

Профессор И. В. ПОПОВ

СВ. ИЛАРИЙ, ЕПИСКОП ПИКТАВИЙСКИЙ*

ИСТОЧНИКИ БИОГРАФИИ ИЛАРИЯ

Сохранилось древнее Житие св. Илария — *Vita S. Hilarii a Fortunato Scripta*. Оно состоит из двух книг. В первой излагается биография святого, во второй повествуется о чудесах, которые совершались при его гробе в VI веке. Та и другая книги предваряются особыми предисловиями автора. Не подлежит сомнению, что автором второй книги был Веландий Фортунат, известный западный писатель и поэт VI в., проведший большую часть своей жизни в странствованиях и окончивший ее в сане епископа Пиктавийского. О составлении им книги, посвященной описанию чудес, совершавшихся у гробницы св. Илария, упоминает Григорий Турский¹, его современник. Этому свидетельству соответствует и содержание книги, так как в ней описываются события VI в., как, например, исцеление еп. Бордоского Прабиана, умершего в 568 г., и его ежегодное путешествие в Пуатье для молитвы у мощей исцелителя. Но и первая книга — собственно биография Илария — своими литературными особенностями указывает на того же автора. Кроме имени Фортуната в посвящении к ней, она не отличается от второй по своему языку, стилю, писательским приемам. Кроме того, из самого повествования о жизни Илария ясно, что автор книги жил значительно позднее описываемых событий, представлял их себе неясно и вплетал в рассказ много легендарного. Таким образом, Житие Илария относится к VI в. и, составленное двумя веками позднее событий, не может быть признано вполне подлинным источником для жизнеописания Пиктавийского епископа. Тем не менее нельзя относиться к этому источнику и с полным пренебрежением, так как в основе первой книги могла лежать более древняя — устная или записанная — церковная традиция, лишь литературно обработанная Веландием Фортунатом сообразно вкусам своего времени.

Вторую группу источников биографии Илария составляют упоминания о нем, извлекаемые из сочинений блаж. Иеронима, блаж. Августина, Викентия Лиринского, Факунда Гермианского, Кассиодора и других более поздних латинских писателей, собранные в предисловии к изданию творений Илария в Патрологии Миня (Vol. IX, Ser. lat., col. 203—208).

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

Биография Илария

По происхождению галл, Иларий родился в Аквитании, в городе Пиктавии, современном Пуатье (Hieronym. Praef. in lib. II Comment. ad

* Эта работа закончена автором в 1930 году, поэтому в ней не могли быть использованы труды последних лет. — *Ред.*

¹ Greg. Tur. Liber de gloria Confes. c. 2 Migne P. L. IX, col. 189.

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

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

количеством книг (Hieronym. Epist LXXXIII ad Magnum). На это же указывают и его стихотворные опыты — его гимны.

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

Всецело подчинив себя церковной дисциплине, он предавался изучению Св. Писания и всеми силами старался распространять христианское просвещение в народе, одних посвящая в учение о Святой Троице, других возбуждая обетованием Царства Небесного. Проникнутый строго церковным настроением, он тщательно сторонился от всякого общения с иудеями и еретиками, так что не только избегал совместной трапезы с ними, но даже при случайной встрече не отвечал на их приветствия (Vita Hilarii, I, 3). Впоследствии эта молодая и горячая исключительность ослабела, быть может, под влиянием возраста или положения. По крайней мере в ссылке, как увидим ниже, Иларий не чуждался общества и бесед с представителями различных восточных партий, иногда очень далеких от Церкви, хотя и не имел с ними общения в таинствах (Liber contr. Const. 2). Иларий был женат и имел от этого брака дочь Абру. О его жене ничего неизвестно, но из того, что в письме к дочери из ссылки, советуя ей отказаться от брака ради духовного брака со Христом, он предлагает ей обратиться за разъяснением всего непонятного для нее в письме к матери, можно заключить о полном единомыслии супругов. Строго церковное настроение, чистота жизни и забота о религиозном просвещении других, естественно, побуждали церковную общину, к которой он принадлежал, видеть в нем будущего епископа. И, действительно, по смерти Пиктавийского епископа Максенция он был избран его преемником по единодушному желанию народа. Год его посвящения во епископа неизвестен, но из того влияния, которым он пользовался в 355 году, можно заключить, что он был к этому времени уже не один год епископом. Жена Илария в это время была еще жива. Хотя в IV веке нередки были случаи избрания на епископские кафедры женатых людей, но было уже правилом требовать от них воздержания от брачного общения с женой после посвящения. Блаж. Иероним утверждает, что при всем своем нерасположении к принципам воздержания Иовиннан не может отрицать, что не может быть епископом тот, кто, будучи епископом, рождает детей, и что уличенный в этом считается не мужем и осуждается как прелюбодей (Hieron. Contr. Iovinian, L. I). О том же свидетельствует Амвросий (De officiis, I, 50, 257. Epist. 63 ad Vercell. 62), папа Сириций (Epist. ad Himerium Tarraconens., 7), Иннокентий I (Epist. ad Vietricium, 10). Вероятно, и Иларий, при своем строгом отношении к церковной дисциплине, следовал этому правилу, тем более что он имел очень высокое понятие о достоинстве, обязанностях и служении епископа, которое побуждало его все время держаться на высоте занимаемого положения. Из слов ап. Павла (Тит. I, 9) он выводит заключение, что епископ должен отличаться святостью жизни и ученостью. Он должен отличаться ученостью, потому что обязан учить паству, и чистотой жизни, чтобы иметь авторитет. Поэтому для хорошего и полезного священника недостаточно или только безукоризненно вести себя, или только со знанием проповедовать, так как и «безукоризненный себе только одному приносит пользу, если не обладает ученостью, и ученый не обладает авторитетом в наставлениях, если не безукоризнен». Апостол установил, чтобы «совершенный князь Церкви отличался совершенными благами высших добродетелей, чтобы и жизнь его украшалась ученостью и учение жизнью» (De Trinit. VIII, 1). Исходя из этого понятия о епископе, Иларий всегда считал своей главной обязанностью учить вере не только свою паству, но и всю Церковь (De Trinit. VI, 2).

Ссылка на Восток и знакомство с представителями различных догматических партий должны были оказать то или другое влияние на догматическое воззрение Илария. Поэтому важно теперь же привести его слова, в которых он характеризует свои взгляды до знакомства с Востоком. Оказывается, что 30 лет спустя после Никейского Собора ученый и выдающийся епископ Галлии ничего не слышал ни об этом Соборе, ни о термине *ὁμοούσιος*, из-за которого велась такая ожесточенная церковная борьба в восточной половине империи. «Будучи давно возрожден и некоторое время состоя уже епископом, я,— пишет Иларий,— никогда до своей ссылки (*nunquam nisi exulatus*) не слышал о никейской вере, но евангельские и апостольские Писания внушили мне разумение единосущия и подобосущия... Свидетель — Бог неба и земли, что я, хотя не слышал ни о том, ни о другом, однако всегда разумел то и другое. именно, что подобосущный нужно понимать чрез единосущный» (*Liber de Synodis* 91). Из этих слов видно, что богословские воззрения Илария сложились, по его собственному сознанию, под влиянием Евангелия и Апостола. Но не меньшее впечатление произвел на него Апостольский символ и крещение в три Божественных Лица. Веру, полученную в крещении, он считает совершенно определенной и ощущает себя от начала верным ей и ею напоенным. В этой вере он возродился и ей остается преданным до конца. «Сие,— говорит он,— я так усвоил, так уверовал и так твердо содержу в своей вере, что и не могу и не хочу веровать иначе» (*De Trinit.* VII, 20. Ср. in *Matth. Epist.* 3—4. *De Trinit.* VI, 21). Поэтому веру, воспринятую в крещальном символе, он признает достаточной и совершенно совпадающей с Никейским символом. Если кто боится подписать Никейский символ,— говорит он,— «тот пусть сохранит первую и единственную евангельскую веру, исповеданную и понятую в крещении» (*L. II, ad Const.* 7). Достаточно исповедовать Отца и Сына и Святого Духа, понимая эти Имена в том смысле, в каком они были преподаны в крещении, не перетолковывая их и не беря их в метафорическом смысле (*ibid.* 4). Веры, воспринятую в крещении, было бы вполне достаточно, и не нужно было бы составлять и подписывать новых исповеданий, если бы ей не угрожала опасность перетолкования (*Lib. de Synod.* 63). Но сообщение Символа сопровождалось катехизацией, истолкованием его. Недаром Иларий говорит об «исповеданной и понятой вере» крещения. И в этой катехизации сказывалась более всего местная церковная традиция и общий дух вероучения данной Церкви. Кроме этих влияний, Иларий, без сомнения, подчинялся воздействию со стороны западной церковной литературы. Таким образом, мы приходим к тому убеждению, что догматические воззрения Илария до его знакомства с Востоком носили на себе следы исключительно западных влияний и были проникнуты духом западного вероучения.

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

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

Два года спустя с тою же целью был созван Собор Медиоланский (355 г.). Главными исполнителями воли императора были епископы Сатурнин Арелатский, Урзакий и Валент. Папские легаты отказались принять участие в осуждении отсутствующего Афанасия и были сосланы. Их участь разделили видные представители западного епископата: Дионисий Миланский, Евсевий Верчелльский и Люцифер Калабрийский, сосланные на Восток. Иларий не принимал участия в этих соборах. Иначе при непреклонности своих убеждений и при своем темпераменте он не мог бы воздержаться от протеста и тогда же подвергся бы карам. Но он не остался безучастным зрителем происходящего. Сильнейшим побуждением для этого была измена Православию со стороны главы Галльской Церкви — митрополита Сатурнина, ставшего орудием придворной арианской партии в распространении арианства на Западе. Как подчиненный митрополиту епископ, Иларий должен был выяснить свое отношение к нему и к арианству, проводником которого тот сделался. Ввиду этого в конце лета или начале осени 355 г. Иларий издал, вероятно, в форме письма к галльским епископам акт, который сам он называет декретом и в котором он заявил, что прерывает общение с главными виновниками распространения арианства — Сатурнином, Урзакием и Валентом, и призывал других епископов последовать его примеру. Этот акт был послан им и исповедникам, сосланным на Восток, — Дионисию, Евсевию и Люциферу, от которых он и получил одобрение. Все галльские епископы присоединились к нему. Это показывает, каким большим личным влиянием обладал он уже в это время в Галлии, занимая ничем не выдающуюся кафедру среди своих собратьев. С этого момента он становится главою антиарианской оппозиции на Западе и остается им до конца своей жизни.

В 355 г. варвары вторглись в Галлию и подвергли ее опустошению. Император, зная возбудимость галлов, опасался за внутреннее спокойствие этой провинции и за верность ее империи. Иларий воспользовался этим обстоятельством, как поводом для личного обращения к Констанцию. Это обращение под заглавием «*Liber ad Constantium Augustum. Lib. I*» сохранилось, хотя в испорченном виде, до нашего времени. Из него видно, что Иларий ставил для себя целью открыть глаза императора на религиозные насилия, чинимые над православными, и побудить его к уважению церковной свободы. Он уверял императора, что его опасения, вызванные нашептыванием дурных и неблагонамеренных людей, не имеют под собою никакой почвы, потому что в провинции не только нет никакого заговора, но даже и значительного ропота, все спокойно и тихо (*Ad Const. Lib. I, 3*). Но положение Церкви весьма тяжело вследствие вмешательства гражданской власти в дело религии и гонений, которым подвергаются православные, не желающие принять богохульства ариан и подчиняться поставленным ими епископам. Ввиду этого он просит императора: 1) сделать распоряжение, чтобы местные гражданские власти не вмешивались в дела клириков; 2) дозволить народу следовать за теми епископами, которых сам он признает православными; 3) возвратить из ссылки епископов, несправедливо сосланных за отказ подписать осуждение Афанасия (с. 2—5).

Авторитет, которым пользовался Иларий среди галльского епископата, и его обращение к императору, от которого можно было ожидать положительных результатов, губельных для арианской партии, державшейся на Западе исключительно благодаря поддержке гражданской власти, побудили ее вожаков приступить к решительным действиям против Илария, как инициатора и вдохновителя антиарианского движения. Весною 356 г. Сатурнин Арелатский при участии неизменных Урзакия и Валента (их троих Иларий всегда называет виновниками своего изгнания — *Contr. Const. 2; Lib. de Synod. 2; Contr. Aux. cret., 7*; все трое поименно отлучены Иларием) созвал небольшой собор в Би-

терре (современный Битьер). В нем принимали участие и некоторые из галльских епископов, единомысленных с Иларнем (*Lib. de Synod.* 2). Председателем был, по всей вероятности, Сатурнин, как митрополит Галлии, от лица которого собор и мог быть созданным. На собор был вызван Иларий, и от него потребовали осуждения Афанасия. Но он внес предложение обсудить сначала, насколько правильно учение ариан, обещая показать, что оно противно Евангелию и содержит в себе хулу на Христа. Но главари собора, боясь общественного мнения, тем решительнее отказывали ему в этом, чем настойчивее он от них этого требовал. Среди этих споров он все же успел высказаться, хотя спешно, беспорядочно и спутанно (*Op. Hist.*, Fr. I, 5). От осуждения же Афанасия он решительно отказался, ссылаясь на постановление Сардиийского Собора. Ничего не достигнув посредством собора, его инициаторы, по обыкновению, обратились к поддержке гражданской власти. После каких-то выступлений пред Юлианом, недавно объявленным цезарем, оскорбительных для его личности, они отправили послов с ложным доносом на Илария к Констанцию. В чем его обвинили, определенно неизвестно, но, во всяком случае, в таком преступлении, которое «недостойно не только святости епископа, но и верности мирянина» (*Ad Const.*, lib. II, 3). Можно догадываться, что, пользуясь тяжелым положением Галлии и подозрительностью императора, они внушили ему мысль, что Иларий пользуется своим авторитетом в Галлии для возбуждения восстания. Клевета имела успех, и Иларий был сослан на Восток. Местом его ссылки была Фригия, как об этом согласно свидетельствуют Иероним, Сульпиций Север и Фортунат, но изгнанник не был стеснен в передвижении. За время своей ссылки он побывал во многих городах римских провинций и мог сообщить галльским епископам, что сам наблюдал в десяти азийских провинциях. А галльские епископы оправдывали свое молчание отдаленностью его ссылки и неизвестностью его местопребывания (*Lib. de Synod.* 1, 2). Епископат Галлии, так решительно присоединившийся к выступлению Илария против Сатурнина, Урзакция и Валента, остался верен ему и после его удаления на Восток. Кафедра Илария оставалась незамещенной все время его изгнания, и он сносился с паствой чрез своих пресвитеров. Наоборот, с Сатурнином галльский епископат не вступил в общение до его окончательного осуждения после Арминского Собора в том же Битерре за ересь и другие позорные преступления.

