кн. 9 рассматриваются евангельские тексты (Лк 18. 19; Ин 5. 19; 14. 28; 17. 3; Мф 24. 36; и др.), в которых Христос говорит о Своей подчиненности Отцу, и истолковываются в икономическом смысле. В кн. 10 рассматриваются Гефсиманское борение, крестные страдания и смерть Христа, в к-рых ариане видели указание на несовершенство природы Сына; И. объясняет их на основании различия между бесстрастным божеством Сына и воспринятым Им человечеством. В кн. 11 истолковывается подчинение воскресшего Христа Отцу (Ин 20. 17; 1 Кор 15. 28). В кн. 12 приводится правосл. толкование ключевого для ариан текста, по их мнению указывающего на тварность Сына (Притч 8. 22), в связи с чем обосновывается отличие вечного рождения Сына от творения, происходящего во времени. В последних главах (55-57), представляющих своего рода добавление, не имеющее непосредственного отношения к предыдущему содержанию, доказывається божество Св. Духа против пневматомахов. Заканчивается трактат молитвой к Богу о сохранении истинной

веры (гл. 57). При написании трактата И. использовал как зап., так и вост. источники: труды сщмч. *Иринея* Лионского, *Тертуллиана*, *Новациана*, свт. Афанасия Великого, *Евсевия* Эмесского, Василия Анкирского и др. (см.: *Doignon, Figura*. 1999. P. 32-45). По глубине содержания и полноте охвата трактат представляет собой новый этап в развитии лат. догматической литературы; он оказал существенное влияние не только на совр. И. антиарианских полемистов, но и на последующие поколения латинских богословов (*Simonetti*. 1986. P. 42).

Историко-полемические

«Ad Constantium Augustum liber primus» (Первая книга к августу Констанцию; PL. 10. Col. 557-564). Под этим названием долгое время объединялись 2 различных текста, по всей вероятности принадлежавшие к собранию историко-полемических документов, известному как «Opus historicum». Первый текст (главы 1-4; CPL, N 459; PL. 10. Col. 557-559; CSEL. 65. P. 181-184) представляет собой послание зап. епископов, участвовавших в *Сардикийском Соборе 343 г.*, адресованное имп. Констанцию; они просят императора положить конец преследованиям тех епископов, которые поддерживают Никейский Символ, и вернуть их из ссылки на свои кафедры. Второй текст (главы 5-8; PL. 10. Col. 560-564) является фрагментом послания И. к тому же императору; И. упоминает о незаконных методах, с помощью которых на Медиоланском Соборе 355 г. было подтверждено

осуждение свт. Афанасия Великого, а поддерживающие его зап. епископы - Евсевий Верцельский и др.- были отправлены в ссылку. Это послание написано И. в 356 г. непосредственно после указанных событий и до его ссылки во Фригию (*Simonetti*. 1986. P. 45).

«*Liber de Synodis seu de fide Orientalium*» (Книга о Соборах, или О вере Восточных; PL. 10. Col. 479-546; CPL, N 434), написана в кон. 358 - нач. 359 г. по просьбе галльских епископов, в качестве адресата (особенно в последних главах) также имеются в виду вост. омиусиане. Название «*De Synodis*» приводится блж. Иеронимом (см.: *Hieron.* Ep. 5. 2; *Idem.* De vir. illustr. 100); сам И. называл сочинение «*litterae*» (послание; ср.: *Facund.* Pro defens. cap. 6 // PL. 67. Col. 789); 2-я часть названия: «*Seu de fide Orientalium*», вероятно, была добавлена в посл. для более точного обозначения содержания (*Попов*. 2004. С. 446). Книга состоит из 2 частей. В 1-й ч. (главы 1-65) после небольшого вступления, в к-ром говорится о поводе и цели написания книги, И. берет в качестве отправной точки 2-ю сирмийскую формулу 357 г. (главы 10-11) и исследует различные изложения веры, составленные на вост. Соборах в 341-358 гг.: Анкирском 358 г. (главы 12-28, с анафематизмами), Антиохийском 341 г. (главы 29-33), Сардикийском 347 г. (главы 34-37), Сирмийском 351 г. (главы 38-61), к-рые зап. епископы, не разбираясь в греч. богословской терминологии, в целом считали арианскими. При этом И., открыто осуждая как арианскую лишь 2-ю сирмийскую

формулу, стремится показать возможность совместить с догматическими взглядами, доминирующими у зап. епископов, остальные вост. вероучительные формулы, которые ему представляются по своей сути православными. Во 2-й ч. (главы 66-92) И. сопоставляет учение о «подобосущии» (ὁμοιοῦσιος) с учением о «единосущии» (ὁμοούσιος) Отца и Сына и истолковывает первое в смысле «равенства по природе» (aequalitas naturae, гл. 76). В последних главах (главы 78-92) И. обращается к вост. епископам с призывом прекратить подозревать всех зап. епископов в савелиианстве и, храня верность Никейскому Символу, объединиться с ними для борьбы с общим врагом - арианством (главы 84, 91). В целом кн. «О Соборах» является ценным источником для реконструкции истории борьбы с арианством в 40-50-х гг. IV в.

«Apologetica ad reprehensores libri de Synodis responsa» (Апологетические ответы к порицающим книги «О Соборах»; CPL, N 435; PL. 10. Col. 545-548), сочинение нач. 60-х гг. IV в.; краткие замечания, которыми И. ответил на критику кн. «О Соборах» со стороны непримиримого никейца Луцифера Каралитанского. В одних рукописях кн. «О Соборах» они находятся в самом тексте в виде вставок, в других - на полях, напротив соответствующих мест, в третьих - отчасти в тексте, отчасти на полях, в четвертых совсем отсутствуют. О лит. характере этих ответов существует 2 мнения. Одни полагают, что И. написал отдельное сочинение в оправдание и защиту

кн. «О Соборах», в наст. время утраченное, из к-рого еще в древности были сделаны краткие извлечения и вставлены в соответствующие места книги И.

Однако никто из древних писателей не упоминает о таком апологетическом труде И. и не приводит из него выдержек. По др. мнению, которое представляется более вероятным, сам И. ответил на обвинения Луцифера лишь этими краткими примечаниями к тексту своей книги и, может быть, только в одном экземпляре, предназначенном для самого Луцифера (Попов. 2004. С. 447; Gryson. 2007. P. 556).

«Opus historicum» (Исторический труд), или «Fragmenta historica» (Исторические фрагменты; PL. 10. Col. 627-724; CSEL. 65. P. 43-193; CPL, N 434-459); известно также название «Liber adversus Valentem et Ursacium» (Книга против Валента и Урсакия; Hieron. De vir. illustr. 100); труд составлен в 356-366 гг.; представляет собой собрание различных документов по истории арианских споров. Из всего собрания, состоявшего, как предполагают, из 3 книг, до наст. времени дошли лишь фрагменты, извлеченные неизвестным автором не ранее 403 г. (Simonetti. 1986. P. 47) и сохранившиеся в неск. парижских рукописях. Отсюда происходит др. название этого собрания, данное в 1916 г. его новым издателем А. Л. Федером, - «Collectanea antiariana Parisina» (Парижское антиарианское собрание), к-рое издатель, согласно рукописному порядку, разделил на 2 группы (А и В), смешанные в издании П. Кустана 1693 г. (= PL. 10. Col. 627-724). Издатель

также предложил разделить все входящие в собрание фрагменты на 3 группы по хронологии написания. Первая наряду с предисловием включает различные документы, относящиеся к Сардикийскому Собору 343 г. и непосредственно следующим за ним событиям, а также подробные комментарии к ним И. (*Hilar. Pict. Fragm. hist.* В I-II; А IV). Эта группа, куда также входит 1-я ч. «Первой книги к императору Констанцию», была составлена И. в 356 г. перед ссылкой во Фригию. Вторая группа включает документы с соответствующими комментариями И., связанные с Ариминским Собором 359 г., к к-рым присоединены также различные послания свт. Либерия (*Ibid.* В III, VII, VIII; А VI, VII, VIII, IX). Третья группа состоит из посланий и церковных документов периода после 359 г., одна часть к-рой касается осуждения зап. епископами (в т. ч. на Парижском Соборе 360-361) ариминской формулы и восстановления православия на Западе, а также решений о том, как поступать с епископами, подписавшими указанную формулу; др. часть связана с конфликтом вокруг арианствующих епископов - Валента, Урсакия и Гермения (*Ibid.* В IV, V, VI; А I, II, III). Предложенная Федером реконструкция получила широкое признание у совр. исследователей. Несмотря на то что не все дошедшие до наст. времени материалы могли быть собраны именно И., сохранившиеся исторические фрагменты содержат ценнейшие сведения по истории арианских споров на Западе в 343-366 гг.,

неизвестные из др. источников (*Simonetti*. 1986. P. 48).

«*Ad Constantium Augustum liber secundus*» (Вторая книга к августу Констанцию; PL. 10. Col. 563-572; CSEL. 65. P. 193-205; CPL, N 460), прошение, поданное И. имп. Констанцию в кон. 359 г.

(*Rocher*. 1987. P. 25. Not. 2), в к-ром он обращается к императору с просьбой разрешить ему публичный диспут с Сатурнином Арелатским по догматическим вопросам.

«*Liber contra Constantium imperatorem*» (Книга против императора Констанция; PL. 10. Col. 577-606; SC. 334; CPL, N 461), обличительный памфлет против имп. Констанция, написанный в 360 г., после того как обнаружилась хитрая политика императора, завершившаяся принятием на К-польском Соборе в янв. 360 г. аримино-никской формулы; сочинение было опубликовано лишь после смерти имп. Констанция (*Rocher*. 1987. P. 35-38).

«*Contra Arianos, vel Auxentium Mediolanensem*» (Против ариан, или Против Авксентия Медиоланского; PL. 10. Col. 609-618; CPL, N 462), написано в кон. 364 - нач. 365 г. в форме послания к галльским епископам, в сочинении рассказывается о состоявшемся в Медиолане публичном диспуте между И. и Медиоланским еп. Авксентием, на к-ром И. вместе с Евсевием Верцельским попытался разоблачить церковную политику и арианские взгляды Авксентия для того, чтобы сместить его с кафедры, но не достиг в этом успеха. В конце послания приводится текст письма Авксентия

императорам Валентиниану и Валенту с исповеданием веры.

Экзегетические

И. был одним из первых лат. экзегетов, составивших подробные толкования на нек-рые книги Свящ. Писания.

«Commentarius in Matthaeum» (Толкование на Евангелие от Матфея; PL. 9. Col. 917-1078; SC. 254, 258; CPL, N 430), первый экзегетический труд И. и первый лат. комментарий на Евангелие от Матфея, сохранившийся в целостном виде, написан ок. 353-355 гг., в начале епископского служения И., до ссылки во Фригию (см.: *Doignon*. 1971. P. 166-168; *Idem*. 1978. P. 19-22). Выдвинутая рядом исследователей гипотеза о том, что толкование было написано И. на основе пастырских бесед (*Feder*. 1911. S. 38; *Попов*. 2004. С. 422), не подтверждается самим текстом сочинения, к-рый не содержит никаких обращений к слушателям, доксологий и др. признаков гомилетических произведений. На основании некоторых указаний автора (*Hilar. Pict.* In Matth. XIX 2, 11) и блж. Иеронима (*Hieron.* Ep. 58. 10) можно заключить, что сочинение было предназначено для чтения «братий», к-рые, вероятно, составляли пресвитерский совет при епископе и не были «простыми верующими» (*Doignon*. 1978. P. 20). В толковании И. исходит из того, что все Свящ. Писание наряду с историческим имеет пророческий, или прообразовательный, смысл (*prophetia, ratio typica, interior significantia* - *Hilar.*

Pict. In Matth. XII 12; XVIII 8; XIX 1; XX 2); поскольку понимание исторического смысла Евангелия доступно всякому, И. останавливается гл. обр. на выяснении духовно-прообразовательного смысла (*Ibid.* XII 9). Хотя полемический элемент в «Толковании...» фактически отсутствует, в нем есть отдельные места, направленные против арианства (см.: *Smulders.* 1944. P. 38-39). В догматических и экзегетических суждениях И. зависит исключительно от предшествующих лат. богословов - Тертуллиана, сщмч. Киприана Карфагенского, Новациана, *Лактанция*, *Викторина Петавского*, Фортунациана Аквилейского; поэтому можно говорить лишь о косвенном влиянии на «Толкование...» трудов Оригена и др. греч. авторов (*Doignon.* 1971. P. 170-190; *Idem.* 1978. P. 32-36). Сохранился также небольшой подлинный фрагмент пролога к «Толкованию...» (CSEL. 65. P. 232), в то время как помещаемое в начале «Толкования...» оглавление (*Capitula Commentarii // PL. 9. Col. 915-918; SC. 258. P. 264-269*) не принадлежит И. (*Doignon.* 1987. P. 87-96).



Свт. Иларий, еп. Пиктавийский. Миниатюра из

Сборника трактатов свт. Илария, еп.
Пиктавийского. 3-я четв. XII в. (Paris. Lat 1699. Fol.
3v)

«Tractatus super psalmos» (Трактат на псалмы; PL. 9. Col. 231-908; CSEL. 22; CCSL. 61 (Пс 1-91); SC. 344, 347 (Пс 118); CCSL. 61A (Пс 118); CPL, N 428), написан ок. 364-367 гг. (*Milhau*. 1988. P. 17; *Doignon*. 1997. P. X); представляет собой первый опыт систематического толкования псалмов на латыни. Мн. исследователи полагали, что в его основе лежали пастырские беседы или проповеди (на что могут указывать, напр., доксологии и частые упоминания о «чтении» и «слушателях», см.: *Bardy G.* Tractare, tractatus // RSR. 1946. Vol. 33. P. 219; *Rondeau M.-J.* Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe-Ve siècles). R., 1982. Vol. 1: Les travaux des Pères grecs et latins sur le Psautier: Recherches et bilan. P. 147. (OCA; 219)). Вместе с тем, по мнению совр. исследователей, «Трактат на псалмы», как и раннее «Толкование на Евангелие от Матфея», скорее всего был составлен в письменном виде и предназначался для чтения клириков (*Doignon*. 1997. P. XI-XV). В нач. 90-х гг. IV в. блж. Иероним указывал, что читал экземпляр комментария И., включавший толкования на Пс 1-2, 51-62 и 118-150 (*Hieron.* De vir. illustr. 100). В результате исследования рукописной традиции был обнаружен и издан пролог ко всему комментарию (*Instructio Psalmorum*), а также толкования на Пс 9 (Слово о надписании), 13 (фрагмент начала), 14, 63-69 и 91

(объяснение надписания). Т. о., в совр. изданиях, как и в рукописной традиции, комментарий И. включает толкования на 55 псалмов. Таковым комментарий скорее всего и был изначально (*Doignon*. 1997. P. XXIV), несмотря на попытки нек-рых ученых доказать, что в первоначальном виде он охватывал всю Псалтирь (на это могут указывать имеющиеся в комментарии внутренние отсылки к толкованиям др. псалмов, см.: *Casamassa*. 1951. P. 231-233; *Simonetti*. 1986. P. 50; *Понов*. 2004. С. 452; ср.: *Venant. Fort. Vita Hilar*. I 14). Комментарий И., носящий отчасти нравственно-назидательный, отчасти вероучительный (преимущественно христологический) характер, сильно зависит от александрийской экзегетической традиции, и прежде всего от толкований Оригена, к-рые И. не просто воспроизвел, но добавил к ним много нового (см.: *Hieron. De vir. illustr.* 100; *Idem. Ep.* 82. 7; 112. 20), в частности сравнения лат. перевода с греч. текстом и догматические отступления в область тринитарных споров IV в. (*Simonetti*. 1986. P. 50-51; подробнее см.: *Goffinet*. 1965). «*Tractatus mysteriorum*» (Трактат о тайнах; PLS. 1. Col. 246-270; CSEL. 65. P. 3-38; SC. 19 bis; CPL, N 427), написан ок. 364-367 гг. (*Lindemann*. 1905. S. 28-30; *Brisson*. 1947. P. 13), представляет собой краткое пособие по типологическому толкованию ВЗ. Трактат разделен на 2 книги, хотя необходимость этого деления неочевидна, и, вероятно, оно не принадлежит И. (*Brisson*. 1947. P. 62). В предисловии, к-рое сохранилось лишь частично, И.

кратко излагает свой метод толкования, основывающийся на том, что все Свящ. Писание «словами, действиями или примерами» указывает на пришествие Христа (гл. 1). Далее в 1-й кн. (главы 2-42) рассматриваются отдельные события и персонажи из книг Бытие и Исход от Адама до Моисея; 2-я кн. содержит главы о прор. Осии, об Иисусе Навине и эпизоде с Раав (главы 1-10) и заключение (главы 11-15). Как и в «Трактате на псалмы», в этом трактате видна сильная зависимость И. от Оригена, но также и от ранних зап. авторов - сщмч. Иринея Лионского, Тертуллиана, сщмч. Киприана Карфагенского (см.: *Lindemann*. 1905. S. 70-71; *Brisson*. 1947. P. 51-55). Впервые трактат упоминает блж. Иероним под названием «*Liber mysteriorum*» (Книга о тайнах; *Hieron*. De vir. illustr. 100). Затем следы сочинения теряются на неск. столетий. Исходя из заглавия предполагали, что это было произведение литургического характера и содержало толкование церковных таинств (*Reinkens*. 1864. S. 267). Хотя было известно, что рукопись трактата хранилась в б-ке мон-ря Монте-Кассино в XI, XIV и XVI вв., однако ее тщательные поиски, предпринятые на основании этих данных в нач. XIX в. Анджело Мау, не увенчались успехом: рукописи не существовало в Монте-Кассино уже в 1-й пол. XVII в., т. к. она не упоминается в каталоге рукописей, составленном около этого времени. В кон. XIX в. рукопись трактата была найдена в Аретцо (Cod. Aretinus. VI 3. XI в.). Впервые она была издана в 1887 г. Дж. Ф.

Гамуррини (см.: *Gamurrini*. 1887). Открытие рукописи позволило определить «Трактат о тайнах» как экзегетическое сочинение, где под «тайнами» (*mysteria*) И. понимал не таинства Церкви, а «типы», или пророческие прообразы, ВЗ, к-рые он перечисляет как пособие для понимания смысла Свящ. Писания. Принадлежность И. этого сочинения была неопровержимо доказана Х. Линдеманном (*Lindemann*. 1905. S. 34-90).

Гимны

Наряду с «*Liber mysteriorum*» в числе произведений И. блж. Иероним упоминает и «*Liber hymnorum*» (Книгу гимнов; *Hieron*. *De vir. illustr.* 100; ср.: *Idem*. *In Gal. Col.* 355); написана И. после возвращения из ссылки под впечатлением, к-рое на него произвели греч. богослужебные песнопения (*Simonetti*. 1986. P. 53; *Попов*. 2004. С. 455). *Исидор*, еп. Гиспальский (Севильский), утверждает, что И. был первым на Западе, кто составил песнопения для богослужения (*Isid. Hisp.* *De eccl. offic.* I 6). Вместе с гимнами свт. *Амвросия* Медиоланского гимны И. были введены в богослужебное употребление в Испанской Церкви на IV *Толедском Соборе* 633 г. (прав. 13). Долгое время «Книга гимнов» считалась утраченной, пока ее фрагменты не были обнаружены в аретинской рукописи, к-рая содержала «*Tractatus mysteriorum*». До наст. времени сохранилось только 3 гимна во фрагментарном виде: «*Ante saecula qui manes*», «*Fefellit saevam*» и «*Adae carnis gloriosa*» (CPL, N 463; PLS. 1. Col. 271-281; CSEL. 65. P. 209-216). Каждый из гимнов написан особым стихотворным

размером; в 2 первых начальные буквы строк следуют в порядке лат. алфавита. По содержанию все гимны можно отнести к догматическим: 1-й гимн посвящен раскрытию тринитарного учения о равенстве и единстве между Сыном и Отцом; во 2-м воспевается победа Христа над смертью и надежда на вечную жизнь; 3-й гимн затрагивает тему искушения Христа и победы над дьяволом (подробнее о лит. особенностях и содержании гимнов см.: *Kannengiesser. Hilaire. 1968. Col. 484-488*).

Утраченные и неподлинны

По свидетельству блж. Иеронима (*Hieron. De vir. illustr. 100*), во время ссылки во Фригию И. написал экзегетический «Трактат на Книгу Иова» (*Tractatus in Job*), к-рый представлял собой букв. перевод соответствующего сочинения Оригена. От него сохранилось лишь 3 небольших фрагмента (CPL, N 429; PL. 10. Col. 723-724; CSEL. 65. P. 229-231). Блж. Иероним также сообщает, что он слышал от других о существовании комментариев И. на Песнь Песней, но не видел этого сочинения (*Hieron. De vir. illustr. 100*). Оно остается неизвестным и до наст. времени. Сохранились фрагменты с истолкованием отдельных мест из Послания к Римлянам и Первого Послания к Тимофею (CPL, N 431-432; CSEL. 65. P. 233-234), хотя составление И. комментариев на Послания ап. Павла ничем не подтверждается (см.: *Le Bachelet. 1920. Col. 2402*). Не сохранилась и упоминаемая блж. Иеронимом «*Liber ad praefectum Sallustium sive contra Dioscorum*» (Книга к префекту Саллюстию, или Против Диоскора; *Hieron. De vir.*

illustr. 100), написанная И. в форме послания, о содержании к-рой существуют различные гипотезы (Coustant. 1844. Col. 167; Doignon. 1966. P. 170-177; Kannengiesser. Hilaire. 1968. Col. 488). Блж. Иероним также свидетельствует о существовании писем И. к различным лицам (nonnullae ad diversos epistolae - Hieron. De vir. illustr. 100). Сам И. в начале кн. «О Соборах» говорит о многочисленных письмах, к-рые он посылал из ссылки епископам Галлии и на к-рые долгое время не получал ответа (Hilar. Pict. De Synod. 1). В 359 г. он также послал письмо галльским епископам, к-рое должно было сопровождать письма вост. омиусиан из К-поля к зап. епископам. О письме упоминается в постановлениях Парижского Собора 360-361 гг. (Fragm. hist. XI 4). Все эти письма не сохранились.

