

Антиарианская полемика в «Комментарии на Матфея» свт. Илария Пиктавийского как свидетельство рецепции Никейского вероопределения

Авель (Константинов), архимандрит

магистр богословия, насельник Свято-Успенского

Одесского мужского монастыря

archim.abel2023@gmail.com

ORCID: 0009-0006-5797-9661

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Авель (Константинов), архим. Антиарианская полемика в «Комментарии на Матфея» свт. Илария Пиктавийского как свидетельство рецепции Никейского вероопределения // Богослов. 2026. № 4 (8). С. 165–199.

DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2025.73.008

АННОТАЦИЯ В статье исследуется антиарианская полемика в «Комментарии на Матфея» свт. Илария Пиктавийского (353–356) как свидетельство раннего этапа рецепции Никейского вероопределения на латинском Западе. Анализируются три ключевые богословские формулы: полемика о титуле *Primogenitus* («Первородный»), критика учения о «номинальном божестве» Христа и опровержение арианской интерпретации Гефсиманского борения. Демонстрируется, что свт. Иларий, еще не владея никейской терминологией «единосущия», через библейскую экзегезу и опору на Тертуллиана формулирует православное учение о Святой Троице. Особое внимание уделяется методологическому аспекту: формированию специфически западного подхода к тринитарной проблематике через юридические категории и психологические аналогии. Рассматривается актуальность антиарианской аргументации свт. Илария для современного межрелигиозного диалога, особенно с исламом. Исследование показывает, что западная антиарианская полемика развивалась как творческое переосмысление собственной богословской традиции, а не механическое заимствование восточных формулировок.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Иларий Пиктавийский, арианство, Никейский собор, Урсакий Сингидунский, Валент Мурсийский, единосущие, *Primogenitus*, номинальное божество, Гефсиманское борение, Тертуллиан, межрелигиозный диалог

Статья поступила в редакцию 06.12.2025,
принята к публикации 26.12.2025.

ВЕДЕНИЕ

B

истории патристических исследований «Комментарий на Матфея» (*Commentarius in Matthaeum*; CPL, № 430)¹ свт. Илария Пиктавийского долгое время рассматривался преимущественно как экзегетическое сочинение раннего периода творчества галльского епископа. Составленный в первые годы епископства², в 353–356 гг.³, до отправления автора в ссылку на Восток за противостояние арианству⁴, этот труд традиционно воспринимался как первый полностью сохранившийся латинский комментарий на Евангелие от Матфея⁵, представляющий интерес в первую очередь для изучения западной библейской экзегезы IV в.⁶.

Переломным моментом в изучении этого текста стало появление критического издания Жана Дуаньона в серии *Sources chrétiennes* (SC; 254, 258). Французский патролог сделал важное наблюдение: «...он (свт. Иларий Пиктавийский. — *Архим. Авель*) никогда не проявляет в творении „Комментарий на Матфея“ такой агрессивности против заблуждения, которая свидетельствовала бы о личном столкновении с какой-либо фракцией еретиков. Однако после битвы за веру, которая произошла на Арльском соборе, Иларий, кажется, не игнорировал содержание некоторых арианских документов...»⁷. Следует, однако,

¹ Далее в тексте — *Hil. In Mt.*

² О дате избрания свт. Илария епископом Пиктавия (сейчас Пуатье) существуют различные мнения. Около 350 г. (см.: *Figura M.*, *Doignon J. Hil. Poit. La Trinité*. T. I. Introduction // SC. 443. Paris, 1999. P. 14; *Морескини К., Норелли Э.* История литературы раннего христианства. Т. 2. М., 2022. С. 422); 353–354 гг. (см.: *Фокин А. Р. Иларий* // ПЭ. Т. 22. С. 78). Д. Уильямс считает дату неизвестной (см.: *Williams D. H. Hil. St. Commentary on Matthew. Introduction*. Washington, 2012. P. 4–5). Мы, вслед за К. Гиньяром, считаем *terminus ante quem* рукоположения 353 год (см.: *Guignard C. Comme des brebis au milieu des loups. Introduction*. Paris, 2024. P. 50, 55–56).

³ Традиционная датировка составления — 353–356 гг. (см.: *Doignon J. Hil. Poit. Sur Matthieu*. T. I. Introduction // SC. 254. P. 19–20). Д. Уильямс предлагает датировать сочинение периодом до 353 г. (см.: *Williams D. H. Hil. St. Commentary on Matthew. Introduction*. P. 23).

⁴ *Durst M. Hil. Poit. Lettre sur les synodes. Introduction* // SC. 621. Paris, 2021. P. 9.

⁵ *Фокин А. Р. Иларий* // ПЭ. Т. 22. С. 88.

⁶ См.: *Williams D. H. Hil., St. Commentary on Matthew. Introduction*. P. 3–4; *Figura M.*, *Doignon J. Hil. Poit. La Trinité*. T. I. Introduction // SC. 443. P. 17–18.

⁷ *Doignon J. Hil. Poit. Sur Matthieu*. T. I. Introduction // SC. 254. P. 20–21.

отметить, что указания на следы антиарианской полемики в *Hil. In Mt.* встречались в научной литературе и ранее — в частности, в фундаментальном труде Питера Смюлдерса⁸.

Данное наблюдение подтверждается и другими современными исследователями. Так, во втором томе фундаментального труда итальянских патрологов Клаудио Морескини и Энрико Норелли отмечается, что «в толковании Иларий делает несколько общих ссылок на утверждение ариан»⁹. Эти «общие ссылки» при внимательном анализе оказываются не случайными упоминаниями, но свидетельством того, что уже в период составления *Hil. In Mt.* святитель был знаком с основными положениями арианского учения и считал необходимым, пусть и в завуалированной форме, противопоставить им православное понимание евангельского текста.

Согласно собственному признанию свт. Илария в трактате «О соборах», он «не слышал о Никейской вере» до ссылки в 356 г.¹⁰ Это создает определенный парадокс: как мог свт. Иларий полемизировать с арианством, при этом не зная¹¹ Никейского Символа веры? Ответ, по-видимому, заключается в том, что знакомство с арианскими тезисами и знание никейской терминологии — это два разных процесса. После Арльского собора 353 г., где был осужден свт. Афанасий Александрийский¹², галльские епископы не могли не знать о сути богословских споров, сотрясавших Церковь, даже если специфическая

⁸ Smulders P. La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers. Roma, 1944. P. 39. Not. 102.

⁹ Морескини К., Норелли Э. История литературы раннего христианства на греческом и латинском языках. Т. 2. С. 425; Burns P. The Christology in Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew. Introduction. Roma, 1981. P. 13.

¹⁰ «Давно возрожденный и некоторое время пребывая в епископском сане, я никогда не слышал о Никейской вере, кроме как собираясь в изгнание, но понимание единосущия (*homousii*) и подобосущия (*homoiousii*) мне открыли Евангелия и апостолы» (*Hil. Poit. Lettre sur les synodes // SC.* 621. P. 416). (Переводы, кроме специально оговоренных, сделаны нами. — *Архим. Авель*).

¹¹ Профессор К. Гиньяр делает важное пояснение к незнанию Никейского Символа веры и необходимости вести полемику: «...дополняют признание этого незнания следующие слова: «но Евангелия и апостолы запечатлели во мне (свт. Иларий. — *Архим. Авель*) понимание единосущного и подобосущного» (*Guignard C. Comme des brebis au milieu des loups.* P. 31).

¹² Асмус В., прот., И. С. Чичуров, М. В. Никифоров и др. Афанасий I Великий // ПЭ. 2002. Т. 4. С. 27.

никейская терминология («единосущие») еще не вошла в их богословский лексикон.

Особую ценность для понимания этого раннего этапа антиарианской полемики на Западе представляют три ключевые богословские формулировки, выявленные Дуаньоном в критическом издании:

1. полемика о титуле *Primogenitus* («Первородный») (Мф. 11:19; *Hil. In Mt.* 11. 9), в которой свт. Иларий противостоит тем, кто использует это библейское наименование Иисуса Христа для обоснования того, что «Сын Божий после Отца и не совечен Ему»¹³, что Сын есть «нечто среднее» — сила или воля Самого Отца¹⁴;

2. критика учения о «номинальном» божестве Иисуса Христа (Мф. 12:33; *Hil. In Mt.* 12. 18) — парадоксальная позиция, согласно которой Христос почитается «как Бог» (*tamquam Deum*), но при этом лишается реального «общения с Богом» (*Dei communione*)¹⁵;

3. опровержение арианского тезиса о том, что Сын был создан из ничего во времени, основанного на неверной интерпретации Гефсиманского борения (Мф. 26:36–46; *Hil. In Mt.* 31, 3), в которой проявления человеческой природы Иисуса Христа используются арианами как аргумент против Его Божественной природы¹⁶.

Важность анализа этих пассажей подтверждается и новейшими исследованиями. В частности, изучение рукописной традиции *Hil. In Mt.*, проведенное К. Гиньяром, подтверждает, что семейство рукописей β (на которое опирался Ж. Дуаньон в некоторых спорных главах) демонстрирует «множественные следы систематической переработки текста... с целью устранения наиболее трудных для понимания чтений (*lectiones difficiliores*)»¹⁷. Это подчеркивает необходимость критического отношения к версиям текста при анализе сложных богословских фрагментов.

¹³ Шмалий В., свящ. Арианство // ПЭ. 2001. Т. 3. С. 223.

¹⁴ См.: *Hil. Poit. Sur Matthieu*. Т. 1 // SC. 254. P. 263. Not. 14.

¹⁵ См.: *Ibid.* P. 286–287. Not. 14.

¹⁶ См.: *Hil. Poit. Sur Matthieu*. Т. 2 // SC. 258. P. 228–229. Not. 8.

¹⁷ Guignard C. Hilaire de Poitiers, Commentaire sur Matthieu 33, 5: plaidoyer pour le texte de la famille α // Augustinianum. 2020. Vol. 60 (2). P. 379–380.

Данная текстологическая сложность коррелирует с общим сдвигом в современной патрологии: *Hil. In Mt.* все чаще рассматривается не как изолированный памятник западной мысли, а как сложный узел пересечения различных богословских традиций. Такой подход требует особой осторожности при реконструкции оригинальной богословской мысли святителя.