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

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

Самой крупной богословской величиной на Востоке был в то время Ориген, неисчерпаемый источник христианской учености и вдохновения. И Иларий живо интересовался его произведениями и изучал их. Об этом свидетельствует блаж. Иероним. Но Иларий не вполне владел греческим языком и встречал нередко затруднения при чтении Оригена. В этих случаях он обращался к помощи пресвитера Илюдора, с кото-

рым находился в близких дружественных отношениях (Hieronym. Ep. 34 ad Marcell.). Чтением Оригена были навеяны составленные Иларием в это время комментарии на книгу Иова, которые, по свидетельству Иеронима, и были в сущности переводом комментариев Оригена на эту книгу (Hieronym. De viris ill., 100). Выбор этой книги для перевода понятен: Иларий надеялся найти в ней подкрепление для своих нравственных сил среди неудобств и лишений ссылки.

Не менее внимания уделял Иларий изучению церковной жизни на Востоке, ознакомлению с учением и богословскими мнениями различных партий и их взаимоотношением. Вероятно, для того, чтобы открыть себе более свободный доступ ко всем им, он избегал всяких вызывающих выступлений против них. О себе он говорил, что во время ссылки не позволял себе ни порицания властей, ни писаний и разговоров, достойных нечестия тех, которые тогда носили личину Церкви, а потом оказались синагогой антихриста¹. В отношении Илария к еретикам мы не видим теперь той нетерпимости и исключительности, с которой он относился к ним, когда был моложе и выделялся как ревностный мирянин. Он не только уже обменивается с ними добрыми пожеланиями при взаимных приветствиях, не только не избегает бесед с ними, но он не осуждает и тех, кто принимает участие в молитве с ними, лишь бы при этом не допускалось общение в таинствах. Таким отношением, несогласным с канонами Соборов: Лаодик. 3, Анкир. 2 и 10, Антиох. 1, IV Карф. 70, 72, 73, запрещающими совместную молитву с еретиками и схизматиками, он надеялся подготовить им возвращение ко Христу от антихриста чрез покаяние².

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

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

Прежде всего, он решил разрушить план тех, которые изгоняют пастырей, проповедующих истинное учение, надеясь вместе с ними изгнать и истину, удалить проповеди ее от слуха народа. «Но,— говорит он,— напрасно они на это надеются: слово Божие, изгоняемое с такими целями, не может быть связано и удержано» (De Synod. 8). С этой целью

¹ Exinde nihil in tempora maledictum, nihil in eam, quae tum se Christi ecclesiam metiebantur nunc autem antichristi est synagoga fama sum aut dignum ipsorum impietate scripsi aut locutus sum. Contr. Const. 2.

² Neque interim criminis loco duxi quemquam aut cum his colloqui aut suspenda licet communionis societate orationis dominum adire aut paci optanda sperare; dum erroris indulgentiam ab antichristo ad Christum recursum per poenitentiam praepararemus. Ibid.

он отдал досуги ссылки составлению большого сочинения о Троице, которое должно было заменить его личную проповедь никейской веры тем, от кого его удалили (De Trinit. X, 4). С этой же целью он писал многочисленные письма на Запад к галльским епископам. Но к своему огорчению он долго не получал от них ответа. Такое молчание своих единомышленников внушило ему тревожные чувства и опасения за целостность веры на родине. Он полагал, что совесть совсем не позволяет отвечать на его письма тем, кто сначала шел вместе с ним, а потом изменил истине. Под влиянием этой догадки, после многократных письменных обращений к галльским епископам, он прекратил свои попытки войти с ними в переписку и вменил умы их в «язычников и мытарей» (De Synod.).

Между тем, произошло событие, послужившее началом нового периода в истории антиникейской реакции на Востоке и повлекшее распадение ее на разнородные элементы, из которых они слагались. Это было издание так называемой второй Сирмийской формулы в 357 г., подписанной Осией Кордубским и Потамием. Формула эта отворяла широкую дверь для арианства. Во главу угла она ставила идею единства Бога, чтобы можно было отрицать Божество Сына, запрещала употребление терминов *ὁμοούσιος* и *ὁμοιούσιος*, чтобы можно было говорить о создании Сына из ничего и утверждать, что Отец честью, достоинством, величием больше Сына. На консервативные круги Востока, далекие от арианства и не принимавшие никейской веры только из-за *ὁμοούσιος* и подозрения ее в савеллианстве, открытое выступление ариан на Сирмийском Соборе произвело возбуждающее действие и вызвало в них желание отгородиться от ариан, с которыми вместе они до этого времени шли в своей оппозиции Никейскому Собору. В это время, в 358 г., он (Иларий) был утешен получением давно ожидаемых писем от епископов Галлии и Британии. Из этих писем, к своей великой радости, он узнал, что его подозрения и опасения насчет «чистоты совести» его галльских единомышленников не имели оснований. Епископы писали ему, что они до сих пор не вступили в общение с своим митрополитом Сатурнином Арелатским и что они отвергли Сирмийскую формулу в особом акте, ими подписанном (De Synod. 2). Вместе с этим они сообщали об угрозах Сатурнина, о насилии властей и всякого рода притеснениях, которым подвергаются защитники никейской веры (ibid. 3). При помощи этих насилий власти старались вынудить у них восстановление общения с Сатурнином и принятие Сирмийской формулы. В особенности пострадала Тулузская Церковь (Contr. Const. 11). Догадываются, что этими насилиями старались подавить противодействие клира при попытке провести арианина на Тулузскую кафедру, освободившуюся вследствие смерти во Фригии ее епископа Радиана, разделявшего ссылку Илария. Наконец, в своем письме галльские епископы просили Илария осведомить их о том, что происходит в церковных делах на Востоке и каково его собственное мнение о происходящем. Получив эти письма, Иларий постарался подвергнуть их самой широкой огласке.

Узнали ли восточные об осуждении Сирмийской формулы на Западе по слухам или же из сообщений Илария, но только это выступление очень ободрило их и побудило с своей стороны решительно высказаться против Сирмийской формулы. Незадолго до Пасхи 358 г. в Анкире собрались епископы для освящения церкви. Они привлекли к этому и других и составили Собор, на котором впервые оформилась омиусианская партия во главе с Василием Анкирским, Елевсием Кизическим, Георгием Лаодикийским и получило ясное выражение учение этой партии, направленное против аномеев и омиев. По существу вполне православное, оно, однако, отвергало термин *ὁμοούσιος* как осужденный на Соборе против Павла Самосатского и содержащий в себе опасность савеллианства. Вместо этого оно вводило термин *ὁμοιούσιος*. Выступление омиу-

сианской группы внушало Иларию надежду, во-первых, на то, что вокруг нее объединятся все здоровые элементы Востока, а во-вторых, на то, что при известной уступчивости с той и другой стороны возможно восстановление единения между нею и западными никейцами. В целях примирения и единения Востока и Запада императором проектировался двойной собор: в Анкире для восточных епископов и в Аримине для западных, на который были приглашены и епископы Галлии. Но в то время, как император старался достигнуть этого единения путем общих формул, которые всякий мог толковать и понимать согласно собственным убеждениям и взглядам, Иларий надеялся, пользуясь предстоящими Соборами, достигнуть прочной унии между омиусианами Востока и никейцами Запада, рассчитывая на то, что в этом направлении будут действовать омиусиане на восточном Соборе и западные в Аримине. С этою целью он поспешил исполнить просьбу галльских епископов о сообщении им сведений, касающихся положения дел на Востоке, и ответил на их письмо обширным посланием, которое известно под заглавием «*Liber de Synodis seu de fide Orientalium*» (конец 358 или начало 359 г.). Задача послания состояла в том, чтобы рассеять взаимные подозрения восточных и западных и проложить путь к восстановлению общения между ними. Поэтому сочинение было предназначено для чтения как восточных, так и западных. О восточных он говорит в тоне уважения, называя их *sanctissimi viri*, сообщает западным об их выступлении против второй Сирмийской формулы и приводит определение Анкирского Собора с подробным собственным комментарием к нему, в котором доказывает полное согласие этого вероопределения с православным учением о Сыне Божием. Затем переходит к истории омиусиан, показывая, что и в прошлом они держались православного учения, но обстоятельствами времени и места были вынуждены несколько раз составлять вероопределения, чтобы противодействовать возникающим на Востоке ересям. Он приводит и самые эти вероопределения (Антиохийское 341 г., Филиппопольское 347 г., 1-е Сирмийское против Фотина 351 г.) с благожелательным комментарием к ним. В заключение он призывает западных оставить свою подозрительность, не придавать исключительного значения слову *ὁμοούσιος* и оценивать вероопределения восточных по существу, так как слово *ὁμοούσιος* допускает и неправильное понимание. С другой стороны, он приглашает восточных не чуждаться термина *ὁμοούσιος*, который в его правильном понимании не только не исключает их термина *ὁμοιοούσιος*, но служит его естественным предположением и пояснением. Если же в этом термине есть нечто неясное, то ему можно дать по совместному обсуждению и согласию правильное истолкование (§ 90).

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

Сносясь таким образом с галльскими епископами по церковным делам, Иларий вел переписку и со своей семьей — женою и дочерью. Из этой переписки до нас дошло только одно письмо к дочери Абре, очень характерное для его религиозного настроения. Оно было вызвано сообщением с родины, может быть, от жены, о богатом и прекрасном юноше

из знатной фамилии, искавшем руки Абры, о сватовстве которого упоминает Фортунат (Vita I, 6). Но Иларий желал для своей дочери другого Женixa, дающего Своей возлюбленной нетленную вечность. Чтобы побудить ее отказаться от сделанного предложения и предпочесть плотскому браку этот духовный брак, он пишет ей аллегорическое изображение плодов дества. Во время своих странствований в чужом краю он услышал о прекрасном юноше, обладавшем прекрасной одеждой и драгоценной жемчужиной. Желая получить эту одежду и жемчужину для своей любимой дочери, он отправляется его разыскивать и после многих трудов и лишений находит его и излагает ему свою просьбу. Юноша принимает эту просьбу благосклонно и приказывает показать ему одежду и жемчужину. По своей тонкости, белизне и блеску одежда эта не сравнима ни с чем земным. Одежда эта не изъедается молью, не изнашивается, не разрывается. А ослепительный блеск жемчужины превосходит своей красотой небо, свет, море, всю землю. Сила же этой жемчужины такова, что кто ее носит, тот не болеет, не стареет и не умирает. Увидя это, любящий отец еще усерднее просит этой одежды и жемчужины для дочери. Его слезы трогают юношу, и тот обещает исполнить его желание, но говорит, что дочь его должна заслужить этот дар и стать его достойной. Одежду эту не может получить та, которая одевается в цветные шелковые и вышитые золотом одежды. А свойства жемчужины таковы, что никто не может обладать ею, если не откажется от украшений другими драгоценностями. Описав все это, Иларий просит дочь ради этой одежды и жемчужины отказаться от пышных шелковых и золотых одежд и довольствоваться просто шерстяной одеждой естественных цветов и безыскусственными тканями, а также отказаться от драгоценных украшений, которые носят на шее и пальцах. Так как такая простота одежды требовалась от девственниц, посвятивших себя Богу, то совет отказаться от пышных одежд и украшений был равносильен приглашению отказаться от брака и посвятить себя девству.

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

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

По свидетельству Сульпиция Севера, Иларий был принят в число членов Собора после того, как он изложил никейскую веру с пояснениями, исключаящими подозрения восточных в савеллианском смысле учения об единосущии. На Соборе Иларий вел себя очень сдержанно и, по-видимому, не обнаруживал слишком резко, какой из борющихся партий Собора принадлежат все его симпатии. Из дальнейшего будет видно, что представители абсолютного меньшинства — аномеи, учение которых Иларий называет «невывразимым богохульством», вели с ним интимные разговоры и посвящали его в затаенный смысл некоторых выражений их формулы, а значит, не считали его слишком отрицательно настроенным по отношению к ним. Такая сдержанность и замкну-

тость объясняется желанием Илария, оставаясь в «тени», лучше ознакомиться с учением и образом действий различных партий.

На первом же заседании Собора 27 сентября 359 г. определилось соотношение трех партий, из которых состоял Собор. Самую многочисленную составляли омиуснаны, насчитывавшие в своей среде 105 человек. Иларий нашел, что из них некоторые на словах обнаруживали по известным пунктам благочестивое мнение, исповедуя, что Сын из Бога, т. е. из субстанции Бога, и что Он всегда существовал¹. В этом замечании Илария слышится его некоторое недоверие и к однородности партии, поскольку благочестивое мнение приписывается только некоторым, и к искренности тех ее членов, которые более всего приближались к никейской вере, поскольку говорится об их благочестивых словах. Незначительную численно группу составляли египетские епископы, твердо державшиеся никейской веры и *ὁμοούσιος*, исключением был только Георгий Александрийский, солидарный с группой аномеев. Группа последних состояла из 19 человек. Они не стеснялись высказывать самые крайние мнения: отрицали возможность рождения Сына от Бога и признавали Его сотворенным из ничего, а потому отвергали не только единосушие, но и подобие по существу. На Соборе публично были прочтены выдержки из проповеди Евдоксия Антиохийского, в которых выяснялось, что Отец не всегда был Отцом, потому что не было Сына, что если Он — Отец, то нужно допустить у Него существование жены и все подробности семейственного рождения, что между Отцом и Сыном связь по имени, а не по природе, что чем больше Сын стремится познать Отца, тем недоступнее становится для Него Отец. Эти слова возбудили всеобщее негодование и привели в уныние Илария (Contr. Const. 13).