И. считался автором письма, якобы направленного им из ссылки дочери Абре, в к-ром советовал ей отказаться от замужества ради духовного брака со Христом (Epistula ad Abram; CPL, N 465; PL. 10. Col. 549-552; CSEL. 65. P. 237-244; ср.: Venant. Fort. Vita Hilar. I 5); однако в наст. время письмо признается неподлинным (Simonetti. 1986. P. 54). Не принадлежат И. и приписывавшиеся ему ранее гимны: утренний «Lucis largitor splendide» (или «Hymnus Abrae missus») и вечерний «Ad coeli clara non sum dignus sidera» (PL. 10. Col. 551-554; CSEL. 65. P. 245-251; CPL, N 466), а также гимн «Hymnum dicat turba fratrum» (CPL, N 464; CSEL. 65. P. 217-223), воспевающий совершенное Христом искупление. К неподлинным относятся также «Слово

об освящении [пиктавийской] церкви» (CPL, N 467; PL. 10. Col. 879-884), «Книга о единстве Отца и Сына» и «О сущности Отца и Сына» (CPL, N 468-469; PL. 10. Col. 887-888; два последних сочинения представляют собой выдержки из трактатов И. «О Троице» и Григория Эльвирского «О вере») и 2 фрагмента аскетического содержания: «О луге духовном» и «О поясе целомудрия» (CPL, N 471-472; *Feder.* 1910-1912. Bd. 3. S. 100-101). Перу И. не принадлежат толкования на прологи Евангелий от Матфея и от Иоанна (*Mai.* NPВ. Vol. 1а. P. 477-489), а также пространные фрагменты из комментария на Послания ап. Павла (*Pitra J. B.* *Spicilegium Solesmense.* P., 1852, 1962г. Vol. 1. P. 49-165), в действительности принадлежащие *Феодору* Мопсуестийскому. Комментарии на 7 Соборных Посланий (CPL, N 508), по ошибке приписанные И. в 3-м т. «*Spicilegium Casinense*» (Monte Cassino, 1893), принадлежат свт. *Иларию* Арелатскому (см.: *Le Bachelet.* 1920. Col. 2402).

Учение

Заслуга И. как богослова прежде всего состоит в том, что в полемике с арианством он сформулировал основные принципы правосл. триадологии. Хотя И. был воспитан в местной гальской богословской традиции, восходящей к сщмч. Иринею Лионскому, не чуждой североафриканского влияния (Тертулиан, Лактанций), в посл., находясь в ссылке на Востоке, он воспринял многие положения восточной догматики IV в., которые постарался

сделать доступными для зап. богословов. В связи с этим принято различать 2 этапа формирования его догматической системы: до ссылки (345-356, здесь единственным источником служит его «Толкование на Евангелие от Матфея») и во время и после ссылки (356-367, основные источники - трактат «О Троице» и кн. «О Соборах»; см.: *Smulders*. 1944. P. 73-90; *Попов*. 2004. С. 455-456).

Богопознание, его возможности и границы

По мнению И., стремление к познанию Бога естественно вложено в человека (*Hilar. Pict. In Ps.* 148. 8; 66. 2). Бог создал человека одушевленным, разумным и мыслящим (*animatum rationis quoque intelligentem*) и т. о. дал ему средства к познанию Себя (*De Trinit. VI 19*; ср.: *Ibid. I 2-3*). К мысли о существовании Бога человек приходит, созерцая окружающую природу, в к-рой он повсюду находит непостижимые тайны: «Кто, созерцая мир, - восклицает И., - не чувствует, что Бог существует?!» (*In Ps. 52. 2*; ср.: *Ibid. 65. 10*). О том же свидетельствует человеку и его собственное устройство: «Не зная самого себя, я чувствую, что тем более удивляюсь Тебе потому, что не знаю себя; ведь я, даже не понимая, чувствую движение, разум или жизнь моей рассуждающей мысли и, чувствуя, обязан этим Тебе, Который даровал мне, кроме понимания естественного начала, восприятие восхищающей природы» (*De Trinit. XII 53*; ср.: *Ibid. VI 19*). Созерцание природы и ее тайн не только внушает мысль о существовании Бога, но и дает некое понятие о Его природе, т. к. мысль невольно

приводит к убеждению, что в Творце должно быть больше того, что отражается в Его творениях, так что если мир прекрасен, то Создатель его должен быть еще более прекрасен (Ibid. I 7). Т. о., благодаря естественному богопознанию человек может убедиться в существовании Творца мира и усмотреть Его природные свойства, ведь «о вечности, бесконечности и образе [существования] Творца заключает естественный разум» (Ibid. I 11). Но доступное естественным человеческим силам познание Бога очень несовершенно и ограничено, поскольку познание человека не может простирается за пределы чувства, отмеренного ему природой (Ibid. III 24). Как тварное существо человек не имеет совершенств Творца, а несовершенно не может постигать Совершенного, и насколько слаб человек по природному происхождению, настолько же слаб и по своему познанию (Ibidem). Несовершенство человека состоит также в ограниченности его природы, к-рая не может расширяться до познания бесконечного во времени и пространстве Божества и не может охватить Его мыслью (Ibid. II 6). Т. о., «природа, ограниченная и бессильная, посредством познавательной деятельности не может постигнуть тайну Природы бесконечной и могущественной» (Ibid. IX 72). Др. препятствием для познания бестелесного Бога является телесность человеческой природы: «Человеческая слабость сама по себе не приобретает познания небесного, и само чувство облеченных в тело не воспринимает знания вещей невидимых» (Ibid. IV 14). Инертность тела,

сообщающая чувственный характер познанию, погружает человека в глубину неведения (In Ps. 118. 14. 1). С непознаваемостью Бога связана и Его неизреченность, ведь слова человеческого языка еще менее совершенны, чем понятия человеческого ума, а потому если познание Бога и Его природы недоступно уму, то оно тем более превышает средства выражения мыслей (De Trinit. XI 44). Любые слова недостаточны для того, чтобы изобразить Бога во всем Его величии. Поэтому И. полагает, что «совершенное знание состоит в том, чтобы знать, что Бог хотя и не непознаваем (non ignorabilem), но невыразим (inenarrabilem). Должно в Него верить, Его познавать, поклоняться Ему и в этом служении изрекать Его» (Ibid. II 7). И. неоднократно подчеркивает недостаточность и несоответствие высоте и достоинству бесконечного Бога тварных аналогий и сравнений, заимствованных из области конечного, материального и видимого бытия. Богослову приходится прибегать к ним в рассуждениях о Боге из-за слабости человеческой мысли, для которой с таким трудом дается познание всего невидимого, бестелесного и духовного: «Если мы, рассуждая о природе Божией и о [Божественном] рождении, приводим примеры [различных] сравнений, то никто не должен считать, что они содержат в себе совершенство абсолютного смысла. Ведь нет никакого сравнения земных вещей с Богом, но немощь нашего ума вынуждает нас искать среди низшего неких образов, как бы признаков высшего, так что, следуя привычке к

знакомым предметам, мы должны возвышаться от наших обычных мнений к необычному представлению» (Ibid. I 19; ср.: Ibid. IV 2; VI 9; VII 28; Попов. 2004. С. 485-488).

Поскольку природа человека такова, что она собственными силами не может возвыситься до познания Бога, И. наряду с естественным разумом и природой (*natura, sensus naturalis, sensus communis*) в качестве основного источника знания о Боге указывает на Свящ. Писание (*Hilar. Pict. De Trinit. I 2-15*). И. полагает, что «о Боге нужно говорить только то, что Он Сам сказал о Себе для нашего наставления» (Ibid. V 21). Если невозможно постичь Бога своими силами, то должно верить тому, что Сам Бог говорит о Себе; веруя в Него, не следует думать о Нем иначе, чем Он Сам о Себе засвидетельствовал (Ibid. IV 14). Это так, даже если то, что Бог открыл о Себе и Своим домостроительстве с т. зр. естественного познания, кажется безумием, в действительности же является признаком Божественной премудрости. Так, слово о Кресте, «которое для погибающих есть безумие, для спасаемых есть сила Божия (ср.: 1 Кор 1. 18), потому что они ничего не меряют бессилием своего естественного познания, но о действии Божественного могущества судят по неограниченности небесной Силы» (*Hilar. Pict. De Trinit. III 24-25*). Поэтому для того, чтобы воспринять Божественную премудрость, необходимо осознать свое «безумие», т. е. ограниченность человеческого познания, не полагать меры для могущества Божия,

не ограничивать естественными законами действий Творца природы и верить тому, что открывает Бог о Себе Самом (Ibid. III 26). Поскольку в Божественных свидетельствах есть много непонятного для человека, их нужно принимать верой на основании Божественного авторитета Говорящего (Ibid. III 1; ср.: Ibid. VI 16-17; VII 38; IX 40). Если же человек будет стремиться понять больше, чем Сам Бог благоволил ему открыть, то рискует впасть в заблуждения и потерять даже то, что доступно его познанию (Ibid. X 53). Поэтому в принятии на веру открываемого Богом И. видит «заслугу послушания» (In Ps. 118. 10. 12). Человеческая немощь может возвыситься до познания небесного только в том случае, если Бог даст ей дар познания (Ibid. 118. 12. 1). Если же человек не получит этого «дара Св. Духа» (donum Spiritus), то он хотя и будет иметь природу для познания Бога (naturam Deum intelligendi), но не будет иметь «света познания» (lumen scientiae), в котором только и познается Бог (De Trinit. II 35). Этот дар понимания, усвоенного предварительно верой, дается Богом за заслугу веры (Ibid. XI 23); ведь «Божественные чудеса в соответствии с величием вечного Могущества человек взвешивает не разумом, а беспредельной верой» (Ibid. I 12). Поэтому естественный разум не может быть судьей в вопросах веры (Ibid. XI 30). Разум может изучать Откровение, уяснять смысл содержащихся в нем образов; но если он превышает свои права, то может уклониться от истины и впасть в ересь (Ibid. I 15; X 1; ср.: Попов. 2004. С. 488-490).

Учение о бытии, сущности и свойствах Божиих

По своей сути учение И. о едином Боге совпадает с учением о Боге Отце и атрибутах Его Божественной природы: «Бог невидимый, неизреченный, бесконечный... имеет... имя Своей природы в Отце» (*Hilar. Pict. De Trinit. II 6*; ср.: *Попов. 2004. С. 497*). В основе этого учения лежит понятие о Боге как о самобытном, ни от кого не заимствованном, независимом Бытии (*esse, id quod est*).

Действительно, то, что Бог есть, Он имеет не откуда-то извне, но из Себя Самого и в Себе Самом (*Hilar. Pict. De Trinit. II 6*; ср.: *Ibid. XI 47*; *In Ps. 2. 13*; *63. 9*). По мнению И., именно на это указывают слова Бога в Исх 3. 14, где Он назвал Себя «Сущим» (*Ego sum qui sum* - «Я есмь Тот, Кто есмь»), «ибо нет ничего более свойственного Богу, чем бытие, ведь то самое, что есть (*id ipsum quod est*), не относится к имеющему когда-либо конец или начало, но то, что непрестанно в могуществе нетленного блаженства, никогда не могло и не сможет не существовать, потому что все Божественное не знает ни уничтожения, ни начала» (*De Trinit. I 5*). Из этого понятия Бога как Самобытия следуют остальные атрибуты Его природы: неизменность, вечность, бесконечность, нетленность, простота, неделимость, вездесущие и т. д. (*Ibid. I 5-6*; *II 6*). Бог есть существо абсолютно единое и не имеющее различий (*unum et indifferens* - *Ibid. I 7*), совершенно простое (*ex simplicitate perfectus* - *Ibid. IX 61*), несоставное и не имеющее частей (*Ibid. VII 27*). Т. к. Бог прост и не состоит из частей, Он присутствует повсюду весь

(totus - Ibid. I 6; III 2; VIII 24; In Ps. 118. 19. 8; 144. 21). Точно так же Бог присутствует во всяком времени всей Своей вечностью (De Trinit. II 6; XII 24; In Ps. 138. 32; 144. 12), которая обуславливает Его неизменность: «Бог неизменяем, и вечность не подвергается ни ухудшению, ни исправлению, ни развитию, ни ущербу» (De Trinit. III 13; ср.: Ibid. XI 44). Бог - самое Прекрасное (pulcherrimum - Ibid. I 7); только Он один всегда благ по Своей неизменной природе (bonus solus per naturam indemutabilem suam - In Ps. 52. 12). Бог есть совершенная Полнота (perfecta plenitudo), к-рой ничего не недостает (De Trinit. XI 44). Он есть бесконечная Сила (virtus) и Могущество (potestas - Ibid. I 13; II 1; IV 36-37; VII 27). Последнее определение наряду с понятием Самобытия представляется И. наиболее характерным именем Бога (Ibid. I 4; IV 37), в связи с чем И. часто говорит о Боге как о «вечном Могутельстве живой Природы» (aeterna naturae viventis potestas - Ibid. VII 27), о «живой мощи безграничной Силы» (immensae virtutis vivens potestas - Ibid. VIII 24), о «безмерности Божественной Силы» (In Ps. 118. 19. 8), о «нерожденном могуществе бесконечной Силы» (De Trinit. IV 9), о «бесконечности вечной и неизменной Силы» (Ibid. IV 36) и т. п. Так же, как в посл. блж. Августин, И. отрицает в Боге не только внешнюю, телесную сложность (Ibid. XII 8), но и внутреннюю, метафизическую и считает, что в абсолютной простоте Божией нет различия между сущностью и свойствами (субстанцией и акциденциями), содержащим и содержащимым: «Бог не есть нечто

сложное, наподобие человека, чтобы в Нем одним было то, что у Него имеется, а другим - Сам Тот, Кто имеет. Наоборот, все, что Он есть, есть жизнь, то есть природа совершенная, абсолютная и бесконечная, которая не состоит из неравных частей, но сама живет через целое» (Ibid. VIII 43). В Боге нет различия между *natura* (природой) и *res naturae* (принадлежностью природы), между *ipse* («Самим» Богом) и *sua* (Своим, т. е. Его атрибутами): «Бог обнаруживает всего Себя через Свое (*se omnem per sua*) и дает понять, что Свое - это не что иное, как Он Сам (*sua non aliud quam se esse*). То, что Его, есть не что иное, как Он Сам» (Ibid. VIII 24; IX 31; термин *res naturae* у И. имеет также значение ипостаси - Ibid. VIII 22). Простота Божественной природы, по учению И., предполагает не только тождество носителя и свойств, но и тождество самих Божественных свойств друг другу: «Все, что в Боге, едино: что есть Дух, то есть Свет, Сила и Жизнь, и что есть Жизнь, то есть Свет, Сила и Дух» (Ibid. VII 27; ср.: Ibid. IX, 61; In Ps. 129. 3). И. называет Божественную природу Духом (*Spiritus*): «Бог есть Дух (Ин 4. 24), а Дух не ограничен и не содержим; силой Своей природы Он везде присутствует и нигде не отсутствует, весь во всем изобилует» (De Trinit. II 31). «Бог есть Дух, то есть невидимая, неизмеримая, в себе самой пребывающая и вечная природа» (In Ps. 129. 3; ср.: De Trinit. VIII 24; XI 12).

Триадология

Учение И. о Св. Троице сложилось под влиянием как зап. (сщмч. Иринея Лионский, Тертуллиан,

Новациан), так и вост. богословской традиции (различные вост. вероучительные формулы, труды свт. Афанасия Великого и омиусиан; см.: *Smulders*. 1944. Р. 289-295; *Попов*. 2004. С. 491-497, 618-621). В целом его можно охарактеризовать, с одной стороны, как библейское, поскольку в его основе лежат не философские умозрения, а библейское учение об откровении Бога Троицы, с др. стороны - как никейское, т. е. вдохновленное Никейским Символом веры и направленное на защиту единосущия, хотя и с особым антисавелианским акцентом, сближающим учение И. с омиусианством (*Simonetti*. 1986. Р. 54; *Попов*. 2004. С. 504). Исходным пунктом триадологии И. служит крещальная формула (Мф 28. 19-20): «[Христос] повелел крестить во имя Отца и Сына и Святого Духа, то есть во исповедание Виновника, Единородного и Дара (*in confessione et auctoris, et unigeniti, et doni*). Виновник всего один, так как один Бог Отец, из Которого все, и один Единородный Господь наш Иисус Христос, через Которого все, и один Дух Святой - Дар во всех. Таким образом, все [Они] расположены в соответствии со Своими силами и достоинствами: одно Могущество, из Которого все, одно Порождение, чрез Которое все, один Дар совершенной надежды. И не усматривается никакого недостатка в столь великом совершенстве, внутри которого находятся в Отце, Сыне и Духе Святом бесконечность в Вечном, вид в Образе, употребление в Даре» (*infinitas in aeterno, species in imagine, usus in munere* - *Hilar.*

Pict. De Trinit. II 1). По И., Лица Св. Троицы различаются, во-первых, согласно Их онтологическому происхождению и, во-вторых, согласно Их особой икономической деятельности в сотворенном мире (*Попов. 2004. С. 512*).

Бог Отец, или, по выражению И., «нерожденный Бог» (*innascibilis Deus*), - это «безначальное Начало всего» (*universorum origo*), «Родитель вселенной» (*parens universitatis* - *Hilar. Pict. De Trinit. II 1; IV 6; In Ps. 52. 6*). Его особые свойства - «безначальность» и «нерожденность» (*innascibilis, ingenitus, innatus* - *De Trinit. II 6, 11; III 3; IV 15, 33; VII 11; IX 31; XI 5*), т. е. независимость бытия: «То, что свойственно Богу Отцу, оставим Ему свойственным и тайным, исповедуя в Нем нерожденное могущество вечной Силы» (*Ibid. IV 9*), «одну нерожденную Силу (*virtutem innascibilem*) и одну безначальную Мошь» (*sine initio potestatem* - *Ibid. IV 15*); ведь «кроме нерожденного Бога нет иного нерожденного Бога» (*Ibid. IV 33*).

Вместе с тем Бог Отец - начало всякого бытия, как Божественного, так и тварного (*Ibid. II 6*). Только Отец имеет бытие от Самого Себя, а не от другого (*Ibidem; In Ps. 2. 13-14*). Именно поэтому И. утверждает, что Отец «больше Сына (*major Filio*), но только как Отец Сына, по рождению, а не по роду» (*generatione, non genere* - *In Ps. 138. 17*). Абсолютная полнота бытия Отца проявляется гл. обр. в рождении Сына, по отношению к Которому Он есть «Начало» (*principium*), «Виновник» (*auctor* - *De Trinit. IX 31; XII 21, 52-54*) и «Глава» (*caput* - *De Synod. 60*), а также в изведении Св. Духа, по отношению к Которому Он

тоже есть «Виновник» (auctor - De Trinit. II 29). Эти природные свойства Отца вечны (aeternae proprietates), так что Отец есть «как вечный Бог, так и вечный Отец» (Ibid. XII 52). Своеобразная деятельность Бога Отца в творении и промыслении совпадает с Его ролью в бытии др. Божественных Лиц: Отец - Начало и Причина (ex quo, «из Которого») всякого икономического действия Бога (Ibid. II 1, 6; III 15; IV 6, 16).

Бог Сын, или «Единородный Бог» (unigenitus Deus), характеризуется свойством «рожденности» (genitus), или «единородности» (unigenitus), к-рое принадлежит только Ему и не допускает соучастника в этом свойстве, ведь так же как, кроме нерожденного Отца, нет др. нерожденного Бога, так и, кроме Единородного Бога, нет др. Единородного Бога (Ibid. II 1, 6; IV 33). Способ Его происхождения от Отца - истинное и совершенное природное рождение (perfecta nativitas, veritas nativitatis, absoluta generatio), в результате к-рого получает ипостасное бытие (subsistuerit) истинный Сын и совершенный Бог (perfectus Deus), рожденный «из Бога в Бога» (in Deum ex Deo natus - Ibid. IV 42; VII 11, 39; VIII 55-56; IX 37; XII 52). Поэтому Сын есть такое же самостоятельное Лицо (persona) и Ипостась, как и Отец, что у И. выражается термином res (вещь - Ibid. XII 54; ср. греч. πράγμα), а также глаголом subsistere (существовать самостоятельно, букв. «стоять-под-собой» - Ibid. IV 4, 13, 35; VII 41) и производными от него формами: subsistens (самостоятельно существующий - De Trinit. V 35; VII 11, 19; ср.

