О СВЯЗИ ВОПЛОЩЕНИЯ И ИСКУПЛЕНИЯ В БОГОСЛОВИИ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА ИЛАРИОНА (ТРОИЦКОГО) И ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

Диакон Кирилл Савельев
Магистр теологии,
Аспирант Сретенской духовной академии (Россия)
saveljevkirill@yandex.ru

DOI: 10.55398/27826066_2025_1_13_40

Аннотация. В начале XX в. в русском академическом богословии велись дискуссии по поводу схоластического учения об искуплении. В ходе дискуссий высказывались критические замечания в адрес данного учения, происходило его постепенное переосмысление, предлагались новые подходы к изложению учения о спасении. В данной статье рассматривается подход, предложенный сщмч. Иларионом (Троицким), в котором центральное место отводится воплощению Бога Слова. Показывается, что как критика сщмч. Илариона в адрес схоластического учения об искуплении, так и предложенный им новый подход следует рассматривать в свете общих воззрений автора на природу богословия, которое было для него неотделимо от благочестия и главной идеей которого он полагал обожение. Также на основе сравнительного анализа воззрений сщмч. Илариона (Троицкого) и прп. Максима Исповедника показывается, с одной стороны, преемственность взглядов двух святых на дело нашего спасения, с другой — наличие между ними расхождений. Произведенное сравнение является вкладом в осмысление патристических источников богословского творчества сщмч. Илариона (Троицкого) и особенностей его интерпретации наследия прп. Максима.

Ключевые слова: искупление, спасение, воплощение, домостроительство спасения, догмат искупления, сщмч. Иларион (Троицкий), прп. Максим Исповедник, природа, обожение, Новый Адам, богословие, догматическое богословие.

Для цитирования: *Савельев К., диак.* О связи Воплощения и Искупления в богословии священномученика Илариона (Троицкого) и преподобного Максима Исповедника // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2025. № 1 (13). С. 40–73. DOI: 10.55398/27826066_2025_1_13_40

ON THE CONNECTION BETWEEN THE INCARNATION AND REDEMPTION IN THE THEOLOGY OF ST. HILARION (TROITSKY) AND ST. MAXIMUS THE CONFESSOR

Deacon Kirill Savelyev
Master of Theology,
Postgraduate student of Sretensky Theological Academy (Russia)
saveljevkirill@yandex.ru

DOI: 10.55398/27826066_2025_1_13_40

Abstract. In the early 20th century, discussions began in Russian academic theology regarding the scholastic doctrine of redemption. During these discussions, critical remarks were made about this doctrine, leading to its gradual reinterpretation and the proposal of new approaches to the presentation of the doctrine of salvation. This article examines the approach put forth by Saint Hieromartyr Hilarion (Troitsky), in which the central focus is on the incarnation of God the Word. It shows that both Saint Hilarion's critique of the scholastic doctrine of redemption and the new approach he proposed should be considered in the light of the author's general views on the nature of theology, which, for him, was inseparable from piety, with the main idea being deification. Also, through a comparative analysis of the views of Hieromartyr Hilarion (Troitsky) and St. Maximus the Confessor, the article illustrates, on the one hand, the continuity of the two saints' perspectives on the matter of our salvation, while on the other hand, it highlights the differences between them. The comparison made is a contribution to the understanding of the patristic sources of the theological work of Hieromartyr Hilarion (Troitsky) and the peculiarities of his interpretation of the legacy of St. Maximus.

Keywords: redemption, salvation, incarnation, economy of salvation, dogma of redempion, Hieromartyr Hilarion (Troitsky), St. Maximus the Confessor, nature, deification, new Adam, theology, dogmatic theology.

For citation: *Savelyev Kirill, deacon.* On the connection between the Incarnation and Redemption in the theology of St. Hilarion (Troitsky) and St. Maximus the Confessor // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2025. No 1 (13). Pp. 40–73. DOI: 10.55398/27826066_2025_1_13_40