После первого заседания Собор распался на партии, не желавшие соединиться вместе. Три дня спустя омиусианские епископы собрались одной своей группой в церкви и при закрытых дверях прочли антиохийскую формулу 341 г., одсбрили ее и утвердили своими подписями. На этом частном собрании Иларий, вероятно, не присутствовал. Быть может, он не присутствовал и на общем собрании, которое состоялось в этот же день под давлением комита Леоны. К этому дню аномейская группа, считаясь с тем негодованием, которое было вызвано на первом заседании чтением выдержек из проповеди Евдоксия, изготовила новое вероизложение, в котором отвергала *ὁμοούσιος* и *ὁμοιότητος* и *ἰσότητος*, и представила эту формулу Собору через комита Леону. Тем, кто с нею ознакомился, формула показала не согласной с учением аномеев. К этому дню относится интересный разговор Илария с одним из представителей этой группы, имени которого он не называет. «Я,— рассказывает Иларий,— как будто совершенно неосведомленный в происшедшем, спросил одного из представителей аномейской группы, который вступил со мною в беседу, быть может, в свою очередь, выведывая мои убеждения: что собственно эта группа хочет выразить, когда, отрицая единосушие и подобосушие, осуждает и неподобие. Тогда он мне ответил: «Христос не подобен Богу, но подобен Отцу». Это объяснение показалось мне еще темнее. Когда я снова спросил своего собеседника о его смысле, он мне ответил так: «Я утверждаю, что Христа можно мыслить неподобным Богу и подобным Отцу, поскольку Отец восхотел создать такую тварь, которая была бы подобна Ему по направлению воли. Христос подобен Отцу в том смысле, что Он есть Сын более воли, нежели Божества, и не подобен Он Богу в том смысле, что Он не Бог и рожден не от Бога, т. е. не из субстанции Бога». «Слыша эти слова,— прибавляет Иларий,— я оцепенел и не поверил» (Contr. Const. 14). Но на следующем заседании Собора, когда Акакий прочел вероопределение ано-

¹ Ex his, qui homoousion predicabant aliqui nonnulla pie verbis praeferebant: quod ex Deo esset, id est de substantia Dei Filius, et semper fuisset. Contr. Const. 12.

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

Доклад омиусианских епископов о «богохульстве» аномеев возмутил императора, и это очень их ободрило, как предвестие полного торжества. Но это впечатление было ошибочно, потому что у Констанция был свой план объединения всех партий при помощи такой общей формулы, которая, будучи совершенно бесцветной, каждой партией могла быть понимаема по-своему. Поэтому ему были несимпатичны все крайности, всякая настойчивая определенность, и он с равным негодованием относился как к никейцам, так и к аномеям. Он создал придворную партию омиев и всеми средствами государственного воздействия давал ей перевес. И после Селевкийского Собора, осудив аномеев, он не отступил от своего плана. Представители всех партий, разошедшихся на Селевкийском Соборе, были вызваны в Константинополь для состязания в присутствии императора, и руководящая роль на этом состязании оказалась в руках омиев во главе с Акакием. Под давлением императора аномеи вынуждены были сделать важные уступки, чтобы примкнуть к омиям. Чтобы свести принципиальность своей доктрины к личности, они осудили ее родоначальника и автора Азия и этим создали видимость отречения и от самой доктрины. Кроме того, Евдоксий Антиохийский по настоянию омиусиан отрекся от лица своей партии от ее главного лозунга — «неподобный», как не содержащегося в Св. Писании. Но, добившись этого, омиусиане поставили себя в очень неловкое положение, так как логическая последовательность вынуждала и их по тем же основаниям отказаться от своего лозунга — *ὁμοούσιος*, чего от них и потребовали. Но они отказались пойти на эту уступку, равносильную отречению от всей доктрины, и этим навлекли на себя гнев Констанция, как главные виновники церковного мира. Это, однако, не смутило вождей омиусианской партии. Если Селевкийский Собор завершился в Константинополе торжеством омиийской партии, которой, таким образом, подчинялся весь Восток, то было еще неизвестно, что скажет по этому вопросу доселе непреклонный в исповедании никейской веры Запад. В Аримине заседал Собор, на котором должна была высказаться западная половина империи. И вопрос об унии партий не мог быть решен окончательно в Константинополе, пока оставались неизвестными определения Ариминского Собора. Всегдашняя верность Запада никейской вере, осуждение второй Сирмийской формулы западными епископами, надежды, возлагаемые на Запад Иларием, которыми, без сомнения, он делился с представителями партии большинства на Селевкийском Соборе, — все это ободряло омиусиан, возбуждало в них надежду на поддержку западных уполномоченных Ариминского Собора и заставляло с нетерпением ожидать их прибытия в Константинополь. Между тем, в Аримине произошло нечто неожиданное как для омиусиан, так и для самого Илария. Вследствие правительственного давления, обманов и вероломства главарей правительственной партии Урзакция и Валента, весь Запад во главе с известным борцом против арианства Осией Кордубским на Ариминском Соборе капитулировал перед арианством, подписав омиийскую формулу, выработанную в Нике Фракийской. Для представления результатов Собора императору в Константинополь

прибыла делегация его, в составе которой находились Урзакий, Валент, Магдоний, Мегазий, Ганй, Иустин, Октат, Марциал, Сатурнин Арелатский и др. Можно себе представить разочарование и возмущение Илария и омнусиан, когда они узнали о принятии омиийской формулы Западом и когда увидели, что легаты западного Собора находятся в общении с арианами и не вступают в общение с ними. Такой оборот дела представлялся им настолько невероятным, что они сначала объяснили его себе недоразумением и неосведомленностью западных и решили открыть им глаза на действительное соотношение сил на Востоке. Вожди омнусианской партии во главе с Сильваном Тирским обратились к делегатам Ариминского Собора с посланием, в котором сообщали им, что ариане, с которыми они вступили в общение, осуждены на Селевкийском Соборе более, чем ста епископами, что и в Константинополе они отреклись только от Аэция, но не от своей богохульной доктрины, и просили их не дать торжества ереси в пределах Церкви своим общением с нечестивыми. Прилагая при этом документы, изобличающие сущность учения аномеев, авторы послания просили ариминских делегатов как можно скорее сообщить обо всем происходящем на Запад. Но это обращение осталось безрезультатным: западные епископы не пошли по тому пути, который был им указан, а продолжали поддерживать общение с арианами (Op. Hist., Fr. X, 1). Без сомнения, и Иларий с своей стороны употребил все средства, чтобы побудить западных епископов, покинув ариан, войти в общение с омнусианами, столь твердо отстаивающими православное учение, и тем поддержать их в происходящей борьбе. Но и его настояния не имели успеха. Убедившись из поведения ариминских делегатов, что от них нельзя ожидать сообщений на Запад о происходящем в истинном освещении, омнусиане прибегли к посредничеству Илария. Они обратились к Иларию с просьбой переслать на Запад копию своего послания к ариминским легатам с приложением документов, которыми имелось в виду отклонить их от общения с аномееями, и послание к галльским епископам, в котором просили их порвать общение с ариминскими легатами, изменившими православную и вступившими в союз с арианами. Иларий не только исполнил эту просьбу и направил все эти документы на Запад, но и от себя присоединил воззвание к галльским епископам, в котором всецело поддерживал омнусиан. Он рекомендовал их как стойких защитников употребления в вероопределении термина *ὁὐσία* и сообщал, что некоторые из них пострадали за это и были отправлены в ссылку. С своей стороны он заявлял, что порвал общение с западными делегатами — Авксентием, Урзакием, Валентом, Ганем, Мегазием и Иустином и что никогда не будет иметь общения с теми, кто разделяет их заблуждения. Содержание послания Илария на Запад выясняется из определения Парижского Собора, состоявшегося по поводу этого послания (Op. Hist., Fr. XI, 1).

Когда происходили эти события, Иларий не понимал еще двоедущия и вероломства церковной политики Констанция, который, не выходя лично, предпочитал действовать чрез епископов, которых ему удавалось сделать своим орудием путем угроз или ласки. Ему казалось, что император, плохо разбирающийся в богословских вопросах, обманут придворными епископами-арианами, которые так часто прибегали ко лжи и обманам, и что, раскрыв ему глаза на происходящее и выяснив пред ним истинное учение о Сыне Божиим, можно приобрести в его лице защитника никейской веры. Сделать попытку в этом направлении он взял на себя. Для её выполнения ему необходима была личная аудиенция у императора, и он обратился к нему с просьбою о ней. Текст этого обращения сохранился под именем Второй книги к Констанцию. Оно написано в почтительном тоне с соблюдением принятых форм придворного этикета (*piissime imperator* (Ad Const. L. II. 1), *optime et piissime imperator* (ibid. 4), *piissime imperator... cum sis bonus*

et religiosus (ibid. 1). Просьба об аудиенции мотивируется личным делом. Проситель — епископ, находящийся в ссылке, но состоящий в общении со всеми Церквями и епископами Галлии и чрез пресвитеров с своей собственной паствой. Он сослан не за какую-либо вину, а по проискам партии, приславшей чрез ложных уполномоченных Собора ложный донос на него императору. У него имеются неопровержимые доказательства своей невинности: свидетельство цезаря Юлиана и письма самого императора, из которых ясна ложность сделанного доноса. В настоящее время в столице находится сам исполнитель или виновник всего этого — Сатурнин. В присутствии последнего он готов доказать, что император им обманут, а цезарь Юлиан оскорблен. Если же на этой очной ставке обнаружится в деятельности просителя что-нибудь недостойное не только святости епископа, но и верности мирянина, то он не только не будет просить о том, чтобы по снисхождению было оставлено священство, но остаток дней до старости проведет на положении кающегося мирянина. При этом он всецело отдается на усмотрение императора, обещая говорить столько и таким образом, сколько и каким образом ему будет разрешено (Ad. Const., L. II, c. 1—2).

Но тотчас же он открывает и главную цель просимой аудиенции. Его тревожит опасность, в которой находится мир, и сознание ответственности за молчание, забота о надежде, жизни, бессмертии не столько его собственных, сколько императора и всех людей. Поэтому Иларий просит императора, который желал слышать от епископов изложение веры, но не слышал его, услышать изъяснение веры от него (ib., c. 3—4). Епископы пижут бесчисленные вероопределения, потому что не хотят следовать той вере, которую приняли в крещении, которую клялись хранить (ib., c. 4—7). «Удивляясь блаженной и благочестивой воле императора», не желающей знать никакой другой веры, кроме содержащейся в Писании, он просит Констанция выслушать в присутствии Собора, преподающегося о вере, то небольшое из евангельских писаний, что он, изгнанник и священник Иисуса Христа, имеет сказать словами Господа... Если император желает найти веру, то пусть выслушает ее не из новых бумажонок (chartulas), а из Божественных книг (ib., c. 8). Конечно, нет ни одного еретика, который не притворялся бы, что произносит богохульные речи по Писаниям, но все они приводят Писания без смысла Писания, ибо Писания состоят не в чтении, а в понимании. «Выслушай, прошу,— так заканчивает Иларий свою просьбу об аудиенции,— что написано о Христе, чтобы этим не проповедовалось то, что не написано. Приклони ухо твое к тому, что я намерен сказать от книг Св. Писания, воздвигни к Богу веру твою. Выслушай, что споспешествует вере, единству, вечности. Я буду говорить с уважением к твоему царству и вере только то, что полезно для примирения Востока и Запада, пред общественным сознанием, пред несогласным Собором, пред знаменитым спором» (ib., c. 10). К этому он прилагает и конспект того, что намерен подробно развить в своей речи. «Не что-либо соблазнительное или не содержащееся в Евангелии буду защищать, но Единого Истинного Бога и «Его же послал Иисуса Христа» (Ин. 17, 3), проповедовать Единого Бога Отца, из Которого все, и Единого Господа Иисуса Христа, чрез Которого все (1 Кор. 8, 6), рожденного из Бога, прежде времен вечных (2 Тим. 1, 9), Бога Слова, Который в начале был у Бога (Ин. 1, 1), Который есть образ Бога невидимого (Кол. 1, 15), в Котором обитает вся полнота Божества телесно (Кол. 2, 9), Который, будучи во образе Божием, унижил Себя ради нашего спасения, принял образ раба по зачатию от Духа Святого от Девы Марии, послушлив был даже до смерти, смерти же крестной (Флп. 2, 6—8), и после Воскресения, сидя на небесах (Еф. 1, 20), придет Судией живых и мертвых (Деян. 10, 42) и царем веков вечных. Ибо Он есть Единородный Бог (Ин. 1, 18) и Бог

истинный и Бог великий и выше всего Бог (Рим. 9, 5), и всяк язык исповесть, яко Господь Иисус Христос в славу Бога Отца (Флп. 2, 11)» (ib., с. 11). Во всех омийских формулах, проводимых под давлением императора, отвергались термины *ὁσία*, *ὁμοούσιος*, *ὁμοῦσιος*, как не библейские, и в самом вероизложении подчеркивалось, что они должны быть понимаемы по Писаниям. Иларию казалось, что император введен в заблуждение этими словами, под которыми скрывалось совсем не библейское учение, он верил в искренность желания императора выяснить для себя учение Писания и надеялся раскрыть пред ним обман, выяснив действительный смысл изречений Христа о Себе и апостолов о Нем.