ὕφεστώς) и substantivus (самостоятельный, ипостасный; ср. substantivus Deus (ипостасный Бог) - Ibid. X 21). Согласно И., рождение Сына (nativitas, generatio) существенным образом отличается от творения (creatio, coeptum esse), которое состоит в том, что сущность, или природа, из которой создается вещь, чужда природе творящего. Бог создает вещи или из ничего, или из вещей, ранее созданных из ничего, как из воды животных или из неодушевленного живое, рождение же Сына есть изведение Рождаемого из собственной природы Родителя, т. е. акт передачи природы Родителем Рожденному (Ibid. V 37; VI 14, 19, 35; VII 14; VIII 18; XI 11; XII 16-17; De Synod. 17). Поэтому если Слово Божие называется в Свящ. Писании Сыном Божиим, то это значит, что Он произошел не из ничего, не из к.-л. сущности, чуждой Богу, но из природы Бога Отца, «из того, что было в Боге» (De Trinit. III 3-4; VI 12-14; IX 30; XI 11). Здесь мысль И. полностью совпадает с мыслью отцов Никейского Собора: Сын рожден «из сущности Отца», или «из природы Бога» (de substantia Patris - De Synod. 15, 37, 58, 84, 88; ex natura Dei - De Trinit. V 35, 37, 39; VI 9, 28; VII 8; IX 10-12), и «в единстве природы» с Отцом (in naturae unitate - De Trinit. XII 54), т. е. Сын единосущен и единоприроден Ему. При этом Сын в рождении получает от Отца не часть Его природы, а всю природу целиком, ибо рождается от Отца как «целый Бог от целого Бога» (Deum totum ex Deo toto - Ibid. VI 10; ср.: Ibid. II 8; IX 61). Если бы у Сына чего-то недоставало по сравнению с Отцом, то в Сыне не

было бы полноты божества, обитающей в Нем (plenitudo deitatis in Filio - Ibid. III 4). Кроме того, Сын есть «совершенный и истинный Образ» Бога Отца (forma, imago, species, species in imagine, vultus - Ibid. II 1; III 18; VII 37; VIII 46; In Ps. 68. 25). Как разъясняет И., «то, что во Образе (in forma), происходит путем образования в Образ» (formatur in formam - In Ps. 138. 15), т. е. «если Единородный Бог есть Образ нерожденного Бога, то в Нем есть истина совершенной и абсолютной природы, благодаря которой Он есть истинный Образ» (De Trinit. XI 5). Др. словами, Сын есть «Образ сущности» Отца (imago substantiae - Ibid. III 23) и в Самом Себе, как в зеркале (Ibid. IX 69), отражает всю полноту Отчей природы (imago naturae - Ibid. VIII 49; X 6), не отличаясь по природе от Того, чьим Образом (или нераздельным подобием (indiscreta similitudo) - De Synod. 13) Он является (De Trinit. VII 11, 39; IX 69). Акт рождения Сына не имеет ничего пространственного и телесного и состоит в том, что Отец без отделения или отсечения, Сам оставаясь целым и ничего не теряя, сообщает всю Свою природу Сыну: «Не через отсечение, или протяжение, или ответвление Бог из Бога, но происходит через рождение из силы природы в ту же природу» (Ibid. V 37; ср.: Ibid. II 8; III 17). Рождение Сына произошло вне времени (sine tempore), оно - вечное (nativitas aeterna - Ibid. IV 13; XII 54). Для доказательства этого тезиса, оспаривавшегося арианами, И. прибегает к различным аргументам. Так, основываясь на Прологе Евангелия от Иоанна, И. доказывает, что Слово

Божие было у Бога «в начале», т. е. всегда, прежде всех времен, к-рые были созданы Им и через Него (In Ps. 2. 23; De Trinit. II 13, 17). Др. доказательство предвечного рождения Сына выводится им из понятия вечности Бога как Отца, ибо признавать Сына рожденным во времени означает мыслить Отца подчиненным времени, что недопустимо; поэтому следует признать, что Бог всегда был Отцом, а следов., вечно существовал и Сын (De Synod. 26; In Matth. XVI 4). Кроме того, Отец и Сын - понятия соотносительные; поэтому вечное бытие Отца предполагает и вечное бытие Сына, и наоборот (De Trinit. XII 21-23; ср.: Ibid. XII 32; De Synod. 25). Вечность Сына следует также из представления о Нем как о совершенном Образе Бога Отца, во всем равном Отцу в силу полноты божества, а следов., и в вечном бытии, к-рое свойственно только Богу (De Trinit. XII 24; De Synod. 25). Сын Божий называется в Свящ. Писании Божией Премудростью, Силой и Словом (Sapientia et Virtus et Verbum), без к-рых Бог Отец никогда не существовал (De Trinit. XII 52). Если допустить, что «было время, когда Сына не было», то Отец до рождения Сына-Премудрости был бы несовершенен (*imperfectus*), а после рождения стал бы преизбыточен (*superfluus*), что нелепо (Ibid. XII 54; впрочем, иногда И. в отличие от свт. Афанасия Великого и в согласии со сщмч. Иринеем говорит, что Отец премудр Сам по Себе, а Сын рождается от Него как «Сила от Силы, Премудрость от Премудрости» - Ibid. II 7). И. подчеркивает, что у Бога «Слово - не произнесение звука (*prolatio vocis*),

но Бог от Бога, самостоятельно существующий (subsistens) вместе с истинным рождением как собственный (proprius) от Отца и неотделимый от Него из-за неразличия природы» (Ibid. VII 11; ср. ἰδιος у свт. Афанасия - *Athanas. Alex. Or. contr. arian. I 9, 14; III 62*).

Хотя акт Божественного рождения непостижим для человеческого ума и невыразим средствами человеческого языка (*Hilar. Pict. De Trinit. II 9; III 17-18*), для его уяснения И. использует различные образы, заимствованные из тварного мира. Так, он указывает на чудо умножения Христом хлебов в пустыне, когда одна рука Преломляющего все время отламывала куски от хлеба, а другая держала целый хлеб, не уменьшающийся вслед. преломления (чем отмечается рождение Сына без отделения части Отчей сущности - Ibid. III 6). Иной аналогией является зажжение одного огня от другого (ср.: *Tat. Contr. graec. 5*), при к-ром не происходит отделения, отсечения или умаления первого огня, однако второй огонь имеет природу первого огня, рождаясь, как свет от света, что указывает на единство природной сущности (*unitas substantiae naturalis*), или родовой природы Отца и Сына (*genere naturae* - *Hilar. Pict. De Trinit. VII 29*). Еще один образ - рождение в человеке мудрости и слова, что подчеркивает духовный характер рождения Сына, Его нераздельность с Отцом и соичность Отцу (Ibid. XII 52-54). Изредка И. прибегает к аналогии человеческого рождения (*humana nativitas*); при этом он стремится исключить из нее все телесные и

страстные условия, но подчеркивает неразличное подобие родителя и рожденного и целостность и неделимость их природы (Ibid. VI 35; VII 28-30). Гораздо менее точно представление И. о внутреннем мотиве или причине рождения Сына от Отца, в чем он не выходит из границ доникейской лит-ры (Попов. 2004. С. 532). Так, настаивая на природном характере рождения Сына, И. стремится устранить подозрение в необходимом и принудительном характере этого рождения т. о., что видит причину рождения Сына во всемогуществе, в любви и щедрости Отца (Hilar. Pict. In Matth. XVI 4; De Trinit. VI 21). Согласно И., Отец родил Сына «Своей любовью и силой» (per caritatem et virtutem - De Trinit. III 3), «по Своей воле и решению» (ex voluntate atque consilio - De Synod. 87; ср.: De Trinit. III 4). Противопоставляя Божественное рождение человеческому, И. отмечает, что различие между ними в том, что человеческое рождение происходит по необходимым законам чревоношения, а Божественное рождение чуждо естественной необходимости и есть дело Божественной свободы (De Trinit. XII 8). Хотя И. различает происхождение по сущности и происхождение по воле, но соединяет то и другое в акте Божественного рождения, в чем он почти сходится со свт. Афанасием Великим: «Всем тварям сущность дала воля Божия, а Сыну дало природу совершенное рождение из бесстрастной и нерожденной сущности. Ведь все было создано таким, каким захотел Бог, а Сын, рожденный от Бога, существует таким, каким и Бог. И природа

произвела не неподобную Себе природу, но
Рожденный из сущности Божией соответственно
рождению обнаруживает сущность природы, а не
[сущность] воли соответственно твари... Сына родила
не только воля и не сущность, изменившаяся и
вынужденная к тому повелением естественного
закона... но прежде всех времен Отец из сущности
Своей природы, бесстрастно желая, дал Сыну
сущность естественного рождения» (De Synod. 58-59;
ср.: Ibid. 37). По учению И., особенное участие Сына
в Божественной икономии определяется тем, что Он
как «Бог, чрез Которого все» (Deus per quem omnia) и
«в Котором все» (in quo omnia) есть принцип
откровения Отца в творении мира и спасении (De
Trinit. II 1; IV 6, 15-16, 36-38; V 5; VIII 50; In Ps. 2.
14): «Один Посредник между Богом и человеками,
Бог и Человек, Посредник и в даровании Закона, и в
восприятии тела. И другого подле Него не мыслится.
Ибо один Он, Рожденный из Бога в Бога, чрез
Которого создано было все на небе и на земле, чрез
Которого сотворены времена и века, так как все, что
существует, имеет бытие от Его деятельности...
Подле Него не мыслится иного, потому что это
свойственно одному Единородному Богу и один
только Он рожден от Бога в этом особенном
блаженстве Своих сил» (De Trinit. IV 42).
Св. Дух, о Котором И. рассуждает лишь отрывочно
(Ibid. II 1-29; VIII 28-50; XII 52-57), хотя и не является
нерожденным, как Отец, или единородным, как
Сын, но не есть тварь, а самостоятельная
Божественная Ипостась (res - Ibid. XII 55; ср.: Ibid. II

29-32). Его особое свойство - исхождение (*processio, egressio*) от Отца (*Ibid. VIII 19-20*), исходя от Которого, Св. Дух тем не менее остается в Нем, «проникает» (*init*) Его и исследует и знает Его глубины (*profunda scrutatur et novit - Ibid. XII 55; ср.: 1 Кор 2. 10*). Кроме представления об исхождении Св. Духа от Отца (*a Patre procedit - De Trinit. VIII 19*) И., так же как свт. Афанасий Великий, учит о послании Св. Духа в мир через Сына: «Из Тебя [т. е. Отца] Он исшел (*ex te profecto*) и через Него [т. е. Сына] послан (*per eum misso*)» (*Ibid. XII 55; ср.: Ibid. XII 56-57*); так что «Св. Дух исходит от Отца, но будет послан (*misurus sit*) от Отца Сыном, ибо все, что принадлежит Отцу, принадлежит и Сыну» (*Ibid. VIII 20; ср.: Ibid. VIII 26*). По-видимому, такое учение о посылании Св. Духа через Сына следует понимать икономически, так же как и сходное учение свт. Афанасия. Однако И. идет значительно дальше свт. Афанасия и утверждает, что Св. Дух принимает (*accipit*) от Сына не только миссию в мире, но и «могущество (*potestas*), силу (*virtus*) и учение (*doctrina*)». Ведь, по мысли И., даже если признать, что «исходить от Отца» не то же, что «принимать от Сына», следует согласиться, что одно и то же означает «принимать от Сына» и «принимать от Отца» (*Ibid. VIII 19-20; ср.: Ibid. VIII 26*). Сама природа (*natura*) Св. Духа происходит «от Отца через Его Единородного [Сына]» (*Ibid. XII 55*). Сын мыслится И. не только «Дарителем» Св. Духа (*largitor*), но и «Виновником» (*auctor*) Его бытия (*Ibid. II 4*), так что у Св. Духа оказываются две Причины бытия -

Отец и Сын (Patre et Filio auctoribus - Ibid. II 29). То же можно сказать и о двусмысленном у И. имени Св. Духа - «Дар» (donum, munus). С одной стороны, «в даровании полезного» (in datione utilitatis) состоит только «явление Духа» (manifestatio Spiritus) в мире, в Церкви (Ibid. VIII 29-30); Св. Дух - это «Дар во всех» (donum in omnibus - Ibid. II 1), «Дар верных» (donum fidelium - Ibid. II 29), от Него - «разделение даров» (divisio donorum - Ibid. VIII 31). С др. стороны, такое особое имя Св. Духа, как «употребление в Даре» (usus in munere - Ibid. II 1), ставится И. в один ряд с ипостасными именами Отца и Сына и скорее всего характеризует Его место во внутритроичных отношениях как Дар Отца Сыну или Их общий Дар. Так понимали это положение тринитарного учения И. в последующей лат. традиции (см.: *Aug. De Trinit. VI 10*; ср.: *Smulders. 1944. P. 274-276*). По учению И., Св. Дух, будучи «Духом Христа и Духом Бога» (Spiritus Christi et Spiritus Dei), «единоприроден» Им (res naturae unius): ведь если Он есть «вещь природы Сына», то Он есть «та же вещь природы Отца» (*Hilar. Pict. De Trinit. VIII 26*; ср.: *Ibid. VIII 22*). Особая деятельность Св. Духа в творении и промыслии полностью определяется Его характером «Дара во всех» (donum in omnibus - Ibid. II 1): это благодатное завершение икономической деятельности Отца и Сына, состоящее гл. обр. в духовном возрождении и просвещении людей и наделении их особыми духовными дарами (Ibid. I 36; VIII 30; In Ps. 63. 10). Единство Лиц Св. Троицы (как правило, рассматривается И. с т. зр. единства Отца и Сына)

определяется, во-первых, единым источником Их происхождения (учение о «монархии Отца») и, во-вторых, Их общей родовой сущностью (*substantia, essentia, deitas, divinitas*), или природой (*natura*). Действительно, Отец и Сын суть единый Бог, а не два Бога, потому что Сын происходит от Отца и не есть такой же нерожденный Бог, как и Отец: «У Отца не отъемлется то, что Он один Бог, тем, что и Сын - Бог, так как Сын - Бог из Бога, один из одного, и потому один Бог, что Он из Него. И наоборот, Сын не менее Бог от того, что Отец один Бог, ибо Он Единородный Сын Божий, а не Нерожденный, чтобы отнять у Отца то, что Он один Бог, но и Сам Он не иное что, как Бог, потому что рожден от Бога» (*De Trinit. IV 15*). Если бы наряду с Богом Отцом существовал др. Бог, совершенно равный Ему по природе, но независимый от Него по бытию, то было бы два Бога, а не один (*Ibid. VII 26*). Поэтому И. учит, что рождение Сына от Отца, с одной стороны, сообщает Ему природу истинного Бога, а с др. стороны, эта природа, не отличающаяся от Отчей природы по роду, не допускает признавать Его вторым Богом (*Ibid. VI 11; VIII 4; IX 19, 27*). Др. основанием единства Бога служит общая божественная природа Лиц Св. Троицы, к-рую Сын и Дух получают, исходя от Отца. Ведь «природа [Божия] имеет свое имя «Бог» (*Deus*), которое не иное у Двух, ведь и у Отца, и у Сына одно и то же имя единой природы» (*naturae unius nomen unum - Ibid. V 20; ср.: De Synod. 36*). Отец и Сын «суть едино (*unum sunt*) не единением Лица (*non unione*

personae), а единством сущности» (unitate substantiae - De Trinit. IV 42), поэтому Они «единосущны» (unius substantiae, homousii - De Synod. 84). Божественную сущность, или природу, И. понимает именно как «общую», или «родовую» (genus, in genere naturae - Ibid. IV 40; VI 11; VII 5; ср.: Moingt. 1969. P. 164), так что одно Лицо Св. Троицы «не отличается от другого по роду» (Hilar. Pict. De Trinit. VII 37; IX 69; XI 17), т. е. «по неразличному роду Божества» (indissimili genere divinitatis - Ibid. VII 8; ср.: indifferens divinitatis substantia (неразличная сущность Божества) - Ibid. VIII 10). Между Ними существует «равенство природы» (aequalitas naturae), «единое не единством Лица, а рода» (non personae unitate, sed generis - De Synod. 76; De Trinit. VII 15). Вместе с тем это не какая-то безличная общая сущность, предшествующая бытию Божественных Лиц и разделенная между Ними, но сущность Отца, переданная Им в рождении Сыну и в изведении - Духу (De Synod. 58-59, 81-82). Все Лица Св. Троицы обладают божественной природой во всей ее полноте (tota natura - De Trinit. IX 69); вслед. единства сущности Божественные Лица едины также по свойствам, силе, власти, чести и славе (Ibid. IX 40-41). Единство божественной сущности позволяет Лицам Св. Троицы находиться Друг в Друге: Отец пребывает в Сыне, а Сын - в Отце при неразличии божественной сущности в Том и Другом по роду и воле (nec genere nec voluntate - In Ps. 131. 22; 144. 3; De Trinit. IV 40; V 38; VII 31); Св. Дух проникает Отца (De Trinit. XII 55). Между Лицами наблюдается также

полное взаимопроникновение сознания (*mutua scientia, perfecta cognitio* - *Ibid.* II 6), воли (*voluntas*), силы (*virtus*) и деятельности (*opus* - *Ibid.* IX 12-20, 71-74; X 8; *In Matth.* XI 12; см.: *Moingt.* 1969. P. 165). Между терминами «единосущный» (*homousius, unius substantiae*) и «подобосущный» (*homoeusius, similis substantiae*) И. не видел большого различия (*nihil differre* - *Hilar. Pict. De Synod.* 87) и считал, что они вполне могут взаимодополнять друг друга, если понимать под термином «подобосущный» совершенное, внутреннее и природное подобие Лиц Св. Троицы (*naturae unita similitudo, substantiae similitudo, similitudo generis*), а из термина «единосущный» исключать савелианское понимание тождества Ипостасей, которое совершенно исключается термином «подобосущный» (*Ibid.* 67-76, 87; *De Trinit.* III 23; VII 26, 37-39; *In Ps.* 131. 22; 144. 3; ср.: *Попов.* 2004. С. 636-640).

Учение о творении и тварном мире

По мысли И., акт творения мира является полной противоположностью рождению Сына: если Сын, рождаясь от Отца, происходит прежде веков из Его природы, то мир создан не из божественной природы и вообще не из какой-нибудь предсуществовавшей природы, но из ничего (*ex nihilo* - *Hilar. Pict. De Trinit.* IV 16; V 4). Рождение как природный акт обуславливает тождество природы рождающего и рожденного, творение же есть дело власти, силы и воли (*potestas, opus virtutis, voluntas*) Творца, производящего творения из ничего с такими свойствами, с какими Он пожелал (*De Synod.* 17, 58).

Возникнув из ничего, творение начинает существовать во времени, потому что было некогда, когда его не было (De Trinit. XII 16). В творении мира как в совместном акте Отца и Сына Отцу принадлежат замысел творения, повеление и указание, а Сыну - непосредственное исполнение (Ibid. II 18-20; IV 16-21; VIII 50; In Ps. 67. 22; 91. 4; 135. 13; 148. 4). Поводом к творению мира, согласно И., была добрая воля, или благодать, Бога - ведь Бог не нуждался в мире и ничего не приобрел от него для полноты Своего бытия; но, будучи благим (bonus), Он создал мир для того, чтобы больше существ приобщить к Своей благодати (In Ps. 2. 14; 135. 8). И. различает 2 этапа в творении мира: предвечное и безначальное приуготовление вещей в Божественном предведении и силе и творение отдельных вещей во времени (De Trinit. XII 39-40; In Ps. 91. 4). Первое творение И. также понимает как творение сразу всех вещей Отцом в Сыне (In Ps. 91. 4). Бог все сотворил не неразумно (non irrationabiles), не без формы или порядка, но премудро и согласно с разумом (in intellectu - Ibid. 135. 8). Первым творением Божиим являются ангелы, к-рые сотворены прежде веков и времен, прежде земли, но позже первого неба, служащего границей твари и обтекаемого огненной силой Творца (Dei accensa virtute - De Trinit. XII 37; In Ps. 135. 8; Contr. Auxent. 6, 11). По природе ангелы духовны (naturae spiritales, spiritalia - In Ps. 137. 5; De Trinit. VIII 50). Тем не менее они смертны, поскольку вечно существуют только благодаря повелению Бога, Который, обладая силой вечности,

может дать вечность природе, созданной из ничего (In Ps. 148. 5; противоположную т. зр. см.: In Matth. V 11). Ангелы разделяются на разные чины (И., в частности, упоминает ангелов, архангелов, престолы, господства, власти, начала, херувимов, серафимов и века (saecula), хотя признает, что есть и др. чины) соответственно их служению и месту обитания на небесах (De Trinit. II 9, 18; III 7; In Ps. 118. 3. 10; 134. 9-12; 135. 8-10). Природа ангелов деятельна, так что в них нет ничего инертного и праздного: на небе они погружены в размышление о справедливых судах Божиих, а на земле различным образом содействуют Богу в спасении народов, церквей, отдельных людей (In Ps. 2. 31; 61. 2; 118. 15. 9; 129. 7). Хотя Бог Сам по Себе в них не нуждается, так как и без их служения Ему все известно, их помощь нужна для нашей слабой природы, к-рая и в молитве, и в заслуге имеет нужду в духовном предстательстве и помощи, особенно в борьбе, к-рую люди ведут с «духами злобы поднебесными» (Еф 6. 12) (In Ps. 129. 7; 134. 17).

Антропология

Учение И. о человеке испытало определенное влияние Оригена и характеризуется спиритуализмом и резкой дихотомией души и тела (Попов. 2004. С. 653, 657). По определению И., человек есть «живое существо, причастное разуму» (ср.: «живое существо разумное, мыслящее, рассуждающее и чувствующее» - *Hilar. Pict.* In Ps. 118. 10. 1), состоящее из 2 природ - «внешней и внутренней, несогласных между собой, но объединенных в одно целое» (Ibid. 118. 10. 6).

Человек - самое превосходное из всех земных творений, к-рыми он пользуется для познания и почитания своего Творца (Ibid. 118. 10. 1). Об этом свидетельствует то, что человек был сотворен не просто словом и повелением Божиим, но «руками Божиими», «по решению Совета Божия» (de consilii sententia) и «по образу Божию» (Ibid. 118. 10. 5-8; 134. 14). И. различает 3 этапа в творении первого человека: 1-й этап - создание души человека прежде тела; 2-й этап - сотворение тела из «праха земного», т. е. из земной материи, намного позже творения души; 3-й этап - соединение души и тела в «душу живую» через «скрепляющее вдуновение Духа» (Ibid. 118. 10. 7-8; 129. 5; 137. 17). Т. о., человек изначально составлен из 2 природ - души и тела, из к-рых одна - духовная, другая - земная; низшая и материальная природа приспособлена к силе и действию в ней природы высшей и более могущественной (Ibid. 53. 8; 118. 10. 8; 129. 4). Хотя в ранний период И. под влиянием Тертуллиана не допускал существования ничего бестелесного, а потому и душу признавал по своей природе телесной (см.: In Matth. V 8), однако после знакомства с вост. богословием у него сложилось представление о душе как о всецело бестелесной, духовной и небесной природе (In Ps. 118. 10. 7; 129. 4-5). Именно человеческая душа сотворена «по образу и подобию Божию»; при этом она не есть сам образ Божий, но создана «по образу Божию», т. е. по образу Сына Божия, Который есть совершенный Образ Отца (Ibid. 118. 10. 7; 129. 6). Отражение образа Божия И.