Введение

К началу XX в. в русской научно-богословской мысли общепринятым считалось схоластическое учение об искуплении. Данное учение получило широкое распространение благодаря прежде всего митр. Макарию (Булгакову), по «Православно-догматическому богословию» которого происходила подготовка семинаристов в духовных школах. Впрочем, этого же учения, хотя и со своими особенностями, придерживались и другие крупные русские догматисты XIX — начала XX в., создавшие самостоятельные системы: архиеп. Филарет (Гумилевский), архиеп. Сильвестр (Малеванский), прот. Николай Малиновский[1]. Данное учение обосновывалось ссылками на святоотеческие тексты, однако на характер интерпретации этих текстов оказывало влияние католическое учение об искуплении, которое впервые получило оформленный вид у Ансельма Кентерберийского в его труде «Cur Deus homo» («Почему Бог стал человеком») и которому была присуща абсолютизация лишь одного из способов описания нашего спасения, наличествующего в святоотеческом богословии. Более того, это описание было выстроено в некую безупречную логическую схему, которая едва ли возможна в данной сфере. Согласно учению Ансельма, воспринятому и более поздними католическими схоластиками, искупление происходит через Крестную жертву Господа Иисуса Христа. Искупление происходит постольку, поскольку приносится удовлетворение оскорбленной человеческим грехом правде Божией через страдания и смерть Христовы. Именно эта идея о необходимости удовлетворения оскорбленной грехом правды Божией и была положена в основу изложения дела спасения Христом человеческого

[1] См. анализ присущих каждому из авторов особенностей: [Гнедич 2007: 43–55, 192–197].

рода в русском академическом богословии. Выстраивалось данное учение в классической его вариации — богословии митр. Макария (Булгакова) — посредством юридических понятий, таких как преступление, вина, оскорбление, гнев Божий, удовлетворение правде Божией, уплата долга, заслуга и т. п. [Булгаков 1883. Т. 2: 11, 136, 145, 154]. Приведем характерное для данного подхода высказывание: «Человек... бесконечно оскорбил грехом своего бесконечно благого, но и беспредельно великого, беспредельно правосудного Создателя и через то подвергся вечному проклятию» [Там же: 10]. Все дело спасения приобретало, таким образом, ярко выраженный правовой характер, при этом практически не принимались во внимание другие образы спасения.

Распространение данного учения стало одним из факторов, повлиявших на то, что в начале XX в. в русском богословии появилось движение, направленное на освобождение православного богословия от западного влияния. Одним из тех, кто его возглавил, стал архиеп. Иларион (Троицкий)[2]. Устоявшееся воззрение на искупление в этом движении стало рассматриваться как западное по своему происхождению и нуждающееся поэтому в критическом пересмотре и преодолении через обращение к древней святоотеческой богословской традиции и непредвзятое ее осмысление[3]. Среди ключевых недостатков схоластической концепции искупления выделялись в особенности ее юридический характер (в целом присущий католическому миросозерцанию) и акцентирование Крестных страданий в ущерб искупительному значению иных событий, также важных и необходимых для

---

[2] Ср. его слова, обращенные на лекции к студентам Московской духовной академии: «Схоластическая крепость — это **наш, академический** участок общего фронта. Если мы — живые люди и живые члены Христовой Церкви, мы должны чувствовать, что эта крепость нам, **жизни нашей** православной мешает. Сравнять с землей неприятельскую крепость схоластики — вот **наша**, академическая, задача, если мы хотим самим делом участвовать в великой освободительной войне» [Троицкий 2024. Т. 2: 263].

[3] Как говорит прот. Э. Лаут, «история православного богословия в XX в. повсюду затронута понятием патристического возрождения» [Louth 2009: 188]. И хотя автор статьи рассматривает данное понятие преимущественно в свете идеи «неопатристического синтеза», схожие по существу идеи высказывались некоторыми авторами (сщмч. Иларион (Троицкий) — один из них) еще до прот. Г. Флоровского.

спасения. В рамках движения за освобождение православного богословия от влияния западной схоластики стали постепенно возникать различные альтернативы схоластическому учению об искуплении. Примером такой реакции является учение митр. Антония (Храповицкого), который предложил рассматривать в качестве центрального события домостроительства спасения молитву Христа в Гефсимании. При этом в его учении было две основные идеи: понятие сострадательной любви и идея о единстве человеческого естества. Другой предложенной альтернативой стало учение архиеп. Илариона (Троицкого), который в ряде своих работ (преимущественно данной теме посвящены его работы «Богословие и свобода Церкви» [Троицкий 2024. Т. 2: 235–263] и «Вифлеем и Голгофа» [Там же: 277–288]) подверг критике схоластическую концепцию и со своей стороны предложил рассматривать воплощение как центральное событие домостроительства спасения.