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

Пока Иларий работал над своим сочинением против Урзакция и Валента, в Константинополе произошли решительные события, и дело, так хорошо рассчитанное и планомерно подготовлявшееся, было доведено до конца. Под давлением императора в ночь под 1 января 360 г. в Константинополе была принята ариминско-никская омийская формула и подписана делегатами Селевкийского и Ариминского соборов. Омиурианские депутаты, на которых Иларий возлагал столько надежд, малодушно отказались от своего лозунга «подобный по существу» и приняли омийскую формулу. Тем не менее их вожди были отправлены в ссылку, а на их кафедры назначены арианские епископы. По свидетельству Филосторгия, удаляясь в ссылку, они взяли, однако, назад свои подписи и снова смогли проповедовать подобосущие (Philost. H. S. L. V, с. 1). Таким немногочисленным партиям как Селевкийского, так и Аримин-

ского Соборов было дано торжество над огромным большинством того и другого Собора (*Pauci plurium dominati sunt. Contr. Const. 15*).

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

Из происшедшего Иларий убедился, что главным виновником торжества арианства, которое само по себе было бессильно по своей относительной малочисленности и противоречию с церковной традицией и Писанием, является император. Охваченный благородным негодованием, он решился разоблачить хитрую и лживую политику Констанция в резком памфлете, направленном против него, сказать в нем всё, от чего до сих пор он воздерживался. Под впечатлением происшедшего он составил сочинение «*Contra Constantiam imperatorem*». Оно обращено не к Констанцию, а к «братьям», т. е. галльским епископам, и касается только насилий Констанция в церковных делах (*Contr. Const. 11*). Но по резкости выражений оно легко могло послужить основанием для привлечения автора к судебной ответственности по обвинению в оскорблении Величества со всеми вытекающими из него последствиями. Вероятно, потому в перечне сочинений Илария Иероним и прибавляет, что «*Contr. Const.*» было издано по смерти императора, но это не согласуется с датой сочинения, находящейся в нем самом. Иларий говорит, что пишет его на пятом году после изгнания Евсевия, Люцифера, Дионисия, последовавшего после Медноланского Собора в 355 г., значит — в 360 г., за год до смерти Констанция. Быть может, оно было написано уже на пути в Галлию и издано на родине. «Время говорить, — так начинает Иларий свою книгу против Констанция, — потому что прошло время молчать. Да ожидается Христос, потому что обладает антихрист. Да вопиют пастыри, потому что бегут наемники. Положим души за овец, потому что вошли воры и свирепый лев ходит вокруг». «Станем пред судьями и властями за имя Христа, ибо блажен претерпевый до конца. Не убоимся того, кто может убить тело, а душу не может, а убоимся того, кто может и тело и душу погубить в геенне (Мф. 10, 28). Не будем заботиться о себе, ибо и волосы головы нашей сочтены» (*ib.*, с. 30). «Умрем со Христом, чтобы со Христом царствовать» (*Contr. Const. 1*). Сказав далее о том, что в ссылке он, хотя и решился не отступать от истинного учения, однако пренебрегал случаями, которые позволяли надеяться на достойное примирение, не злословил властей и не писал против ариан так, как они того заслуживают, Иларий выражает уверенность, что и настоящее его выступление не будет объяснено чувством его личной обиды. Для того, чтобы теперь говорить, у него нет другой причины, кроме Христа, ради Которого до сих пор он считал себя обязанным молчать, а теперь считает себя обязанным не молчать (*ib.*, с. 2—3). Как бы желал он свидетельствовать о Боге и Единородном Сыне Его во времена Нерона или Декия! «Ибо против совершенных врагов Твоих для меня была бы блаженной борьба, ибо не оставалось бы сомнения в том, что они — гонители, принуждающие к отречению пытками, железом и огнем, и за свидетельство о Тебе нам не угрожало бы ничего кроме смерти. Но теперь мы боремся с гонителем ленивым против врага ласкающего, против Констанция антихриста,

который не сечет спины, а поглаживает чрево, не лишает жизни, но одаряет с смерти, не бросает в тюрьмы для свободы, но воздает почести во дворце для порабощения, не подвергает истязаниям боли, но зажимает сердце, не отсекает мечом голову, но душу убивает золотом, не угрожает открыто огнем, но тайно возжигает геенну, не требует, чтобы избежать поражения, но льстит, чтобы обладать. Исповедует Христа, чтобы отрицать; заботится о единении, чтобы не было мира, подавляет ереси, чтобы не было христиан; почитает священников, чтобы не было епископов; строит кровли церковей, чтобы расстроить веру. Тебя, Боже, обожает на словах и в устах и употребляет все средства, чтобы не веровали в Тебя, как Отца» (ib., с. 5). Гонение Констанция хуже преследований Нерона и Декия. «Провозглашу тебе, Констанций, что я сказал бы Нерону, что от меня услышали бы Декий и Максимилиан: ты борешься против Бога, свирепствуешь против Церкви, преследуешь святых, ненавидишь проповедников Христа, уничтожаешь благочестие, ты тиран не в человеческих делах, а в Божественных. Вот тебе от меня то, в чем у тебя общее с ними, а теперь выслушай, что свойственно тебе. Представляешься христианином, а ты новый враг Христа; ты предшественник антихриста и исполнитель его тайных замыслов. Ты пишешь символы, а живешь против символа... Ты заключаешь священников в тюрьмы, выдвигаешь свои войска для устрашения Церкви. Ты стесняешь соборы, ты склоняешь к нечестию веру западных. Заперев их в одном городе (Аримне), ты устрашаешь их угрозами, ослабляешь голодом, удручаешь холодом, развращаешь лаской, подкупаешь благодеяниями...» (ib., с. 7). Открытое гонение последних дало Церкви мучеников, мощи которых исцеляют болезни, устрашают демонов. Падшие во время гонения могут иметь оправдание для себя в слабости, которая не могла противостоять мукам. «Ты же,—обращается Иларий к Констанцию,—преступнейший из смертных, все зло гонения соразмеряешь так, чтобы и во грехе лишить извинения и в исповедании мученичества. Отец твой, этот изобретатель человеческих смертей, научил тебя настаивать на своем без видимого упорства, поражать без меча, преследовать без огласки, убивать, не навлекая на себя подозрения, лгать, скрывая ложь, исповедовать веру без убеждения, ласкать без искренней расположенности, добиваться своего, не обнаруживая своих желаний» (ib., с. 8). Это — волк в овечьей шкуре. «Ты встречаешь священников иноземцев, которыми Христос был предан, преклоняешь голову для благословения, чтобы попирать веру; уdstаиваешь трапезы, от которой Иуда вышел для предательства; отменяешь поголовную подать, которую уплатил Христос, чтобы не было соблазна; освобождаешь, цезарь, от оброка, чтобы побудить христиан к отступничеству; облегчаешь свое, чтобы было потеряно Божие. Таковы-то твои деяния, лживая овца!» (ib., с. 10). Затем Иларий переходит к перечислению деяний этого хищного волка, рассказывая о насилиях, чинимых его чиновниками в Александрии, Трире, Милане, Риме, Тулузе (ib., с. 11), и излагает историю Селевкийского Собора, завершившегося благодаря императору торжеством меньшинства над большинством, и выясняет роль Констанция в этом деле (ib., с. 12—15). «Констанций под угрозой ссылки вынудил у епископов подписи под своим богохульным определением. Он хвалится своею победой над восточными, потому что подчинил своей воле десять легатов и устрашал народ чрез префектов, а епископов чрез дворцовых чиновников, по всем провинциям Востока утверждает епископов-еретиков, зарекомендовавших себя общением с еретиками. Употребляет все усилия, чтобы всю вселенную, за которую пострадал Христос, подарить дьяволу» (ib., с. 15).

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

Возвращение Илария в Галлию относится на конец 360 г. или начало 361 г., потому что Иероним в своей «Хронике», Сульпиций Север и Фортунат согласно свидетельствуют, что Иларий был возвращен в Галлию еще при жизни Констанция, умершего в 361 году (Sulp. Sev. II, 45, Fortunat. L. I, 8).

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

Из послания этого, адресованного «возлюбленнейшим и блаженнейшим сосвященникам, всем восточным епископам, по всем провинциям пребывающим во Христе», видно, что постановления Собора состояли на основании: 1) писем омиусиан, направленных в Галлию чрез Илария (Fr. XI, 1), и 2) послания самого Илария (Fr. XI, 4). Узнав из писем восточных о том, как весь христианский мир, разделенный на два собора, был обманут в той и другой части, отцы Парижского Собора заявляют, что на Аримино-Никском Соборе они отказались от употребления термина *ὁμία* только потому, что их уверили, будто бы восточные ставят это необходимым условием единения с Западом. Но теперь, осведомленные об этом обмане, они отказываются от Ариминского постановления и твердо хранят *ὁμοούσιον*, введенный восточными против «ариминитов» (Fr. I, 1). Далее, в полном соответствии с советами Илария, изложенными в «*Libet de Synodis*» и, может быть, повторенными им в его сопроводительном послании, они точнее определяют смысл, в каком употребляют это выражение. «Речение *ὁμοούσιον* мы приняли для обозначения истинного и подлинного рождения Единородного Бога из Бога Отца, отвергая отождествление (*υπίοση*) по богохульному учению Савеллия и не признавая Сына некоторой частью Отца». Они исповедуют Сына как Единого по существу, или субстанции, с Богом, чтобы Он не признавался тварью, или усыновленным, или Сыном только по имени. Признавая же Сына Богом от Бога, Силою от Силы, Светом от Света, они охотно признают и Его подобие Отцу, но такое, какое достойно Отца, подобие истинного Бога истинному Богу (Fr. XI, 2). Далее отцы Парижского Собора сообщают восточным, что они присоединяются к ним и Иларию и признают Авксентия, Урзакия, Валента, Гаия, Мегазия и Иустина отлученными, отказываются от общения с теми епископами, которые заняли кафедры изгнанных после Константинопольского Собора, и отлучают тех из галльских епископов, которые откажутся принять изложенные постановления Собора (Fr. XI, 4).

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

Еще будучи в Галлии, Иларий предвидел надвигающуюся угрозу арианства (Contr. Const. 2). При первых попытках Констанция водворить его на Западе чрез посредство Соборов Арелатского и Медиоланского Иларий выступил с актом отлучения против епископов, позволивших сделать из себя орудие гражданской власти. Сосланный за это на Восток, он не переставал служить делу своей жизни и в изгнании. Его характер, преданность идее, его деятельность на чужбине уже сами по себе внушают предположение, что, возвратившись на родину,

он не остался равнодушным зрителем борьбы за утверждение никейской веры против попыток распространения арианства. Его авторитет инициатора этой борьбы, литературные силы, отданные на служение церковной истине, знание Востока, личные связи с восточными епископами, труды по воссоединению Востока и Запада, благородство характера и безупречность жизни, ореол исповедника — все это создавало для него могучее влияние на западный епископат. И он действительно использовал свой авторитет и влияние на многочисленных Соборах, созывавшихся после его возвращения в Галлию, для того, чтобы залечить раны Церкви, нанесенные ей Ариминским Собором. О его влиянии на этих Соборах свидетельствуют Иероним и Сульпиций Север. В своей «Хронике» под 360 г. Иероним говорит, что «Галлия благодаря Иларию осуждает обманы ариминского вероломства». О том же говорит и Сульпиций Север, прибавляя к этому ту подробность, что на многочисленных Соборах в Галлии Иларий провел постановление, по которому епископы, принявшие ариминскую формулу, отлучались, но принимались в общение, если отрекались от нее и возвращались к исповеданию никейской веры, без всяких дисциплинарных взысканий. В этом проявился обычный такт Илария и снисходительность к падшим по недоразумению и слабости, если они подавали надежду на обращение к истинной вере, так сильно отличавшие его от фанатической нетерпимости Люцифера Калабрийского (Sulp. Sev. II, 45). Из Соборов, на которых так много действовал Иларий в интересах восстановления Православия в Галлии, Сульпиций Север сообщает некоторые подробности о Соборе Биттеррийском, который проиhsодил, вероятно, в 361 г., уже после смерти Констанция, и нанес решительный удар арианству в Галлии. На этом Соборе был осужден и низложен один из главных вождей ариан — митрополит Галлии, Арелатский епископ Сатурнин, по происхождению Иларий был сослан во Фригию. Эта кара постигла его не только за ересь, но и за другие ужасные преступления, в которых он был уличен и в числе которых, вероятно, значился и ложный донос на Илария. Вместе с ним был низложен Потерий Петрокордский (а Petrocordiis). Столь же преступный и упорный, как Сатурнин, он не пожелал отречься от ариминской формулы. Прочие, отказавшиеся от нее, были приняты в общение. Собор нужно относить датую ко времени вступления на престол Юлиана, потому что при жизни Констанция Собор не мог бы удалить с кафедры Сатурнина, пользовавшегося могучей поддержкой императора (Sulp. Sev., ib.).

Борьбу с арианством Иларий вел и за пределами Галлии. Миланскую кафедру занимал арианин Авксентий, уже отлученный в Галлии на Парижском Соборе. Но, избегая слишком определенных выступлений, он пользовался расположением и поддержкой императора Валентиниана. Иларий решил разоблачить Авксентия в глазах императора и разъяснить ему, что Миланский епископ иначе верует, чем царь. Подвигнутый этим Валентиниан назначил публичное состязание между Иларием и Авксентием при участии двух императорских чиновников и 16 епископов, в числе которых находился и Евсевий Верчелльский. На диспуте Авксентий вынужден был исповедовать Христа истинным Богом, Единым по Божеству и субстанции с Богом Отцом. Не удовлетворяясь этим, Иларий потребовал от него письменного изложения веры. По обычаю ариан, Авксентий попытался отделаться двусмысленной формулой: «Christum notum ex Patre Deum Verum Filium ex vero Deo Patre» (Cont. Auxen., f. 14), в которой Verum можно относить и к Deum и к Filium. Иларий выяснил двусмысленность и вероломство этой формулы, но император признал ее достаточной и приказал Иларию удалиться из Милана. Тогда Иларий решил обратиться к епископам в особом сочинении «Contra arianos vel Auxentium Mediolanensem», в котором выясняет скрытый смысл вероизложения Авксентия и

призывает православных епископов не поддаваться влиянию императорского двора, поддерживающего еретика. Но старания Илария освободить епископскую кафедру императорской резиденции от арианства, чтобы заместить ее сторонником никейской веры, не увенчались успехом. Авксентий оставался на своей кафедре до смерти (в 374 г.).