видит в бестелесной и духовной природе души (Ibid. 129. 5-6; De Trinit. V 8): не отличая строго «образа» от «подобия», И. полагает, что то и другое состоит как в физических (духовность, разумность, бестелесность, подвижность, вечность, вездесущие), так и в нравственных свойствах (благость, святость, любовь), роднящих человека с Богом (In Ps. 129. 6; 118. 10. 7). Основные силы человеческой души - ум (mens) и воля (voluntas). Последняя есть действие ума (De Trinit. VIII 12); она свободна и не зависит от естественной необходимости (Ibid. VII 19). Под влиянием Оригена И. полагает, что душа - «небесная природа» (natura caelestis), а тело - «низкая природа» (natura humilis), «орудие» души, ее действий и движений (In Ps. 129. 4-5; 53. 8). Тело представляется ему как «земное и смертное», «мрачное и темное обиталище» души, которое удерживает ее на земле среди смерти и тления и оскверняет своими пороками (Ibid. 118. 3. 3-4; 118. 4. 1-2; 119. 14). Поэтому хотя душа в человеке есть принцип познания, однако, связанная с телом, она погружена в глубину неведения и чувственных наслаждений (Ibid. 62. 3; 118. 14. 1; 136. 5), так что праведники всегда стремились освободиться от бремени этого слабого и опасного тела (Ibid. 119. 1). Такое резкое противопоставление между душой и телом у И. отчасти основывается на их различном происхождении: подобно сщмч. Иринею Лионскому, И. считает, что люди получают тела от родителей, ибо «происхождение плоти всегда от плоти же», а душа творится непосредственно Богом из ничего,

как душа первого человека (De Trinit. X 20, 22; In Ps. 91. 3-4), так что И. называет Бога «Родителем нашей души» (In Ps. 64. 4) и полагает, что в уме каждого человека запечатлено знание о Божественном происхождении его души (Ibid. 62. 3).

Негативное отношение И. к телу в меньшей степени обусловлено его взглядом на грехопадение человека и его последствия. Изначально человек был создан для бессмертия и предназначен к вечному блаженству (Ibid. 2. 15-16; 15. 8; 118. 10. 1). Он был поставлен над всяким видимым и материальным творением, и весь мир был призван служить ему (Ibid. 118. 10. 1; 134. 14). В раю тело человека подчинялось душе, поскольку душа создана быть госпожой (*domina*) тела, а тело - ее служанкой (*ancilla*), душа же безмятежно подчинялась Богу (Ibid. 122. 8; 146. 4). Человек проводил жизнь без страсти, горя, страха и преступления (Ibid. 136. 5). Но это состояние невинности и блаженства было нарушено преступлением заповеди и грехопадением первого человека (Ibid. 136. 5; 146. 4). Хотя учение о первородном грехе и его последствиях у И. практически не раскрыто (Попов. 2004. С. 664), из его рассуждений понятно, что вслед. греха Адам утратил бессмертие, был осужден на смерть и для того, чтобы после вины, коснувшись древа жизни, не остаться навеки в состоянии наказания, был изгнан из рая и лишился всех его благ (Hilar. Pict. In Ps. 1. 13; 68. 23; 142. 11). После грехопадения душа человека потеряла прежний покой (Ibid. 146. 4); в ней возникла борьба между волей, к-рая стремится к

совершенной невинности, побуждаемая к этому страхом Божиим и надеждой на получение вечных благ, и естественной привычкой к порокам (Ibid. 126. 13). Тело человека стало не только смертным и тленным, но и «материей, подчиненной закону смерти и греха» (Ibid. 118. 3. 3; 118. 3. 6); в нем возникли «телесная слабость» и «склонность к порокам», передающиеся душе (Ibid. 134. 4; 145. 2). Последствия греха распространились на всех потомков Адама (Ibid. 65. 4; 136. 5; 145. 2). Душу всякого человека, создаваемую Богом чистой и непорочной, с момента ее вхождения в тело постепенно заражают его пороки, так что сам ум (mens) нисходит до услаждения удовольствиями (Ibid. 62. 3). Человеческая жизнь стала уже не жизнью, а скорее смертью (Ibid. 145. 2). Однако это не привело к появлению в человеческой природе «необходимости грешить», но грех происходит «из стремления воли и услаждения пороками» (Ibid. 68. 9).

Христология

Одно из центральных мест в богословии И. занимает учение о воплощении Сына Божия, тесно связанное с понятием Его «истощания» (exinanitio, evacuatio). Согласно И., боговоплощение состоит из 3 этапов. На 1-м этапе восприятие Богом человеческой природы в качестве предварительного условия нуждалось в своего рода «освобождении места», «опустошении» (evacuatio) в воспринимающей природе, когда Сын Божий «истощил Себя из образа Божия (exinaniens se ex forma Dei), приняв образ раба в Своем [земном]

рождении» (*Hilar. Pict. De Trinit. IX 38*). «Тот, Кто есть во образе Божиим, мог принять образ раба не иначе как через Свое истощание» (*Ibid. IX 14*); Бог не мог сойти в человека никаким иным способом, кроме как уничивив Себя (*evacuans se*) (*Ibid. XII 6*). Слово Божие, будучи Образом Божиим, истощило Себя из того, чем было, в то, чем не было, чтобы иметь возможность родиться с душой и телом (*In Ps. 53. 8*). По мнению И., это было необходимо потому, что «характер бытия того и другого образа несовместим» (*De Trinit. IX 14*; ср.: *In Ps. 68. 25*). Однако И. убежден, что это «истощание» или «опустошение» Образа Божия никак не умалило полноты божественной природы Сына, ведь «истощание образа (*evacuatio formae*) не есть уничтожение природы (*abolitio naturae*), потому что Тот, Кто Себя истощает, не лишается Самого Себя, но сохраняется Тот, Кто воспринимает» (*De Trinit. IX 14*); так что «восприятие рабского образа не отняло у Него природу Образа Божия» (*Ibid. IX 39*). Один и Тот же Сын Божий стал и Сыном Человеческим «не из-за повреждения Божества, но из-за восприятия человека» (*non Dei defectione, sed hominis assumptione* - *Ibid. X 22*). Слово, став плотью, «не перестало пребывать тем, что есть Слово», т. е. Богом (*Ibid. X 15*); в Нем «сохранилась полнота Божества» (*plenitudine Divinitatis manente* - *Ibid. IX 9, 26; X 66; XI 48*). Поэтому со стороны Сына Божия это было скорее «сокрытием Себя внутри Себя и истощанием Себя в отношении Своего могущества» (*intra se latens et intra suam ipse vacuefactus potestatem*),

«умерением» (*temperat*) Самого Себя до «человеческого облика», чтобы воспринятая Словом наша немощная природа смогла вынести это соединение с всемогущим и безграничным Божеством; это было «умерением» (*moderetur*) безграничной силы Божией, чтобы она не уничтожила соединившуюся с ней человеческую природу; причем «истощив Себя, Он оставался внутри Себя Самого, и этим не причинил ущерба Своему могуществу», всей силой к-рого Он продолжал пользоваться (*Ibid.* XI 48; ср.: *Ibid.* X 15). Слово Божие на время лишило Себя Своей предвечной Божественной славы и величия, поставив Себя в условия человеческого существования и задержав их внешнее обнаружение (*Ibid.* IX 39). На 2-м этапе, после предварительного «освобождения места» для человеческой природы, Слово Божие низошло в образ раба и человека (*In Ps.* 68. 4), стало плотью, т. е. «восприняло» (*suscipere, assumere*) плоть, «понесло» (*gerere*) на Себе плоть, «по домостроительству стало человеком» (*ex dispensatione homo esset - De Trinit.* IX 13-14, 38; X 66; XI 16, 48; *In Ps.* 51. 16; 141. 1; *In Matth.* IV 12). И. полагал, что в этом соединении с человеческой природой Слово Божие приобрело нечто новое, некую «временную новизну» (*novitas temporalis*), утратив полное единство с Отцом, поскольку Оно утратило единство с образом Божиим, или Божественной славой; в то время как Отец не ощущал никакого прибавления в Своем бытии (*De Trinit.* IX 38). Произошло изменение вида (облика) (*demutatio habitus*), временная потеря

Словом Своей предвечной Божественной славы, ибо «единство Его славы с Отцом исчезло в силу Его послушания Отцу по домостроительству» (Ibid. IX 39). На 3-м этапе эта «временная новизна», временное уничтожение Божественной силы и славы, Божественного облика, неравенство с Отцом вновь исчезли после воскресения Слова, когда Оно опять вошло в Свою славу, к-рую изначально имело с Отцом, но теперь уже вместе со Своим человечеством (Ibid. IX 39). Этот процесс И., основываясь на христологическом гимне ап. Павла (Флп 2. 6-11), кратко излагает в следующих словах: «[Слово] было во образе Божиим (in forma Dei), и приняло образ человеческий (formam hominis), и опять есть во славе Бога Отца (in gloria Dei Patris), то есть после того, как образ раба преобразился в славу Того, во образе Кого Оно (Слово) ранее пребывало, когда природа тления была поглощена преуспеванием нетления» (In Ps. 138. 19). Т. о., в бытии Сына Божия И. выделяет, во-первых, бытие «во образе Божиим» у Отца от начала, до воплощения, при полном тождестве с Отцом; во-вторых, существование в уничиженном виде в «образе раба» (человека), к-рый на время как бы скрыл в Сыне «образ Божий», так что временно утратилось Его полное равенство с Отцом; в-третьих, возвращение в первоначальное единство Своего Божественного образа, в Свою славу, восстановление прежнего равенства с Отцом и сопрославление «образа раба» (т. е. человеческой природы; ср.: Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. L., 19752. Vol. 1. P. 396, 399). Это учение

И. хотя по форме является «оригинальным и единственным в патристической литературе», однако по содержанию «оно как с положительной, так и с отрицательной стороны не представляет собой ничего, выходящего за пределы общецерковного учения» (Попов. 2004. С. 677).

Из учения о боговоплощении как «истощении Слова» логически следует представление И. о единстве Лица Господа Иисуса Христа и двойстве Его природ (*personam utriusque naturae in Domino Jesu Christo - Hilar. Pict. De Trinit. IX 14*; ср.: «Он из

соединившихся вместе природ есть одна Ипостась двух природ» - *Ibid. IX 3*). Согласно И., «вера

Церкви... знает домостроительство, но не знает разделения. Она не разделяет Иисуса Христа так, чтобы Иисус не был Сам Христос, и не отделяет Сына Человеческого от Сына Божия так, чтобы Сын Божий не признавался и Сыном Человеческим. Она не поглощает Сына Божия Сыном Человеческим...

Для нее целое есть Бог Слово, целое для нее - Человек Христос, одно это она хранит в таинстве своего исповедания, чтобы ни Христа не считать иным, чем

Иисус, ни Иисуса не проповедовать иным, чем Христос» (*Ibid. X 52*). Христос «неделим» (*indivisus*),

ибо «не иной Сын Человеческий и не иной Сын Божий... и Тот, Кто есть Сын Божий, Сам есть и Сын Человеческий» (*Ibid. IX 40; X 19*); «один и Тот же есть

Господь Иисус Христос, Слово, ставшее плотью, проявляющее Себя через все Свои [действия]» (*Ibid. X 62*; ср.: *Ibid. IX 14; X 22, 66*). И. совершенно не

допускает возможности понимать соединение Бога и

человека во Христе наподобие пребывания Св. Духа в пророках (Ibid. X 21). Христос, т. о., - это «Богочеловек» (Deus homo), «истинный Бог и истинный Человек», соединивший в Себе две природы (Ibid. I 13; IX 3, 14, 38). И. подчеркивает, что соединение двух природ во Христе не привело к их изменению, смешению или поглощению одной природы другой (Ibid. X 52; In Ps. 138. 2); этому не противоречит обстоятельство, что иногда И. для описания соединения природ употребляет термин *admixtio* (*immixtio*, смешение - De Trinit. II 24-26; VIII 13; X 44), к-рый еще со времен Тертуллиана означал тип теснейшего соединения без слияния (см.: *Tertull. Apol. adv. gent. 21*). Тем более не допускает И. мысли, что Слово утратило Свою божественную природу: став плотью, Оно «не утратило того, чем было, но начало быть тем, чем не было» (*Hilar. Pict. De Trinit. III 16*). И. ясно учито том, что человеческая природа была воспринята Словом во всей полноте: «Родился совершенный человек (*perfectus homo*), и как каждый человек согласно природе, данной нам от Бога, рождается с телом и душой (*corporis atque animae*), так и Иисус Христос благодаря Своей силе был Человеком и Богом с плотью и душой (*carnis atque animae homo ac Deus esset*) и поистине обладал всем тем, что есть человек» (Ibid. X 19). Его тело было «истинным телом» (*corporis veritas est* - Ibid. X 35); оно было нашим телом и нашей плотью (Ibid. I 11; II 16; In Ps. 68. 13). Как и наше, тело Христово происходило от Адама: Христос «воспринял тело греха (*carnem peccati*), чтобы

отпустить грехи восприятием нашего тела, поскольку был причастен ему восприятием, но не виной» (assumptione, non crimine - De Trinit. I 13). Само наименование Сына Человеческого указывает на заимствование Христом плоти от человека, ведь «если бы Христос не воспринял от человека сущность плоти и не стал человеком, то не был бы и Сыном Человеческим» (Ibid. X 15). При этом Господь «благодаря восприятию плоти обладает в Себе нашей всеобщей природой» (naturam universitatis nostrae - Ibid. XI 16; ср.: Ibid. II 24-25; In Ps. 51. 16; In Matth. IV 12).

Хотя по природе тело Спасителя было тождественно человеческому телу, оно произошло сверхъестественным образом и имело значительные преимущества по сравнению с обычной человеческой плотью. Прежде всего это девственное зачатие Христа от Св. Духа, «ведь, рожденный по закону людей, Он был зачат не по закону людей» (De Trinit. X 47): «Сын Божий родился от Девы и Святого Духа, служа Сам Себе в этом действии и осенив [Ее] Своей, то есть Божественной, силой, Он оплодотворил Себе телесное начало и устроил происхождение [Своей] плоти» (Ibid. II 24; ср.: X 17, 35; In Ps. 51. 16; как и нек-рые предшествовавшие богословы, И. часто понимает под Св. Духом Божественную природу Сына Божия - см.: De Trinit. II 26; XI 44). Дева Мария «столько дала из Себя для рождения плоти, сколько женщины уделяют от себя воспринятым началам рождаемых тел, однако Иисус Христос образовал Себя не через природу

человеческого зачатия» (Ibid. X 15). Слово Божие устроило происхождение не только Своего тела, но и души, т. е. всей человеческой природы: «Как через Самого Себя (per se) Слово восприняло Себе тело, так и из Самого Себя (ex se) - душу» (Ibid. X 22); душа Христа была всецело создана Словом, а Его тело было образовано Им же в своих началах от Девы Марии. Следствием непорочного зачатия Христа является Его свобода от греха и тех человеческих немощей, которые присущи обыкновенному человеку в силу порочности человеческого зачатия (Ibid. X 25-26). В этом смысле следует понимать утверждение И., что тело Христово было «небесным телом» (corpus caeleste - Ibid. X 16-18), к которому в самом зачатии была «примешана» Божественная сила Слова: «Свободно от бедствий земного тела тело, получившее начало не от земных элементов, поскольку начало Сыну Человеческому здесь дал Св. Дух через тайну зачатия; ведь Сила Вышнего примешала силу к телу, которое родила Дева по зачатию от Духа» (Ibid. X 44; ср.: «Дух Святой, приходящий свыше, освятил внутренности Девы и, дыша в них... примешал Себя к природе человеческой плоти» - Ibid. II 26).

Несмотря на то что И. признавал во Христе истинное человеческое тело и душу, в его сочинениях есть множество мест, где он отрицает во Христе голод, жажду, страх смерти, боль страдания и неведение. Это положение христологического учения И. еще в средние века дало повод приписывать ему докетические взгляды, по сути отрицающие во

Христе подлинную человеческую природу (см.: *Попов*. 2004. С. 685). По словам И., «если только Господне тело обладает такой природой, чтобы Своей силой и Своей душой удерживаться на влаге, наступать на жидкое, быстро проникать через стены, то как мы судим по природе человеческого тела о плоти, зачатой от Духа Святого? Плоть эта, то есть этот Хлеб, - с неба, и человек этот - от Бога. Конечно, Он имел тело для страдания и пострадал, но не имел природы, способной к скорби (*naturam non habens ad dolendum*). Ибо особой, только ему свойственной природы (*naturae propriae ac suae*) было это тело, которое на горé преобразуется в небесную славу, которое своим прикосновением изгоняет лихорадки, которое своей слюной образует очи» (*Hilar. Pict. De Trinit. X 23*). «Немощи телесной природы не было в природе Его тела, в силе природы которого было изгонять всякую немощь тел... ведь Он имел в Себе истинность Своего тела, но не имел немощи природы, поскольку это тело, рожденное от Девы, и имело истинность тела, и было вне немощи нашего тела, получив начало от духовного зачатия» (*Ibid. X 35*; ср.: *Ibid. X 46*). Христос не только по божеству, но и по человечеству «естественно» господствовал над человеческими немощами, к-рые для Него были совершенно неестественными (*Ibid. X 27-28*). Тело Христа само по себе не нуждалось в пище и питье, поскольку оно было питаемо непосредственно Богом Словом или Его всемогущей силой, ставшей «силой тела» (*Ibid. X 23, 28, 46*). Христос вкушал пищу и обнаруживал чувство голода

и жажды не по природной необходимости тела, а добровольно, когда Он каждый раз предоставлял этим немощам действовать в Своем теле, руководясь определенными целями домостроительства (Ibid. X 24, ср.: III 2-3). По мнению И., «когда Господь представляется пьющим, вкушающим или страждущим, это не означает, что Он действительно жаждал, алкал или плакал, но Он воспринял обыкновение (consuetudo) нашего тела, чтобы показать истинность плоти. Таким образом, Он отдавал долг не необходимости, но лишь обычаю» (Ibid. X 24; ср.: Ibid. IX 7). То же относится и к душевной составляющей человеческой природы Христа. Так, Господь был всеведущим не только по божеству, но и по человечеству, а если Он чего-то не знал, то, как полагает И., «не по немощи неведения», а по временному умолчанию или по домостроительному невмешательству, приспособляясь к истине плотского рождения (Ibid. IX 63). Это было своего рода добровольным приспособлением к обычным формам человеческой жизни (In Ps. 68. 1).

То же, по мнению И., в полной мере относится к крестным страданиям и смерти Христа: «Хотя в рождении, страдании и смерти Иисус Христос совершал свойственное нашей природе, но совершал это силой Своей природы, так как Он Сам для Себя есть начало рождения, поскольку хочет претерпеть то, что претерпеть Ему было неприлично, ибо умирает Тот, Кто живет... Единородный Бог захотел родиться как человек... Бог захотел пострадать... и

восхотел умереть» (De Trinit. IX 7). Согласно И., Слово Само добровольно пожелало пострадать ради спасения человечества, а не по естественной необходимости (In Ps. 53. 12; ср.: De Trinit. X 11). Это было страданием не за Себя, а за других, страданием по домостроительству (De Trinit. X 47). Слово, ставшее плотью, страдало по человечеству, а не по божеству, ибо хотя Оно и «предало Себя на страдание, но не изменилось вследствие подверженности страданию; ибо Оно могло пострадать, но не могло быть подверженным страданию, поскольку подверженность страданию относится к немощной природе» (De Synod. 49; ср.: In Ps. 141. 8; In Matth. XIII 4). Вместе с тем всемогущая сила Слова как бы поглощала и сводила на нет все болезненные ощущения Его человеческой природы, так что «в момент страдания [Христос] стонал и в муке вопиял к Богу, но не оттого, что испытывал естественный страх перед страданием, а для того, чтобы показать душевное переживание того человека, которого Он носил, чтобы через эту мольбу к Богу показать Себя Сыном Божиим и истинным, а не кажущимся человеком» (In Ps. 141. 1). «Какой же страх,- спрашивает И.,- перед проникающими в тело гвоздями имел Тот, Кто восстановил одним прикосновением плоть отрубленного уха (Лк 22. 51)?.. Неужели скорбит от боязни пронзаемой плоти Тот, прикосновение Кого может даровать плоть после отсечения?» (De Trinit. X 28). Страдание было для Него даже радостью, поскольку в нем Он восторжествовал над силами дьявола и ада (In Ps.

138. 26). И., т. о., представляет физические страдания Христа по аналогии с «естественными немощами» (De Trinit. X 24): Его тело подвергалось действительным физическим страданиям, но не ощущало при этом чувства боли, т. к. оно было нейтрализуемо Его Божественной силой, исцелявшей всякую «болезнь и язву в людях», простиравшейся даже до края Его одежд и делавшей чудотворными Его слюну и слово (Ibid. X 46). В связи с этим И. говорил о двух действиях во Христе: «Он есть человек, поскольку говорит об оставлении [Богом] до смерти, но, будучи человеком, Он как Бог царствует в раю; Он как Сын Божий вручает дух Отцу, а как Сын Человеческий Он предается смерти» (Ibid. X 62). Сын Божий, ставший по домостроительству человеком, «был распят в немощи [человеческой] и жил силой Божией», ибо в Нем была «немощь к страданию и сила к жизни Божией» (Ibid. X 66). Наряду с истинными положениями христологическое учение И. содержит значительный элемент докетизма и близко к [афтартодокетизму](#) V-VI вв. Так, человеческая природа во Христе есть для И. «только пассивный орган Бога Слова» (Попов. 2004. С. 702).