В этом контексте статья Гильермо Гомеса позволяет по-новому взглянуть на источники этой мысли. Автор утверждает, что ряд свидетельств в *Hil. In Mt.* указывает на влияние экзегезы Оригена. Есть вероятность, что «влияние Оригена на Илария могло иметь место еще до его изгнания»¹⁸, а это свидетельствует о глубокой укорененности святителя в широкой интеллектуальной традиции еще в период его служения в Галлии. Это вписывает *Hil. In Mt.* в «единое интерпретационное течение», объединяющее гностические группы, наследие Оригена и латинскую традицию¹⁹.

Таким образом, современное состояние исследований позволяет видеть в *Hil. In Mt.* не просто частный экзегетический опыт, а пример органичного синтеза восточной и западной герменевтики, сложившегося еще до начала активной фазы антиарианских споров на Востоке.

Настоящее исследование ставит своей целью продемонстрировать, что *Hil. In Mt.* представляет собой важный источник начального этапа рецепции никейского богословия на латинском Западе. В условиях догматической неопределенности свт. Иларий, еще не владея в полной мере терминологией «единосущия», вырабатывает превентивную защиту православного учения через библейскую экзегезу. Это делает данное творение бесценным свидетельством для понимания того, как догматическое сознание Церкви формировалось не только через соборные определения, но и через живую экзегетическую традицию.

Особую актуальность работе придает типологическое со-поставление антиарианских аргументов IV в. с современными вызовами межрелигиозного диалога. Как будет показано далее,

¹⁸ Gómez G. Centurio, tribunus, princeps en Hilario de Poitiers, In Matt. 7, 3–5: texto bíblico y exégesis a la luz de gnósticos y Orígenes // Augustinianum. 2020. Vol. 60 (1). P. 69.

¹⁹ См.: Ibid. P. 49.

разработанный свт. Иларием богословский инструментарий сохраняет свою значимость при обсуждении тринитарной проблематики в контексте диалога с исламом, где вопрос о статусе Иисуса Христа и Его Божественной природе остается центральным. Таким образом, *Hil. In Mt.* предстает не только историческим памятником, но и актуальным герменевтическим ключом для артикуляции христианской веры в современном плюралистическом мире.

ПОЛЕМИКА ОБ ИМЕНОВАНИИ PRIMOGENITUS: МЕЖДУ ТЕРТУЛЛИАНОМ И НИКЕЕЙ

A

нтирианская полемика свт. Илария в его *Hil. In Mt.* приобретает конкретные очертания, когда речь заходит о титуле *Primogenitus* («Первородный»). Ж. Дуаньон выдвигает обоснованное предположение, что упоминаемые свт. Иларием *plures*²⁰ («многие») могут быть идентифицированы с арианскими епископами омийской партии Урсакием и Валентом, которые были учениками Ария²¹. Идентификация оппонентов свт. Илария как Урсакия и Валента подтверждается не только хронологическими соображениями, но и содержательным анализом их богословской позиции: именно эти епископы активно продвигали интерпретацию именования *Primogenitus* в субординационистском ключе на западных соборах 350-х гг.²²

²⁰ «Многие, в самом деле, имеют обыкновение уклоняться от [истинного смысла] апостольского изречения, в котором он говорит, что Христос является Божией силой и Божией премудростью (1 Кор. 1:24), [толкуя слова] таким образом, что при сотворении Его от Девы [якобы] проявилось действие премудрости и силы Божией, так что в Его рождении следует понимать дело божественного предвидения и могущества, и что в Нем присутствует скорее проявление [действия] Премудрости, нежели [сама] природа Премудрости» (*Hil. Poit. Sur Matthieu*. Т. 1 // SC. 254. Р. 262–264).

²¹ Цыпин В., прот. Эпоха Вселенских Соборов: Очерки из истории Церкви. М., 2025. С. 53.

²² Английский исследователь Дэниел Уильямс утверждает, что противниками в *Hil. In Mt.* были не ариане, а сторонники адопционства (*Williams D. H. Hil., St. Commentary on Matthew. Introduction. P. 23–27*). Это утверждение противоречит выводам Жана Дуаньона в критическом издании (SC; 254, 258), который идентифицирует оппонентов как ариан. Мы не согласны с позицией

Урсакий Сингидунский и Валент Мурсийский были не просто сторонниками учения о «подобии (ōmoiōs) Сына Отцу»²³, но активными (ведущими)²⁴ распространителями этого учения, особенно в западных провинциях империи²⁵. Их деятельность была настолько значительной в политических интригах и церковной жизни²⁶, что свт. Иларий впоследствии посвятил им специальное сочинение — *Liber adversus Valentem et Ursacium* («Книга против Валента и Урсакия»)²⁷, где собрал документальные свидетельства их еретической деятельности.

Арианская интерпретация: «первородный» = первое творение

Центральным пунктом арианской экзегезы слова *Primogenitus*, представленной омиями Урсакием и Валентом на первом соборе в Сирмии²⁸, была его интерпретация как указания на то, что Сын является «первым из творений» Божиих²⁹. Епископы-ариане использовали этот термин апостола Павла из Послания к Колоссянам: «qui est *imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae* (курсив наш. — *Архим. Атель*)»³⁰

Д. Уильямса по следующим причинам: 1) он не приводит убедительных доказательств своей гипотезы; 2) ведущие исследователи творчества свт.

Илария поддерживают интерпретацию Ж. Дуаньона. См.: *Smulders P. Hilarius van Poitiers alsexeget van Mattheüs: bij de kritische uitgave // International Journal for Philosophy and Theology*. 1983. № 44. Р. 61 (рецензия на SC; 254, 258). Исчерпывающее опровержение позиции Д. Уильямса представлено в монографии К. Гиньяра: *Guignard C. Comme des brebis au milieu des loups. Р. 297–380, 391–396; Appendix I (Р. 425–438)*.

²³ *Карташев А. В. Вселенские Соборы. М., 2019. С. 97.*

²⁴ См.: *Williams D. H. Hil., St. Commentary on Matthew. Introduction. P. 8.*

²⁵ См.: *Зайцев Д. В. Валент и Урсакий // ПЭ. 2003. Т. 6. С. 525–527.*

²⁶ См.: *Morales X. Athan. Sur les décrets du concile de Nicée. Introduction // SC. 649. Р. 29.*

²⁷ «Труд составлен в 356–366 гг. и представлял собой собрание различных документов по истории арианских споров. Из всего собрания, состоявшего, как предполагают, из трех книг, до настоящего времени дошли лишь фрагменты, извлеченные неизвестным автором не ранее 403 г. и сохранившиеся в нескольких парижских рукописях. Отсюда происходит другое название этого собрания, данное в 1916 г. его новым издателем А. Л. Федором, — «Collectanea antiariana Parisina» («Парижское антиарийское собрание»)» (Фокин А. Р. Иларий // ПЭ. Т. 22. С. 87).

²⁸ См.: *Захаров Г. Е. Сирмийские формулы // ПЭ. 2021. Т. 64. С. 193–195.*

²⁹ См.: *Hil. Pict. Coll. antiar. // CSEL. 65. Р. 147.*

³⁰ «Который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари» (Кол. 1:15 Син.). Также латинский текст: *Vulg. P. 1820.*

(Кол. 1:15 NTGL), — для обоснования своего учения. Как указывает Ж.Дуаньон, термин *Primogenitus* «был искажен авторами „вероломства“ (*perfidia*) и изменен в направлении их тезисов»³¹, что означало не превосходство над творением, а принадлежность к нему, пусть и в качестве первого и высшего создания³².

Эта интерпретация была особенно опасна именно своей кажущейся библейской обоснованностью. Используя авторитет Свящ. Писания, ариане пытались придать своему учению видимость ортодоксальности, что делало их аргументацию привлекательной для многих христиан, не искушенных в тонкостях богословия, «так что Иларий опасался, что они (епископы Галлии. — *Архим. Авель*) оставили свое сопротивление Сатурнину и его сторонникам»³³.

Ответ свт. Илария: опора на Тертуллиана

В отрицании арианской интерпретации свт. Иларий обращается к авторитету латинской богословской традиции, в частности к Тертуллиану. Как отмечает Ж.Дуаньон, свт. Иларий в своем опровержении опирается на христологические формулировки из богословских трактатов Тертуллиана («О душе», «О крещении», «О прескрипции против еретиков», «Против Праксея», «О Воскресении»)³⁴.

Апелляция к Тертуллиану представляет собой сознательную герменевтическую стратегию, восходящую к III в³⁵: свт. Иларий противопоставляет арианской экзегетической новации укорененную в западной традиции интерпретацию³⁶, которая,

³¹ Doignon J. Hilaire de Poitiers avant l'exil: recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du IVe siècle. Paris, 1971. P. 493.

³² См.: Hil. Pict. Coll. antiar. // CSEL. 65. P. 152.

³³ Hil. Poit. Lettre sur les synodes // SC. 621. P. 11.

³⁴ См.: Hil. Poit. Sur Matthieu. T. 1 // SC. 254. P. 32–33.

³⁵ «Отмеченный христологический вопрос, лишь косвенно затронутый у корифеев древне-церковной западной христологии (Ириней и Тертуллиан), в первый раз с надлежащим полнотой был раскрыт в западной богословской письменности именно Иларием» (Орлов А. Р. К характеристике христологии Илария Пиктавийского // Богословский вестник. 1909. Т. 3. № 9. С. 126–127).

³⁶ «Хотя Иларий был воспитан в местной галльской богословской традиции, восходящей к сщмч. Иринею Лионскому, не чуждой североафриканского влияния (Тертуллиан, Лактанций)» (Фокин А. Р. Иларий // ПЭ. Т. 22. С. 90).

несмотря на отсутствие никейской терминологии, утверждает онтологическое единство Отца и Сына. Приведем аргументацию Тертуллиана из трактата «Против Праксeя», на которую опирается свт. Иларий в своей полемике.

В 19-й главе этого трактата Тертуллиан разбирает апостольское изречение о Христе как «Божией силе и Божией премудрости» (1 Кор. 1:24), предвосхищая арианские иска³⁷жения³⁸. Свт. Иларий пишет: «Многие, в самом деле, имеют обыкновение уклоняться от [истинного смысла] апостольского изречения... [толкуя слова] таким образом, что при сотворении Его от Девы [якобы] проявилось действие премудрости и силы Божией»³⁹. Святитель настаивает, что Премудрость — это не просто «проявление [действия]» (*efficientia*), но сама «природа Премудрости» (*natura sapientiae*)⁴⁰, то есть личностный Сын Божий. Далее апологет и богослов из Карфагена утверждает участие Сына-Премудрости в творении: «Итак, был Тот, благодаря Которому Бог творил не один... если только [Он был] один от прочих [творений]»⁴¹. Это прямо противостоит арианской интерпретации *Primogenitus* как первого из творений.