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

Свои досуги Иларий посвящал переписыванию документов, относящихся к истории арианства на Западе, с целью составить на основании их связную историю вторжения арианства на Запад и борьбы с ним. Кроме того, он занимался переписыванием Священного Писания, вероятно, для личного употребления. Так, Перпетуй, еп. Турский, по завещанию от 474 г. оставил Евфронню, еп. Августодунскому, Евангелие, «переписанное Иларием, некогда Пиктавийским священником» (Spicil., t. V, p. 106).

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

СОЧИНЕНИЯ ИЛАРИЯ

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

1. Догматические сочинения

Первая группа представлена одним сочинением, но самым важным для выяснения воззрений автора. В настоящее время это сочинение известно под заглавием «De Trinitate libri duodecim» (Mign. Scr. lat., t. X, 25—472). Заглавие это не происходит от автора. Ему не соответствует и содержание труда, в котором, хотя и содержится триничное исповедание, но о Духе Святом говорится очень мало. И древние свидетельства об этом сочинении не называют его под этим заглавием. Иероним говорит, что Иларием составлено 12 книг против ариан (De vir. illustr., 100). Это вполне соответствует содержанию «De Trinitate», но не могло быть заглавием, данным ему самим автором, потому что Иларий избегает в нем называть еретиков, против которых пишет, по имени. Во всем обширном труде только дважды упоминается Арий и однажды ариминиты. Поэтому невероятно, чтобы он в заглавии поместил это название. Другие древние источники упоминают об этом сочинении под заглавием «De Fide» (Rufini Histor. I, 31, Cassion. De incarn. 2. VII, с. 24 и др.). Это заглавие и происходит от автора. Под верой, раскрытию и защите которой посвящен весь труд, размещается вера в Божество Иисуса Христа, вера по преимуществу, основной догмат христианства. Обширный труд Илария направлен главным образом против ариан, но часто противопоставляется и савеллианству, как

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

Общее содержание и план сочинения таковы. В первой книге, служащей введением ко всему труду, выясняются высота христианского учения о Троице и Боге, соответствие этого учения глубоким запросам человеческого духа, ограниченность человеческого познания и излагается план всего исследования. Вторая книга, исходя из крещальной формулы, раскрывает таинство Божественного рождения. Третья, исходя из слов «Аз во Отце и Отец во Мне» (Ин. 10, 38), доказывает единство Сына и Отца по существу. В четвертой из целого ряда ветхозаветных и немногих новозаветных текстов доказывается бытие Второй Ипостаси, а в пятой — Божество этой последней. В шестой доказывается истинное Божество Сына Божия из свидетельства о Нем Отца, из Его свидетельства о Самом Себе, из свидетельства апостолов. Марфы, слепорожденного, демонов, иудеев и, наконец, язычников, а в седьмой — равенство Сына с Отцом в имени, природе, власти, славе. Восьмая посвящена доказательству единства Бога при различии Лиц. В следующих трех книгах содержится православное истолкование тех текстов, которыми пользовались ариане для доказательства низшей природы Сына: в девятой — «Никтоже благ, токмо един Бог» (Лк. 18, 19), «Се есть живот вечный...» (Ин. 17, 3), «Не может Сын о Себе творити ничесоже» (Ин. 5, 19), «Отец болий Мене есть» (Ин. 14, 28) и «О дне же том и о часе...» (Мф. 24, 36); в десятой — гефсиманское бореие и крестные страдания; в одиннадцатой — «Восхожу ко Отцу Моему...» (Ин. 20, 17), «И Сам Сын покорится Покоршему Ему всяческая» (1 Кор. 15, 28); двенадцатая выясняет идею вечного рождения, насколько она доступна пониманию человека.

2. Историко-полемические сочинения

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

а) *Ad Constantium Augustum liber prima* (Migne, S. L., X, 557—564). Это обращение к императору Констанцию написано по поводу вторжения варваров в Галлию в 355 г., для борьбы с которыми в конце этого года был провозглашен цезарем Юлиан и послан в Галлию. Тяжелое положение страны возбуждало в императоре опасение за целост-

провинции и верность галлов империи. Подозрительность императора раздражалась тайными внушениями людей, способных пользоваться такими обстоятельствами, чтобы сводить счеты со своими врагами (с. 2). Иларий по этому поводу обратился к императору с посланием, в котором уверял его в спокойствии и верности провинции и указывал ему на вторжение арианства и поддержку его местными гражданскими властями, как более опасную угрозу благам вечным. Полнее содержание книги уже приведено в биографии. Сочинение написано после Арелатского и Миланского соборов, потому что упоминает об изгнаниях православных епископов (353 и 355 гг.), но ранее ссылки Илария, так как оно послано из Галлии и не упоминает об изгнании самого Илария. Таким образом, оно относится к концу 355 или началу 356 года. Текст послания дошел до нас в испорченном виде: в нем есть или пробелы (например, в § 8 автор, коснувшись никейской веры, говорит, что упоминал о ней выше, а этого упоминания в предшествующих параграфах сохранившегося текста нет) или добавления (начиная с пятого параграфа, прекращается личное обращение к императору, и изложение принимает безличный характер).

b) *Liber de Synodis seu de Fide orientalium* (Migne S. L., X, 479—546). О поводе к составлению этого сочинения, о его содержании и задачах было сказано в биографии. Сочинение это, вероятно, не получило определенного заглавия от автора, а было подписано просто как *epistola*. Под этим названием оно цитируется Факундом Гермианским (*Lib. X, с. 6*), но Иероним, перечисляя сочинения Илария, называет его «*De Synodis*». Может быть, это заглавие им и дано этому сочинению. Экземпляр которого он собственноручно переписал для себя в Трире (*Hieronym. Epist. VI ad Florentiam. De viris illustr.*). Это заглавие принято давать этому сочинению и в настоящее время. При этом к нему для более точного обозначения содержания прибавляется *Sen de Fide Orientalium*. Время его составления определяется следующими данными: 1) сам Иларий говорит в нем, что он уже полных три года пробыл в ссылке (*De Synod. 2*); 2) он упоминает о предполагаемых соборах в Анкире и в Аримине. Известно, что первоначально предполагался только один Собор в Никомидии. Но это намерение было оставлено императором после разрушения Никомидии 24 августа 358 г., и у него возник план созыва двух параллельных Соборов для Востока и для Запада, причем сначала местом восточного Собора предполагалась Анкира и только уже позднее остановились на Соборе в Селевкии. Значит, «*De Synodis*» было написано после разрушения Никомидии (24 августа 358 г.) и ранее назначения местом Собора Селевкии, т. е. в конце 358 или в начале 359 г.

Послание Илария к галльским епископам «*De Synodis*», написанное в мягком и примирительном тоне, было принято отрицательно известным западным фанатиком Люцифером Калабрийским. Не известно, в какой форме вылилось его негодование: в форме ли словесного порицания, которое было доведено до сведения Илария, в форме ли письма к нему или в виде особого сочинения. Но сохранились краткие замечания, которыми Иларий ответил на этот протест своего собрата по служению и изгнанию, к которому он относился с искренним уважением. Это — «*Apologetica ad reprehensores libri de Synodis responsa*». В одних рукописях «*De Synodis*» они находятся в самом тексте в виде вставок, в других — на полях против соответствующих мест, в третьих — отчасти в тексте, отчасти на полях, в четвертых совсем отсутствуют. О литературном характере этих ответов существует двоякое мнение. Одни полагают, что Иларий написал отдельное сочинение в оправдание и защиту своего «*De Synodis*», утраченное в настоящее время, из которого еще в древности были сделаны краткие извлечения и вставлены в те места «*De Synodis*», к которым они относятся. Но это

мнение опровергается тем, что никто из древних писателей не упоминает о таком апологетическом труде Илария и не приводит из него выдержек. По другому мнению, которое представляется более вероятным, сам Иларий ответил на обвинения Люцифера лишь этими краткими примечаниями к тексту «De Synodis» и, может быть, только в одном экземпляре, предназначенном для самого Люцифера. Эти примечания собраны и напечатаны отдельно у Миня (S. L., X, col. 545—548).

с) Liber adversus Valentem et Ursacium, historiam Ariminensis et Se-leuciensis Synodi continens, в настоящее время цитируемая под заглавием «Opus historicum». Под приведенным первым заглавием это сочинение Илария помещает в списке его произведений Иероним (De vir. illustrib., 100). Об этом сочинении упоминает и Руфин, не приводя его заглавия, но характеризуя его содержание и цель. Он говорит, что эту «книжку» Иларий написал для вразумления западных епископов, подписавших вероломную формулу Ариминского Собора (De Adulter. libr. Orig.). Таким образом этот труд Илария представляет собою связанное сочинение (liber, по Иерониму), небольшое по размерам (libellus, по Руфину), содержащее в себе историю Селевкийского и Ариминского соборов и призыв к отречению от принятой в Аримине формулы. К сожалению, это важное в церковно-историческом отношении сочинение сохранилось в нескольких рукописях в виде фрагментов, из которых один носит на себе заглавие: «Incipit liber S. Hilarii Pictaviensis provincii Aquitaniae, in quo sunt omnia, quae ostendunt vel quomodo, quibus nam causis, quibus insantibus sub imperatore Constantio factum est Ariminense consilium contra... nicaeni tractatus» (Fr. I по новому счету), другой заканчивается припиской «explicit S. Hilarii liber ex ore historic» (Fr. X по новому счету). Первый фрагмент содержит общее введение Илария ко всему сочинению с указанием обстоятельств его составления и задач. Все прочие фрагменты содержат различные документы, относящиеся к истории арианства на Западе: одни — с более или менее краткими комментариями составителя, другие — без всяких комментариев. Фрагменты эти в рукописях располагаются без видимого порядка. Но в них различают две группы: первое место занимают фрагменты, не носящие на себе никаких обозначений, указывающих на автора и сочинения, откуда они извлечены; второе место занимают фрагменты, из которых первый носит на себе приведенное выше заглавие «incipit», а последний — заключение «explicit». В печатных изданиях все эти фрагменты подобраны в хронологическом порядке, не соответствующем их порядку в манускриптах. Но в научной литературе отдельно рассматриваются фрагменты первой и второй групп рукописного порядка. Большинство ученых признают принадлежность Иларию второй группы. Это фрагменты: I, II, IV, XII, XIV, XV, VI и X — по порядку печатных изданий. Что же касается первой группы фрагментов манускриптов, или фрагментов XI, XIII, III, VIII, IX, V и VII, то они без критики тоже приписываются труду Илария.

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

I, начинающийся «incipit», и X, заканчивающийся «explicit». О принадлежности же остальных можно судить только уже на основании внутренних признаков.

Принадлежность I фрагмента «Историческому труду» Илария несомненна. Он представляет собою введение ко всему сочинению. В нем обозначены его предмет и задача, состоящая в том, чтобы разоблачить «тяжелое и сложное деяние» еретиков, развивавшееся не в тех местах, где пишет автор, но там закончившееся, и чтобы по поводу изложенного обратиться к читателям с полезным увещанием. «Сложное деяние», о котором намерен говорить автор, есть издавна подготавливавшаяся и заканчивающаяся теперь арминская уния. Это вполне соответствует показанию Руфина о содержании «книжки» Илария. Из этого введения устанавливается и дата сочинения. Автор говорит в нем о себе как об изгнаннике, находящемся вдали от тех мест, где дело это подготавливалось, и там, где оно завершилось, в чем с полным основанием видят указание на пребывание Илария в Константинополе в 359 г. Обращает на себя внимание и почтительный тон, в котором он упоминает о Констанции. Хотя видно, что ему известно вмешательство императора в дело о церковной унии, но он намеренно не касается этого вопроса (п. 5). Очевидно, это введение написано до того решительного момента, который переполнил чашу терпения и сдержанности и побудил Илария выступить с памфлетом против Констанция, т. е. ранее 1 января 360 г., когда было окончательно сломлено противодействие омниусиан, подписавших армино-никскую формулу соглашения.

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

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

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

Исходя из этих двух принципов, можно признать принадлежащим к «Историческому труду» Илария II фрагмент, содержащий в себе документы, относящиеся к Сардикийскому Собору 343 г., оправдавшему Афанасия, и комментарий к ним. Хотя во введении к своему труду Иларий обещает начать его повествованием об Арелатском Соборе (Фг. I, 6), однако, заговорив об этом Соборе, на котором вопрос шел о пересмотре решений Сардикийского Собора, Иларию было естественно обратиться к исходной точке дела об Афанасии и Собору Сардикийскому, чтобы показать, насколько были неосновательны на нем обвинения, выставленные против Афанасия, и насколько неосновательны

были позднейшие домогательства ариан, стремившихся добиться осуждения Афанасия с целью косвенно посредством этого набросить тень на никейскую веру и вывести из строя главного борца за Никейский Символ. Все это и составляет содержание II фрагмента.

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

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

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

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

3. Экзегетические сочинения Илария

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

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

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

b) *Tractatus super Psalmos* (M., IX, 231—908). Вероятно, комментарий простирался сначала на всю книгу Псалмов, но Иероним имел в своих руках неполный экземпляр с толкованием на Псалмы 1, 2, 51—62, 118—150. В современных же изданиях помещаются комментарии на псалмы 1, 2, 9, 13, 14, 51—69, 91, 117—150 и фрагменты толкований на некоторые другие Псалмы. Комментарии на Псалмы стоят в несомненной зависимости от Оригена, хотя отличаются и значительной самостоятельностью в выборе материала и самостоятельными мыслями. Комментарии на Псалмы отмечают большой прогресс в экзегетике автора. Предпочитая в них выяснение пророческого и духовного смысла Псалмов, автор пользуется более совершенными методами истолкования текста: он часто обращается к греческому тексту, чтобы отметить несовершенство латинского перевода, приводит по местам различные версии его, ссылается на комментарии своих предшественников и т. д.