Сотериология

В учении о спасении И. рассматривает искупление грехов человечества перед Богом; победу над дьяволом и освобождение человека от его власти; онтологическое преобразование человеческой природы во Христе. При этом на преобразении человеческой природы И. делает главный акцент, в чем

сказывается влияние на него вост. богословия обожения (сщмч. Иринея Лионского и свт. Афанасия Великого). В этом, согласно И., заключалась главная цель домостроительства, или «таинство спасения человека» (*Hilar. Pict. De Trinit. II 1; V 18, 22, 35; IX 9; XII 47; In Ps. 53. 12*): «Мы нуждались, чтобы Бог стал плотью и обитал в нас, то есть чтобы через восприятие одной плоти Он обитал бы внутри всеобщей плоти; и Его уничижение - это наше благородство, Его позор - наша честь» (*De Trinit. II 25*). Именно «ради человеческого рода Сын Божий родился от Девы и Св. Духа... так что, став Человеком, Он воспринял в Себя от Девы природу плоти, и таким образом тело всего рода человеческого освятилось в Нем через общность с этим смешением» (*Ibid. II 24*). Бог Слово через «истощание Своего Божественного образа» исполнил «домостроительство спасения» (*dispensationem salutis - Ibid. IX 51*). Самим Своим воплощением Он привел человеческую природу в теснейшее единение со Своим божеством (*Ibid. VIII 13*). Крестная смерть Спасителя была Его добровольной жертвой за грех человечества и «удовлетворением» справедливому Божию наказанию (*satisfactura poenalis - In Ps. 53. 12*); Христос добровольно должен был принести Себя в жертву Богу Отцу, чтобы через эту добровольную жертву отменить проклятие и так «искупить» (*redempturus*) весь род человеческий» (*Ibid. 53. 13*). Своей смертью Христос уничтожил древнее осуждение на страдание и смерть, к-рому подвергся Адам (а в нем все люди) вслед. преступления

заповеди: Единородный Бог «воспринял плоть греха, чтобы через принятие нашей плоти отпустить грехи, так как Он стал причастным ей через восприятие, а не через вину. Он уничтожил смертью осуждение на смерть, чтобы новым творением в Себе нашего рода устранить определение древнего приговора» (De Trinit. I 13). Одновременно Своей смертью Христос загладил все наши грехи пред Богом (In Ps. 64. 4) и примирил нас с Отцом (Ibid. 129. 9). Несмотря на то что эти высказывания И. имеют разрозненный характер и не приведены в систематический вид, тем не менее можно сказать, что на Западе И. был «одним из пионеров богословия удовлетворения» (Kelly J. N. D. Early Christian Doctrines. L., 19684. P. 388). И. учит, что крестной смертью Спаситель победил диавола, державшего в рабстве человеческий род, поскольку диавол, не зная о божестве Христа, навлек смерть, т. е. наказание за грех, на Подателя жизни, не знавшего греха, и тем самым был осужден (Hilar. Pict. In Ps. 68. 8; ср.: De Trinit. I 13; III 1-5; In Ps. 2. 31). В Своей смерти Господь сошел во ад, где «сокрушил медные врата, разорвал железные цепи, низложил всякую власть, восторжествовав над ними Собой, избавил (букв. «выкупил» - redimit) того, кого создал по Своему образу, и возвратил его в рай сладости» (In Ps. 138. 26). Крестная жертва Христа была не только удовлетворением Божественной справедливости и победой над диаволом, но и исполнением изначального Божественного плана, предустановленного еще до сотворения мира, по к-

рому Бог определил даровать человеку вечную жизнь и славное бессмертие, чтобы Бог был «все во всем» (Ibid. 68. 14). После воскресения Спасителя тленность Его плоти «изменилась в Божественную силу и нетление Духа» и временная плоть обрела ту славу, которую Слово имело вневременно (De Trinit. III 16; ср.: In Ps. 2. 27; 138. 5).

Вслед за вост. отцами И. учит об обожении человека как конечной цели домостроительства Сына Божия: «Сын Божий родился как Сын Человеческий, чтобы сын человеческий стал сыном Божиим» (In Ps. 51. 16); Он «не отложил того, что есть Бог (quod Deus est), и передал человеку, чтобы он стал Богом» (acquirat homini ut Deus sit - De Trinit. IX 4; ср.: Ibid. XI 15). «Что есть Христос, пребывая Богом во плоти, то, со своей стороны, есть и мы, обновленные из плоти в Бога» (Ibid. II 25). По мысли И., «как Вечность Божия восприняла плоть нашей природы, так и природа нашей плоти будет способна принять силу Вечного Существа» (In Matth. XVI 5). И. различает 2 степени прославления человеческой природы Христа: первая достигается в Его воскресении, а вторая - после всеобщего воскресения мертвых и Страшного Суда (см.: Попов. 2004. С. 703-705). При этом И. не удалось избежать двусмысленности в учении об обожении как конечном прославлении человечества Христа, поскольку мн. его высказывания создают впечатление, что под обожением он понимает не просто приобретение человеческой природой божественных качеств, но и преобразование ее в божественную природу. С

обожением И. связывает и посредническую миссию Христа, целью к-рой является совершенное единство всех верующих с Отцом через Посредника: «Христос пребывает во Отце по природе Своего божества, а мы, в свою очередь, пребываем во Христе по Его телесному рождению, и Христос опять пребывает в нас благодаря святым таинствам» (*Hilar. Pict. De Trinit. VIII 15; ср.: Ibid. IX 3*).

Благодать и свобода

В свободной воле, сохранившей стремление к добру и после грехопадения человека, и в божественной благодати И. видит 2 непеременимых условия спасения каждого человека. Он не противопоставляет их друг другу и говорит, что, с одной стороны, человек должен получить помощь и направляться божественной благодатью, но, с др. стороны, первоначальное движение к Богу лежит в нашей власти (*In Ps. 118. 1. 2; 16. 10*). Благодать не исключает человеческих заслуг, и воля человека играет немалую роль в его очищении от грехов (*Ibid. 142. 3; 118. 14. 20*). Бог «дарует милость нашей немощи, из-за которой мы не всегда пребываем благими, по заслуге воли, поскольку Ему приятно, когда мы являемся благими, и Он более умиловывается благодаря тому, что мы желаем, чем гневается на то, что мы не можем» (*Ibid. 52. 12*). Заслуга предполагает свободу воли и зависимость деяния от самого действующего: «Есть милость, - говорит И., - вытекающая из благости Божией, но она должна быть заслужена нами» (*Ibid. 118. 17. 7*). За действие, имеющее значение заслуги, дается

награда, к-рая есть не дар, а нечто должное (In Matth. XX 7). Вечное блаженство должно быть заслужено самим человеком, ибо «должно быть совершено нечто из нашего собственного, чтобы хотеть добра, избегать всякого зла, всем сердцем повиноваться небесным правилам и таким служением стать знаемыми Богу» (De Trinit. VI 5). Начало всякого религ. действия И. приписывает человеческой воле, а помощь в его завершении - благодати Божией: «Пребывание в вере есть дар Божий, а зарождение начала - от нас. И наша воля должна иметь из себя самой собственным то, чтобы желать. Бог дает начинающемуся возрастание, потому что наша слабость сама по себе не достигает совершенства, однако заслуга совершенства, которого следует достичь, обусловлена началом воли» (In Ps. 118. 14. 20). «Человеческая слабость сама по себе бессильна достигнуть чего-нибудь, и только то является делом ее природы, чтобы начинать, и желать, и начинать приобщать себя к дому Божию. Милосердию же Божию принадлежит: хотящим помогать, начинающих укреплять, приходящих принимать. От нас исходит начало, чтобы Он дал завершение» (Ibid. 118. 6. 12; ср.: Ibid. 118. 14. 20; 118. 16. 10; De Trinit. II 35). Т. о., с т. зр. И., благодать Божия выражается не только в прощении грехов, согласно к-рому «отпущение грехов не есть заслуга доброй жизни, но изволение самопроизвольной снисходительности, от богатства благости щедро изливающее дар милосердия» (In Ps. 66. 2), но и в помощи человеку в достижении

желаемого добра. Однако в сочинениях И. «нет ни одной выдержки, которая бы говорила прямо и определенно о непосредственном влиянии благодати Божией на саму волю человека» (Попов. 2004. С. 671).

Экклезиология и сакраментология



Свт. Иларий. еп. Пиктавийский, благославляет св. жену. Барельеф. Нач. XII в. (Музей аббатства Сен-Круа, Пуатье)

Учение И. о Церкви основано на предельно реалистическом понимании слов ап. Павла о ней как о «теле Христовом» (*Hilar. Pict. In Ps. 64. 2; 128. 9*). Для И. Церковь действительно есть тело Христа - то тело, к-рое воспринято Им от Девы и в к-ром Он царствует после Его прославления через воскресение (*Ibid. 14. 5; 125. 6*). Церковь есть «всеобщая плоть» Христа (*De Trinit. II 25*), «уста Христовы», через к-рые Господь обращается к людям (*In Ps. 138. 29*). Христос Сам «есть Церковь, ибо заключает ее всю в Себе через таинство Своего Тела» (*Ibid. 125. 6*). Церковь - это также «Невеста Христова» (*Ibid. 127. 8*), «небесный Иерусалим», означающий «согласный союз верующих» (*Ibid. 131. 23*). «Как град состоит из

множества различных обитателей, так и во Христе через природу воспринятого тела содержится собрание всего рода человеческого» (In Matth. IV 12). «Церковь есть тело Христа, а мы его члены... она же есть Сион, гора Господня, дочь Царя, город святой, построенный на основании пророков и апостолов из живых камней» (In Ps. 128. 9). Церковь, созданная Христом и утвержденная апостолами, едина. Согласно И., это единство зиждется на единстве веры, любви, воли и действия (De Trinit. VI 9; VII 4; In Ps. 121. 5). Однако это не только нравственно-духовное, но и природное единство, основанное на новой жизни, сообщенной верующим в крещении, и состоящее в том, что они все облакаются в единого невидимого Христа (De Trinit. VIII 13). Реальность единства обеспечивается таинством Евхаристии, в к-ром поддерживается и усиливается укорененность верующих в Теле Христовом (Ibid. VIII 14-15). Хотя ныне Церковь состоит не только из святых, но и из грешных, к-рые «пребывают в Церкви, но не соблюдают церковной дисциплины» (In Ps. 1. 4; 52. 13; In Matth. XXXIII 8), в эсхатологической перспективе Церковь будет состоять только из святых (In Ps. 132. 6). Относительно церковного устройства И. сообщает лишь, что ап. Петр был «главой апостольской общины» (*princeps apostolatus*), он есть хранитель ключей от небесных врат, на нем была основана Церковь Христова (In Matth. VII 6; XVI 7; In Ps. 131. 4). Иногда под основанием Церкви И. понимал исповедание ап. Петра: «На этом камне исповедания покоится здание Церкви» (De Trinit. VI

36); вера ап. Петра «есть основание Церкви, и благодаря этой вере врата адовы бессильны против нее. Эта вера имеет ключи Царствия Небесного. Все, что она разрешила и связала на земле, разрешено и связано на небесах» (Ibid. VI 37). Однако И. никак не соединял это представление с совр. ему Римской кафедрой. В борьбе против ариан он опирался на авторитет галльских Соборов и не имел по этим вопросам контактов с Римским престолом; даже против Медиоланского епископа он действовал помимо свт. Либерия.

Из церковных таинств И. упоминает лишь Крещение и Евхаристию. Крещение было установлено Самим Христом и освящено Его крещением в Иордане, ибо «хотя Христос не нуждался в очищении, но властью Своего примера Он совершил таинство спасения человека, освятив человека и его восприятием, и омовением» (In Matth. II 5). Согласно И., в крещении мы освобождаемся от грехов и смерти, душой и телом возрождаясь к новой жизни, и становимся храмом Божиим (De Trinit. I 21; VI 44; In Ps. 64. 15; 65. 11; In Matth. X 24). Поэтому И. называл крещение возрождением (In Ps. 14. 14; De Trinit. XII 57), божественным рождением (De Trinit. I 21), таинством нового рождения (In Ps. 63. 11). В крещении верующие принимают участие в смерти Христа и умирают для ветхого человека, чтобы возродиться с Ним и иметь участие в Его воскресении и вечной жизни (De Trinit. IX 9). Присоединяясь к Церкви - телу Христову, они получают залог вечной жизни и воскресения по образу прославленного тела Христа

(In Ps. 65. 11; 91. 9). Св. Дух сходит на крещаемых, как некогда на Господа при Иордане, они приемлют «помазание» небесной славы и, усыновляемые Отчим гласом, становятся сынами Божиими (In Matth. II 6). Пребывание и единение верующих во Христе, необходимое для их обожения, становится более тесным благодаря таинству Евхаристии. И. придерживался предельного реализма в вопросе об образе присутствия Христа в этом таинстве: «Если истинно Слово стало плотью и если мы истинно принимаем плоть Слова в Господней трапезе, каким образом мы не должны считать пребывающим в нас по природе Того, Кто и природу плоти принял нераздельно, родившись человеком, и природу плоти Своей примешал к природе Своей вечности в таинстве плоти, которая должна нам сообщаться?» (De Trinit. VIII 13). «В истинности Плоти и Крови не остается места сомнению. Ибо теперь и по словам Самого Господа, и по вере нашей истинно есть Тело и истинно есть Кровь. И они, принятые и потребленные, производят то, что и мы во Христе и Христос в нас» (Ibid. VIII 14; ср.: VIII 15; Contr. Const. 11). Т. о., через Евхаристию верующие приобщаются ко всеобщему телу Христа для того, чтобы в воскресении получить прославленное и обновленное тело по образу прославленного тела Господа. Поэтому Евхаристия есть залог блаженного воскресения и буд. единства с Отцом и Сыном в Божественной славе (De Trinit. VIII 12). «Трапеза Господня есть та, от которой мы принимаем пищу, то есть Хлеб живой, сила Которого такова, что Сам Он, будучи живым,

животворит и тех, которые Его принимают» (In Ps. 127. 10). И. не дает точного ответа на вопрос о соотношении евхаристической жертвы с Голгофской. Он лишь говорит, что христ. алтарь - это жертвенник (Ibid. 68. 19), на к-ром принимается хлеб духовной жизни (Ibid. 68. 19; 127. 10), что в христ. богослужении жертва благодарения и хвалы заменила кровавые ветхозаветные жертвоприношения и что жертва Пасхального Агнца была принесена по новому закону (Ibid. 68. 26).

Эсхатология

Несет в себе характерные черты как ранних зап. (Тертуллиан, Лактанций), так и вост. (Ориген) представлений. Согласно И., после смерти человека для него наступает время воздаяния за все, совершенное им в земной жизни, и определяется его загробная участь. Подобно нек-рым раннехрист. писателям, И. полагает, что души всех умерших нисходят в преисподнюю: «Закон человеческой необходимости состоит в том, чтобы после погребения тел души нисходили в преисподнюю» (ad inferos - Ibid. 138. 22; ср.: 118. 15. 18; 138. 22). Суд Божий наступает для умерших тотчас по смерти, доказательство чего И. видит в притче о богатом и Лазаре (Ibid. 2. 48). Подобно Тертуллиану, И. полагает, что загробный мир, в котором содержатся души как святых, так и грешных, имеет 2 отделения: лоно Авраамово, или место блаженных, где находятся души праведников, наслаждаясь заслуженным покоем, и страну мучений, где души

нечестивых страдают до последнего Суда и воскресения; оба отделения разделены непроходимой бездной (Ibid. 2. 48; 120. 16). Неизвестно, допускал ли И. возможность для душ праведников, умерших после нисхождения Христа во ад, непосредственно восходить на небо.

День Суда будет «либо воздаянием вечного блаженства, либо вечного наказания» (Ibid. 2. 48). Люди страшатся дня Суда, потому что тогда они должны будут дать отчет во всяком праздном слове и подвергнуться неугасимому огню, причиняющему великие страдания для очищения души от греха (Ibid. 118. 3. 12). Подобно Лактанцию, И. полагал, что этому Суду не подвергнутся ни нечестивые люди, т. к. они уже осуждены, ни праведники, участь к-рых определяется задолго до последнего Суда; на нем будут судимы в собственном смысле лишь те, кто занимают среднее положение между праведными и нечестивыми, - те члены Церкви, к-рые молятся и чтут Бога, но в то же время живут по-язычески (Ibid. 1. 17). Для этого по всемогущей воле Божией произойдет воскресение тел всех людей; будет восстановлен материальный состав человеческих тел, к-рый они имели прежде (Ibid. 2. 41; ср.: 55. 12). Однако в буд. воскресении, хотя природа тела не уничтожится, оно изменится по своим качествам (Ibid. 2. 41): станет более славным (Ibid. 118. 3. 4), обретет славу нетления (Ibid. 2. 41), преобразится в небесную славу (Ibid. 91. 10), получит лучезарный облик и славу воскресения и вместе с душой будет жить «в новизне духа» (in spiritus novitate - In Matth.

Х 24), «тело перейдет в природу души... и будет скорее духовным телом» (Ibid. X 19). Хотя все люди искуплены Христом и всем необходимо предстать перед Его Судом, все они воскреснут, но не все изменятся, ибо не всем будет дарована честь и слава воскресения: нечестивые воскреснут, но не изменятся; они получают свои воскресшие тела для наказания и после воскресения возвратятся в преисподнюю для вечных мучений в огне (In Ps. 1. 14-15; 52. 17; 55. 7-10; 69. 3). Этот огонь, уготованный не только для дьявола и его ангелов, в наст. время усмиренный силой Божией, всего лишь «дымит», но не жжет, а своей силой достигнет только после Суда (Ibid. 143. 11).

Совершенно иным будет удел праведников, к-рые, обратившись «в новую и небесную сущность» и «став подобными ангелам» (In Matth. V 11; X 13), в своих прославленных и духовных телах взойдут на небо и составят Царство Христа, в к-ром есть различные обители сообразно достоинству тех, кто будут жить в них, и все, хотя в разной степени, будут обладать Божественной славой (In Ps. 54. 5). Старые небо и земля прейдут, и возникнут новые небо и земля для этого Царства, установленного в вышних областях мира (Ibid. 148. 7). Наступит успокоение всей твари, к-рая, по слову апостола, подверглась суете (Рим 8. 19-21); под этой тварью И. вслед за Оригеном понимает небесные силы, к-рые подчинились суете и тлению в служении сынам человеческим и к-рые освободятся от этой обязанности и найдут

успокоение в славе детей Божиих, когда цель их служения будет достигнута (In Ps. 148. 2). Как и Ориген, И. видит в этом «сокровенный конец» (*finis occultus*), т. е. окончательное завершение мирового процесса и осуществление цели творения, когда Сын передаст Царство прославленных святых Отцу: «Итак, сокровенный конец - это воскресение мертвых, прославление святых, уничтожение господствующего зла, гибель смерти; и вследствие этого - Царство Христа, Царство также и Бога Отца» (Ibid. 9. 4; ср.: 148. 8; De Trinit. XI 29). И. не удалось тем не менее избежать нек-рых неточностей и крайностей, обусловленных его основной сотериологической идеей «обожения» человечества во Христе, которое должно полностью преобразиться и даже раствориться в Его божестве: «После покорения врагов [Христос] покорится Покорившему Ему все (т. е. Отцу), чтобы Бог был все во всем, то есть природа божества Отца распространится на природу нашего тела, которое Он воспринял» (De Trinit. XI 40; ср.: Ibid. XI 35-38). И. отмечает, что это покорение, или подчинение, всего немощного и земного Богу следует понимать как «переход из одной природы в другую, поскольку она, переставая быть тем, что есть, подчиняется той, в форму которой переходит. Перестает же не для того, чтобы не существовать, а чтобы усовершиться, и становится подчиненной в силу изменения, переходя в вид другого воспринятого рода» (Ibid. XI 35). Т. о., И., подобно Оригену и свт. Григорию Нисскому, учит об окончательном прославлении и обожении

человечества во Христе «в таких выражениях, которые можно понять не только в смысле исчезновения человеческого вида, но даже в смысле растворения в Божестве самой природы человека; однако эти выражения относятся к моменту окончательного обожения и ввиду специальных оговорок Илария не могут обозначать уничтожения человеческой природы» (Попов. 2004. С. 707. Примеч. 1).

Соч.: CPL, N 427-472; *Gryson R.* Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'antiquité et du haut moyen âge. Freiburg i. Br., 2007. Т. 1. P. 556-562;

Лит.: [*Coustant P.*] Vita sancti Hilarii Pictaviensis episcopi ex ipsius scriptis ac veterum monumentis concinnata // PL. 9. 1844. Col. 125-184; *Reinkens J. H.* Hilarius von Poitiers. Schaffhausen, 1864; *Sedlmayer H.* Das zweite Buch von Hilarius «De Trinitate» in wiener Papyrus // Serta Harteliana. W., 1896. S. 177-180; *Schellauf F.* Rationem afferendi locos litterarum diuinarum quam in Tractatibus super Psalmos sequi uidetur sanctus Hilarius episcopus Pictaviensis. Graz, 1898; *Beck A.* Die Trinitätslehre des heiligen Hilarius von Poitiers. Mainz, 1903; *Lindemann H.* Des hl. Hilarius von Poitiers «Liber mysteriorum»: Eine patristisch-kritische Studie. Münster, 1905; *Wilmart A.* L' «Ad Constantium Liber Primus» de Hilaire de Poitiers et les Fragments Historiques // RBen. 1907. Vol. 24. P. 149-179, 291-317; *Орлов А. П.* Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского.