Критика сщмч. Иларионом (Троицким) схоластического учения об искуплении, равно как и предложенная им альтернатива вызвали в свою очередь попытки осмыслить его собственное учение и определить подобающее ему место внутри православной традиции[4]. При подобном рассмотрении в данном учении были обнаружены и некоторые недостатки, на которые указывали такие исследователи, как архиеп. Василий (Кривошеин) [Кривошеин 2011: 468–469], прот. П. Гнедич [Гнедич 2007: 221–222], прот. В. Асмус [Асмус 2001: 57–62]. К недостаткам учения архиеп. Илариона были отнесены, в частности, одностороннее понимание им сущности греха, чрезмерное акцентирование в домостроительстве спасения события воплощения, отрицание важности в домостроительстве спасения Крестной жертвы, приписывание Христу греховных наклонностей, а также и такой общий недостаток, как малая степень опоры на святоотеческое учение. Однако все ли из предложенных к данному учению критических замечаний являются достаточно обоснованными и достаточно корректно интерпретируют взгляды сщмч. Илариона? Поскольку зачастую предложенным замечаниям не предшествовала длительная и кропотливая работа

[4] Впрочем, некоторые авторы, кажется, решили не отводить учению сщмч. Илариона о спасении никакого места. Так, например, К. Х. Фельми, излагая спор о сотериологии в русском богословии в своей книге, обошелся вовсе без упоминания фигуры сщмч. Илариона (Троицкого) [Фельми 2014: 191–199].

с его богословским наследием[5], которое имеет определенную, иногда трудно уловимую специфику, вряд ли на этот вопрос можно в полной мере дать утвердительный ответ. Точно можно сказать лишь то, что указанным авторам принадлежит очевидная заслуга в постановке многих острых вопросов относительно учения сщмч. Илариона. При этом тщательное исследование данных вопросов вряд ли можно считать завершенным. Оно было пока лишь начато, и следует быть благодарными тем, кто обратил внимание на важность наследия архиеп. Илариона, но при этом иметь в виду, что имеющиеся на данный момент в научной литературе оценки его воззрений могут порой быть весьма неточными и нуждаются в верификации и уточнении. Так, некоторые вопросы были лишь остро поставлены, но пока не получили должного научного исследования и раскрытия, о чем отчасти свидетельствует даже не разность оценок тех или иных богословских идей архиеп. Илариона, но их интерпретация[6]. Исследовать его богословское наследие, таким образом, является насущной задачей русской богословской науки, и она тем более актуальна, что речь идет об усвоении богословского наследия одного из новомучеников и исповедников Русской Церкви XX в., ближайшего сподвижника Патриарха Тихона. Одним

---

[5] Здесь важно отметить также и то, что корпус известных и доступных сочинений сщмч. Илариона в последнее время значительно расширился. В 2004 г. был издан трехтомник творений архиеп. Илариона, а в 2024 г. вышло в свет новое четырехтомное издание, на которое мы и будем опираться. В четвертый том этого издания вошли такие ценные для изучения богословского наследия архиеп. Илариона тексты, как 7-я глава его кандидатского сочинения, не публиковавшаяся ранее глава магистерской диссертации, а также многочисленные рецензии, письма и др. Работа с данными текстами позволяет уточнить некоторые из воззрений архиеп. Илариона.

[6] Так, например, архиеп. Василий (Кривошеин) утверждает, что «архиепископ Иларион отождествляет все искупительное и спасительное дело Христово с одним воплощением» [Кривошеин 2011: 469], в то время как, по оценке прот. П. Гнедича, «несомненным достоинством изложения архиепископа Илариона остается ясное понимание единства искупительного подвига Спасителя и онтологических следствий воплощения» [Гнедич 2007: 222]. Наличие подобных расхождений в интерпретации даже ключевых богословских идей архиеп. Илариона, с одной стороны, свидетельствует о недостаточной пока изученности его богословского наследия во всей своей совокупности, с другой — показывает, что подобное изучение совершенно необходимо.

из таких остро поставленных вопросов является вопрос о месте патристических источников в учении о спасении сщмч. Илариона (Троицкого), степени и характере его обращения к святоотеческому наследию. В настоящей статье предлагается, в целях углубления данной темы, недостаточно пока изученной, несмотря на наличие ценных разработок[7], сравнить учение о спасении архиеп. Илариона с учением об искуплении прп. Максима Исповедника. Основанием к данному сравнению может служить высокая оценка архиеп. Иларионом богословия прп. Максима Исповедника, о чем будет подробнее сказано ниже.

Учение сщмч. Илариона об искуплении

При изложении воззрений на искупление[8] архиеп. Илариона (Троицкого) порой недостаточно принимается во внимание специфика и причины, побуждающие его к критике схоластического учения об искуплении.