В 26-й главе Тертуллиан развивает ключевой принцип: Сын происходит из сущности Отца как «часть целого» (*portio totius*)⁴², но при этом обладает полнотой божественной природы: «потому Дух — Бог и Слово — Бог, потому что из Бога» (*et ideo spiritus deus et sermo deus, quia ex deo*)⁴³. Критически важно его уточнение: «однако не Сам Тот, из Кого [Они] есть» (*non tamen ipse ex quo est*)⁴⁴, что устанавливает различие Лиц при единстве сущности. Это учение о происхождении Сына «из сущности Бога» (*ex ipsius dei substantia*)⁴⁵ как «понятия сущности» (*substantiva res*)⁴⁶ прямо противостоит арианской интерпретации

³⁷ «Слово же, сила Божия и премудрость Божия — это Сам Сын» (*Tertullianus. Adversus Praxean liber*. London, 1948. P. 112).

³⁸ *Hil. Poit. Sur Matthieu*. T. 1 // SC. 254. P. 262–264.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Tertullianus. Adversus Praxean liber*. P. 111.

⁴¹ *Ibid.* P. 122.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Здесь нужно привести пояснения доцента Московской духовной академии А. П. Орлова: «(нужно понимать. — *Архим. Атель*)... под телесной субстанцией тот внутренний субстрат вещи, который делает вещь именно реальностью»

представителей «левой партии»⁴⁶ Урсакия и Валента. Формула Тертулиана «Дух есть сущность Слова, и Слово есть действие Духа, и два суть одно»⁴⁷ утверждает единосущие при различии Лиц — принцип, который станет центральным в Никейском богословии против арианства.

Свт. Иларий в *Hil. In Mt.* 11, 12 развивает эту мысль Тертулиана, переводя ее в плоскость гносеологии, обосновывая тождество сущности Отца и Сына через концепцию Их взаимного познания на основе Мф. 11:27: «Все предано Мне Отцом Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть». Святитель пишет: «Этим откровением Он учит, что *та же самая сущность* (выделение. — *J. Doignon*) обоих [пребывает] во взаимном познании, так как тот, кто познал бы Сына, познал бы и Отца в Сыне, потому что все передано Ему от Отца»⁴⁸. Здесь свт. Иларий переосмысливает концепцию богослова из Карфагена о сущностном единстве через категорию познания. Ключевое выражение «тайна взаимного познания» (*mutuae cognitionis secretum*)⁴⁹ у свт. Илария перекликается с описанием Тертулиана того, что «Христос, Премудрость и Сила Божия, согласно апостолу (1 Кор. 1:24), единственный знающий разум Отца»⁵⁰.

Вместе с тем генезис экзегезы свт. Илария не ограничивается исключительно африканской традицией. Примечательно, что отдельные экзегетические решения свт. Илария обнаруживают параллели не только с текстами Тертулиана, но и с толкованиями Оригена⁵¹. Г. Гомес отмечает, что выявленные им текстуальные особенности в *Hil. In Mt.* могут объясняться либо возможным влияниемalexандрийской традиции (Ориген), либо использованием неизвестной редакции *Vetus Latina*, либо

(Орлов А. П. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Сергиев Посад, 1908. С. 277).

⁴⁶ Болотов В. В. История Церкви в период Вселенских Соборов: История богословской мысли. М., 2007. С. 107.

⁴⁷ Tertullianus. Adversus Praxeum liber. P. 122.

⁴⁸ Doignon J. Hilaire de Poitiers avant l'exil. P. 366. Not. 1.

⁴⁹ Hil. Poit. Sur Matthieu. T. 1 // SC. 254. P. 266.

⁵⁰ Tertullianus. Adversus Praxeum liber. P. 111.

⁵¹ Подробнее об этом см.: Авет (Константинов), архим. Экзегетический метод блаженного Иеронима Стридонского в толковании притчей в творении «Комментарии на Евангелие от Матфея»: лингвистический аспект. К., 2024. (Магист. дисс.). С. 143–148.

контаминацией (*contaminación*) евангельских повествований в экзегетической традиции. В случае подтверждения первой гипотезы испанский исследователь предлагает пересмотреть традиционную датировку знакомства свт. Илария с александрийской экзегезой, обычно связываемого с периодом изгнания⁵². Следует заметить, что исследовательский интерес к *Hil. In Mt.* сосредоточен не только на восточной экзегетической традиции (Ориген), но и на влиянии комментария на последующую латинскую экзегезу⁵³.

ПАРАДОКС «НОМИНАЛЬНОГО БОЖЕСТВА»: ПРИЗНАНИЕ ИМЕНИ ПРИ ОТРИЦАНИИ СУЩНОСТИ

B

толковании на Мф. 12:33 свт. Иларий вскрывает стратегию «двух Ариев» (следуя мнению большинства авторитетных исследователей, мы идентифицируем их как Урсакия из Сингидуна и Валента из Мурсы)⁵⁴. Епископы-ариане, восхищаясь чудесами Иисуса Христа и признавая некое подобие с Отцом, лишают Сына «общения с сущностью Отца» (*paternae substantiae communione*)⁵⁵ — то есть самого единосущия, утвержденного

⁵² Gómez G. Centurio, tribunus, princeps en Hilario de Poitiers. P. 67–70.

⁵³ Вопрос о рецепции *Hil. in Mt.* в последующей латинской экзегезе остается дискуссионным. Блж. Иероним Стридонский при создании своего комментария на Евангелие от Матфея непосредственно опирался на труд свт. Илария, о чем сам свидетельствует (см.: *Hieronym. Comm. in Mat. Praefatio* // SC. 242. P. 68; спр.: Сидорова А. И. Святые отцы в истории Православной Церкви // СНЦД. Т. 1. М., 2011. С. 121). Относительно свт. Амвросия Медиоланского И. И. Адамов отмечает скорее знакомство с комментарием, нежели зависимость от него (см.: Адамов И. И. Святитель Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 2006. С. 191–193). Вопрос о влиянии на блж. Августина Гиппонского наиболее спорен: Ж. Дуаньон полагал, что блж. Августин не был знаком с этим творением (см.: Doignon J. Introduction // SC. 254. P. 23–24), тогда как профессор М. Полиа допускает такую возможность (см.: Pauliat M. Augustin exégète et prédicateur dans les Sermons sur Matthieu. Paris, 2020. P. 23. Not. 127).

⁵⁴ Против отождествления оппонентов свт. Илария с епископами-омиями выступают Д. Уильямс и К. Беккуйт. Подробный разбор их аргументов и обоснование идентификации противников святителя с арианствующими епископами Урсакием и Валентом см.: Guignard C. Comme des brebis au milieu des loups. P. 163–177.

⁵⁵ *Hil. Poit.* Sur Matthieu. T. 1 // SC. 254. P. 286.

в Никее. Этот парадокс — формальное почитание Христа как Бога при отрицании Его единосущия с Отцом — святитель интерпретирует как хулу на Святого Духа, раскрывая тем самым глубинную связь между Никейским вероопределением и евангельским предостережением о непростительном грехе⁵⁶.

Арианская позиция «среднего пути» и ее внутреннее противоречие

В рассматриваемом фрагменте свт. Иларий обличает попытку ариан занять некую «срединную позицию» (*medium se agere*) в вопросе о Божестве Иисуса Христа. Как отмечает профессор Кристоф Гиньяр, для аргументации в своем толковании святитель использует четыре инфинитива, которые образуют две антитетические пары⁵⁷. Первая пара: *deferre* («предоставлять»⁵⁸) ↔ *negare* («отрицать»⁵⁹). Вторая пара (поясняющая первую): *venerari* («почитать»⁶⁰) ↔ *spoliare* («лишать»⁶¹).

Свт. Иларий показывает, что эта позиция характеризуется фундаментальным внутренним антагонизмом — противоречащим различием (*dissidentem diversitatem*)⁶²: с одной стороны, ариане «воздают Христу кое-что» (*Christo aliqua deferre*) и даже формально «почитают как Бога» (*venerari tamquam Deum*), но с другой — «отказывают в самом важном» (*negare quae maxima sunt*) и «лишают общения с Богом» (*Dei communione spoliare*). Формальное почитание Христа как Бога при одновременном отрицании Его подлинной Божественной природы через лишение общения с Божественной сущностью составляет суть этой «срединной» еретической позиции⁶³.

Святитель проницательно указывает на психологическую подоплеку такой «срединной» позиции — партия ариан-омиев лишь усугубляет свою вину: «восхищение столь великими делами» (*admirationem oregum tantorum*) не позволяет им отнять

⁵⁶ «Посему говорю вам: всякий грех и хула простятся человекам, а хула на Духа не простится человекам» (Мф. 12:31 Син.).

⁵⁷ См.: *Guignard C.* Comme des brebis au milieu des loups. P. 163.

⁵⁸ Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. М., 1976. С. 296.

⁵⁹ Там же. С. 666.

⁶⁰ Там же. С. 1063.

⁶¹ Там же. С. 948.

⁶² *Hil. Poit.* Lettre sur les synodes // SC. 621. P. 228.

⁶³ См.: *Guignard C.* Comme des brebis au milieu des loups. P. 162–163.

у Христа имя Бога, но их «злоба ума и чувства» (*malevolentiam mentis et sensus*) отсекает онтологическое родство с Отцом, если перефразировать слова А. П. Орлова⁶⁴. Величие совершенных Иисусом Христом чудес, сила Его учения, факт Воскресения — все это делает для них невозможным полное отрицание Божественности Спасителя⁶⁵. Однако этот прием-компромисс не смягчает ересь, а напротив, обнажает ее внутреннюю логическую несостоятельность и духовное ослепление⁶⁶ Урсакия и Валента: признание Божественных действий с необходимостью требует признания Божественной природы, ведь действие следует из бытия. Отвергая же «общение с сущностью Отца» (*paternae substantiae communione*), еретики впадают в противоречие с собственным признанием Божественности дел Господа, поскольку «Отец не может быть Отцом чуждой для Себя, неподобной Ему субстанции, потому что рождение не допускает различия природы»⁶⁷.