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

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

e) *Liber mysteriorum*. О составлении этого сочинения Иларием упоминает блаж. Иероним в своем каталоге (De vir. illustr., 100). Затем предание об этом сочинении утрачивается, и оно считалось утраченным до конца XIX столетия. Судя по заглавию, предполагали, что оно было

литургического характера и содержало в себе истолкование обрядов литургии. Было известно, что рукопись этого сочинения Илария входила в состав библиотеки монастыря Монте-Кассино в XI, XIV и XVI вв. С этими данными были предприняты специальные разыскания этой рукописи, не увенчавшиеся успехом. Позднее, однако, эта рукопись была найдена в библиотеке Аретинского монастыря, находившегося в зависимости от монастыря Монте-Кассино. Рукопись эта была открыта и издана в 1887 г. Гаммурины (*S. Hilarii tractatus de mysteriis et hymni et S. Sylviae Aquitanae peregrinatio ad loca sancta. Quae inedita ex codice arretino deprompsit Joh. Franciscus Gammurini. Romae, 1887*). Оказалось, что под мистериями Иларий разумел не таинства Церкви, а типы или пророческие прообразы Ветхого Завета, которые он перечисляет как пособие для понимания Св. Писания. Манускрипт сохранился не в полном виде: ему недостает начального листа и нескольких листов в середине. Подлинность этого сочинения доказана неопровержимо Линдеманом (*L i n d e m a n n. Des heil. Hilarius von Paitiers «Liber mysteriorum». Eine patristisch-kritische Studie. Münster, 1905, с. 34—90*). По характеру догматических воззрений, отразившихся в этом сочинении, именно по отсутствию в нем следов знакомства автора с арианством и полемики против него, оно очень напоминает собою комментарии на Евангелие Матфея, а потому и относится к началу литературной деятельности Илария, ко времени, предшествующему его изгнанию (Орлов. Цит. соч., с. XXIX—XXXII).

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

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

4. Письма Илария

Блаж. Иероним упоминает в числе сочинений Илария несколько писем к различным лицам. О своих письмах упоминает и сам Иларий. В начале книги о Соборах он говорит о многочисленных письмах, которые он посылал из ссылки епископам Галлии и на которые долгое время не получал ответов (*De Synodis, 1*). Им было послано также письмо к галльским епископам, которым он сопровождал письма восточных омнусиан из Константинополя к западным епископам и в котором изложил свое заключение по этому делу. Об этом письме упоминают постановления Парижского Собора 360 г. (*Op. Hist. Fr. XI, 4*). Все перечисленные письма не сохранились, а до нас дошло только письмо Илария из ссылки к дочери Абре (*Migne, X, 549—552*), содержание которого изложено нами в биографии Илария.

5. Гимны

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

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

УЧЕНИЕ ИЛАРИЯ

Родившись и выросши в одной из отдаленных провинций Запада, Иларию получил свое религиозное воспитание под влиянием местной традиции без всякого воздействия христианского Востока. Свою юность он провел в полном неведении того, какие религиозные споры волновали в это время Восточную Церковь. Почти до самого своего изгнания, по своему собственному признанию, Иларию ничего не знал ни о Никейской вере, ни о главном предмете пререканий — термине *ὁμοούσιος*. Очевидно, все это стало ему известным только после вторжения арианства в Западную Церковь, последовавшего за смертью Константа, на Соборе Арелатском (353 г.) и Медиоланском (355 г.), против постановления которого он выступил с протестом. Труднее установить, когда он познакомился с учением ариан. В своих комментариях на Евангелие Матфея он обнаруживает свое знакомство с арианской доктриной. Не называя еретиков по имени, он говорит об их половинчатом учении. Зная о чудесах Иисуса Христа, они не осмеливаются отнять у Него наименование Бога, но по нечестию ума и чувства, отрицая в Нем общность Отчей сущности, отрицают Его благодетельство, которое вынуждены были признать в Имени (In Matth. XII, 18). В этих словах он, несомненно, разумеет ариан, потому что в позднейших своих сочинениях он постоянно отмечает, что ариане, называя Христа Богом и Сыном, употребляют эти наименования не в их собственном природном значении, а в переносном и несобственном смысле. Далее он подробно говорит о том, что ариане приписывают выражения человеческой слабости и боязни, ввиду приближающихся страданий (Мф. 26, 37—39 и 41—42). Самому Сыну Божию, чтобы, исходя из этих состояний, чуждых вечной и неизменяемой природе Божества, отрицать происхождение Сына Божия от вечной и бесконечной сущности Отца и утверждать Его сотворение из ничего и во времени (In Matth. XXI, 2—3). Комментарии на Евангелие Матфея были составлены Иларием до его ссылки на Восток, но ничто не мешает признать, что последние части этого сочинения были написаны в течение тех трех лет, которые протекли между Арелатским Собором и Биттеррийским. Тогда и знакомство с арианством нужно отнести к тому же времени, к которому он относит и свое знакомство с Никейским Символом. Если для Илария оставались неизвестными такие крупные факты церковной жизни на Востоке, как арианство и Никейский Символ, то ясно, что его богословские воззрения того времени оставались совершенно незатронутыми со стороны восточных влияний и носили чисто западный характер. Чтобы яснее видеть, какие изменения внесло в доктрину Илария его личное знакомство с различными течениями восточной религиозной мысли во время его ссылки, следует отдельно изложить догматическое содержание его ком-

ментариев на Евангелие Матфея и потом сравнить его с догматическим учением его сочинений, составленных в ссылке и по возвращении из нее на родину.

ДОГМАТИЧЕСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ КОММЕНТАРИЕВ ИЛАРИЯ НА ЕВАНГЕЛИЕ МАТФЕЯ

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

Учение о Боге Отце

Когда Иларий говорит просто о Боге, то подобно всем писателям, относящимся к эпохе, предшествующей возникновению богословия каппадокийцев, понимает под этим словом Бога Отца. Например: «сколько хвалы обнаруживается в отношении ко Христу, столько обнаруживается и к Богу, потому что и во Христе Бог, и Христос в Боге»¹. Отсюда учение о Боге Отце есть учение о свойствах Божественной субстанции и учение об общих свойствах Божественной природы есть учение о Боге Отце. В комментариях на Евангелие Матфея для выяснения этого пункта мы находим вообще мало материала, но то, что в нем находится, не выходит за пределы тертуллиановского понятия о Боге.

В учении Тертуллиана о Боге выдвигаются две черты, как отличительные свойства Божественной природы: вечность и связанные с ней неизменяемость и величие в смысле неограниченной мощи и власти. Суб-

¹ *Quidquid contumeliae extiterit in Christo id omne extabit in Deo: quia et in Cristo Deus et Christus in Deo sit* (In Matth. XII, 17).

станция Божества есть вечность, которая представляется без начала и конца (Ad. Nat. II, 3). Свойством Бога служит вечность, а сущность вечности состоит ни в чем другом, как в том, что она всегда была и всегда будет (Adv. Herm. 4). Вечное же не подлежит изменению (ibid., 12). «Необходимо, чтобы Тот, Кто бесконечен, был и неизменяем, ибо измениться во что-либо другое значит прекратить свое прежнее состояние. Итак, кому не принадлежит конец, тому не принадлежит и изменение» (De carne Christi, 3). Вторым основным свойством Божества служит высочайшее величие. По общему мнению, Бог есть Существо высочайшее и могущественнейшее, Глава мира, имеющий совершенное величие, ибо, по общему представлению о Божестве, власть высочайшего господства находится в руках одного Существа (Apol., 24). И свойство величия вытекает из свойства вечности. «Бог есть наивысшее величие, основанное на вечности; Он не рожден, не сотворен, без начала и конца. Такие свойства должно приписать вечности, которая делает Бога наивысшим величием, так как она находится в Боге для того, чтобы Бог был наивысшим величием и по форме, и по сущности, и по силе, и по власти» (Adv. Marc. I, 8).

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

Учение о Сыне Божиим

Тертуллиан различал два момента в существовании Сына Божия: вечное Его пребывание в Отце и рождение Его от Отца во времени пред самым созданием мира по воле Отца. В вопросе о рождении Сына Божия Иларий верен этой тертуллиановской традиции. «Истинная и нерушимая вера состоит в том, что Бог Слово произошел из Бога вечности (Которому от того, что всегда был Сын, всегда принадлежит право Отца и имя, так как если не вечно существует Сын, то не вечно существует и Отец), и Ему принадлежит вечность из Отчей вечности. А чтобы Он родился, на то была воля Того, в силе и власти Которого было, чтобы Он родился. Итак, Сын Божий есть из Бога Бог, один в Том и Другом, ибо Он воспринял Божество вечного Родителя, которое латиняне называют *deitas*, из Того, из Которого исшел, рождаясь. Воспринял же то, что было, и рождено было Слово, Которое всегда было в Отце. Таким образом, Сын и вечен и рожден, потому что не иное родилось в Нем, как то, что вечно» (In Matth. XVI, 4). В этих словах ясно различаются и противопоставляются два момента в бытии Сына: вечное пребывание в Отце и рождение. Далее акт рождения рассматривается как передача Родителем Рожденному того, что в Нем содержалось вечно. Таким образом, рождая Сына, Отец передал Ему и Свою вечность, потому что в Нем родилось именно то, что вечно находилось в Отце. В этом смысле Сын вечен, и Отец вечно был Отцом и вечно обладал именем Отца. Различие между учением Тертуллиана и Илария только в том, что первый, останавливая свое внимание на втором моменте в бытии Сына, на Его рождении пред созданием мира, утверждает, что было время, когда Сына не было, и что Отец не был и не назывался Отцом до рождения Сына, а второй, быть может, в противовес арианам, выдвигает момент вечного пребывания Сына в Отце и, исходя отсюда, настаивает на Его вечности и на вечно принадлежащем Богу свойстве быть и именоваться Отцом. Что это не случайная обмолвка Илария, а его настоящее понятие о сущности акта рождения

Сына, в этом убеждает другое место в комментариях на Евангелие Матфея, подобного же содержания, хотя и не настолько ясное. «Те, которые вследствие веры и безукоризненности жизни способны вместить Евангелие, знают, что Слово есть Бог в начале и что Оно в начале у Бога и рождено из Того, Кто был, и что в Рожденном содержится то, что есть Тот Самый, у Которого Оно было, прежде чем родилось, т. е. существует одна и та же вечность Родителя и Рожденного» (ib., XXI, 3). Здесь тоже различается вечное бытие Сына в Отце прежде Его рождения и самое рождение, которое состоит в передаче Рожденному всего того, что вечно находилось в Родителе, а следовательно, и вечности. Хотя Иларию было известно учение ариан о происхождении Сына Божия во времени, однако он со спокойным сердцем мог остаться при тертуллиановском понятии о рождении Сына, потому что оно существенным образом отличалось от арианского. В арианской доктрине о создании Логоса во времени из ничего не могло быть места ни для идеи вечности Сына, ни для Его Божества. В тертуллиановском учении признается вечное бытие Логоса в Отце, происхождение Его из того, что заключалось в Отце, и отсюда Божественность Его природы.

Так как рождение состоит в передаче природы Родителя Рожденному, то отсюда вытекает учение о единстве Существа в Отце и Сыне. И в этом пункте Иларию остается верен Тертуллиану с его термином *unius substantiae*. О единстве сущности Иларию говорит часто и вполне определенно. «В этом откровении Христос учит, что одна и та же во взаимном познании субстанции у Обоих» (In Matth. XI, 12). «Что столь непростительно как отрицать, что во Христе Бог, и отнимать от Него находящуюся в Нем субстанцию Отчего Духа?» (XII, 17)¹. Следует отметить, что в комментариях на Евангелие Матфея Иларию пользуется исключительно термином *substantia* и потому не говорит об единстве в Отце и Сыне природы, каковое выражение, напротив, является преобладающим в его позднейших сочинениях. Но в дальнейшем учении о единстве субстанции в Отце и Сыне Иларию сильно отклоняется от Тертуллиана. Последний, исходя из идеи рождения Сына из сущности Отца, признавал качественное равенство Отца и Сына, но, видя, с другой стороны, в Сыне *derivatio et portio Patris*, он признавал их количественное различие: Божество Отца содержится в Сыне в меньшей и смягченной степени, вследствие чего Он мог являться в ограниченных пространствах этого мира и быть органом Откровения и субъектом Богоявления. В комментариях Илария на Евангелие Матфея этот субordi-

¹ Qua revelatione eamdem utriusque in metua cognitione esse substantiam docet (XI, 12). Quid tam extra veniam est, quam in Christo negare quod Deus sit et consistentem in eo paterni Spiritus substantiam adimere (XII, 17). Ultra humani sermonis eloquium est Deum ex Deo, Filium ex Patris substantia atque intra Patris substantiam consistentem... retulisse (IV, 14). *Еретик*у divinitatem et communionem Paternae substantiae Domino detragentes (XII, 18) generositatem ejus, abnegata Paternae substantiae communiione decerpas (XII, 18) similitudo nominis, qua Dominus Domino dicebat... Significabat et de consortione nominis substantiae unitatem... ut mememissent in eo, qui ex David oriebatur, aeternae virtutis et potestatis et originis substantiam contineri... (XXIII, 8) soli Christo de communiione Paternae substantiae haec agere erat familiare (VIII, 8). Est autem haec vera et inviolabilis fides ex Deo aeternitatis (cui ob id, quod semper Filius fieri semper et jus Patris et nomen sit; nisi non semper Filius, non semper et Pater sit). Deum Filium profectum fuisse, cui sit ex aeternitae parentis aeternitas. Nasci autem eum voluntas ejus fuit, cujus in virtute et potestate inerat ut nasceretur. Est ergo Filius Dei ex Deo Deus, unus in utroque: theotetam enim, quam deitatem latini nuncupant, aeterni ejus parentis ex quo nascendo est profectus accepit. Accepit autem hoc, quod erat: et natum est Verbum, quod fuit semper in Patre. Atque ita Filius et aeternus et natus est: quia non aliud in eo natum est, quam quod aeternum est (ib., XVI, 4).