---

[7] Ценный материал представлен прежде всего в работе А. А. Горбачева [Горбачев 2011]. Автор, среди прочего, проводит параллели между мыслью сщмч. Илариона и прп. Максима Исповедника. Однако следует отметить, что внимание автора было сосредоточено преимущественно на учении о Церкви, автор не ставил себе цели максимально полно рассматривать учение об искуплении архиеп. Илариона (Троицкого), отчего некоторые из его замечаний по этому вопросу, несмотря на всю их ценность, отличаются краткостью. В рамках данной статьи мы постараемся углубить начатое в этом труде сравнение, которое представляется перспективным.

[8] Сам сщмч. Иларион предпочитал по большей части говорить о спасении, чтобы тем самым в его учении не звучал юридический мотив: «Наша школьная догматика доселе умеет говорить о спасении, не употребляя даже самого слова “спасение”, а заменяя его словом “искупление”, причем и этому слову придается юридический смысл, которого оно не имело в литературе древне-церковной» [Троицкий 2024. Т. 4: 537]. Впрочем, понятие «искупление» и производные от него архиеп. Иларион тоже периодически употреблял, хотя и наделял их иным содержанием. Например, в работе «Пасха нетления» он говорит: «Явилась общая радость, ибо явилась надежда на нетление, на искупление от греховного тления» [Троицкий 2024. Т. 3: 391; ср.: Т. 1: 83, 108]. Ср. также слова прп. Максима Исповедника: «Своим пришествием Он (т. е. Христос. — *К.С.*) освободил и искупил естество человеков, порабощенное тлению, подвергшееся смерти через свое грехопадение и тиранически управляемое диаволом» [Maximus Confessor. Mystagogia, 8.610–614; прп. Максим Исповедник 2004: 230].

Между тем выяснение этих мотивов является совершенно необходимым для каждого, кто берется за рассмотрение и последующий анализ учения о спасении архиеп. Илариона. Главным мотивом к критике служит для архиеп. Илариона то, что из схоластического подхода, по его мнению, с неизбежностью вытекает «отрицание всякой духовной нравственной жизни» [Троицкий 2024. Т. 2: 281]. На этот мотив в его критике совсем, например, не указывает прот. П. Гнедич, посвятивший в своем фундаментальном труде «Догмат искупления в русской богословской науке» специальный пункт учению об искуплении архиеп. Илариона [Гнедич 2007: 217–222]. Такое умолчание, хотя и может быть оправдано краткостью данного пункта у автора и невозможностью подробно раскрыть тему, все же видится значительным упущением, ведь именно с этой точки зрения и нужно прежде всего смотреть, во-первых, на содержание данной критики и, во-вторых, на предлагаемую альтернативу.

Для архиеп. Илариона богословие было не столько делом рассуждающего о Боге и вере разума, выстраивающего философские концепции посредством исключительно интеллектуальных усилий, сколько искренней молитвой[9] и живым соединением с живым Богом, достигаемым через необходимые аскетические усилия. Такое понимание богословия он подчеркивал в своих как устных выступлениях, так и в богословских трудах[10]. Эта программная для него идея была им выражена еще в годы учебы в Московской духовной академии. На IV курсе в слове в день празднования 95-й годовщины основания Академии он отметил: «Что такое богословие? Оно для многих есть только знание богословских истин, но не знание Бога. Знание же Бога есть наука опытная. Только чистые сердцем Бога узрят, и потому истинное богословие должно быть благочестием, и только тогда оно принесет плод по роду своему» [Троицкий 2024. Т. 3: 155]. Богословие же без благочестия он тогда же, в том же слове, уподобил вслед за Исааком Сирином «речам блудницы о целомудрии» [Там же: 156]. В дальнейшем эта неотъемлемая связь богословия и благочестия постоянно была в центре внимания архиеп. Илариона и влияла на его богословские воззрения.

---

[9] Ср.: «Если ты богослов, то будешь молиться истинно, а если истинно молишься, то ты — богослов» [Евагрий 1994: 83].

[10] Как отмечает М. С. Иванов, «обратиться к пониманию богословия в Древней Церкви архим. Илариона побудили его наблюдения за состоянием не только богословской науки, но и современной ему церковной жизни в России» [Иванов 2010: 350].