Концепция «благородства по имени»: формальное признание без онтологического содержания

Центральным понятием в анализе свт. Илария становится редкий термин *generositas*⁶⁸ («благородство»⁶⁹ или «благородное происхождение»⁷⁰). Ариане вынуждены признать это благо-

⁶⁴ «...существенно (naturaliter) обладающий Отчей природою (gignentem se naturam)...» (Орлов А. П. Тринитарные взгляды Илария Пиктавийского. Сергиев Посад, 1908. С. 289).

⁶⁵ В полемике с арианством свт. Иларий последовательно раскрывает полноту Божественной природы Христа. Толкуя Кол. 1:15, святитель подчеркивает, что «Христос, по контексту апостольской речи, “есть образ не формы только, а самой природы” Божества, доказательством которой является творческая сила этого Образа Божьего, выразившаяся в творении ангельского мира» (Орлов А. П. К характеристике христологии Илария Пиктавийского. С. 136).

⁶⁶ См. Williams D. Defining Orthodoxy in Hilary of Poitiers' Commentarium in Matthaicum // Journal of Early Christian Studies. 2001. Vol. 9. № 2. P. 163.

⁶⁷ Полопов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. Святые Отцы II–IV вв. Сергиев Посад, 2004. С. 544–545.

⁶⁸ «...речь идет об очень редком термине в творениях Илария» (Guignard C. Comme des brebis au milieu des loups. P. 171).

⁶⁹ *generositas, ātis (f)* — 1) родовитость, породистость; 2) высокое качество; 3) благородство, великолушье (Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. С. 452–453).

⁷⁰ *gēnērōsītās, ātis (f)* — bonté de la race («благородство происхождения») (Gaffiot F. Dictionnaire latin-français. Paris, 1934. P. 707).

родство «в имени» (*in nomine*), но отрицают его онтологическую реальность. Здесь мы сталкиваемся с ключевой для понимания арианства дилеммой между номинальным и реальным: именование Иисуса Христа Богом без признания тождественной сущности оказывается, по мысли святителя, пустым титулом, лишенным онтологического содержания. Это противоречие между *pomen* и *substantia*, между внешним признанием и внутренним отрицанием, составляет суть арианского заблуждения.

Эта формула получает дополнительное разъяснение в параллельном тексте из «Парижского антиарианского собрания»⁷¹, где свт. Иларий комментирует еретическое исповедание, приписываемое «двум Ариям»⁷². В этом документе ариане дают Сыну Божию «имя от другого» (*dantes Dei filio... pomen ex altero*). Ключевое выражение *pomen ex altero* раскрывает суть арианской христологии: Божество Христа оказывается не собственным, но дарованным извне, не природным, но благодатным⁷³. Это радикально противоречит никейскому учению о рождении Сына из сущности Отца (*de substantia Patris*)⁷⁴. Таким образом, арианское «божество» Христа оказывается чисто внешним, заимствованным, не укорененным в самой Его природе, что разрушает не только никейское «единосущие» (*ό δὲ νιός ἴδιον τῆς οὐσίας γέννημά ἔστι*)⁷⁵, но и само библейское представление о Боге, потому что в Свящ. Писании имя раскрывает природу, «именно на это указывают слова Бога в Исх. 3:14, где Он назвал Себя „Сущим“ (*Ego sum qui sum* — „Я есмь Тот, Кто есмь“)»⁷⁶.

⁷¹ «...два Ария... богохульники против Христа, лишающие Его отеческого благородства бесконечности... дающие Сыну Божию... имя от другого» (CSEL 65. Р. 149).

⁷² Об уникальности термина см.: *Guignard C. Comme des brebis au milieu des loups.* P. 171.

⁷³ Ср. критику Арием «именования по причастию благодати» в: *Афанасий Великий, свт. Творения. Т. 1 // ПСТСО. М., 2015. Т. 8. С. 161.*

⁷⁴ Ср. с формулой Тертуллиана: *Tert. Adv. Prax. 26 // CCSL. 2. P. 1162.*

⁷⁵ «Итак, снова следует сказать то же самое: творение находится вне Творящего, как было сказано, а Сын есть собственное порождение сущности, поэтому творение не обязательно существует всегда» (*Athan. Traité contre les Ariens. T. I // SC. 598. P. 192.*

⁷⁶ *Фокин А. Р. Иларий // ПЭ. Т. 22. С. 91.*

Связь с александрийской традицией: преемственность и развитие

Как отмечает Питер Смюлдерс в своем фундаментальном исследовании тринитарного богословия свт. Илария⁷⁷, эта концепция номинального божества имеет прямую параллель в полемике свт. Афанасия Александрийского. В первом «Слове против ариан» (I. 5) свт. Афанасий приводит слова самого Ария: «Один был Бог, и не было еще Слова и Премудрости. Потом, восхотев создать нас, сотворил Единого некоего и наименовал Его Словом, Премудростью и Сыном»⁷⁸. Ключевое слово здесь — «наименовал» (ἐνόμασεν)⁷⁹: Сын получает божественные имена не по природе, но по благоволению Отца, как внешнее обозначение. Это сопоставление свидетельствует о том, что свт. Иларий не просто воспроизводит восточную полемическую традицию, но творчески ее переосмыслияет через призму латинской правовой культуры.

Особенно примечательно, что свт. Иларий использует юридическую терминологию римского права: *generositas* в римском контексте означает «благородное происхождение» — наследственное достоинство, передаваемое по крови от отца к сыну⁸⁰. Противопоставляя природную *generositas* внешнему *pomen ex altero*, святитель переводит восточное различие между катà φύσιν («по природе»)⁸¹ и катà θεότητα («по божеству»)⁸² на язык, интуитивно понятный западной аудитории, воспитанной на римском праве. Это демонстрирует

⁷⁷ Цит. по: *Hil. Poit. Sur Matthieu*. Т. 1 // SC. 254. P. 286–287. Not. 14.

⁷⁸ Афанасий Великий, свт. Творения. Т. 1 // ПСТГО. Т. 8. С. 160.

⁷⁹ «Затем, пожелав сотворить нас, Он тогда создал некоего Одного и наименовал Его Словом, Сыном и Премудростью, чтобы через Него сотворить нас (курсив. — Архим. Аветль)» (*Athan. Traités contre les Ariens*. Т. I // SC. 598. P. 114).

⁸⁰ См. исследование семантики термина: *Vogt G. Gleanings for the History of a Sentiment: Generositas Virtus, Non Sanguis // Journal of English and Germanic Philology*. 1925. Vol. 24. № 1. P. 102–124).

⁸¹ В этом тексте свт. Афанасий Великий персонифицировал плоть, которая «говорит»: «Я по природе смертна, будучи из земли, но впоследствии стала плотью Слова, и Он Сам понес мои страдания, хотя и был Он бесстрашен (курсив. — Архим. Аветль)» (*Athan. Traités contre les Ariens*. Т. II // SC. 599. P. 384).

⁸² «Ведь если Само Слово, поскольку Оно есть Слово, ради Себя Самого принял [человеческую природу] и прославилось, и если Оно по божеству Своему прославлено и воскресло, то какая надежда есть у людей? (курсив. — Архим. Аветль)» (*Ibid.* P. 398).

уникальную роль *Hil. In Mt.* как «моста»⁸³ между греческим и латинским богословием в критический период рецепции Никейского собора на Западе.

Богословское новаторство: христологическое измерение хулы на Духа

Отрицание истинного Божества Христа при формальном признании Его божественного имени становится той самой непростительной хулой на Духа, о которой говорит Евангелие⁸⁴. Святой Дух есть Дух истины, свидетельствующий о Сыне. Признавать внешние проявления действия Духа в чудесах Христовых (*admiratio oregum*), но отрицать их подлинный источник — единосущие Сына с Отцом⁸⁵, — означает хулить Самого Духа (*haec blasphemia Spiritus est*), искажая Его свидетельство. Арианская ересь «набрав себе хитрых выражений»⁸⁶, таким образом, предстает не просто как интеллектуальное заблуждение, но как духовное ослепление, противление очевидной истине, засвидетельствованной Духом Святым.

Этот подход свт. Илария демонстрирует целостность его тринитарного богословия, в котором христология и пневматология неразрывно связаны с «сотериологической целью»⁸⁷. Невозможно правильно исповедовать Духа, отрицая истинное Божество Сына, как невозможно познать Сына без откровения

⁸³ Хотя эта оценка касается всего богословского наследия свт. Илария Пиктавийского, и Пол Бёрнс ссылается на ряд авторитетных исследователей, которые разделяют это же мнение. Эта оценка релевантна и для *Hil. In Mt.*, поскольку ни одно исследование не обходит стороной рассмотрение важности отдельных аспектов данного творения. См.: *Burns P. The Christology in Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew. P. 10. Not. 4.*

⁸⁴ «Более вероятно, что связь между подрывом божественной природы Сына и богохульством против Духа была уже известна Иларию через традицию латинского богословия. В сочинении Тертуллиана «Против Проксия» (29.19) утверждать, что Христос умер по божественной природе, является богохульством против Бога» (*Williams D. Defining Orthodoxy in Hilary of Poitiers' Commentarium in Matthaeum. P. 163); Tert. Adv. Prax. // CCSL 2. P. 1202.*

⁸⁵ «...Иларий борется с богословской тенденцией, которая отказывается признать полную Божественность Сына и, в частности, Его участие в Божественной сущности...» (*Guignard C. Comme des brebis au milieu des loups. P. 161.*)

⁸⁶ *Афанасий Великий, свт. Творения. Т. 1 // ПСТГО. Т. 8. С. 178.*

⁸⁷ *Burns P. The Christology in Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew. P. 16. См. также: Сидоров А. И. Святые отцы в истории Православной Церкви. С. 35.*

Духа — без этого спасение недостижимо. Арианство, пытаясь разорвать эту связь, совершает непростительный грех против всей тринитарной структуры Божественного Откровения (Мф. 12:31–32).