Qui si per fidem vitae que probitatem capaces evangeliorum esse potuissent, scirent Verbum in principio Deum, et hoc a principio apud Deum, et natum esse ex eo, qui erat et hoc in eo esse, qui natus est, quod is ipse est penes quem erat ante quam nasceretur: eamdem scilicet aeternitatem esse et gignentis et geniti (ib., XXXI, 3).

национализм устранен совершенно, и Сын Божий является равным Отцу не только в качественном, но и в количественном отношении. Он — Бог в той же степени, как и Отец. В связи с евангельским текстом Иларий пользуется всеми основаниями для доказательства истинного и полного Божества Иисуса Христа. Христос простил грехи расслабленному (Мф. 9, 2). Это возбуждает ропот книжников, которые, видя во Христе простого человека, считают это присвоением Божественной власти с Его стороны. Прозревая их мысли, Господь говорит, что Ему легко отпустить грехи (ст. 4—5), и в этом дает свидетельство о Своем Божестве, потому что поистине никто не может отпускать грехи, кроме Бога; следовательно, кто отпускает, тот Бог. Так как никто не отпускает грехов, кроме Бога, Бог, пребывающий в человеке, даровал исцеление человеку, и не было никакой трудности в деле и слове у Того, для Которого возможно все, что Он говорит (VIII, 6). Но отпускать грехи был свойственно только Христу, вследствие общения Его в Отчей сущности (VIII, 8). Христос Самого Себя называет Премудростью. «И оправдана Премудрость сынами своими», — говорит Он (Мф. 11, 19). Это значит, что Он есть не произведение Премудрости Божией, как утверждает Павел Самосатский, но Сама Премудрость по природе, потому что Он имеет власть над всем (XI, 9). «Чтобы кто-нибудь не подумал, что в Нем чего-нибудь меньше, чем в Отце, Он учит, что все предано Ему Отцом и что Он знает только Одному Отцу и что Отец знает только Ему и кому Он восхочет открыть». «Этим откровением Он показывает, что во взаимном познании обнаруживается одна и та же субстанция в Обоих, так как, кто познает Сына, тот познает токмо Отца в Сыне, ибо всё предано Ему Отцом. Предано же не другое что-либо, как то, что в Сыне ведомо только Отцу. Сыну же только известно то, что принадлежит Отцу. И, таким образом, в этой тайне взаимного познания разумеется, что в Сыне содержится не иное что-либо, как то, что непостижимо в Отце» (XI, 12). В силу акта рождения Сын получил от Отца и Его свойство вечности и неизменяемости (см. две ранее приведенные выдержки о рождении Сына — In Matth. XVI, 4 и XXXI, 3). Наконец, идея одинаковости природы в Отце и Сыне выражается в наименовании Сына Духом. Следуя в этом западной традиции¹, Иларий называет Божественную природу Христа Духом. Например, ариане, желая доказать тварную природу Сына, приписывают Логосу страх смерти. Отсюда, продолжает Иларий, *in eo doloris anxietas ideo Spiritus passio cum corporis passione* (XXXI, 3). *Erat in Christo homo totus; atque ideo in famulatum Spiritus corpus assumptum, omne in se sacramentum nostrae salutis explevit* (In Matth. II, 5). По Воскресении Христа тело Его принято в общение Его Духа (*consociatam Spiritus et substantiae suae aeternitati*) (ib., IV, 14). Христос запретил говорить апостолам, что Он — Христос, потому что были другие свидетели Его Духа, т. е. Божества (*Alias enim Spiritus sui esse testes oportebat legem videlicet et prophetas*, ib., XVI, 8). Вследствие полного равенства Отца и Сына всякая хула на Сына восходит к Отцу и оскорбляет Его (ib. XII, 17). Поэтому же как любовь к Богу без Христа, так и любовь ко Христу без Бога не приносит никакой пользы (*Neque enim Dei sine Christo, aut Christi sine Deo potest utilis esse dilectio*) (ib., XXIII, 7).

Понятием о полном равенстве Отца и Сына по Их Божественным свойствам определяется у Илария толкование евангельских текстов, в которых можно усматривать субординационный смысл и которыми поль-

¹ Clemens, Rom. Ep. II, c. 9. Hermus. Past. Simil. 5. Iren. Lib. V, 1. Tertul. Contr. Prae. 27. Но это же наименование прилагается к Слову Божию и некоторыми восточными писателями, но далеко не так последовательно и систематически, как на Западе. См. Theophil. Ant.; Athanasius, Ep. ad Serap. De incarn.

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

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

Выражения человеческой слабости и боязни, ввиду приближающихся страданий, ариане приписывают Самому Слову Божию (Мф. 26, 38—39, 41—42). Иларий отрицает такое толкование на том основании, что оно противоречит неизменяемости Сына Божия, потому что, если слабость плоти переходит на неистленную и вечную субстанцию Духа, «если она печалится до боязни, если ослабевает до скорби, если трепещет до смерти, то будет подчинена и тленности и подпадет страстям всей слабости. Значит, будет чем не была: и печальна от страданий, и взволнована страхом, и устращена скорбью, и таким образом если вечности, изменившаяся в боязнь, может быть чем не была, то отсюда то, что в ней, могло некогда не быть. А Бог всегда есть без измерения времен и каков есть, таков вечно пребывает» (ib., XXXI, 2—3).

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

вопросе мысль Илария не выходит из границ тертуллиановской концепции.

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

Учение о Духе Святом

Бытие Духа Святого как отдельной Божественной Личности, без сомнения, Иларию признавалось, как показывает его троичное исповедание. Отец, Сын и Дух Святой соединены единством Божества, и имя Троицы есть Единый Бог. Но невозможно было бы и ожидать иного от православного писателя Западной Церкви после того, как о Духе Святом, как отдельной Личности, говорили и Иринеи, и Тертуллиан и другие его предшественники. Но вместе с этим очень яркое выражение в комментариях на Евангелие Матфея получила та особенность догматического учения ранних западных писателей, которая получила название бинитаризма. Как и Тертуллиан, Иларий не допускает деятельности Духа Святого в мире до момента Его ниспослания на апостолов в день Пятидесятницы. Во всех случаях, где Св. Писание упоминает о проявлениях Духа Святого в Ветхом Завете и во время евангельской проповеди, Иларий разумеет не третье Лицо Святой Троицы, а Слово Божие, Сына Божия, Божественную природу Христа. Возможность такого толкования для него, как и для других его предшественников, дана в наименовании Слова Божия Духом. Если Слово Божие, Сын Божий, Дух Святой суть Имена одной и той же Божественной Личности, то было вполне естественно и возможно приписывать деятельность Духа Святого Сыну Божию.

Священное Писание очень часто говорит о Духе Святом, как принципе Откровения, вдохновлявшем ветхозаветных пророков. Иларий разумеет под этим Духом Святым Слово Божие. Это видно, во-первых, из его толкования евангельского повествования об изгнании торгующих из храма. Христос вошел в храм и опрокинул сидалища продавцов голубей. Повествование это имеет духовный смысл и является осуждением недостатков, имеющих появиться в христианской Церкви. Сидалища обозначают служение священников, голубь — Духа Святого. Ниспровержение сидалищ торговцев голубей означает осуждение тех христианских священников, которые продают дары Духа Святого за деньги. Но это повествование не могло относиться к синагоге, потому что в ней не было Духа Святого, а следовательно, нечего было ни продавать, ни покупать (ib., XXXI, 4). Таким образом, в Ветхом Завете третье Лицо Святой Троицы не действовало. Если так, то и дарование закона и пророчества в Ветхом Завете исходит не от Духа Святого, а от Сына. Об этом Иларий определенно и говорит. Христос уподобил Царство Не-

бесное закваске, которую женщина скрыла в трех мерах муки, пока вскисло всё (Мф. 13, 33). По этому поводу Иларий говорит: «Господь уподобил Себя той закваске, которую взяв, женщина, т. е. синагога, скрыла осуждением на смерть по обвинению в том, что Евангелиями разрушаются закон и пророки. Но эта закваска, скрытая в трех мерах муки, т. е. равенством закона, пророков и Евангелий, все делает единым: что установил закон, что возвещали пророки, то самое исполняется в событиях евангельских. И чрез Духа Божия всё становится одним по силе и смыслу и в трех мерах ничего заквашенного не остается отличающимся одно от другого» (ib., XIII, 5). Таким образом, Дух Божий, действием Которого закон, пророки и Евангелия представляют собою одно и то же по смыслу, есть Господь, сравнивший Себя с закваской.

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

В позднейших сочинениях Иларий совершенно ясно понимает под Духом Святым, о Котором говорит Евангелие, Божественную природу Христа, Сына Божия, создающего для Себя тело в утробе Девы (например, De Trinitate II, 24, 27)¹. В комментариях на Евангелие Матфея подробного развития этой мысли нет, потому что при отсутствии в этом Евангелии повествования о Благовещении текст не давал повода к развитию этой мысли. Но она была не чужда Иларию и в это время, потому что он кратко упоминает о плоти, созданной Словом. «Приходит к Иоанну Рожденный от Девы, поставленный под законом и чрез Слово ставший плотью» (ib., II, 2). После крещения Иисус был отведен Духом в пустыню для искушения от диавола (Мф. 4, 1). «Это обозначает,— пишет Иларий по поводу приведенных слов Евангелия,— свободу Духа Святого, предоставляющего человека Своего диаволу» для искушения, к которому диавол не мог бы приступить, если бы ему это не было дано (ib., III, 1). Кровоточивая женщина, прикоснувшись к краю риз Спасителя, получила исцеление. Иларий называет это исцеление даром Духа Святого, исходящим из тела Христа и простирающимся до края риз Его, потому что Божественная природа Его не была ограничена телом и заключена в Нем². В другой раз и по другому поводу Иларий говорит: «Как из всей одежды края, так из Господа нашего Иисуса Христа исходила сила Святого Духа, которая, будучи дана апостолам исходящей так же как бы из того же тела, вспомоществует спасению тех, которые желают коснуться»³. Дары Духа Святого, которые перечисляет ап. Павел (Гал. 5, 22—23), Иларий относит к Божественной природе Христа. Христос назвал Себя Премудростью, показывая тем, что Он есть не произведение Божественной Премудрости, а Сама эта Премудрость. «Ибо,— продолжает Иларий,— дело Премудрости — вера, надежда, благодать, стыдливость, пост, воздержание, смирение, человеколюбие, но все это — дело природы, а не

¹ В этом случае Иларий точно следует западной традиции. Herm. Sim. V; Justin. Apol. 2; Irianaeus. Adv. haer. VI; Tertullianus, Contr. Prax. 26; De carne Christi, 18; Lactantius. Inst. IV, 12.

² Sordibus polluta corporis et interioris vitii immundiciis dissoluta fimbriam vestis per fidem festinat attingere donum videlicet Spiritus Sancti de Christi corpore modi fimbriae exeuntis cum apostolis conversata contingere (ib., IX, 6). Cum potestas intra corpus manens rebus exducis efficientiam auferet sanitatis, et usque in vestium fimbrias operatio divina procederet. Non enim divisibilis et comprehensibilis erat Deus, ut corpore clauderetur. Ipse enim dona in Spiritu dividit; coeterum non dividitur in donis (ib., IX, 7).

³ Ibid., XIV, 19.

сама природа» (ib., XI, 9). Великий грех простится, но хула на Духа Святого не подлежит прощению (Мф. 12, 31). Под грехом хулы на Духа Святого Иларий понимает отрицание Божественной природы во Христе, которую называет Духом Святым. «Что столь непростительно,— восклицает Иларий,— как отрицание того, что во Христе Бог, и отвержение находящейся в Нем субстанции Отчего Духа, если в Духе Божиим совершается всякое дело?» (ib., XII, 17).

Из сопоставления всех этих фактов получается такое впечатление, как будто в системе догматических воззрений Илария нет места для Третьей Ипостаси Святой Троицы, так как бытие Духа Святого, по его мысли, не проявляется ни в какой деятельности, а всё то, что Писание относит к действию Духа, Иларий связывает с Божественной природой Христа, называемой Духом. Но такой вывод был бы неправилен, ввиду троичного исповедания Илария. Поэтому его мысль можно истолковать только по аналогии с учением Тертуллиана. Последний, как и в бытии Сына Божия, различает в бытии Духа Святого два момента: вечное пребывание в Боге и исхождение из Него для деятельности в мире. Как Логос, вечно пребывавший в лоне Отца, рождается для творения мира в момент Божественного изречения «Да будет свет», так Дух Святой, вечно пребывавший сначала в Отце, потом в рожденном Сыне, исходит из Него для освящения искупленных в день Пятидесятницы. Иларий тоже мыслит дары Святого Духа присущими Духу-Сыну, но, можно догадываться, только во время его пребывания на земле¹. О деятельности Духа Святого не упоминается в комментариях на Евангелие Матфея.