Именно в силу такого понимания богословия он считал ключевой в православном богословии идею обожения[11]. Именно с этой точки зрения он подходит и к схоластическому учению об искуплении. Слабость этого подхода он видит в том, что Бог предстает в данном учении рассуждающему разуму совершенно иным, чем Он открывается в опыте духовной жизни — особенно в опыте богосыновства, которому могут предшествовать, конечно, и иные стадии духовной жизни[12], но который, однако, увенчивает все здание. В первом случае Он предстает грозным Судией, величие Которого оскорбляет грех как преступление закона. Нанесенное Богу оскорбление закономерно вызывает Его безмерный гнев и требует своего законного удовлетворения. Этим удовлетворением как раз и становится распятие вочеловечившегося Сына, после чего гнев Бога по отношению к людям сменяется на милость. Таким образом, ключевым фактором искупления становится перемена отношения Бога к человеку, как бы внутренняя перемена в Боге, обусловленная тем, что справедливый Божий гнев удовлетворяется страданиями Христа. Человек же остается как бы в стороне от этого

---

[11] О значении идеи обожения для сщмч. Илариона см.: [Иванов 2010: 348–350]. Заслуживает внимания также и то обстоятельство, что сщмч. Иларион в данном случае находился под влиянием своего учителя. Одним из его учителей в Московской духовной академии был профессор-мученик И. В. Попов, который специализировался на патрологии и в своих работах выводил на первый план идею обожения. Одна из его работ — «Идея обожения в древневосточной Церкви» — была прямо посвящена этой теме. В ней доказывается, что идея обожения, будучи ныне забыта, как утверждает автор, была в то же время главной в Древней Церкви [Попов 2004. Т. 1: 17–48]. Помимо влияния мч. Иоанна представляется также весьма интересным вопрос о степени влияния патр. Сергия (Страгородского) на воззрения сщмч. Илариона.

[12] В данном случае имеется в виду разработанное в святоотеческой письменности учение о трех этапах духовной жизни. В соответствии с этими этапами выделяется три различных типа отношений человека с Богом: отношения раба, отношения наемника и отношения сына. Например, так это учение выражает свт. Григорий Богослов: «Мне известны три степени в спасаемых: рабство, наемничество и сыновство. Если ты раб, то бойся побоев. Если наемник, одно имей в виду — получить. Если стоишь выше раба и наемника, даже сын, стыдись Бога как отца; делай добро, потому что хорошо повиноваться отцу. Хотя бы ничего не надеялся ты получить, угодить Отцу само по себе награда. Да не окажемся пренебрегающими сим!» [Свт. Григорий Богослов 1912. Т. 1: 551].

процесса, в нем самом, по большому счету, никакой перемены при таком понимании не происходит. Во втором же случае Бог открывается душе как Любовь, подобно тому как в евангельской притче можно видеть, как отец с радостью лобызает вернувшегося блудного сына. Этот контраст, который глубоко переживал в своей душе архиеп. Иларион, ясно виден из следующего его горького восклицания: «Не судится Бог с человеком на Голгофе, не самоудовлетворяется казнью Сына, но сретает и радостно лобызает возвращающегося блудного несчастного сына» [Троицкий 2024. Т. 2: 285]. Именно это чувство несоответствия схоластического учения внутреннему опыту, в котором Бог открывается как Любовь, в первую очередь и побуждает сщмч. Илариона предложить альтернативное учение.

В предложенном учении о спасении архиеп. Илариона можно выделить два основных мотива. Во-первых, он предлагает уйти от прочтения отношений Бога и человека в юридических понятиях в сторону природных и личностных понятий как более соответствующих духу и характеру совершившегося спасения. Во-вторых, он предлагает перенести акцент с Крестных страданий Христа, как это делается в схоластическом учении, на событие воплощения[13].

Идея о единстве человеческого естества занимает важное место в экклезиологии сщмч. Илариона — той области богословской науки, разработкой которой он преимущественно занимался. Церковь изображается

[13] В качестве причин необходимости именно такого акцента он называет следующие: 1) современному сознанию (имеются в виду в первую очередь тенденции в протестантизме, а также взгляды Л. Н. Толстого) присуще верить во Христа как учителя нравственности, как просто человека, а не воплотившегося Бога, поэтому необходимо постоянно подчеркивать реальность и необходимость воплощения для спасения [Там же. Т. 3: 256–257]; 2) в христианской истории именно догмат воплощения Бога всегда стоял в особой связи с религиозно-нравственным идеалом обожения, свидетельством этого служит тяжелая и длительная догматическая борьба Церкви с арианством, поэтому именно реальность воплощения нуждается в изъяснении и актуализации [Там же: 259–261]; 3) Церковь стоит на воплотившемся Христе, поэтому только осознание реальности воплощения может вести к пониманию, зачем для спасения нужна Церковь [Там же: 262–263]. По сути, можно сказать, что сщмч. Иларионом в его стремлении изменить устоявшийся подход к изложению учения об искуплении двигали в значительной степени пастырско-практические соображения, а именно стремление возродить утраченное в сознании многих его современников понимание связи догматов и духовной жизни.