ГЕФСИМАНСКОЕ БОРЕНИЕ КАК ПОЛЕ ДОГМАТИЧЕСКОЙ ПОЛЕМИКИ: ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ СТРАДАНИЯ ХРИСТА В АРИАНСКОЙ И ПРАВОСЛАВНОЙ ЭКЗЕГЕЗЕ

P

ассказ в Евангелии от Матфея «о Гефсиманском борении имеет огромное значение для понимания личности Иисуса»⁸⁸ и представляет собой один из ключевых экзегетических локусов в антиарианской полемике IV в. Экзегеза сцены Гефсиманского моления (Мф. 26:37–42) у свт. Илария в *Hil. In Mt.* фиксирует раннюю фазу этой полемики и свидетельствует о том, как автор целенаправленно разрабатывает лексику и аргументы, которые позднее станут доминантными в его полемических трактатах «в вопросе о жизненном взаимоотношении между Божественной сущностью Сына и воспринятой Им человеческой природой»⁸⁹. Для ариан же этот евангельский эпизод служил убедительным доказательством «несовершенства божественной природы Самого Логоса»⁹⁰. Как отмечает свт. Иларий в своем комментарии, ариане усматривали в страхе смерти, охватившем Иисуса Христа в Гефсимании, свидетельство в пользу своего аргумента о Его «с сотворенности»⁹¹.

Арианская инструментализация человеческих «аффектов» Христа

Свт. Иларий точно обозначает нерв арианской экзегезы: страдание и «страх смерти» в Гефсиманском саду интерпретируются как доказательство этого онтологического

⁸⁸ Иларион (Алфеев), митр. Евангелие от Матфея. Исторический и богословский комментарий. М., 2019. Т. 2. С. 472.

⁸⁹ Орлов А. П. К характеристике христологии Илария Пиктавийского. № 9. С. 126.

⁹⁰ Там же. 1909. Т. 3. № 10. С. 231.

⁹¹ Hil. Poit. Sur Matthieu. Т. 2 // SC. 258. P. 228.

тезиса. Арианская аргументация апеллировала к эмпирической очевидности евангельского повествования: если Христос испытывал подлинный страх перед страданиями и смертью, если Он молился об избавлении от чаши страданий, то это указывает на Его принципиальную ограниченность и, следовательно, «субстанциальное несовершенство»⁹². Психосоматические состояния Спасителя становились, таким образом, герменевтическим ключом к пониманию Его онтологического статуса в арианской экзегезе.

Такая экзегеза «аффектов» (страха, скорби, голода) для ариан служит не пастырскому или педагогическому истолкованию домостроительства, а построению догматической схемы, в которой пассионарность человеческой природы переносится на сам способ бытия Сына⁹³. Свт. Иларий, напротив, настаивает: феномены человеческой воли и чувств в молитве Иисуса Христа нельзя превращать в метафизический аргумент против Его предвечного рождения и единосущия Отцу; евангельская сцена раскрывает экономию спасения, а не «онтологическую деградацию» Сына.

Аргументация святителя о превосходстве Божества над человеческими аффектами находит подтверждение в восстановленном К. Гиньяром тексте 33-й главы *Hil. In Mt.*, в которой свт. Иларий подчеркивает: Христос отдал Свой дух «добровольно, когда захотел»⁹⁴, в отличие от разбойников, чья смерть была вынужденной. По мнению исследователя, такая ориентация прекрасно иллюстрирует тенденцию святителя раскрывать божественное измерение в каждой земной черте жизни Иисуса Христа, хотя данный пассаж и «...не является центральным аспектом в экзегетическом труде, но тем не менее имеет большое значение для понимания „Илария из Пуатье до изгнания“»⁹⁵.

⁹² *Hil. Poit. La Trinité*. Т. III // SC. 462. P. 186.

⁹³ «Но, возможно, [скажут], что в Ком пребывали свойства плача, жажды и голода, в Том по необходимости должна присутствовать и природа прочих человеческих страстей!» (*Ibid.* P. 208).

⁹⁴ «Отрывок А, в частности, свидетельствует о христологии, центр тяжести которой явно смешен в сторону Божественности: в нем подчеркивается различие между Единородным и (простыми) людьми, а смерть Христа представляется как свободный акт, причем даже ее момент избирается Им Самим» (*Guignard C. Hilaire de Poitiers, Commentaire sur Matthieu 33, 5*. P. 394–395).

⁹⁵ *Guignard C. Comme des brebis au milieu des loups*. P. 18.

Триада отрицаний: вечность — бесконечность — нетварность

Свт. Иларий демонстрирует внутреннюю логику арианского вывода через характерную триаду отрицаний, каждое из которых последовательно разрушает представление о Божественном достоинстве Сына. «Страх» в Гефсимании выставляется критерием для отрицания как вечности и бесконечного происхождения Сына, так и принадлежности Его бытия к сфере Божественного:

1. «отрицание вечности» (*non de aeternitate esse prolatum*) — Сын не произошел от вечности, что подразумевает наличие момента, когда Его не существовало;

2. «отрицание происхождения от бесконечной сущности Отца» (*neque de infinite paterna substantiae exstitisse*) — Сын не имеет Своего бытия от бесконечности Отчей сущности, что исключает единосущие;

3. отрицание соприродности Отцу — имплицитно содержится в утверждении о сотворенности Сына.

Эта триада представляет собой не просто отрицание отдельных Божественных атрибутов, но систематическую деконструкцию никейского óмоóбюс, подменяющую онтологическое единство Отца и Сына морально-волевым согласием между Творцом и высшим творением.

Триада утверждений: «из ничего» — «во времени» — «как творение»

Параллельно триаде отрицаний свт. Иларий выявляет позитивную арианскую формулу, описывающую происхождение Сына:

1. *ex nullo effectum* — «создан из ничего». Это утверждение помещает Сына в категорию тварного бытия, возникшего по воле Творца из небытия;

2. *coeptus ex opere* — «получил начало в творении». Формула указывает на включенность Сына в порядок творения, пусть и как первого и совершеннейшего из творений;

3. *confirmatus ex tempore* — «утвержен во времени». Временное измерение существования Сына противопоставляется вневременной вечности Отца.

Как отмечает Манлио Симонетти в своей рецензии на исследование Жана Дуаньона «Иларий Пиктавийский до ссылки: исследования о зарождении, учении и испытании епископской веры в Галлии в середине IV века»⁹⁶, эти формулировки имеют прямые параллели в арианских документах, цитируемых в более позднем творении «Антиарианское собрание» (до 356 г.)⁹⁷. Там встречается схожая терминология: «Бог Отец ради устроения мира родил Сына и по Своей власти из ничего (ex nihilo) создал в новую и иную сущность (in substantiam novam atque alteram) нового и иного Бога»⁹⁸.

Вся концепция — от экзегетического хода (апелляция к человеческим эмоциям Иисуса Христа) до онтологических выводов — анализируется свт. Иларием как фундаментальная методологическая ошибка арианской герменевтики: неправомерный переход от психологического уровня евангельского нарратива к метафизическим характеристикам ипостасного бытия Сына. Этот герменевтический сдвиг становится объектом критики святителя, поскольку еретики подменяют рассуждение о Сыне, происходящем «от бесконечности Отчей сущности» (*de infinite paternae substantiae*), анализом историко-психологических феноменов домостроительства спасения.

Терминологическая преемственность с поздними антиарианскими трактатами

Особенно примечательно, что уже в *Hil. In Mt.* свт. Иларий использует специфическую антиарианскую терминологию, которая позже появится в его полемических творениях. Сопоставление формулировок показывает удивительную последовательность богословской мысли святителя:

⁹⁶ Doignon J. Hilaire de Poitiers avant l'exil: recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du IVe siècle. Paris, 1971.

⁹⁷ См.: *Hil. Poit.* Sur Matthieu. T. 2 // SC. 258. P. 228–229. Not. 8.

⁹⁸ *Hil. Pict.* Coll. antiar. // CSEL. 65. P. 149.

Hil. In Mt.
(353–355 гг.)

*coepitus ex opere et confirmatus
ex tempore⁹⁹* («начатый
от дела и утвержденный
от времени»)

*ex nullo per eum qui omnia
creavit effectum¹⁰¹* («Он был
создан из ничего Тем [через
Того], Кто все сотворил»)

*Collectanea antiariana
Parisina (356–366 гг.)*

coepit a tempore¹⁰⁰
(«Он начал во времени»)

*ordo in eo conexae et
congenitae creationis¹⁰²*
(«порядок связанного
с Ним и совместно
рожденного творения »)

Параллелизм выражений свидетельствует о том, что свт. Иларий уже в период написания *Hil. In Mt.* был вовлечен в антиарианскую полемику и владел специфическим понятийным аппаратом для опровержения еретического учения. Это наблюдение подтверждает тезис А. П. Орлова о том, что свт. Иларий стремится утвердить понятие о Личности Самого Логоса как истинном субъекте нашего спасения: хотя домостроительные страдания реально не затрагивали бесстрастную Божественную сущность, они усвоились Им через Его собственную плоть, ставшую *средоточием* этих страданий¹⁰³, что указывает на раннее формирование его специфической христологии в *Hil. In Mt.* как ответа на арианский вызов.

Экзегетическая стратегия свт. Илария: преодоление арианского редукционизма

В противовес арианской интерпретации Гефсиманского моления свт. Иларий развивает сложную экзегетическую стратегию, которая, не отрицая реальности человеческих переживаний Иисуса Христа¹⁰⁴, помещает их в более широкий сотериологический контекст. Святитель настаивает на том, что страх и скорбь Спасителя должны пониматься не

⁹⁹ *Hil. Poit.* Sur Matthieu. T. 2 // SC. 258. P. 228.

¹⁰⁰ *Hil. Pict.* Coll. antiar. // CSEL 65. P. 152.

¹⁰¹ *Hil. Poit.* Sur Matthieu. T. 2 // SC. 258. P. 228.

¹⁰² *Hil. Pict.* Coll. antiar. Paris. // CSEL 65. P. 152.

¹⁰³ Орлов А. П. К характеристике христологии Илария Пиктавийского. № 10. С. 250.

¹⁰⁴ *Hil. Poit.* Sur Matthieu. T. 2 // SC. 258. P. 226.

как свидетельства Его онтологической ограниченности, но как добровольно принятые на Себя ради нашего спасения состояния человеческой природы¹⁰⁵.