Серг. П., 1908; он же. Христология Илария Пиктавийского. Серг. П., 1909; *Kling H.* De Hilario Pictaviensi artis rhetoricae ipsiusque, ut fertur institutionis oratoriae Quintilianae studioso. Hdlb.; Freiburg i. Br., 1909; *Feder A. L.* Studien zu Hilarius von Poitiers. W., 1910-1912. 3 Bde; *idem.* Kulturgeschichtliches in den Werken des hl. Hilarius von Poitiers // Stimmen aus Maria-Laach. Freiburg i. Br., 1911. Bd. 81. S. 30-45; *idem.* Epilegomena zu Hilarius Pictaviensis // WSt. 1919. Bd. 41. S. 51-60, 167-181; *Le Bachelet X.-M.* Hilaire (saint) // DTC. 1920. T. 6. Pt. 2. Col. 2388-2462; *Niccoli M.* Docetismo e soteriologia nel «De Trinitate» di Ilario // Ricerche religiose. R., 1925. Vol. 1. P. 244-274; *Kinnavey R. jJ.* The Vocabulary of St. Hilary of Poitiers as Contained in «Commentarius in Matthaeum», «Liber ad Constantium» and «De Trinitate»: A Morphological Semasiological Study. Wash., 1935; *Favre R.* La communication des idiomes dans les œuvres de S. Hilaire de Poitiers // Gregorianum. R., 1936. Vol. 17. P. 481-514; 1937. Vol. 18. P. 318-336; *Glorieux P.* Hilaire et Libère // MSR. 1944. Vol. 1. P. 7-34; *Smulders P. F.* La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers. R., 1944. (AnGreg; 32); *idem.* Eusèbe d'Émèse comme source du «De Trinitate» d'Hilaire de Poitiers // Hilaire et son temps. P., 1969. P. 175-212; *idem.* Hilarius von Poitiers // Alte Kirche / Hrsg. M. Greschat. Stuttg., 1984. Bd. 1. S. 250-265; *idem.* A Bold Move of Hilary of Poitiers: Est Ergo Erans // VChr. 1988. Vol. 42. P. 121-131; *Brisson J.-P.* Introduction // *Hilaire de Poitiers.* Traité des

Mystères. P., 1947. P. 7-70. (SC; 19 bis); *Emmenegger J. E.* The Functions of Faith and Reason in the Theology of St. Hilary of Poitiers. Wash., 1948; *Wild Ph. T.* The Divinization of Man According to St. Hilary. Mundelein (Ill.), 1950; *Casamassa A.* Appunti per lo studio dei «Tractatus super Psalmos» di S. Ilario // *Miscellanea biblica et orientalia A. Miller oblata. R.*, 1951. P. 231-238; *Beumer J.* Hilarius von Poitiers, ein Vertreter der christlichen Gnosis // *ThQ.* 1952. Bd. 132. S. 170-192; *Galtier P.* S. Hilaire, trait d'union entre l'Occident et l'Orient // *Gregorianum.* 1959. Vol. 40. P. 609-623; *idem.* S. Hilaire de Poitiers: Le premier docteur de l'Église latine. P., 1960; *idem.* La «forma Dei» et la «forma servi» selon S. Hilaire de Poitiers // *RechSR.* 1960. Vol. 48. P. 101-118; *Löffler P.* Die Trinitätslehre des Bischofs Hilarius von Poitiers zwischen Ost und West // *ZKG.* 1960. Bd. 71. S. 26-36; *Rondeau M.-J.* Remarques sur l'anthropologie de S. Hilaire // *StPatr.* 1962. Vol. 6. p. 197-210. (TU; 81); *idem.* L'arrière-plan scripturaire d'Hilaire, Hymne II, 13-14 // *RechSR.* 1969. Vol. 57. P. 438-450; *Fierro A.* Sobre la gloria en San Hilario: Una sintesis doctrinal sobre la noción bíblica de «doxa». R., 1964. (AnGreg; 144); *Goffinet E.* L'utilisation d'Origène dans le commentaire des Psaumes de S. Hilaire de Poitiers. Louvain, 1965; *Martínez Sierra A.* La prueba escriturística de los arrianos según S. Hilario de Poitiers. Comillas, 1965; *Simonetti M.* Ilario e Novaziano // *RCCM.* 1965. Vol. 7. P. 1034-1047; *idem.* L'esegesi ilariana di Col 1,15a // *VetChr.* 1965. Vol. 2. P. 165-182; *idem.* Note sulla struttura e la cronologia del «De

Trinitate» di Ilario di Poitiers // Studi Urbinati. Urbino, 1965. Vol. 39. P. 274-300; *idem.* Hilary of Poitiers and the Arian Crisis in the West // *Quasten.* Patrology. 1986. Vol. 4. P. 33-61; *Blasich G.* La risurrezione dei corpi nell'opera esegetica di s. Ilario di Poitiers // *Divus Thomas.* Ser. 3. Piacenza, 1966. Vol. 69. P. 72-90; *Borchard C. F. A.* Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle: Diss. Gravenhage, 1966; *Doignon J.* Hypothèse sur le contenu du «Contra Dioscorum» d'Hilaire de Poitiers // *StPatr.* 1966. Vol. 7. P. 170-177. (TU; 92); *idem.* Hilaire de Poitiers avant l'exil. P., 1971; *idem.* Ordre du monde, connaissance de Dieu et ignorance de soi chez Hilaire de Poitiers // *RSPPhTh.* 1976. T. 60. P. 565-578; *idem.* Introduction // *Hilaire de Poitiers.* Sur Matthieu. P., 1978. Vol. 1. P. 19-86. (SC; 254); *idem.* Hilaire de Poitiers devant le verset 17, 28a des Actes des Apôtres: Les limites d'un panthéisme chrétien // *Orpheus.* N. S. Catania, 1980. T. 1. P. 334-347; *idem.* Les «Capitula» de l'In Matthaicum d'Hilaire de Poitiers: Éd. crit. et comment. // *Texte und Textkritik: Eine Aufsatzsammlung / Hrsg. J. Dummer, J. Irmscher.* B., 1987. P. 87-96. (TU; 133); *idem.* Sur la «descente» du Christ en ce monde chez Hilaire de Poitiers // *RHR.* 1990. Vol. 207. P. 65-75; *idem.* Hilarius von Poitiers // *RAC.* 1991. Vol. 15. Col. 139-167; *idem.* Traits stoïciens de l'action de Dieu chez Hilaire de Poitiers: la «praeparatio» sur fond de «constitutio» // *Mélanges M. Spanneut.* Lille, 1993. P. 149-154; *idem.* Introduction // *Sancti Hilarii Pictaviensis episcopi Tractatus super Psalmos.* Turnhout, 1997. T. 1. P. VII-CX. (CCSL;

61); *idem.* Hilaire de Poitiers: «Disciple et témoin de vérité» (356-367). P., 2005; *Попов И. В.* Св. Иларий, еп. Пиктавийский // БТ. 1968. Сб. 4. С. 127-168; 1970. Сб. 5. С. 69-151; 1971. Сб. 6. С. 117-150; Сб. 7. С. 115-169 (переизд.: *Попов И. В.* Труды по патрологии. Серг. П., 2004. Т. 1. С. 417-734); *Fontaine J.* Hilaire et Martin // Hilaire de Poitiers, évêque et docteur. Cinq conférences données à Poitiers à l'occasion du XVI^e cent. de sa mort. P., 1968. P. 59-86; *idem.* L'apport d'Hilaire de Poitiers à une théorie chrétienne de l'esthétique du style (remarques sur In psalm. 13. 1) // Hilaire et son temps: Actes du colloque de Poitiers (29 sept.- 3 oct. 1968) à l'occasion du XVI^e cent. de la mort de saint Hilaire. P., 1969. P. 287-305; *idem.* Les origines de l'hymnodie chrétienne latine d'Hilaire de Poitiers à Ambroise de Milan // Revue de l'Inst. catholique de Paris. 1985. Vol. 14. P. 15-51; *Gaiffier B., de.* Comment Hilaire fut proclamé Docteur de l'Église // Hilaire de Poitiers, évêque et docteur. 1968. P. 27-37; *Jacobs A. D.* Hilary of Poitiers and the Homoeousians: A Study of the Eastern Roots of His Ecumenical Trinitarianism: Diss. / Emory Univ. Atlanta, 1968; *Kannengiesser Ch.* Hilaire de Poitiers // DSAMDH. 1968. T. 6. Col. 466-499; *idem.* L'héritage d'Hilaire de Poitiers. Pt. 1: Dans l'ancienne Église d'Occident et dans les bibliothèques médiévales // RechSR. 1968. T. 56. P. 435-455; *idem.* L'Exégèse d'Hilaire // Hilaire et son temps. 1969. p. 127-142; *Antin P.* Propos d'Hilaire à Martin // *Ibie.* P. 105-106; *Gastaldi N. J.* Hilario de Poitiers: Exégeta del salterio: Un estudio de su exégesis en los comentarios

sobre los salmos. P., 1969; *Gazeau R.* Contribution à l'histoire de la diffusion du culte de saint Hilaire de Poitiers // *Hilaire et son temps.* 1969. P. 114-126; *Goemans A.-J.* La date de la mort de saint Hilaire // *Ibid.* P. 107-111; *Hamman A.* Saint Hilaire est-il témoin à charge ou à décharge pour le pape Libère? // *Ibid.* P. 43-50; *Meslin M.* Hilaire et la crise arienne // *Ibid.* P. 19-42; *Moingt J.* La théologie trinitaire de S. Hilaire // *Ibid.* P. 159-173; *Saffrey H. S.* Saint Hilaire et la philosophia // *Ibid.* P. 247-265; *Armstrong G. T.* The Genesis Theophanies of Hilary of Poitiers // *StPatr.* 1970. Vol. 10. P. 203-207; *Duval Y.-M.* Vrais et faux problèmes concernant le retour d'exil d'Hilaire de Poitiers et son action en Italie en 360-363 // *Athenaeum.* N. S. Pavia, 1970. Vol. 48. P. 251-275; *Tezzo G., ed.* La Trinità di sant'Ilario di Poitiers. Torino, 1971; *McDermott J. M.* Hilary of Poitiers: The Infinite Nature of God // *VChr.* 1973. Vol. 27. P. 172-202; *Peñamaría de Llano A.* Libertad, mérito y gracia en la soteriología de Hilario de Poitiers: Precursor de Pelagio o Agustín? // *REAug.* 1974. Vol. 20. P. 233-250; *idem.* La salvación por la fe: La noción «fides» en Hilario de Poitiers: Estudio filológico-teológico. Burgos, 1981; *Jacobs J. W.* The Western Roots of the Christology of St. Hilary of Poitiers: A Heritage of Textual Interpretation // *StPatr.* 1975. Vol. 13. P. 198-203. (TU; 116); *Moreschini C. M.* Il linguaggio teologico di Hilario di Poitiers // *La Scuola Cattolica.* Mil., 1975. Vol. 103. N 3. P. 339-375; *Ladaria L. F.* El Espíritu Sancto en San Hilario di Poitiers. Madrid, 1977; *idem.* «Dispensatio» en S. Hilario di Poitiers //

Gregorianum. 1985. Vol. 66. P. 429-455; *idem.* El bautismo y la unción de Jesús en Hilario de Poitiers // Ibid. 1989. Vol. 70. P. 277-290; *idem.* La cristología de Hilario de Poitiers. R., 1989. (AnGreg.; 255); *idem.* Dios Padre en Hilario di Poitiers // Estudios Trinitarios. Salamanca, 1990. Vol. 24. P. 443-479; *idem.* Adán y Cristo en los «Tractatus super Psalmos» de S. Hilario de Poitiers // Gregorianum. 1992. Vol. 73. P. 97-122; *idem.* Il prologo di Giovanni nei primi libri (1-3) del De Trinitate di Ilario di Poitiers: Una lettura anti-ariana // Atti del IV simposio di Efeso su s. Giovanni Apostolo. R., 1994. P. 157-174; *Newlands G. M.* Hilary of Poitiers: A Study in Theological Method. Bern; Las Vegas, 1978; *Pelland G.* Le thème biblique du Règne chez S. Hilaire de Poitiers // Gregorianum. 1979. Vol. 60. p. 639-674; *idem.* La «subiectio» du Christ chez S. Hilaire // Ibid. 1983. Vol. 64. P. 423-452; *idem.* Une exégèse de Gn 2:21-24 chez S. Hilaire (Tract. myst. 1, 5; In Ps. 52, 16) // Science et Esprit. Montréal, 1983. Vol. 35. p. 85-102; *idem.* Gloriam ex conspectu gloriae // Gregorianum. 1991. Vol. 72. P. 757-763; *idem.* La Loi dans le Tr. Ps. 118 de S. Hilaire // Ibid. 1995. Vol. 76. P. 575-583; *Iacoangeli R.* Il linguaggio soteriologico di Ilario di Poitiers // Cristologia, e catechesi patristica / A cura di S. Felici. R., 1980. Vol. 1. P. 121-148; *idem.* «Sacramentum carnis, sanguinis, gloriae» in S. Ilario di Poitiers // Sangue e Antropologia biblica nella Patristica, Rome 23-28 nov. 1981: Atti della seconda Settimana. R., 1982. Vol. 1. P. 503-527; *Burns P. C.* The Christology in Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew. R., 1981; *Milhau M.* Un texte d'Hilaire de

Poitiers sur les Septante, leur traduction et les «autres traducteurs» (In psalm. 2, 2-3) // Augustinianum. 1981. Vol. 21. P. 365-372; *idem.* Introduction // *Hilaire de Poitiers.* Commentaire sur le psaume 118. P., 1988. T. 1. P. 15-66. (SC; 344); *idem.* Différentes versions de titres ou de versets de Psaumes rapportées par Hilaire de Poitiers «Tractatus super Psalmos» // RBen. 1992. Vol. 102. P. 24-43; *idem.* Sur la division tripartite du Psautier (Hilaire de Poitiers, tr. ps, instr. 11) // Le Psautier chez les Pères. Strasbourg, 1994. P. 55-72; *idem.* Comparaison entre la version grecque du Psaume CXVIII par Origène et sa version latine par Hilaire de Poitiers // *Origeniana Sexta: Origène et la Bible.* Leuven, 1995. P. 701-707; *Longobardo L.* Il linguaggio negativo della trascendenza di Dio in Ilario di Poitiers: Diss. Napoli, 1982; *Meijering E. P.* Hilary of Poitiers on the Trinity: De Trinitate 1. 1-19; 2, 3. Leiden, 1982; *Anyanwu A. G. S.* The Christological Anthropology in St. Hilary of Poitiers' Tractates on the Psalms: A Philological Study: Diss. R., 1983; *Orazio A.* Ilario di Poitiers e la «universa caro» assunta dal Verbo nei Tractatus super Psalmos // Augustinianum. R., 1983. Vol. 23. P. 399-419; *idem.* La Salvezza in Ilario di Poitiers: Cristo salvatore dell'uomo nel Tractatus super Psalmos. Napoli, 1986; *Brennecke H. C.* Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II.: Untersuchungen zur dritten Phase des «arianistischen Streites» (337-361). B.; N. Y., 1984; *idem.* Hilarius von Poitiers // TRE. 1986. Bd. 15. S. 315-322; *Canévet M.* Le schéma de conversion dans le prologue du «De Trinitate» d'Hilaire de Poitiers et le

livre VII des «Confessions» d'Augustin. Problématique d'un temps // Augustinianum. 1984. Vol. 27. P. 165-174; *Figura M.* Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers. Freiburg i. Br., 1984; *idem.* Der Philipperhymnus in der Auslegung des Hilarius von Poitiers // Von der Suche nach Gott / Hrsg. M. Schmidt, F. Domínguez Reboiras. Stuttg., 1998. P. 351-366; *Brésard L.* Hilaire de Poitiers et le mystère de la naissance // BLE. 1985. T. 86. P. 83-100; *Durst M.* Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers: Ein Beitr. z. Dogmengeschichte des 4. Jh. Bonn, 1987; *idem.* In medios iudicium est: Zu einem Aspect der Vorstellung vom Weltgericht bei Hilarius von Poitiers und in der lateinischen Patristik // JAC. 1987. Bd. 30. S. 29-57; *Rocher A.* Introduction // *Hilaire de Poitiers.* Contre Constance. P., 1987. P. 7-156. (SC; 334); *Williams D. H.* A Reassessment of the Early Career and Exile of Hilary of Poitiers // JEclH. 1991. Vol. 42. P. 202-217; *idem.* The Anti-Arian Campaigns of Hilary of Poitiers and the «Liber contra Auxentium» // Church History. Chicago, 1992. Vol. 61. P. 7-22; *idem.* Defining Orthodoxy in Hilary of Poitiers' «Commentarium in Matthaeum» // JECS. 2001. Vol. 9. P. 151-172; *Barnes T. D.* Hilary of Poitiers on His Exile // VChr. 1992. Vol. 46. P. 129-140; *idem.* The Capitulation of Liberius and Hilary of Poitiers // Phoenix. Toronto, 1992. Vol. 46. P. 256-265; *Lemaire J.-L.* Histoire et exégèse dans l'«In Matthaeum» d'Hilaire de Poitiers // Penser la foi: Recherches en théologie aujourd'hui. P., 1993. P. 437-447; *Opelt I.* Hilarius von Poitiers als Polemiker // VChr. 1993. Vol. 27. P. 203-217; *Vaccari G.* La teologia

della assunzione in Ilario di Poitiers: Uno studio sui termini «adsumere» e «adsumptio»: Diss. R., 1994; *Ferreira M.* Fê e profecta em s. Hilário de Poitiers. Lisboa, 1995; *Doignon J., Figura M.* Introduction // *Hilaire de Poitiers.* La Trinité. P., 1999. T. 1. P. 9-188. (SC; 443); *Weedman M.* Martyrdom and Docetism in Poitiers's «De Trinitate» // *Augustinian Stud.* Villanova (Penn.), 1999. Vol. 30. N 1. P. 21-41; *idem.* Hilary and the Homoiousians: Using New Categories to Map the Trinitarian Controversy // *Church History.* 2007. Vol. 76. P. 491-510; *idem.* The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers. Leiden; Boston, 2007; *Beckwith C. L.* The Certainty of Faith in God's Word: The Theological Method and Structure of Hilary of Poitiers De Trinitate: Diss. / Univ. of Notre Dame. Notre Dame (Ind.), 2004; *idem.* Hilary of Poitiers on the Trinity: From De Fide to De Trinitate. Oxf., 2008; *Colautti G. B.* Las figuras eclesiológicas en S. Hilario de Poitiers. R., 2005; *Meyer J. R.* «Assumptio Carnis» and the Ascent to God: Hilary's Revision of Irenaeus' Doctrine of Salus Carnis // *Zschr. für antikes Christentum.* B., 2005. Vol. 9. P. 303-319; *Henne P.* Introduction à Hilaire de Poitiers. P., 2006; *Marafioti D.* Sant' Ilario e il Libri dei Salmi // *Rassegna di teologia.* R., 2007. Vol. 48. P. 455-466; *Petri S.* Introduzione a Ilario di Poitiers. Brescia, 2007; *Blackburn L.* Stretching Forth Toward the Good Things to Come: Hilary of Poitiers' Account of the Law of Moses in His Commentary on Psalm 119 // *Stone-Campbell Journal.* Loveland (Ohio), 2008. Vol. 11. P.

179-197; *Dupont-Fauville D.* Saint Hilaire de Poitiers: Théologien de la communion. R., 2008.

А. Р. Фокин

Почитание

Агиография

Блж. Иероним в соч. «О знаменитых мужах» (393) и Сульпиций Север в «Хронике» (нач. V в.) сообщали о роли И. в борьбе с арианством, однако не упоминали о почитании святого. Сведений о почитании И. в Пиктавии в V - 1-й пол. VI в. не сохранилось, возможно, из-за того, что город находился под властью вестготов, к-рые враждебно относились к галльским церковным иерархам, подозревая их в политической нелояльности. В этих условиях почитание И. могло привести к открытому конфликту между правосл. духовенством и арианской властью.

В 567-568 гг. Венанций Фортунат по просьбе Пиктавийского еп. Паскентия составил Житие И. в 2 частях (собственно Житие и «Книга о чудесах св. Илария»). Произведение сохранилось в многочисленных рукописях (самые ранние - IX в.), в нек-рых манускриптах к нему приложено псевдоэпиграфическое послание И. к дочери Абре. Ценность этого Жития как источника сведений об И. невелика, информация о его жизни и деятельности была заимствована в основном из сочинений блж. Иеронима и Сульпиция Севера. По мнению Б. Круша, «за исключением вымыслов, Фортунат не

дает никаких новых сведений о св. Иларии» (MGH. AA. T. 4. Pars 2. P. VI). В «Книге о чудесах св. Илария» описаны 9 чудес, одно из к-рых имеет точную датировку. Ночью перед битвой с вестгот. кор. Аларихом II (507) франк. кор. *Хлодвиг* увидел свет, исходивший из базилики св. Илария. Это знамение предвещало поражение вестготов-ариан. По словам Венанция Фортуната, и после смерти святой продолжал бороться с ересью. Сообщение об этом чуде приведено также в «Истории франков» Григория Турского (*Greg. Turon. Hist. Franc. II 37*), в др. месте Григорий сравнивает арианина Алариха II с Арием, а Хлодвига - с И., одержавшим победу над ересью (*Ibid. III. Praef.*). Следов., образ И. использовался в интересах галльского епископата, сотрудничавшего с франк. королями, чтобы представить политический конфликт между франками и вестготами как борьбу за чистоту веры. В VII в. Хроника Псевдо-Фредегария отмечает, что Хлодвиг одержал победу над врагом при помощи св. Мартина и И., базилики к-рых были вполн. щедро одарены королем. В IX в. эти сведения повторил архиеп. *Гинкмар* Реймский в Житии св. Ремигия (*Hincmarus. Vita S. Remigii. 19 // MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 311*).

Прославление И. как выдающегося галльского богослова получило отражение в сочинениях VI-VII вв. Восхваляя Леонтия, еп. Бурдигалы, Венанций Фортунат сравнивает его с И., Мартином и свт. Григорием Богословом, боровшимися с арианством (*Venant. Fort. Carm. II 16*). В др. местах Фортунат

называет И. среди великих богословов наряду со свт. Афанасием Великим, свт. *Григорием I Великим*, блж. Августином и свт. *Василием Великим* (Ibid. V 1. 7; V 3). По свидетельству поэта, предметом особой гордости для жителей Галлии служило то, что И. прославился мужественной защитой православия от Британии до Персии и Индии (Ibid. VI 5. 215-224). В VII в. *Иона из Боббио* называл И., свт. Амвросия Медиоланского и блж. Августина «столпами Церкви» (*Ionae Vita Columbani abbatis*. I 1 // MGH. Scr. Mer. T. 4. P. 66). Однако, несмотря на известность И. как богослова, его произведения не получили широкого распространения в Галлии. Единственное упоминание о чтении «книги св. Илария» содержится в Житии свт. Аполлинария († до 534), еп. Валенции (ныне Валанс) (*Vita S. Apollinaris*. 8 // MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 200).

Для агиографов VI в. важным представлялся тот факт, что И. был наставником св. Мартина, основавшего 1-й в Галлии мон-рь (в Локотигиаке, близ г. Пиктавий), к-рый впосл. оставался одним из мест особого почитания св. Мартина. Григорий Турский и Венанций Фортунат, к-рые принадлежали к числу почитателей св. Мартина, уделяли особое внимание почитанию И. Фортунат, рассказывая в Житии И. о том, как св. Мартин воскресил в Локотигиаке умершего, упомянул о Пиктавийском епископе как об одном из главных действующих лиц: «Смерть утратила свои права там, куда Иларий вошел силою молитвы» (*Venant. Fort. Vita Hilar*. XII 45). В стихотворении о Пиктавийском еп. Платоне,

бывш. диаконе Григория Турского, автор изображает назначение епископа на кафедру как дар св.