им как возрожденное человеческое естество, «при котором человеческие личности становятся как бы единосущны по некоторому подобию единосущия Лиц Святой Троицы» [Там же. Т. 4: 18]. Таким образом, догмат о Церкви ставится архиеп. Иларионом в прямую связь с триадологией. Возможно, что внимание его было изначально привлечено к этой теме благодаря митр. Антонию (Храповицкому). Указание на это можно обнаружить у самого архиеп. Илариона в примечании к его статье «Триединство Божества и единство человечества» [Там же. Т. 2: 362]. Так или иначе, разрабатывал он данное учение вполне самостоятельно. Обоснованная им на святоотеческих творениях мысль о единстве естества человеческого составляет, с его точки зрения, «то свое и самобытное, что внесла восточная богословская мысль в историю раскрытия догмата о Церкви» [Там же. Т. 4: 23]. В учении о спасении архиеп. Илариона эта важная для него мысль также нашла свое применение. Ему видится, что дело спасения Христом человеческого рода состояло в восстановлении единства человеческого естества, которое было утрачено вследствие грехопадения, но возрождается, снова восстанавливается в Церкви. Таково в общих чертах данное учение. Грех стал утратой здоровья, повредилось здоровое естество: «Грех — не преступление, не оскорбление Бога[14]. Это болезнь и несчастье человека. Созданный

[14] На основании данных слов прот. П. Гнедич делает заключение, что у сщмч. Илариона «недостаточное понимание греха», поскольку «понятие вины нельзя исключать из понятия греха» [Гнедич 2007: 221]. Такое заключение, однако, в недостаточной мере учитывает контекст данного высказывания. Необходимо принимать во внимание, что в данных словах сщмч. Иларион полемизирует со схоластическим подходом ко греху, согласно которому грех преимущественно понимается как нарушение закона, подобно нарушению гражданских законов. Для сщмч. Илариона же грех — это прежде всего болезнь, а не вина и не преступление. Таким образом, можно сказать, что архиеп. Иларион борется с акцентом на понимании греха как вины и преступления, в то время как грех прежде всего является болезнью. Подтверждением этому могут служить следующие его слова из письма Д. А. Хомякову: «Наше школьное богословие говорит о каких-то юридических счетах между Богом и человеком. Грех называется по преимуществу преступлением против Бога, оскорблением Бога, за которое правда Божия должна отомстить ничтожному оскорбителю. Но Церковь грех называет прежде всего тлением, утратой древнего достояния — нетления» [Троицкий 2024. Т. 4: 537]. Также характерно то, что сщмч. Иларион позволяет себе цитировать, например, слова прп. Феодора Студита, где он говорит о епитимии, которая полагается человеку, виновному во грехе. Эти слова не вызывали у него нареканий [Там же. Т. 2: 127]. Наконец, еще

в нетление и блаженство, человек мог оставаться таким, лишь осуществляя волю Божию. А нарушение этого основного закона бытия имело непосредственным следствием извращение естества человеческого. Грех был потерей духовного здоровья. Человек подпал тлению, смерти и страданию. Первоначальное состояние человека само в себе носило источник блаженства. Искаженное естество само в себе получило источник страдания» [Троицкий 2024. Т. 2: 284]. От этого состояния страдания, обусловленного повреждением естества, и требовалось исцеление: «Дело не в прощении греха и не в удовлетворении оскорбленного Бога, а в исцелении самого человека и в возвращении ему первобытного блаженства. Сам больной себя исцелить не мог. Премудрость и благость Божия создает домостроительство воплощения» [Там же]. Получается, по мысли архиеп. Илариона, что была нужда во Враче, Который сможет исцелить повредившуюся природу. Здесь можно видеть, как первый пункт в учении архиеп. Илариона — о единстве естества человеческого и его повреждении вследствие грехопадения — подводит его ко второму пункту — о важности и необходимости воплощения для исцеления человека и восстановления поврежденного человеческого естества.

Возрождение естества начинается, по мысли архиеп. Илариона, посредством восприятия человеческой природы (естества) во единство Божественной Ипостаси. Это восприятие и происходит при воплощении Христовом. Это и есть ключевой момент в домостроительстве спасения: «Сын Божий воплощается, и в единой Ипостаси Богочеловека[15] соединяются два естества — Божеское и человеческое — “неслитно, неизменно,

---

более ясно то, что сщмч. Иларион отрицает не вообще какую-либо правоту за юридическим пониманием греха, а принципиально настаивает лишь на недостаточности такого понимания и ущербности его абсолютизирования, из следующей его оценки. По его словам, католический подход ко греху, характеризующийся юридизмом, препятствует достижению сыновних отношений с Богом, ограничивает духовное восхождение человека первой ступенью, не давая взойти выше: «Католичество с его понятием о покаянии не дает человеку подняться выше первой ступени — рабства, где он боится побоев, а Церковь возводит своего члена на ступень сына, где он сознает себя не трепещущим рабом и не мечтающим о заработной плате наемником, а именно сыном Небесного Отца» [Там же: 148].