Согласно А. П. Орлову, свт. Иларий последовательно утверждает предвечное рождение Сына и полноту Его Божественной природы. Анализируя христологию святителя, Орлов показывает, что свт. Иларий проводит четкую границу между онтологическим уровнем — вечным бытием Сына как Бога, *Господа славы* (1 Кор. 2:8), — и икономическим уровнем, включающим феномены домостроительства спасения и человеческие страсти (*passiones*). Эта методологическая позиция ярко проявляется в полемическом обращении свт. Илария к еретикам: «Неужели тебе, о еретик, кажется, что Господь славы испугался страдания?.. На что же ты будешь надеяться, отрицая Божество Христа (*Christum Deum negando*) и приписывая Ему страх перед страданием?»¹⁰⁶. Через риторические вопросы — может ли бояться Тот, перед Кем пали ниц вооруженные воины? — святитель демонстрирует парадоксальность арианской интерпретации: даже в момент кажущейся слабости проявляется Божественное могущество Христа.

В данном контексте принципиальное значение имеет богословский замысел, или *скопос* (греч. σκοπός — «цель», «намерение»), на который в своем исследовании указывает А. П. Орлов: свт. Иларий богословски отделяет феномены домостроительства от онтологии Сына, настаивая на принципиальной несводимости этих уровней¹⁰⁷. Человеческие страсти (*affectiones*) Христа не могут служить основанием для суждений об онтологическом

¹⁰⁵ Учение о «неукоризненных страстих» (πάθη ἀδιάβλητα) Иисуса Христа, то есть естественных свойствах человеческой природы, не имеющих греховной составляющей, последовательно развивается в святоотеческой традиции. См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Евангелие от Матфея. Т. 2. С. 476–479; *Давыденков О., прот.* Догматическое богословие. М., 2013. С. 362–367. Свт. Иларий

Пиктавийский в *Hil. In Mt.* раскрывает этот принцип на примере голода Иисуса Христа после сорокадневного поста см.: *Hil. Poit. Sur Matthieu*. Т. 1 // SC. 254. Р. 112–114; *Орлов А. П.* К характеристике христологии Илария Пиктавийского. № 10. С. 230. Обзор святоотеческих толкований Гефсиманского моления см.: *Ветелев А., прот.* Гефсиманская молитва Спасителя // Журнал Московской Патриархии. 1962. № 3. С. 38–46.

¹⁰⁶ *Hil. Poit. La Trinité*. Т. III // SC. 462. Р. 216.

¹⁰⁷ См.: *Орлов А. П.* К характеристике христологии Илария Пиктавийского. № 10. С. 254–267.

статусе Сына — в этом заключается фундаментальная методологическая ошибка арианской герменевтики. Для святителя экзегеза была инструментом построения «целостной богословской системы», в которой каждый элемент текста должен был свидетельствовать о Божественном достоинстве Сына.

Как показывает анализ К. Гиньяра, свт. Иларий использует ироническое противопоставление: то, что кажется «трудным» в глазах иудеев (сочество с креста), на деле бесконечно уступает тем «великим делам» (*maiora opera*), которые Сын совершает в момент самой страсти? — а именно, триумфу над смертью и управлению всей природой. Сцена в Гефсимании и на кресте, таким образом, предстает не как поражение, а как «тайна Отчей воли» (*sacramentum paternae voluntatis*), совершающаяся через сотрясение всей природы¹⁰⁸.

ОТ НИКЕИ К СОВРЕМЕННОСТИ: *HIL. IN MT.* КАК ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ КЛЮЧ В МЕЖРЕЛИГИОЗНОМ ДИАЛОГЕ

H

il. In Mt. свт. Илария является важным памятником переходной эпохи, фиксирующим период между Никейским собором (325 г.) и ссылкой автора на Восток (356 г.). Текст выступает связующим звеном между первоначальной интуицией православной веры и ее последующим догматическим оформлением. Как отмечает сам святитель, на Никейском соборе присутствовало 318 епископов — символическое число, напоминающее о слугах Авраама (Быт. 14:14)¹⁰⁹. Впервые епископы Востока и Запада собрались в 325 г., чтобы «ответить на значительный вызов»¹¹⁰, что подчеркивает провиденциальный характер этого собрания для всей Церкви.

Как было рассмотрено выше, свт. Иларий в *Hil. In Mt.* не просто полемизирует с арианскими интерпретациями, а выстраивает позитивную богословскую интенцию, тем самым

¹⁰⁸ См.: *Guignard C.* Hilaire de Poitiers, Commentaire sur Matthieu 33, 5. P. 385–389.

¹⁰⁹ См.: *Hil. Poit.* Lettre sur les synodes // SC. 621. P. 402.

¹¹⁰ *Férou M.* Enjeux actuels du Symbole de Nicée // Contacts. 2025. T. LXXVII.

№ 290 (авril–juin). P. 155.

комментарий фиксирует фазу антиарианской полемики на Западе в IV в. и предвосхищает аргументацию последующих трактатов святителя. Такой подход и замысел не могли утратить свою актуальность в последующих веках, когда «религии необходимо было дать отчет о своих собственных доктринах»¹¹¹, потому что непрестанное размывание терминов Символа веры «постепенно разрушает их фундамент, оставляя обществу, уставшему от догматизма и строгости, одну пустую форму, лишь своим облупившимся фасадом напоминающую о былом величии стройного здания веры и мысли»¹¹².

Hil. In Mt. как свидетельство формирования западной рецепции вероопределений Никеи

Не используя еще терминологии «единосущия», свт. Иларий в *Hil. In Mt.* защищает ту самую истину, которую Никейский собор утвердил через термин ὅμοούσιος. Три ключевые богословские формулы, рассмотренные в нашем исследовании, — полемика о титуле *Primogenitus*, критика «номинального божества» и опровержение арианской интерпретации Гефсиманского борения — демонстрируют, как догматическое сознание Церкви кристаллизовалось не только через соборные определения, но и через живую экзегетическую традицию.

Западная рецепция вероопределения Никеи в лице свт. Илария не сводится к механическому заимствованию восточных формул. Это творческое богословское осмысление порождает новые прозрения, среди них особенно важно понимание сoterиологической значимости исповедания единосущия — аспект, который, согласно Мишелью Феду, наиболее отчетливо маркирует «расхождение между тринитарной верой христиан и монотеизмом ислама»¹¹³. Именно поэтому *Hil. In Mt.* выступает важным свидетельством того, какими догматическими, экзегетическими и историческими аргументами можно оперировать в диалоге с исламом, в котором «„экллесиологические“

¹¹¹ Féodou M. Le Symbole de Nicée. Enjeux pour la théologie des religions // Célébrer le concile de Nicée? Recherches interdisciplinaires sur l'unité et le dialogue entre théologie et cultures. Paris, 2025. P. 180.

¹¹² Нофал Ф. О. Философия исламо-христианского диалога: наброски к методологии полемики. М., 2019. С. 3.

¹¹³ Féodou M. Le Symbole de Nicée. P. 181.

и „сотериологические“ функции Мессии дробятся и во многом профанируются»¹¹⁴.

Никейская вера в диалоге с исламом: актуальность антиарианской полемики

В контексте современного межрелигиозного диалога следует привести утверждение Вольфганга Райнбольда: «Христианский и мусульманский образ Иисуса Христа во многом довольно похожи, и в то же время они фундаментально отличаются»¹¹⁵. Арианская ересь, против которой выступал свт. Иларий, имеет определенные параллели с кораническим пониманием статуса Иисуса Христа (Исы)¹¹⁶. Коран признает особый статус Исы, но, как и ариане, отрицает Его Божественную природу¹¹⁷, рассматривая утверждение о Божестве Сына как «ширк»¹¹⁸ — недопустимое «придание сотоварищей» Аллаху.

Типологическое сопоставление антиарианской полемики IV в. с исламским богословием имеет определенную традицию в западной академической литературе. Карл Ранер в своем исследовании «Единство и троичность Бога в диалоге с исламом» выдвигает фундаментальный тезис о том, что это является ключом к снятию распространенного коранического непонимания, будто христиане «сопрягают» к Богу иных богов и тем нарушают единобожие¹¹⁹. Поэтому специфика *Hil. In Mt.* для данного направления исследований определяется двумя факторами. Во-первых, свт. Иларий использует юридические категории (*substantia, generositas*) и психологические аналогии (*cognitio*), характерные для западной традиции и потенциально более доступные для межкультурного диалога, чем технический язык греческой метафизики. Во-вторых, святитель

¹¹⁴ Нофал Ф. О. Философия исламо-христианского диалога. С. 108.

¹¹⁵ Христианско-исламский диалог. Хрестоматия. М., 2018. С. 126.

¹¹⁶ См.: Иларион (Алфеев), митр., Корыtko O., прот., Васечко B., прот. История религий. М., 2016. С. 494. Прим. 1.

¹¹⁷ См.: Уайт Д. Что каждый христианин должен знать о Коране. Самара, 2020. С. 91.

¹¹⁸ Корыtko O., прот. *Homo religiosus: на путях поиска истины*. М., 2017. С. 710.

¹¹⁹ См.: Rahner K. Unicité et Trinité de Dieu en dialogue avec l'islam // Dogmatique après le Concile. Fondement de la théologie, doctrine de Dieu et christologie. Paris, 2022. P. 207.

полемизирует с арианством до формирования устоявшейся никейской терминологии, что делает его аргументацию показательной для понимания того, как содержание веры может быть выражено различными понятийными средствами — проблема, актуальная для любого межрелигиозного диалога¹²⁰.

Анализ свт. Иларием титула *Primogenitus* (Кол. 1:15) приобретает здесь особое значение. Арианская интерпретация этого места как указания на то, что Сын является «первым из творений», находит отклик в исламском понимании Иисуса как величайшего из пророков, но все же творения¹²¹. Свт. Иларий, опираясь на Тертулиана, показывает, что «Первородный» указывает не на принадлежность к тварному миру, но на уникальное положение Сына как «образа Бога невидимого» (Кол. 1:15), обладающего той же Божественной сущностью, что и Отец. В исламской перспективе отождествление Иисуса с Богом воспринимается как нарушение строгого единобожия (таухид)¹²² и возвратом к многобожию¹²³; корректная никейская герменевтика позволяет по крайней мере прояснить, что речь идет о признании единого Бога¹²⁴, Который настолько трансцендентен и всемогущ, что может, оставаясь абсолютно единым, сообщать Себя миру в Своем Слове и Духе.

Христианское учение о Троице и утверждение Божества Иисуса Христа воспринимается в исламе как «ставящее под сомнение величие или трансцендентность Божию»¹²⁵. Формула свт. Илария о «взаимном познании» (*mutuae cognitionis*)¹²⁶ Отца и Сына раскрывает подлинный смысл Никейского Символа веры: полнота взаимного познания возможна только при

¹²⁰ Griffith S. H. *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam. Introduction*. Princeton, 2008. P. 3–4.