Он содержит толкование именно Евангелия, повествующего о земной жизни Христа. И, вероятно, в толкованиях на книгу Деяний и Апостольские послания Иларий говорил бы о деятельности Третьего Лица в Церкви. Недаром, разделяя обычно Писание на четыре части: Закон, пророки, Евангелие и Апостол, Иларий истолковывает закваску, положенную в три меры муки, в смысле Духа-Сына, говорящего чрез Закон, пророков и Евангелия, но исключает Апостол. Он говорит также о грехе христианских священников, продающих дар Святого Духа за деньги, ясно разумея Третье Лицо Святой Троицы, но это относится уже ко временам после Пятидесятницы (ib., XXI, 4). Таким образом, можно догадываться, что, как в учении о рождении Сына, так и в понятии об исхождении Духа Иларий держится в комментариях на Евангелие

¹ В комментариях на Евангелие от Матфея есть один только факт, который противоречит, по-видимому, только что сделанному обобщению. Это — толкование Илария на евангельское повествование о крещении Господа в Иордане. Это повествование представляло большие трудности для объяснения его, исходя из отождествления Духа и Сына. На Христа по выходе Его из воды сошел Дух Святой в виде голубя. Невозможно видеть в Нем Духа-Сына, потому что последний уже находился во Христе. Вероятно, видя это затруднение и не желая отступить от традиционного мнения, Иларий намеренно допускает в изложении неясность. Но есть косвенные данные, на основании которых можно думать, что в нисшедшем Духе Святом он видел Третье Лицо Святой Троицы. О голубе он говорит как о символе этого последнего (ib., XXI, 4). Если таково было его мнение, то и под нисшедшим в виде голубя Духом он должен был понимать не Сына, а именно Духа Святого. Далее, в самом толковании он выясняет, что крещение Господа было прообразом нашего крещения: как после омовения Христа в воде на Него было нитие Святого Духа, так и на крещаемого, когда он выходит из воды, нисходит Дух Святой (ib., II, 6). Здесь воспроизводится тертуллиановское учение о крещении, а Тертуллиан разумел под Духом Святым Третье Лицо Святой Троицы. Естественно поэтому было бы и в словах Илария предположить ту же мысль, если бы в параграфе о плодах крещения, состоящих в обновлении человека, он не приписывал их действию Слова Божия и Духа, под Которым, вследствие упоминания о Нем наряду с Словом, можно разуметь Духа-Сына (*Cum ergo innovamur baptismi lavacro per verbi virtutem... per Spiritum anima et corpore innovati... novus homo per Verbum Dei divisus ab illis... divisi quae tres duobus subjacebant in dominatum eorum de Spiritu novitate potioribus*) (ib., X, 24).

Матфея тертуллиановского представления о двух моментах в бытии как Логоса, так и Духа Святого — их вечном пребывании в Боге и исхождении для деятельности в мире.

Учение об ангелах

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

Точно так же и злые духи ни в чем не нуждаются для своего существования. Господь сравнивает их с птицами небесными, которые не сеют, не собирают в житницы, но которых питает Отец Небесный, так как демоны без труда снискания и собирания для себя пропитания получают от власти вечного Совета все необходимое для жизни (ib., V, 9).

Учение о человеке

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

Учение о Лице Иисуса Христа

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

5); зачатое от Духа Святого, оно было рождено от Девы Марии (ib., I, 3).

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

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

Восприяв человека, Слово Божие не было заключено в нем. Бог неделим и необъятен, поэтому Он замкнут в Своем теле. Его силу вера прозревает всюду, потому что Он везде и нигде не отсутствует. Восприятие тела не ограничивает природу Силы, но Сила восприняла слабость тела для его искупления (ib., IX, 7). Но присутствуя везде, Бог Слово особым и преимущественным образом наполнял Своим Божеством воспринятого человека. Его тело было всецело проникнуто Его Божественными силами: «*Ea, quae in homine, de conceptu virginis sumpto, divinarum erant plena virtutum*» (ib., XVI, 2). И не только тело Христа было полно Божественных сил, но эти силы, изливаясь из тела, переходили на одежду Его и достигали самых краев ее. Поэтому кровоточивая женщина, прикоснувшись к краю риз Его, была исцелена исходящими из них силами (ib., IX, 6, 7; XIV, 19).

Божественные животворящие силы, переполнявшие тело Христа, преобладали все слабости человеческой природы. Слабость сотворенной природы была свойственна и телу Христа, но она превозмогалась силою высшей природы и могла обнаруживаться лишь в том случае, если Божественные силы, как бы отдаляясь от тела, предоставляли Его собственной природе. Поэтому все акты унижения Христа, как, например, голод и смерть, были Его добровольными состояниями не в том смысле, что, восприяв добровольно природу человека, Он добровольно взял на Себя и последствия воплощения, т. е. слабости тварного существа, а в том, что в обычном состоянии Он был недоступен этим слабостям и испытывал их тогда, когда в целях обновления человека попускал их обнаружение. Евангелие говорит, что Иисус был отведен Духом Святым в пустыню для искушения от диавола. Этот Дух Святой есть Слово Божие, и слова Евангелия указывают на свободу Духа Святого, Который добровольно предоставил Своего человека диаволу

для искушения, так как диавол не осмелился бы к Нему приблизиться, если бы Христос не скрыл от него Свое Божество (ib., III, 1—3). Так как Христос не только человек, но и Бог, то Он не нуждался в пище, потому что «был питаем Духом» (ib., III, 3), т. е. жизнь Его тела сохранялась непосредственно проникающими Его Божественными силами. И во время поста в пустыне Он не испытывал голода. Если Моисей и Илия в течение сорока дней постились и не чувствовали голода, то разве можно допустить, чтобы испытывал голод Христос? Поэтому и Евангелие говорит, что Он взалкал не во время сорокадневного поста, а после сорока дней. «Поэтому, когда Господь взалкал, это было не действием отсутствия пищи, но Сила Его, не подвижная сорокадневным постом, предоставила человека Своего его собственной природе для того, чтобы диавол был побежден не Богом, а плотью» (ib., III, 2) ¹. Точно так же и смерть Христа была возможна только как добровольный акт отдаления от тела Божества Слова и предоставления тела его природе. «Чтобы можно было понять, насколько смерть человека отличается от смерти Единородного, по правую и левую сторону Христа распинаются два разбойника, ибо Он предал дух добровольно, когда восхотел, а им были пребиты голени» (Лк. 23, 33) (ib., XXXIII, 5). Восклицание Господа: «Боже Мой, Боже Мой, вскую Мя остави еси?» — есть голос тела, свидетельствующий об отдалении отступающего от него Слова Божия...» «Оставляется, потому что был человек, которому надлежало быть пораженным смертью» ². Вследствие добровольности смерти Христос не испытывал и боязни ввиду приближающихся страданий. Если Господь сказал: «прискорбна душа Моя до смерти» (Мф. 26, 38), то надо обратить внимание на то, что Он не сказал, что скорбит по причине смерти, а до смерти, обозначая не причину скорби, а ее продолжительность. Причиною Его скорби была не предстоящая смерть, а опасение за учеников, слабость которых Он предвидел, боязнь за то, как бы они при виде Его уничтожения, оскорблений, страданий и смерти не соблазнились этим и, потеряв веру в Него, как Бога, не совершили непростительного греха — хулы на Духа Святого, и боязнь Его простиралась до смерти, так как за смертью должно было последовать Воскресение, после которого ученики не могли уже сомневаться в Его Божестве (ib., XXXI, 2—5). И по молитве Его ап. Петр не совершил непростительного греха, так как отрекся не от Бога, а от человека: не знаю человека Сего (Мф. 26, 72) (ib., XXXI, 5 и XXXIII, 4). Подобный же смысл имеют и слова: «Отче Мой, если возможно, да прейдет от Меня (transeat a me) чаша сия, но не как Я хочу, а как Ты хочешь» (Мф. 26, 39). Не сказал: transeat me, но: transeat a me. Первое выражение было бы молитвой за Себя, боящегося смерти, а второе обозначает переход от одного к другому. «Так как невозможно было Христу не страдать, то Он молится за тех, которые имели страдать после Него, словами: да прейдет от Меня чаша, т. е. как она испивается Мною, так пусть будет испита и ими — без утраты надежды, без ощущения страданий, без страха смерти» (ib., XXXI, 7). Божественная слава Духа, сокрытая в теле Его, обнаружилась во всей Своей славе в Преображении, когда Господь «toto claritatis suae habitu circumspendet» (ib., XVII, 2; XX, 10). Окончательное же обожение человеческой природы Христа произошло после Его Воскресения. После тридневного Воскресения Христос «материю воспринятого тела, приобщенную вечности Духа и Своей субстанции (т. е. Своей Божественной природе),

¹ Igitur cum esuriit Dominus non inediae subrepsit operatio: sed virtus illa, quadraginta dierum non mota jejuniis, naturae suae hominem derelinquit. Non enim erat a Deo diabolus, sed a carne vincendus (III, 2).

² Clamor vero ad Deum, corporis vox est, recedentis a Se Verbi Dei contestata dissidium... Sed relinquitur, quia erat homo etiam morte perurgendus (ib., XXXIII, 6).

вознес на небо»¹. Это восприятие тела в вечность Божества настолько полно, что тело и Дух стали одно. В притче о десяти девах говорится о встрече Жениха, но не упоминается о невесте. Но Жених предполагает и бытие невесты. Почему же речь идет о приходе одного Жениха, которым символизируется второе пришествие Христа? На этот вопрос Иларий отвечает: «Жених и невеста, Господь наш есть Бог в теле, ибо как Дух для тела есть Жених, так плоть для Духа Невеста. Но после возбуждающей трубы выходят навстречу только Жениху, потому что оба будут одно, потому что уничиженность плоти вошла в славу Духа» (ib., XXVII, 4).

Учение о спасении

Сущность спасения состоит в сообщении человеку сил вечности. «Совершенное исповедание состоит в том, что Сын Божий воспринял тело и стал человеком, потому что как вечность восприняла тело нашей природы, так должно думать, что и природа нашего тела может получить силу вечности» (ib., XVI, 5). Для сообщения человеку вечности Христу надлежало пострадать. «Поэтому, ради таинства возвращения нам вечности, во Христе было исполнено всякое уничижение страданий» (ib., XVIII, 3). Пережив на Кресте все слабости человеческой природы, Христос упразднил их. Он желал, чтобы ученики Его пили чашу Его, как Он, т. е. без страданий и страха смерти (ib., XXXI, 7). Это было бы невозможно, если бы Он Сам сперва не испил этой чаши. «Ради этого Он воспринял в Себе все слабости нашего тела и пригвоздил ко Кресту вместе с Собою всё то, чем мы были слабы». «Для того, чтобы мы могли вступить в борьбу с дьяволом оружием страданий, Он после акта греха и страдал за нас. Поэтому вместе с Его смертью и страданиями умирают все страдания нашей слабости» (ib., XXXI, 10). «Испив чашу, имеющую перейти к нам, Он поглотил слабость нашего тела, волнение страха и самый страх смерти» (ib., XXXI, 11; ср. XXXIII, 6).

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

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

Приступающие к крещению, прежде всего, исповедуют свою веру в Сына Божия и в Его страдания и Воскресение, а чтобы за словами обещания следовала некоторая истина самих вещей, они, проводя в посте все время страданий Господних, соединяются с Господом общением в Его страданиях, и таким образом отчасти в силу таинства общения, отчасти в силу поста они проводят с Господом все время Его страданий (ib., XV, 8). Крещение Христа во Иордане прообразовало наше крещение. Сам Христос не нуждался в омоении, потому что греха не сотворил (1 Пет. 2, 22), а где нет греха, там нет надобности и в его отпущении, но Его крещение было освящением нашего очищения чрез омоение в водах (ib., II, 5). По выходе из воды на Христа сошел Дух Святой в виде голубя, и это было Его помазанием от Отца. О том же

¹ Postremo post triduum in vitam ex morte redeuntem, consociatam Spiritus et substantiae aeternitati materiam ad coelum assumpti corporis retulisse (ib., IV, 14).

свидетельствовал и голос с неба, именующий Его Сыном Божиим. Таким образом Он был указан и чрез посредство зрения, и чрез посредство слуха, и чтобы и мы из того, что совершилось во Христе, познали, что после омовения в воде и на нас нисходит с небес Дух Святой и орошает нас помазанием небесной Славы, и мы становимся чрез усыновление Отчего гласа сынами Божиими (ib., II, 6).

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

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

Эсхатология Илария

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

Второе указание на ту же продолжительность бытия мира он видит в притче о найме рабочих в виноградник (Мф. 20, 1). Хозяин виноградника выходит на рынок для найма рабочих в первый, третий, шестой, девятый и одиннадцатый час. По толкованию Илария, роду человеческому давался Богом завет, сколько раз хозяин выходил на рынок. Первый час означает завет, данный Ною, третий — Аврааму, шестой — Моисею, девятый — Давиду и пророкам, а одиннадцатый час — время пришествия Господа во плоти. Если разделить время существования мира

¹ Post dies sex, gloriae dominicae habitus ostenditur: sex millium scilicet annorum temporibus evolutis regni caelestis honor (молчаливо подразумевается dandus praefiguratur) (ib., XVII, 2). Честь Царствия Небесного — это та слава, которой будут облечены тела воскресших праведников.

на 12 частей по 500 лет, соответственно 12 часам дня, то продолжительность существования мира определится в 6000 лет, а рождение Господа от Марии упадет на одиннадцатую часть всей его продолжительности (ib., XX, 6). Это вычисление, исходящее из изречения Писания «тысяча лет пред Богом, как один день» (Пс. 89, 5 и 2 Пет. 3, 8), было не новостью на Западе: мы находим его у Иринея (Lib. V, 28), у Тертуллиана, Лактанция (Lib. VII, 14).

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

¹ Dei voluntas est, ut unum ex illis magis evolet, sed lex ex constitutione Dei profectu decurrit unum ex eis potius decidere. Quem admodum autem si evolarent, unum essent id est corpus in naturam animae transisset et gravitas illa terrenaе materiae in profectum et substantiam animae abderetur, fieretque corpus potius spiritale; ita peccatorum pretio venditis in naturam corporum animae subtilitas ingravescit et terrenam contrahit ex vitiorum sorde materiam, fitque unum ex illis quod tradatur in terram (X, 19).