[15] «Единая Ипостась Богочеловека» — это, по всей видимости, богословский неологизм, который в святоотеческом богословии первого тысячелетия не встречается. В трудах богословов XX века подобный термин встречается, например у прот. Г. Флоровского. См.: [Флоровский 1998: 204].

нераздельно, неразлучно". Это единение естеств <…> есть источник спасения человека. Происходит обновление человека, "обожение человека", новое творение <…> Реальным единством человечества объясняется переход Адамова греха на ветхозаветного человека. Тем же единством объясняется спасение всех во Христе» [Там же: 284–285]. Все последующие этапы Божественного домостроительства спасения, включая Крестные страдания, смерть, воскресение, вознесение, создание Церкви, объясняются уже как непосредственно обусловленные воплощением[16]. С каждым новым этапом домостроительства человеческое естество через Христа и во Христе все более и более обоживается — не в том смысле, что постепенно обоживается само естество Христа, в полноте обоженное уже в воплощении, а в том смысле, что все более и более обоживается постепенно через Христа все человечество, естество которого, будучи общим всем людям, обновляется во Христе по мере домостроительного явления Им Своего Божества. В соответствии с этим постепенным явлением, раскрытием Божества Христа, происходящим в истории, во времени, изменяется постепенно естество человечества — обновляется рождение, побеждаются в естестве господство тления и смерть.

Поворотным для спасения событием становится Голгофа, о значении которой сщмч. Иларион говорит в следующих словах: «Восприняв человеческое естество, Сын Божий вместе с ним преодолевает греховное самоутверждение твари. На Голгофе совершено было Богочеловеком отречение от воли греховной, человеческой. Эта воля трепетала креста, хотела пройти мимо него, просила: да мимо идет крест, но, объединенная с волей Божественной во Христе, она сказала Отцу: "Не моя воля, но Твоя да будет"» [Там же. Т. 2: 285]. В данном высказывании не вполне ясно его богословское содержание. Точно можно видеть, что для сщмч. Илариона дело нашего спасения представляется процессом, который начался в воплощении, но включает различные этапы. Одним из этих этапов, причем таким, который знаменует собой принципиальный для человечества поворот от греховного ранее бытия к возможности отныне нравственного преображения и спасения, связывается здесь

[16] Ср.: «Все дело нашего спасения, совершенного Господом нашим Иисусом Христом, владыка Иларион представляет как бы различными этапами боговоплощения, продолжающегося в Церкви и непрекращающегося до Второго Пришествия Христова» [Горбачев 2011: 142].

именно с Голгофой[17], с Крестными страданиями Христа. Также видно и то, что присутствует попытка осмыслить Крестные страдания как значимый и новый этап с точки зрения постепенного обновления, обожения и преображения Христом человеческого естества (не Своего собственного, конечно, а естества, поврежденного первородным грехом, которое свойственно падшему человечеству), поскольку эта идея постепенного обновления Христом человеческого естества является для сщмч. Илариона ключевой в его учении о спасении. Однако конкретный характер связи между страданиями Христа и исцелением человеческого естества в этих словах остается не вполне раскрытым. Можно было бы предположить, что поскольку говорится о греховной воле во Христе, именно победа Христа над Своими личными греховными наклонностями происходит на Голгофе. Отчасти к такой интерпретации обязывает сама конструкция фразы, на что уже обращалось внимание в научной литературе [Асмус 2001: 60]. Однако такая интерпретация выглядит поспешной по нескольким причинам. Во-первых, потому, что богословие сщмч. Илариона, рассматриваемое в целостном виде, не содержит учения о том, что по человеческой природе Христу была присуща какая-либо греховность, которая постепенно Им преодолевалась через личный духовный подвиг. Других высказываний со схожим содержанием в наследии сщмч. Илариона нет, что побуждает не спешить приписывать ему учение, схожее с учением осужденного Церковью Феодора Мопсуестийского. Во-вторых, потому, что сщмч. Иларион ясно исповедовал непорочное рождение Христа от Пречистой Девы Марии в противоположность обыкновенному порядку рождения, связанному с передачей первородного греха [Троицкий 2024. Т. 3: 454–455], следовательно, не считал человеческую природу Христа причастной первородному греху. В-третьих, потому, что такое предположение противоречило бы тому, что страдания Христа являются искупительными, спасительными для других, ведь не может быть спасителем для других тот, кто сам имеет нужду в Спасителе. Между тем прямо здесь же утверждается, что на Кресте происходит преодоление «греховного самоутверждения твари», т. е. грех побеждается на Кресте, но имеется в виду грех твари, а не Христа, Который есть Новый Адам. Учитывая сказанное, можно предположить, что, скорее всего,