¹²¹ «Имя “Иса” появляется двадцать пять раз в тексте Корана, почти всегда в форме *Иса ибн Мариям*, Иисус сын Марии. Некоторые предполагают, что добавление *сын Мариям* (курсив. — Уайт Д.), — это противоядие от христианского исповедания о том, что Иисус — Сын Божий» (Уайт Д. Что каждый христианин должен знать о Коране. С. 89).

¹²² «Таухид (араб. *taw’ id* от глаг. *wahhada* — букв. «почтить что-то единственным, неповторимым») — это исповедание веры в Единого Бога» (Корыtko O., prot. *Homo religiosus*. C. 710).

¹²³ См.: Уайт Д. Что каждый христианин должен знать о Коране. С. 65.

¹²⁴ См.: Иларион (Алфеев), митр., Корыtko O., prot., Васечко B., prot. История религий. С. 490.

¹²⁵ Féodou M. *Enjeux actuels du Symbole de Nicée*. P. 156.

единстве сущности. Это не компромисс с монотеизмом и не абстрактная метафизическая спекуляция, но условие возможности обожения человека и реальности спасения — то есть самая суть христианского благовестия, утвержденная в Никее.

Парадокс «номинального божества», разоблаченный свт. Иларием у ариан, — признание Божественного имени при отрицании Божественной природы — также актуален для диалога с исламом. Коран признает за Иисусом исключительные качества и чудеса, но, подобно арианам, лишает Его «общения с сущностью Отца» (*paternae substantiae communione*)¹²⁶. Свт. Иларий показывает внутреннюю противоречивость такой позиции: величие дел свидетельствует о природе делателя. Именно в этом мы можем обозначить, выражаясь словами поэта-философа Мухаммада Икбалома, «интеллектуальный бунт ислама»¹²⁷.

Таким образом, обращение к антиарианской аргументации свт. Илария в контексте диалога с исламом не является внешним дополнением к основной теме исследования. Напротив, оно демонстрирует живое значение рецепции Никейского вероопределения для Церкви в современное время: формулы, выработанные в IV в. для защиты православного учения, сохраняют свою герменевтическую силу и в XXI в.¹²⁷ При этом следует подчеркнуть, что целью такого сопоставления является не полемическое опровержение, но создание интеллектуального пространства для уважительного и богословски точного диалога о догматических истинах веры с целью помочь «преодолеть недоразумения» (*surmonter des malentendus*)¹²⁸.

¹²⁶ Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. М., 2020. С. 151.

¹²⁷ О практической релевантности христологической аргументации в контексте экзистенциального выбора между исламом и христианством свидетельствует современная автобиографическая литература. Как показывают примеры Н. Куреши и Х. Селахварзи, именно вопросы о Божестве Христа и онтологии спасения становятся решающими факторами в духовном поиске авторов. См.: Куреши Н. Искал Аллаха — нашел Христа. История бывшего мусульманина. М., 2020; Селахварзи Х. Мы будем утешены. Наедине с Богом: Исход от ислама к Православию. М., 2020.

¹²⁸ Féodou M. Enjeux actuels du Symbole de Nicée. P. 183.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

П

роведенное исследование *Hil. In Mt.* свт. Илария Пиктавийского раскрывает многомерную картину формирования латинского богословия в критический период церковной истории. Анализ трех ключевых полемических формул — о титуле *Primogenitus* («Первородный»), парадоксе «номинального божества» и христологической интерпретации Гефсиманского борения — демонстрирует, что западная антиарианская полемика развивалась не как механическое заимствование восточных определений, но как творческое переосмысление собственной экзегетической традиции в свете новых догматических вызовов.

Свт. Иларий выступает не эпигоном восточного богословия, но самобытным мыслителем, активно участвующим в формировании православной догматики через творческий синтез латинской традиции и актуальных задач защиты веры. Опираясь на Тертуллиана, святитель развивает учение о том, что Премудрость есть «сущность Слова», а не просто «проявление действия» (*efficientia*) божественной силы. Это напрямую противостоит арианскому учению епископов-омиев Урсакия и Валента. Концепция «взаимного познания» (*mutuae cognitionis*) представляет собой не просто гносеологический аргумент, но онтологическое доказательство единосущия: полнота взаимного познания Отца и Сына возможна только при Их сущностном тождестве, ведь творение не может знать Творца так, как Отец знает Сына и Сын знает Отца.

Анализ парадокса «номинального божества» обнажает слабость попытки ариан-омиев занять «срединную» позицию: сохранить божественный титул без божественной природы — внутренне противоречиво и богословски несостоитально. Формула *generositas in nomine* («благородное происхождение по имени») становится ключевым маркером арианского заблуждения: там, где имя отрывается от сущности, где признание чудес не ведет к исповеданию единосущия, рождается хула на Духа. Связывая это христологическое искажение с «непростительным грехом», свт. Иларий утверждает Никею не только на догматическом, но и на экзистенциальном уровне: исповедание

единосущия — вопрос спасения, а не спор о богословских терминах.

Экзегеза Гефсиманского борения вскрыла фундаментальный методологический порок арианской герменевтики — редукцию тайны Боговоплощения к рационалистической схеме, в которой феноменология человеческих эффектов Иисуса Христа неправомерно экстраполируется на уровень Его Божественной онтологии. Противопоставляя этому подходу различение между порядком домостроительства (*οἰκονομία*) и порядком богословия (*θεολογία*), свт. Иларий закладывает основы той экзегетической методологии, которая позволит последующей православной традиции удержать парадоксальное единство полноты Божества и полноты человечества во Христе. Сцена в Гефсиманском саду становится не камнем преткновения для веры в Божество Иисуса Христа, а откровением глубины кенозиса Воплощенного Логоса.

Особую значимость приобретает методологический аспект исследования. *Hil. In Mt.* демонстрирует формирование специфически западного подхода к тринитарной проблематике с характерным акцентом на юридических категориях (*substantia* «сущность», *generositas* «благородство»), психологических аналогиях (*cognitio* «познание») и библейской аргументации — черты, которые впоследствии определят траекторию развития латинской теологии от блж. Августина до поздней схоластики. Парадоксально, но не зная еще Никейского Символа веры и терминологии «единосущия» (*όμοούσιος*), свт. Иларий через библейскую экзегезу и философскую аргументацию приходит к тем же догматическим выводам, что и отцы Никейского собора.

В перспективе современного межрелигиозного диалога *Hil. In Mt.* обретает новое измерение. Никейский Символ веры предстает не как застывшая формула прошлого, но как живая норма веры, действующая в экзегетике, доктринах и межконфессиональном взаимодействии. Анализ свт. Иларием титула *Primogenitus* и концепции «номинального божества» предоставляет богословский инструментарий для диалога с исламом, в котором вопрос о Божестве Христа остается центральным пунктом расхождения. Святитель показывает, как можно вести уважительный, но богословски точный разговор

о фундаментальных истинах веры, избегая как синкретического размывания догматов, так и полемической агрессии.

Три формулы свт. Илария представляют собой не просто полемические аргументы против арианства IV в., но герменевтические ключи для понимания тайны Богооплощения в любую эпоху. В контексте «современного религиозного плюрализма» эти формулы помогают артикулировать уникальность христианской веры: Христос не просто один из многих посредников между Богом и человеком, но Сам Бог, ставший человеком; не носитель Божественного имени без Божественной природы, но истинный Бог от истинного Бога; не жертва онтологической ограниченности, но Господь славы, добровольно принявший человеческие страдания ради нашего спасения.

Таким образом, *Hil. In Mt.* предстает как творение тройного значения: историческое свидетельство формирования Никейского богословия на Западе, методологический образец творческой рецепции догматических истин и актуальный герменевтический инструмент для артикуляции христианской веры в условиях религиозного плюрализма XXI в. Этот опыт ценен для современного богословия, призванного свидетельствовать о Никейской вере, сохраняя верность Преданию и открытость к творческому осмыслению вечных истин.

Перспективы дальнейшего исследования открываются в нескольких направлениях. Во-первых, есть необходимость уточнения степени и характера влияния экзегезы Оригена на раннее творчество святителя. Во-вторых, необходим более детальный анализ рецепции антиарианской аргументации свт. Илария в последующей западной традиции, особенно у свт. Амвросия Медиоланского, блж. Иеронима Стридонского и блж. Августина Гиппонского. В-третьих, актуальным представляется исследование возможностей применения богословской аргументации святителя в современном диалоге не только с исламом, но и с религиозными традициями Индии и Восточной Азии, где вопрос о соотношении единства и множественности в Божественной реальности имеет собственную богатую историю осмысления.

В год 1700-летнего юбилея Никейского собора творение свт. Илария напоминает нам, что подлинная верность Преданию заключается не в механическом повторении формул, но

в их живом усвоении и творческом раскрытии в каждую новую эпоху. Церковь, водимая Духом Святым, находит слова для выражения неизреченной тайны в меняющихся исторических и культурных контекстах, и этот опыт остается путеводной звездой для богословия третьего тысячелетия

СОКРАЩЕНИЯ

ПСТСО – Полное собрание творений святых Отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. М.: Сибирская благоговонница, 2007–2024. Т. 1–11.

ПЭ – Православная энциклопедия. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000–.

Син. – Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Издание Московской Патриархии, 1983.

СНЦД – Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. М., 2011–2022. Т. 1–7.

CSEL–Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vienne, 1866–.

Hil. In Mt. – Sancti Hilarii in Matthaeum

NTGL – Novum Testamentum Graece et Latine. Nestle–Aland. 27 Edition. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart, 1999.

SC – Sources chrétiennes. Paris, 1941–.

Vulg. – Biblia Sacra: iuxta vulgatam versionem / Ed. R. Weber. Stuttgart, 2015.

ИСТОЧНИКИ

Священное Писание

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Москва: Издание Московской Патриархии, 1983. 1370 с.

Biblia Sacra: iuxta vulgatam versionem / Ed. R. Weber. Stuttgart, 2015. 1980 p.

Nestle–Aland. Novum Testamentum Graece et Latine. 27 Edition. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart, 1999. 810 p.

Святоотеческие источники

Святитель Афанасий Великий, Архиепископ Александрийский. Творения: в 3 т. Т. 1: Творения апологетические, догматико-полемические и историко-полемические. М.: Сибирская Благоговонница, 2015. (ПСТСО; 8).