Мартина своему наставнику И.

Житие, составленное Фортунатом, стало основным памятником агиографической традиции И. Ряд рукописей в качестве дополнений к нему включает позднейшие описания чудес И. и повествования апокрифического характера (VHL, N 3893-3909).

Одно из самых полных собраний агиографических произведений об И. содержится в ркп. Paris. Lat. 5316 (XV в.): Житие И., составленное Фортунатом; сказание об И. и «арианском папе Льве» (в ркп. под заголовком «Похвала св. Фортуната блж. Иларию»); рассказ о перенесении мощей И. (заимствован из Жития св. Фридолина); сказание о митре И.; переработанный вариант Жития; «Трактат о жизни, учении, заслугах и чудесах блж. Илария» и 13 описаний чудес, составление к-рых болландисты датировали XI в. (Catalogus codicum hagiographicorum latinorum. 1890. Т. 2. P. 103-104).

Описания чудес И. в рукописях различаются, что затрудняет датировку текстов (так, напр., в одном из текстов упоминается Фротальд (Фротбальд), аббат мон-ря св. Геновефы в Паризиях, вслед. чего текст можно датировать VII-VIII вв.- VHL, N 3898).

«Ранняя» группа чудес содержится в рукописи XII в., где она смешана с др. повествованиями (по упоминаниям о нападениях норманнов они датируются IX-X вв.). Среди них - апокрифическое повествование о смерти И., якобы переданное

свидетелем этого события, неким пресв. Леонтием. В др. рассказе речь идет о некоей Года, к-рая получила исцеление у гроба И., но, не проявив благодарности, сразу покинула базилику и вновь тяжело заболела. Упоминается о почитании И. как целителя змеиных укусов, «имеющего власть попирать драконов и скорпионов и уничтожать змей» (по преданию, И. изгнал змей с о-ва Дивес, к-рый болландисты помещают в обл. Пуату - ActaSS. Jan. T. 1. P. 792). В повествовании о чудесном обличении норманна, лицемерно принявшего крещение (BNL, N 3896), упоминается о «благородном графе Раннульфе», т. е. Рамнульфе I (839-866) или Рамнульфе II (878-890). В некоторых описаниях чудес говорится о местных реалиях еп-ства Пуатье, а И. восхваляется как самый могущественный чудотворец, что позволяет предположить причастность к созданию сохранившихся описаний монахов (в VII-IX вв.) и каноников (с X в.) базилики св. Илария.

Записи чудес И. велись и в XII в. (исцеления болящих, защита клириков, возвращение похищенной собственности и удовлетворение имущественных притязаний капитула базилики). В одном из чудес среди действующих лиц назван «Гвидон или Гальфрид, герцог Аквитанский и граф Пиктавийский», т. е. гр. Вильгельм VIII (1058-1086), упоминается об основанном им в 1069 г. монастыре Сен-Жан-де-Монтьернёф. Два текста датируются временем правления франц. кор. Филиппа I (1060-1108). В описаниях чудес И. представлен как

«блаженный покровитель Аквитании», заступник праведных и противник тех, кто нарушают мир и законы. Согласно одному из 2 сохранившихся среди описаний чудес И. взаимосвязанных апокрифических сказаний (BNL, N 3893), папа Лев (вымышленное лицо) принял арианскую ересь и созвал всех епископов, в т. ч. И., на Собор. Зная о твердой приверженности И. правосл. вере, папа вступил с ним в спор, однако был посрамлен. И. обличил его еретичество, после чего земля разверзлась и поглотила папу, а епископы утвердились в правосл. вере. В др. сказании (BNL, N 3909) повествуется о Соборе в г. Тур, созванном папским легатом диак. Гильдебрандом (впосл. папа [Григорий VII](#)) по указанию папы [Александра II](#) (1061-1073). Гильдебранд согласился занять место председателя с условием, что на нем будет митра И., в к-рой святой некогда посрамил «арианского папу Льва». Происхождение этих преданий остается неизвестным. Легенда об «арианском папе Льве», вероятно, более ранняя, имеет полемическую антипапскую направленность.

Предания об И., связанные с песнопением «Поет гимн толпа братьев» (Hymnum dicat turba fratrum), содержатся в ирл. «Книге гимнов» (XI в.). В рукописной традиции (напр., ирл. Бангорский антифонарий, кон. VII в.) авторство гимна приписывалось И. В наст. время исследователи полагают, что текст был составлен в кон. VI в. в Ирландии (*Curran*. 1984. P. 31-34) или в V в. в Пиктавии (*Stevenson*. 1995. P. 99-100). В «Книге

гимнов» приведены 2 версии его происхождения, возможно основанные на несохранившихся легендах, к-рые трудно вписать в общий контекст агиографической традиции И. Согласно первой, И. обедал в разбойничьем притоне на горе Гаргано (Юж. Италия); после благодарственной молитвы разбойники стали уменьшаться в росте. Явившийся ангел сообщил, что они погибнут, если не покаются. Разбойники покаялись, пропели гимн и были прощены. Во 2-й версии составление гимна «во времена Валента и Валентиниана» (между 364 и 375) связано с горой Юпитера (у перевала Большой Сен-Бернар) в Альпах, мимо к-рой пролегал путь И. в г. Сусанна (Санна). По предположению издателей текста, здесь подразумевается г. Свессииона (ныне Суасон) или Сеноны (ныне Санс), однако, возможно, в первоначальном варианте легенды сообщалось о путешествии через Альпы в Рим св. Илария, еп. Арелатского (444 - The Irish Liber Hymnorum. 1898. Vol. 2. P. 125).

Поздние предания о почитании И. отразились в Житии св. Фридолина (VI-VII вв.), составленном в XI в. мон. Бальтером. Согласно этому произведению, Фридолин, выходец из Ирландии, прибыл в Пиктавий для поклонения гробнице святого и был избран аббатом мон-ря св. Илария. Явившись ему в видении, И. повелел восстановить церковь и перенести мощи в более почетное место. Фридолин посетил кор. Хлодвига и обратил его в христианство, после чего король пожертвовал средства для перестройки храма. По инициативе Фридолина

епископ Пиктавия совершил перенесение мощей И., после чего аббат отделил часть мощей для себя. Затем И. вновь явился Фридолину и повелел идти в страну алеманнов и основать там мон-рь. По дороге святой посетил г. Курия (ныне Кур, Швейцария), где построил церковь во имя И. По свидетельству агиографа, св. Фридолин основал также мон-рь во имя И., известный под названием Хелера, на берегу р. Мозелла (ныне Мозель) (ActaSS. Mart. T. 1. P. 433-438). Житие св. Фридолина содержит недостоверные сведения и анахронизмы, свидетельства существования мон-ря св. Илария в Пиктавии, строительства базилики и перенесения мощей святого при кор. Хлодвиге не соответствуют действительности. На Житии св. Фридолина основана проповедь св. *Петра Дамиани* «О перенесении мощей св. Илария» (ок. 1060), в которой имеются дополнительные подробности - мощи И. переносят ангелы и т. д. Авторы XVI-XVII вв. (Ж. Буше, А. дю Соссей) приводили предание о строительстве базилики при кор. Хлодвиге и о перенесении мощей И. в др. варианте. Источником этих сведений было Житие И., составленное Хильдебертом Лаварденским, еп. Ле-Мана (1097-1125) и архиеп. Турским (1125-1133). Вероятно, это Житие не сохранилось. Согласно преданию, И. был похоронен в построенной им капелле святых Иоанна и Павла в одном саркофаге с женой и дочерью. Незадолго до завоевания Аквитании кор. Хлодвигом (507) некие благочестивые мужи вскрыли гробницу, из к-рой

исходило благоухание, и перенесли мощи И. под защиту городских стен. В честь этого события были установлены празднования 26 июня и 1 нояб. Согласно «Галльскому Мартирологу» А. дю Соссея, ангелы перенесли мощи И. в новую церковь, построенную аббатом Туделином и богато украшенную по повелению Хлодвига (ActaSS. Ian. T. 1. P. 798-799). Болландисты указывали на существование в Пуатье «старой» ц. св. Илария «у кельи» (Сент-Илер-де-ла-Сель), якобы воздвигнутой на месте первоначального захоронения святого. В этой церкви хранилась плита с рельефным изображением погребения И., к-рая в средние века считалась первоначальным надгробием святого. Однако легенда, согласно к-рой усыпальница И. находилась на месте этой церкви, впервые упоминается лишь в 1270 г. (*Gaillard.* 1861. P. 283). В действительности базилика св. Илария (впосл. ц. Сент-Илер-ле-Гран) находилась на месте его первоначального погребения. Восходящее к Хильдеберту Лаварденскому предание о том, что мощи И. ввиду военной опасности были укрыты внутри городских стен, где для них построили новую церковь, анахронично - базилика св. Илария, построенная на месте позднеантичного некрополя, находилась за пределами городских укреплений до X в., когда образовавшееся вокруг нее поселение (бург) было обнесено стеной и т. о. соединено с городом. Легенда о строительстве базилики при кор. Хлодвиге, по всей вероятности, основана на рассказе Венанция Фортуната и Григория Турского о

чудесном предзнаменовании победы франков над вестготами. По мысли поздних агиографов, в качестве благодарности франк. король воздвиг храм над мощами И.

Литургическое почитание

Самое раннее свидетельство о почитании И. содержится в установлениях стационарной литургии г. Туроны (ныне Тур), к-рые относятся ко времени еп. Перпетуя (458/9-488/9). Согласно этому источнику, богослужение в день памяти И. совершалось в базилике св. Мартина, вероятно в память о том, что св. Мартин был учеником И. (*Greg. Turon. Hist. Franc. X 31. 6*). Во 2-й пол. VI в.

Венанций Фортунат упоминал И. среди наиболее чтимых галльских святых. По его свидетельству, в кафедральном соборе в г. Намнеты (ныне Нант), построенном еп. Феликсом, хранились реликвии И. и св. Мартина. Согласно Григорию Турскому, близ г. Габал (ныне Жаволь) находились гора Иларий и священное озеро, у которого язычники устраивали ежегодные празднества. Чтобы положить конец языческому культу, местный епископ построил близ озера церковь во имя И., где поместил реликвии святого (*Greg. Turon. Glor. conf. 2*). Григорий Турский упоминает об особом почитании И. в Пиктавии. В «Истории франков» сообщается, что еп. Паскентий до избрания на кафедру был аббатом базилики св. Илария, к-рая служила местом убежища (в 577 восставший гр. Гунтрамн Бозон укрыл в ней своих дочерей; во время беспорядков 589-590 в пиктавийском мон-ре Св. Креста представители

враждующих сторон искали укрытия в базилике). При заключении договоров франк. правители клялись именами И. и св. Мартина. Память И. под 13 янв. была внесена в галльскую редакцию Мартиролога Иеронима (кон. VI в.). Согласно записи в Мартирологе, в этот день совершалось воспоминание погребения святого (Pictavis depositio S. Hilari episcopi et confessoris). Под 1 нояб. указана память освящения базилики св. Илария. Эта заметка внесена в середину записи и, т. о., может представлять собой более позднюю вставку, однако, по мнению И. Делеэ, она также относится к галльской редакции Мартиролога. По мнению А. Кантена, запись в Мартирологе Беды (1-я пол. VIII в.) была основана на Житии, составленном Фортунатом. В Мартирологе Флора (сер. IX в.) под 13 янв. сообщается о ссылке И. во Фригию и о воскрешении им умершего. Эта запись без изменений была внесена в Мартирологи Адона Вьеннского и Узуарда (2-я пол. IX в.).

Сведения о почитании И. содержатся в различных агиографических произведениях. В VI в. о паломничестве к гробнице И. упоминал Фортунат в Житии св. Германа, еп. г. Паризии (*Venant. Fort. Vita S. Germani. 45 // MGH. Scr. Mer. T. 7. P. 400*). Св. Аредий († 591) особо почитал И., совершал паломничества к его гробнице и построил в его честь церковь в своем мон-ре (*Vita S. Aridii. 10, 48, 53 // MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 585, 600, 604*). О паломничестве в Пиктавий упоминается также в

«Видения Баронта» (678/9) (*Visio Baronti*. 18 // MGH. Scr. Mer. T. 5. P. 392). В кон. VIII в. Алкуин называл базилику св. Илария среди главных святынь Галлии (*Alcuinus. Vita S. Willibrordi*. 32 // MGH. Scr. Mer. T. 7. P. 139). В VIII-IX вв. одним из основных центров почитания И. был г. Ремы (ныне Реймс), где существовала церковь во имя святого, строительство к-рой приписывалось св. Ремигию (MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 343). Флодоард упоминал о том, что в г. Ремы были 2 церкви во имя И. - внутри городских стен и в пригороде (*Flodoardus. Historia Remensis Ecclesiae*. IV 48 // MGH. SS. T. 36. P. 450-451). Архиеп. Ригоберт (698-743) построил близ г. Ремы еще одну церковь во имя И. (*Vita S. Rigoberti* // MGH. Scr. Mer. T. 7. P. 63-64). Почитание И. было особенно развито в Клермоне (ныне Клермон-Ферран), где в 1-й пол. X в. существовали 4 церкви во имя святого (*Libellus de ecclesiis Claromontanis* // MGH. Scr. Mer. T. 7. P. 461-462, 467). Впосл. почитание И. получило широкое распространение на территории Аквитании, в основном в исторических областях Пуату, Сентонж, Лимузен и Овернь.

Мощи

Н. Гайар установил, что мощи И. хранились в Пуатье до XIII-XIV вв. В грамоте 878 г. сообщается о пожаловании базилике, «где сам драгоценный почивает под спудом (*humato corpore requiescit*), для того чтобы у его гробницы были зажжены лампы». В источниках XII в. содержатся упоминания о саркофаге (*sepulcrum*) И., к этому времени мощи святого почивали в раке, которую выносили из

храма во время процессий. Первое упоминание об этом относится к 1068 г. (*Gaillard*. 1861. P. 286). В XIII-XIV вв. мощи при неизвестных обстоятельствах были утрачены. В последний раз рака, вероятно с мощами И. (*feretrum vestrum seu chasse*), упоминается под 1286 г. В 1394 г. Иоанн I, герц. Берри и светский аббат базилики, обратился к монахам аббатства Сен-Дени с просьбой передать ему часть хранившихся у них мощей И., после чего в Пуатье были доставлены глава и др. части мощей святого. В 1447 г. глава И. была помещена в серебряный бюст-реликварий, установленный затем на главном алтаре базилики. Согласно описям имущества базилики 1479 и 1548 гг., в храме находились серебряные реликварии с главой и рукой И., а также ковчег с частицами его мощей. В 1562 г. святыни были уничтожены гугенотами.



Реликварий с мощами свт. Илария, еп.
Пиктавийского. Кафедральный собор в Ле-Пюи-ан-
Веле, Франция

Каноники базилики предприняли поиски частиц мощей И. в др. церквях Франции. В 1602 г. Годфруа де Сен-Белен, еп. Пуатье, привез из Сен-Дени часть

главы святого. Однако каноники, сомневаясь в подлинности мощей, хранившихся в Сен-Дени, продолжали поиски. Исследователи XIX в. установили, что эти мощи в действительности принадлежали св. Илару, еп. г. Габал (1-я пол. VI в.), и были вывезены в Сен-Дени при кор. Дагоберте I (629-639) (*Gaillard*. 1861. P. 273; *Longuetar*. 1857. P. 366-369). Мощи св. Илара значатся в описи монастырских реликвий 1247 г., однако в свидетельстве об их подлинности (1394) они уже названы мощами И. Монахи Сен-Дени утверждали, что святыня была подарена мон-рю кор. Дагобертом I, который якобы вывез ее из Пиктавия во время военных действий против аквитанцев.

В июле 1655 г. Анри де Мопа, еп. г. Ле-Пюи (Ле-Пюи-ан-Веле), произвел ревизию ц. св. Георгия в Ле-Пюи. Во время ревизии были найдены документы, свидетельствующие о том, что в 1428 г. еп. Гильом де Шалансон обнаружил в церкви мощи св. Георгия, 1-го еп. Ле-Пюи, и И. Во время повторного освидетельствования в саркофаге с мощами был найден ковчег с печатью еп. Гильома, а также свидетельство о подлинности мощей, подписанное в 1162 г. еп. Петром II. В ковчеге находились 2 небольшие мраморные доски с надписями, одна из которых гласила: «Здесь почивают останки (*membra*) святого и славнейшего Илария, еп. Пиктавийского». По повелению епископа было проведено медицинское освидетельствование мощей. В 1657 г. об этом событии стало известно каноникам базилики св. Илария, они направили делегацию в Ле-Пюи.

Епископ ознакомил их с результатами экспертизы и передал кость левой руки И. В Пуатье святыня была вновь освидетельствована канониками кафедрального капитула, после чего ее перенесли в базилику. В память об этом событии в еп-стве Пуатье были установлены празднования в честь св. Георгия 15 нояб. и в честь возвращения мощей И. 25 нояб.

Усилиями капитула базилики была издана книга «Чудесное обретение драгоценных мощей св. Илария, еп. Пуатье» (*Miraculeuse découverte des précieuses reliques de St. Hilaire, évêque de Poitiers...* 1657). В этой книге была предпринята попытка объяснить наличие в Ле-Пюи подлинных мощей И. По предположению каноников, святыня была вывезена из Пуатье в IX в., во время нападений скандинавов. Впоследствии часть мощей была возвращена в базилику, др. часть осталась в Ле-Пюи, где память об этом была утрачена. Укрытие святыни в Ле-Пюи каноники связывали с родственными отношениями между графами Пуатье и Оверни, а также с тем обстоятельством, что еп. Норберт I (упом. между 880 и 915), вероятно, был сыном гр. Пуатье Бернарда I и братом гр. Оверни Бернарда II (см.: *Cubizolles*. 2005. P. 77). Отсутствие сведений об этих событиях в письменных источниках можно объяснить спешным вывозом святынь из Пуатье, которому угрожали скандинавы, а также упадком монастыря св. Илария после разорения. Напр., в 868 г. из Пуатье были вывезены мощи св. Радегунды, к-рые были временно помещены в мон-ре Кенсе, затем перенесены в

неизвестное место и считались утраченными. В 1001 г. святыня была случайно обнаружена в базилике св. Бенигна в г. Дижон, после чего возвращена в Пуатье (*Aigrain. 1918*).

В наст. время часть мощей И. хранится в крипте базилики Сент-Илер-ле-Гран в Пуатье, реликварий с главой - в ризнице кафедрального собора в Ле-Пюи. Н. Гайар указывал, что частицы мощей И. хранились также в др. церквях во Франции, в Италии и Германии, однако высказывал сомнения в их подлинности (*Gaillard. 1861. P. 264*).

Ист.: BHL, N 3885-3909; *ActaSS. Ian. T. 1. P. 782-803*; *Venant. Fort. Carm. II 15; III 7; VIII 3, 163; X 14; idem. Vita S. Hilarii // MGH. AA. T. 4. Pars 2. P. 1-11*; *Greg. Turon. Hist. Franc. IV 18; V 24, 44, 49; VII 6*; *MartHieron. Comment. P. 38-39, 581-582*; *Fredegarius Scholasticus. Chronicae // MGH. Scr. Mer. T. 2. P. 1-193*; [*Florus*]. *Martyrologium // PL. 94. Col. 809-810*; *Ado. Martyrologium // Ibid. 123. Col. 214*; *MartUsuard // Ibid. Col. 645*; *Miracula S. Hilarii // AnBoll. 1889. T. 8. P. 183, 186-188*; *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis. Pars 1: Codices Latini membranei. Brux., 1886. T. 1. P. 137-139, 157-158; 1889. T. 2. P. 414-415, 419-421*; *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum antiquiorum saec. XVI qui asservatur in Bibliotheca Nationali Parisiensi. Brux., 1889. T. 1. P. 5-11; 1890. T. 2. P. 103-121*; *Recueil des historiens des Gaules et de la France / Éd. M. Bouquet. P., 1877. Vol. 14. P. 108-109*; *The Irish Liber Hymnorum / Ed. J. H. Bernard, R. Atkinson. L., 1898. Vol. 1. P. 35-36; Vol. 2. P. 18, 125*;

Chronicon S. Maxentii Pictavensis // Chroniques des églises d'Anjou / Éd. P. Marchegay, E. Mabille. P., 1869. P. 351-433.

Лит.: *Auber Ch.* Histoire de la cathédrale de Poitiers. Poitiers, 1849. Vol. 2. P. 307, 333-335, 353-354, 523-524; *Longuemar A. T., de.* Essai historique sur l'église royale et collégiale de St.-Hilaire-le-Grand de Poitiers. Poitiers, 1857; *Gaillard N.* Dissertation sur les reliques de St. Hilaire // Bull. de la Société des Antiquaires de l'Ouest. Ser. 1. Poitiers, 18612. Vol. 1. P. 264-300; *Halphen L.* Note sur la chronique de Saint-Maixent // Bibliothèque de l'École des Chartes. P., 1908. Vol. 69. N 1. P. 405-411; *Quentin H.* Les martyrologes historiques du Moyen Age. P., 1908. P. 108, 345, 481; *Koebner R.* Venantius Fortunatus: Seine Persönlichkeit u. seine Stellung in der geistigen Kultur des Merowinger-Reiches. Lpz.; B., 1915; *Aigrain R.* Sainte Radegonde: Vers 520-587. P., 1918; *Fayard A.* St. Hilaire au Puy et l'église St.-Georges. Le Puy-en-Velay, 1968; *Curran M.* The Antiphonary of Bangor and the Early Irish Monastic Liturgy. Blackrock, 1984. P. 22-34; *Van Dam R.* Leadership and Community in Late Antique Gaul. Berkeley, 1985, 19922. P. 251, 274, 292; *idem.* Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul. Princeton, 1993. P. 28-41, 155-161; *Stevenson J.* Irish Hymns, Venantius Fortunatus and Poitiers // Aquitaine and Ireland in the Middle Ages / Ed. J.-M. Picard. Dublin, 1995. P. 81-110; Le diocèse de Poitiers / Sous la dir. de R. Favreau. P., 1988; *Cubizolles P.* Le

diocèse du Puy-en-Velay des origines à nos jours.
Nonette, 2005. P. 77, 143.