Athanase d'Alexandrie. Sur les décrets du concile de Nicée / Introd., trad. et not. X. Morales; texte grec H. G. Opitz. Paris: Les Éditions du Cerf, 2025. 376 p. (SC; 649).

Athanase d'Alexandrie. Traité contre les Ariens. T. I (Traité I) / Ed. K. Metzler, K. Savvidis; introd. et not. L. Dîncă; trad. de Ch. Kannengiesser, A. Bara. Paris: Les Éditions du Cerf, 2019. 327 p. (SC; 598); T. II (Traités II–III). 527 p. (SC; 599).

Hilaire de Poitiers. Collectanea antiariana Parisina / Ed. A. Feder. Vienne–Leipzig, 1916. 324 p. (CSEL; 65).

Hilaire de Poitiers. La Trinité. T. I (Livres I–III) / Texte critique par P. Smulders (CCL); introd. M. Figura, J. Doignon; trad. G.-M. de Durand, Ch. Morel et G. Pelland; not. G. Pelland. Paris: Les Éditions du Cerf, 1999. 396 p. (SC; 443); T. III (Livres IX–XII) / Texte latin de P. Smulders (CCL); trad., not. et index G.-M. de Durand, G. Pelland, Ch. Morel. Paris: Les Éditions du Cerf, 2001. 500 p. (SC; 462).

Hilaire de Poitiers. Lettre sur les synodes / Texte, introd. et not. M. Durst; trad. A. Rocher. Paris: Les Éditions du Cerf, 2021. 496 p. (SC; 621).

Hilaire de Poitiers. Sur Matthieu. T. 1 / Introd., texte critique, trad. et not. J. Doignon. Paris, 1978. 303 p. (SC; 254); T. 2. Paris, 1979. 297 p. (SC; 258).

Hilary, st. Commentary on Matthew / Transl. D. H. Williams. Washington: The Catholic University of America Press, 2012. 329 p.

Tertullianus. Treatise against Praxeas / Ed., introd., transl., comment. E. Evans. London: SPCK, 1948. 342 p.

Tertullianus. Opera. Pars II. Opera Montanistica. Turnhout, 1954. P. 733–1632. (CCh. Ser. Lat. Vol. 2).

ЛИТЕРАТУРА

Авель (Константинос), архим. Экзегетический метод блаженного Иеронима Стридонского в толковании притчей в творении «Комментарии на Евангелие от Матфея»: лингвистический аспект. К., 2024. (Магист. дисс.).

Адамов И. И. Святитель Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006.

Асмус В., прот., И. С. Чичуров, М. В. Никифоров и др. Афанасий I Великий // ПЭ. 2002. Т. 4. С. 22–49.

Болотов В. В. История Церкви в период Вселенских Соборов: История богословской мысли / Сост. Д. В. Шатов, В. В. Шатохин. М.: Поколение, 2007.

Ветелев А., прот. Гефсиманская молитва Спасителя // Журнал Московской Патриархии. 1962. № 3. С. 38–46.

Давыденков О., прот. Догматическое богословие: Учебное пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.

Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. Около 50000 слов. Изд. 2-е переработ. и доп. М.: «Русский язык», 1976.

Зайцев Д. В. Валент и Урсакий // ПЭ. 2003. Т. 6. С. 525–527.

Захаров Г. Е. Сирмийские формулы // ПЭ. 2021. Т. 64. С. 193–195.

Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе / Пер. с англ., предисл. и коммент. М. Т. Степанянц. М.: ООО «Садра», 2020.

Иларион (Алфеев), митр. Евангелие от Матфея. Исторический и богословский комментарий: в 2-х т. Т. 2: Главы 13–28. М: Издательский дом «Познание», 2019.

Иларион (Алфеев), митр., Корыtko O., прот., Васечко B., прот. История религий. М: Общецерковная аспирантура и докторанттура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2016.

Карташев А. В. Вселенские Соборы. Москва; Берлин: Директ-Медиа, 2019.

Корыtko O., прот. Homo religiosus: на путях поиска истины. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2017.

Куреши Н. Искал Аллаха — нашел Христа. История бывшего мусульманина / Пер. с англ. Н. Л. Холмогоровой. М.: Эксмо, 2020.

Морескини К., Норелли Э. История литературы раннего христианства на греческом и латинском языках. 2-е изд., испр. и доп. Т. 2: От Никейского Собора до Иеронима. М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2022.

Нофал Ф. О. Философия исламо-христианского диалога: наброски к методологии полемики. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2019.

Орлов А. П. К характеристике христологии Илария Пиктавийского // Богословский вестник. 1909. Т. 3. № 10. С. 229–285.

Орлов А. П. К характеристике христологии Илария Пиктавийского // Богословский вестник. 1909. Т. 3. № 9. С. 123–145.

Орлов А. П. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Сергиев Посад, 1908.

Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. Святые Отцы II–IV вв. Сергиев Посад: СТСЛ, 2004.

Селахварзи Х. Мы будем утешены. Наедине с Богом: Исход от ислама к Православию / Пер. с англ. Е. М. Доброхотовой-Майковой, под ред. Н. Л. Трауберг. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020.

Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. I: Святые отцы в истории Православной Церкви (работы общего характера). М.: Сибирская Благозвонница, 2011.

Уайт Д. Что каждый христианин должен знать о Коране / Пер. с англ. Самара: Церковь «Благая весть», 2020.

Фокин А. Р. Иларий // ПЭ. 2009. Т. 22. С. 77–110.

Христианско-исламский диалог. Хрестоматия / Под ред. Мартина Аффольдербаха, Алексея Бодрова, Фолькера Майнснера, Хамида Мохагеги и Андреаса Ренца (Серия «Диалог»). М.: Издательство ББИ, 2018.

Цыпин В., прот. Эпоха Вселенских Соборов: Очерки из истории Церкви. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2025.

Шмалий В., свящ. Арианство // ПЭ. 2001. Т. 3. С. 221–225.

Burns P. The Christology in Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew. Roma: Institutum Patristicum «Augustinianum», 1981.

Doignon J. Hilaire de Poitiers avant l'exil: recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du IVe siècle. Paris: Études Augustiniennes, 1971.

Fédou M. Enjeux actuels du Symbole de Nicée // Contacts. 2025. Т. LXXVII. № 290 (avril–juin). P. 154–164.

Fédou M. Le Symbole de Nicée. Enjeux pour la théologie des religions // Célébrer le concile de Nicée? Recherches interdisciplinaires sur l'unité et le dialogue entre théologie et cultures, sous la direction de Marie-Hélène Robert, Marie L. Chaieb, François Lestang. Paris: Cerf, 2025. P. 179–190.

Gaffiot F. Dictionnaire latin-français. Paris: Hachette, 1934.

Gómez G. Centurio, tribunus, princeps en Hilario de Poitiers, In Matt. 7, 3–5: texto bíblico y exégesis a la luz de gnósticos y Orígenes // Augustinianum. 2020. Vol. 60 (1). P. 49–70.

Griffith S. H. The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam. Princeton, 2008.

Guignard C. Hilaire de Poitiers, Commentaire sur Matthieu 33, 5: plaidoyer pour le texte de la famille α » // Augustinianum. 2020. Vol. 60 (2). P. 379–397.

Guignard C. Comme des brebis au milieu des loups: le commentaire d'Hilaire de Poitiers sur Matthieu dans le contexte de l'offensive religieuse de Constance II en Occident. Paris: Beauchesne, 2024.

Pauliat M. Augustin exégète et prédicateur dans les Sermons sur Matthieu. Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 205. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2020.

Rahner K. Unicité et Trinité de Dieu en dialogue avec l'islam // Dogmatique après le Concile. Fondement de la théologie, doctrine de Dieu et christologie (Vincent Holzer dir.). Paris: Cerf, 2022. P. 203–221.

Smulders P. Hilarus van Poitiers als exeget van Mattheüs: bij de kritische uitgave // International Journal for Philosophy and Theology. 1983. № 44. Bijdragen. P. 59–82.

Smulders P. La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers. Roma: Universitas Gregoriana, 1944.

Vogt G. Gleanings for the History of a Sentiment: Generositas Virtus, Non Sanguis // Journal of English and Germanic Philology. 1925. Vol. 24. № 1. P. 102–124.

Williams D. Defining Orthodoxy in Hilary of Poitiers' Commentarium in Matthaeum // Journal of Early Christian Studies. 2001. Vol. 9. № 2. P. 151–171.

Anti-Arian Polemics in Saint Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew as Evidence of the Reception of the Nicene Definition

Abel (Konstantinov), archimandrite

Master of Theology

Odessa Monastery of the Assumption of the Blessed Virgin Mary

archim.abel2023@gmail.com

ORCID: 0009-0006-5797-9661

FOR CITATION: Abel (Konstantinov), archim. Anti-Arian Polemics in Saint Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew as Evidence of the Reception of the Nicene Definition // Bogoslov. 2026. № 4 (8). P. 165–199. DOI:10.62847/BOGOSLOV.2025.73.008

ABSTRACT The article examines the anti-Arian polemics in St. Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew (353–356) as evidence of the early stage of reception of the Nicene definition in the Latin West. Three key theological formulations are analyzed: the polemic concerning the title “*Primogenitus*” (“the Firstborn”), the critique of the doctrine of Christ’s “nominal deity,” and the refutation of the Arian interpretation of the Gethsemane agony. It is demonstrated that St. Hilary, while not yet possessing the Nicene terminology of “consubstantiality,” formulates orthodox teaching on the Holy Trinity through biblical exegesis and reliance on Tertullian. Special attention is given to the methodological aspect: the formation of a specifically Western approach to Trinitarian problematics through juridical categories and psychological analogies. The relevance of St. Hilary's anti-Arian argumentation for contemporary interreligious dialogue, especially with Islam, is examined. The study shows that Western anti-Arian polemics developed as a creative reinterpretation of its own theological tradition, rather than a mechanical borrowing of Eastern formulations..

KEYWORDS: Saint Hilary of Poitiers, Arianism, Council of Nicaea, Ursacius of Singidunum, Valens of Mursa, consubstantiality, *Primogenitus*, nominal deity, Gethsemane agony, Tertullian, interreligious dialogue, Islam

The article was submitted 06.12.2025,
accepted for publication 26.12.2025.