А. А. Королёв

Гимнография

Одно из наиболее древних песнопений, посвященных И., содержится в Лиможской Прозарии из аббатства св. Марциала (сер. X-XII в.) - секвенция «Nova gratia aethera reboantia promunt carmina» (Новой благодатью небеса, откликаясь, воспевают песни) (АНМА. Vol. 7. N 135). В эпоху позднего средневековья были составлены еще неск. секвенций И.: «Ad illuminandum mundum, Hilarium virum mundum» (Для просвещения мира Илария, мужа чистого) (АНМА. Vol. 8. N 187), «Sancti praesulis celebremus gaudia» (Да будем праздновать торжество святого предстоятеля) (АНМА. Vol. 9. N 230), «Christo, regi gloriae, canticum laetitiae» (Христу, Царю славы, песнь радостную) (АНМА. Vol. 42. N 242). В ряде печатных Миссалов франц. происхождения (Missale Sanctonense. P., 1491; Missale Pictaviense. P., 1498) встречается секвенция «Hilarius, via morum, fuit praesul pictavorum» (Иларий, образец нравов, был предстоятелем пиктавийцев) (АНМА. Vol. 39. N 182). Там же содержится ряд тропов И.- «Domini veritas est in hoc praesule» (Истина Господня пребывает в этом предстоятеле) (ad offertorium, АНМА. Vol. 49. N 683), «Gloriose praesul Hilari» (О, славный предстоятель Иларий) (ad communionem, Ibid. N 771).

И. посвящены особые гимны оффиция - «Praesul fuit Pictavensis nobilis Hilarius» (Предстоятелем был в Пиктавии честной Иларий) (23 четверостишия; впервые встречается в ркп. Paris. Lat. 196 (XI в.); АНМА. Vol. 11. N 274), «Hilario pontifici laudes refundant populi» (Иларию, епископу, хвалы воздают народы) (7 четверостиший, впервые в Бревиарии испан. происхождения - ркп. Lond. Brit. Lib. Add. 30849 (XI-XII вв.); АНМА. Vol. 16. N 253). Кроме того, известны особые молитвы в чине мессы (oratio, secreta, postcommunio) на память И.

Согласно тридентским литургическим книгам, И. полагается общее последование учителям Церкви (3-го класса). В реформированных после II Ватиканского Собора книгах - общее последование пастырям (епископам) или общее последование учителям Церкви.

Отрывки из сочинений И. включались в число уставных чтений: согласно Тридентскому Бревиарию, в среду внутри октавы праздника Тела Христова на 3-й ноктурне (7-е чтение) читался отрывок из трактата «О Троице» (De Trinit. 8), а также отрывки из толкования на Евангелие от Матфея - в 8-е воскресенье после Пятидесятницы (XX Matth. VI), 8 мая (Явление арх. Михаила) (Ibid. XVIII), в общей службе мученику (Ibid. X), в общей службе епископам-исповедникам (Ibid. XXVI), в общей службе учителям (Ibid. IV), в вотивной службе святым апостолам (Ibid. XX); в совр. литургических

книгах на часе чтений в качестве 2-го чтения читается отрывок из соч. «О Троице» (De Trinit. I 37-38).

Лит.: Szövérfy J. Die Annalen Der lateinischen Hymnendichtung: Ein Handbuch. В., 1964. 2 Bde.

Э. П. Л.

Базилика И. в Пуатье

(Saint-Hilaire le Grand) впервые упоминается в описании чуда о кор. Хлодвиге, к-рое Венанций Фортунат датировал 511 г. Немногочисленные сведения об этом храме во 2-й пол. VI в. содержатся в сочинениях Григория Турского и Фортуната. Базилика находилась к юго-западу от городских стен, на территории позднеантичного некрополя, служила усыпальницей епископов. Вероятно, в VII в. при храме был основан мон-рь, однако точных сведений об этом не сохранилось. Согласно Житию св. Айхарда († 687?), ученика св. *Филиберта* и вполс. аббата мон-ря Гемметик (см. ст. *Жюльеж*), святой род. ок. 624 г. в Пиктавии и был передан для обучения ученому мон. Ансфриду из обители св. Илария (ActaSS. Sept. T. 5. P. 86). Житие было составлено в X-XI вв., однако, возможно, основывалось на более ранних источниках. В Житии св. Леодегария, еп. Августодунского († 678), сообщается о том, что его тело временно находилось в пиктавийской базилике св. Илария. В нек-рых рукописях слово «базилика» заменено словом «монастырь», однако это является следствием

исправлений поздних редакторов (ActaSS. Oct. T. 1. P. 426, 481). В 3-й четв. VII в. аббат Хроскельм, вероятно, настоятель базилики св. Илария, основал мон-рь Богоматери в Нобилиаке (Нуайе, ныне Нуайе-Мопертюи) (*Levillain*. 1910. P. 245-250). Основание монашеской обители при базилике можно связывать с деятельностью кор. Бальтхильды (см. *Бальтхильда*, † 680), к-рая в 657-665 гг. как регентша при малолетнем кор. Хлотаре III принимала активное участие в жизни франк. Церкви. В частности, Бальтхильда преобразовала ряд крупных пригородных базилик в мон-ри, даровала им привилегии и вывела их из епископской юрисдикции (*Wood*. 1994. P. 199-200). По мнению нек-рых исследователей, с деятельностью Бальтхильды было связано также основание мон-ря св. Илария (*Nelson J. Queens as Jezebels: Brunhild and Balthild in Merovingian History // Idem. Politics and Ritual in Early Medieval Europe. L.; Ronceverte, 1986. P. 40*).

В 732 г. базилика была разграблена арабами. Согласно «продолжению» Хроники Псевдо-Фредегария, «они дошли до Пиктавия и после сожжения базилики св. Илария - великая это скорбь - решили разорить и дом блаженнейшего Мартина» (*Fredegarius Scholasticus. Chronicae: Continuationes. 13 // MGH. Scr. Mer. T. 2. P. 175*). В 768 г. майордом Пипин Короткий издал грамоту на имя Бертина, «аббата мон-ря св. Илария, покровителя нашего города Пиктавий, где сам он, драгоценный, почивает своим телом», в к-рой подтвердил привилегии мон-

рю. Эта грамота является самым ранним сохранившимся документом из архива базилики. В 794 г. под влиянием монастырской реформы имп. Карла Великого аббат Атон ввел в Нобилиаке бенедиктинский устав. В 808 г. нек-рые монахи из мон-ря св. Илария обратились к кор. Аквитании Людовику Благочестивому с просьбой разрешить им также соблюдать этот устав. В ответ король предложил им переселиться в Нобилиак, сохраняя повиновение аббату монастыря св. Илария. Насельники монастыря при базилике должны были впредь соблюдать прежний, небенедиктинский устав (*canonicam institutionem pleniter... debeant observare* - Documents. 1847. P. 4). В 834 г. кор. Аквитании Пипин I подтвердил неприкосновенность владений мон-ря и принял его под особое покровительство. В грамоте сообщается, что инициатором ее дарования выступил еп. Фридеберт, «наш архикапеллан и аббат монастыря св. Илария, расположенного в пригороде Пуатье, в котором сей первейший и скорый [на помощь] исповедник почивает своим телом» (Ibid. P. 7). Дарование грамоты нашло отражение в Сен-Мексанской хронике, компиляции сер. XII в., составленной в т. ч. на основе летописи мон-ря св. Илария.



Базилика свт. Илария Пиктавийского в Пуатье.
1025-1049 гг.

Вероятно, большая часть монастырского архива погибла во время нападений норманнов, к-рые неоднократно осаждали Пуатье в 853-865 гг. В этих условиях светским аббатом мон-ря стал гр. Рамнульф I (839-866), что засвидетельствовано в грамоте, датированной маем 862 г. В 863 г. норманны разграбили и сожгли мон-рь. В перечислении разоренных норманнами мон-рей в Сен-Мексанской хронике под 877 г. указано: «Монастырь св. Илария и киновия Св. Креста, которую построила блж. королева Радегунда, были разрушены (destructa erant)». В февр. 876 г. еп. Фротарий, выступавший в качестве аббата мон-ря, получил пожертвованное обители селение с зависимыми крестьянами. Однако в жалованной грамоте, датированной апр. 878 г., получателем дарения названа базилика св. Илария, в к-рой ответственным лицом был «хранитель Теотад» (ubi Teotadus custos preesse vedetur) (Ibid. P. 11). Для восстановления базилики кор. зап. франков Одон сделал ряд пожертвований (889). В грамоте 890 г. сообщается о том, что Эбул, аббат монастырей св. Дионисия близ Парижа и св. Илария, распределил часть земельных владений обители между монахами «для различных неотложных нужд». Кельи и городские владения также были переданы монахам для свободного использования, однако они не могли быть проданы или отчуждены в пользу посторонних

лиц. После смерти Эбула (893) управление мон-рем было передано Экфреду, еп. Пуатье († 900). В грамоте 924 г. содержится упоминание о казначее Альбуине и о канониках базилики. Вероятно, здесь подразумеваются каноники, к-рые были поселены при храме св. Илария, после того как монашеская община пришла в полный упадок. Согласно Сен-Мексанской хронике, капитул каноников был учрежден аббатом Эбулом (еп. Лиможский в 958-969), который назван «добрым пастырем Церкви». По повелению Эбула пригородное поселение вокруг храма было укреплено, скорее всего тогда же была восстановлена и сама базилика. В грамотах Эбул выступал в качестве казначея и управителя (claviger vel rector) базилики, должность светского аббата занимал гр. Вильгельм III (934-963). Грамота 942 г., в которой закреплено разделение земельных владений базилики в качестве пребенд, свидетельствует об окончательном оформлении капитула каноников. В последующих грамотах сообщается о сдаче этих земель в аренду канониками, об их обмене или о возвратном пожертвовании базилике. После смерти гр. Вильгельма III должность светского аббата базилики перешла к его преемнику гр. Вильгельму Железная Рука и в дальнейшем стала наследственной. Непосредственное руководство капитулом осуществлял еп. Эбул в качестве казначея базилики, после его ухода на покой эти обязанности перешли к приору. В 989 г. гр. Вильгельм Железная Рука основал при базилике госпиталь для бедных, обеспечив его земельными владениями. Граф также

вернул в подчинение капитулу св. И. мон-рь Нуайе, освободив его от всех выплат и повинностей.

Несмотря на сделанные графом пожертвования, в кон. X в. деятельность каноников привела к размыванию собственности капитула и отчуждению земельных владений. Направленный против этих тенденций статут, принятый капитулом базилики под руководством декана и казначея Гальфрида, был дважды подтвержден герц. Аквитании Вильгельмом V в 1016 г. Ок. 1025 г. герцог отказался от всех налогов, к-рые он в качестве светского аббата собирал в земельных владениях базилики.

В 1074 г. папа Григорий VII потребовал у Иземберта II, еп. Пуатье, объяснений относительно жалобы членов капитула на нарушение епископом их законных прав, а также принял базилику под особое покровительство Папского престола. В 1078/79 г. в соответствии с папским распоряжением герц. Вильгельм VIII воспретил принимать в состав капитула сыновей клириков и незаконнорожденных, а также ограничил число каноников 60. В соответствии с принципами григорианской реформы герцог передал капитулу права на владение церковью, «которая была насильственно присвоена нашими родителями и предшественниками, нами же во искупление такого их греха да будет возвращена с почтением». Рост влияния капитула привел к заключению договоров о взаимном литургическом поминовении и помощи (*confraternitas*) с капитулом базилики св. Урсина в Бурже (1079) и с монастырем

Мармутье близ г. Тура (1081). О возрождении монашеской жизни свидетельствует грамота 1080 г., в к-рой речь идет о передаче ц. св. Лаврентия в Бургундии каноникам ц. св. Илария, выразившим желание принять устав регулярных каноников. Одним из условий этого акта было обязательное совершение богослужений в 3 дня памяти И.

Рост благосостояния капитула привел к ряду злоупотреблений, следствием к-рых было постановление еп. Пуатье Петра II о разделении имущества казначея и каноников (между 1092 и 1115). В дальнейшем имущественные споры, часто требовавшие вмешательства архиепископа Бордо, также нарушали единство капитула. Папский престол и епископы Пуатье поддерживали усилия капитула по возвращению владений, незаконно присвоенных светскими лицами. В 1142 г. Римский папа *Иннокентий II* вновь принял базилику св. Илария с ее владениями под особое покровительство Папского престола. Папы *Александр III*, *Луций III*, *Иннокентий IV* неоднократно вмешивались в деятельность капитула, указывали на злоупотребления и противоправные действия каноников, но поддерживали их в имущественных и др. спорах с церковными иерархами и светскими лицами. В 1263 г. Римский папа *Урбан IV* ввиду затяжного конфликта между капитулом и епископом Пуатье вывел капитул из юрисдикции епископа и поставил его в прямую зависимость от Папского

престола. Это постановление было подтверждено папой *Климентом IV* в 1265 г.

В XII-XIII вв. базилика св. Илария уже не служила усыпальницей епископов Пуатье, однако сохраняла значение главной святыни Аквитании. В 1172 г. наследник англ. престола Ричард Львиное Сердце принял здесь символы власти над графством Пуатье (знамя и копье). В 1177 г. папа Александр III утверждал, что базилика «считается знаменитейшей и славнейшей среди всех церквей Аквитании» (Documents. 1848. P. 186). В архиве капитула содержатся сведения о многочисленных пожертвованиях в пользу базилики, о торжественных празднованиях в честь И. Титул светского аббата базилики, принадлежавший с сер. XII в. королю Англии, перешел к франц. королям после захвата графства Пуатье Филиппом II Августом (1204).

Архитектура и живопись

Базилика св. Илария в Пуатье - важнейшее по своему историческому и архитектурному значению сооружение (в наст. время длина 59 м, длина трансепта 42 м, высота сводов центрального нефа 15 м). Архитектурные особенности храма и его сложная строительная история остаются предметом дискуссий. Согласно Сен-Мексанской хронике, после 1025 г. по повелению англ. королевы Эммы архит. Готье Коорланд начал строительство новой ц. св. Илария. Возможно, в строительстве храма принял участие Шартрский еп. Фульберт, к-рый занимал

должность казначея базилики св. Илария с 1019 по 1028/29 г. К этой фазе строительства, вероятно, относится сев. притвор с возвышавшейся над ним высокой колокольной (частично сохр. нижний ярус). Образцом для него мог послужить монументальный зап. притвор с башней в церкви аббатства Флёри (впосл. Сен-Бенуа-сюр-Луар), построенный аббатом Госцелином (1004-1030). Постановка притвора у зап. стены сев. рукава трансепта необычна и пока не находит исчерпывающего объяснения.



Интерьер базилики свт. Илария Пиктавийского в Пуатье. 1025-1049 гг.

После 1039 г. работы были продолжены на средства матери герц. Вильгельма VII графини Агнессы, к-рая построила большую часть здания. По словам хрониста, «если эта госпожа во многом оскорбила Господа, то во многом и угодила Ему» строительством церквей и мон-рей (из др. построек, выполненных по заказу Агнессы, известна романская ц. Богородицы бывш. жен. бенедиктинского аббатства в Сенте). Согласно хронике, освящение храма 1 нояб. 1049 г.,

в к-ром приняли участие 13 епископов, было необычайно пышным и торжественным.

К этому времени была построена основная часть существующего здания. Алтарь с апсидой отделен 8 колоннами от обхода (деамбулатория) с 4 капеллами. Алтарь перекрыт коробовым сводом, деамбулаторий - крестовыми. Трансепт имеет по 1 капелле с восточной стороны каждого из рукавов, над средокрестьем возвышается низкая массивная башня. С целью обеспечения доступа к открытой крипте вост. часть храма поднята над уровнем пола в нефе на высоту человеческого роста. Особенности архитектуры базилики подчеркивают мемориальное назначение. Крипта с гробницей И., расположенная под средокрестьем, является центральной точкой храма. Зап. часть здания (в основном разобрана в кон. XVIII в.), почти не уступающая по ширине трансепту, состояла из 3 очень широких нефов, причем северный включал в себя башню. Интерьер нефа и трансепта обильно освещен за счет больших окон клеристория.

Ок. 1100 г. деревянное перекрытие нефа было заменено кирпичными сводами, возведение к-рых над широкими центральным и боковыми нефами потребовало дополнительных опор. В главном нефе недалеко от стен были поставлены дополнительные 4-колонные опоры, разбившие его на 5 травей. Между новыми опорами и стенами на 2 уровнях были перекинута арки. В боковых нефх своды

опирались на поставленный по центру каждого из них ряд колонн. По свидетельству архит. К. Перро (1669), неф был перекрыт цилиндрическим сводом, что подтверждается архитектурными исследованиями. К. Дж. Конант считал подлинными существующие сомкнутые своды, относя перестройку храма (включая апсиду) к 1130-1168 гг. (*Conant*. 1959. P. 105-106); эта т. зр. воспроизводится и поныне (см., напр.: *Laule B., Laule U.* 1997. P. 159). 27 мая 1562 г. базилика была разграблена гугенотами, к-рые нанесли зданию сильные повреждения. В 1591 г. рухнула верхняя часть колокольни (восстановлена в 1592). В 1793 г. храм был закрыт и разорен, в 1799 г. продан как строительный материал за 1900 франков, однако за невыплатой возвращен в собственность гос-ва. В 1804 г. руины базилики (к тому времени была разобрана вся зап. часть) переданы католическому епископу. В 1808 г. был образован приходский совет, к-рый сразу же начал восстановительные работы. В 1840 г. базилика была признана историческим памятником. В 1855 г. архит. Ш. Жоли-Летерм приступил к разборке руин и восстановлению храма в романском стиле, в связи с чем в 1858 г. были разобраны портал в стиле пламенеющей готики (1474) и др. поздние пристройки. Работы проводились на средства, собранные по подписке (1859), объявленной еп. Пуатье кард. Луи Эдуаром Пи. В 1869-1875 гг. была восстановлена зап. часть храма, в т. ч. зап. фасад (из-за того что на его месте прошла улица, глубина

храма была уменьшена на 2 травеи). Освящение состоялось в 1875 г., но работы по оформлению интерьера продолжались до 1885 г. В 2000 г. базилика была объявлена памятником всемирного наследия под эгидой ЮНЕСКО. В 2003-2004 гг. проведена реставрация храма.

В базилике сохранились фрагменты первоначальной росписи. По мнению Э. Верньоль, в апсиде находилось изображение Спасителя во славе, возможно окруженного символами евангелистов и образами 24 старцев (*Vergnolle*. 1994. P. 178). В основании конхи апсиды открыты сцены из Апокалипсиса. В деамбулатории сохранились сцены из житий различных святых (мученичество св. Квентина, милостыня св. Мартина). На столбах нефа и на своде арки на нижнем этаже колокольни сохранилось 4 фигуры, в т. ч. св. Квинтиан, - остатки ряда св. епископов Пуатье, насчитывавшего не менее 20 фигур. Сохранились также участки фресковой «мраморировки» стен. По мнению О. Демуса, огромные (высота ок. 2,3 м) строгие фигуры епископов были созданы до нач. XII в., житийные сцены - «несущественно позже». Фрески базилики примыкают к кругу связанной с Пуатье романской живописи кон. XI в., склонной к экспрессии и светлым, прозрачным тонам. К этому кругу относятся фрески в церкви аббатства Сен-Савен-сюр-Гартамп в Сен-Савене близ Пуатье и в баптистерии Сен-Жан в Пуатье, фрагменты росписей в ц. Нотр-Дам-ла-Гранд в Пуатье, а также

миниатюры Жития св. Радегунды из монастыря Св. Креста в Пуатье (Poitiers. Bibliothèque municipale. MS 250).

Лит.: Documents pour l'histoire de l'église de St.-Hilaire de Poitiers // Mémoires de la Société des antiquaires de l'Ouest, 1847. Poitiers, 1848. P. 1-362; *Levillain L.* Les origines du monastère de Nouaillé // Bibliothèque de l'École des Chartes. 1910. Vol. 71. N 1. P. 241-298; *Crozet R.* Art roman en Poitou. P., 1948; *Conant K. J.* Carolingian and Romanesque Architecture: 800 to 1200. Baltimore, 1959. P. 105-106; *Demus O.* La peinture murale romane. P., 1970. P. 42, 93, 95, 198, 199, 202; *Camus M.-Th.* La reconstruction de St.-Hilaire-le-Grand de Poitiers à l'époque romane: La marche des travaux // Cah. Civ. Med. 1982. Vol. 25. P. 101-120, 239-271; *idem.* Les voutes de la nef de St.-Hilaire-le-Grand de Poitiers du XIe au XIXe siècle // Bull. archéol. du Comité des travaux historiques et scientifiques. N. S., 1980. P., 1983. Vol. 16A. P. 57-94; *idem.* A propos de trois découvertes récentes: Images de l'Apocalypse a St.-Hilaire-le-Grand de Poitiers // Cah. Civ. Med. 1989. Vol. 32. P. 125-134; *idem.* Sculpture romane du Poitou: Les grands chantiers du XIe siècle. P., 1992; *Oursel R.* Haut-Poitou roman. La Pierre-qui-Vire, 1984; Les peintures murales du Poitou-Charentes / Éd. B. Brochard, Y.-J. Riou. Poitiers, 1993; *Vergnolle E.* L'art roman en France. P., 1994. P. 176-182; *Wood I.* The Merovingian Kingdoms: 450-751. L.; N. Y., 1994; *Vinken G.* Heiligenverehrung und Baustruktur: Die romanische Basilika St.-Hilaire-le-Grand in Poitiers im Licht ihrer

kultischen und memorialen Funktion // Zschr. für Kunstgeschichte. Münch., 1996. Bd. 59. N 3. S. 291-308; *Laule B., Laule U.* Romanesque architecture in France // *Romanesque: Architecture, Sculpture, Painting* / Ed. R. Toman. Köln, 1997. P. 159.

А. А. Королёв, Л. К. Масиель Санчес