[17] В других словах сщмч. Илариона эта мысль выражена более ясно и однозначно: «Голгофа и Крест — поворотный пункт истории. Прежде человек шел от Бога; теперь он обращается к Богу» [Там же. Т. 2: 285].

та греховная воля, победа над которой происходит на Голгофе, относилась, по мысли сщмч. Илариона, к человечеству вообще, которое, в силу первородного греха, не могло само ни избавиться от своей греховной воли, явленной еще в первом Адаме и отразившейся на всех людях по причине единства человеческой природы, ни ослабить ее господство в мире. Ко Христу же греховная воля отнесена лишь в том смысле, что именно ради исцеления людей от довлеющего над ними первородного греха Он претерпел Крестные страдания. Как говорит апостол, «не ведевшаго бо греха по нас грех сотвори, да мы будем правда Божия о Нем»[18] (2 Кор 5, 21). Именно во Христе и через Христа происходит избавление человечества от довлеющей над ним греховной воли. Христос становится на Голгофе «грехом» как жертва за грехи людей. Это возможно потому, что Христос, хотя и не имел Сам никакого греха, добровольно воспринял на Себя последствия первородного греха, проявляющиеся в естестве, «страстность» естества, и Он «пригвождает» эту «страстность» и эти последствия ко Кресту, а одержанную Собой победу дарует человечеству. В данном случае можно сказать, что «пригвождается» ко Кресту страх боли и смерти, который, будучи «неукоризненной страстью», был присущ Христу по Его человечеству (Его человеческая воля «трепетала Креста» — здесь как раз видна мысль о страхе боли и смерти, присущем Христу) и который окончательно побеждается и преодолевается Им именно на Голгофе, через Крест. Таким образом, «греховность», отнесенную ко Христу в этих, быть может, не вполне терминологически ясных рассуждениях сщмч. Илариона, следует, очевидно, понимать как «страстность» Его естества, т. е. как восприятие Христом «неукоризненных страстей» (страх боли и смерти — среди них) и победу над этими искушениями ради нашего спасения.

Связь воплощения и страданий на Кресте предстает еще более ярко в других словах: «Воистину до крови за нас подвизался Христос на Голгофе. Но почему спасительна для меня эта страшная Голгофа? Не сама по себе, а потому, что в Вифлееме Сын Божий мое естество воспринял в единство Своей Ипостаси. Через единение естеств во Христе и смогло чело-

[18] Цитата дана по церковнославянской Библии. Комментируя эти апостольские слова, понятие греха прилагает ко Христу и прп. Максим Исповедник: «Поэтому вследствие страстного (παθητὸν) начала Он стал по [человеческой] природе ради нас грехом (ἁμαρτία), не ведая добровольно избранного греха благодаря непреложности произволения» [Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium. 42.23–24; прп. Максим Исповедник 2021: 179].

вечество сломить на Голгофе свою греховную волю» [Там же. Т. 2: 285]. В словах «смогло человечество сломить на Голгофе свою греховную волю» подтверждается представленная выше интерпретация рассуждений сщмч. Илариона. Здесь, по сути, выражена та же мысль, что и в словах, приводившихся ранее. Только здесь она сформулирована более четко, греховность воли ясно отнесена к человечеству, а Христос через Крест становится причиной «слома» этой греховной воли. Послушанием воле Божией Нового Адама исцеляется непослушание первого Адама. Если второе привело к грехопадению, то первое дарует спасение.

В итоге через смерть на Кресте и последовавшее за смертью воскресение «тление и смерть были побеждены, даровано нетление и вечная жизнь» [Там же]. Наконец, приобретает свое место в учении архиеп. Илариона и вознесение: «Христос, вознесшись во славе, посадил и наше естество одесную Божественной славы» [Там же]. Можно видеть, что все события домостроительства спасения оказываются для архиеп. Илариона важными и необходимыми. Воплощение занимает центральное место в его концепции не по причине отсутствия необходимости в остальных событиях или их, сравнительно с воплощением, меньшей важности, как может показаться из отдельных высказываний, рассматриваемых вне связи с общим ходом рассуждения, а лишь постольку, поскольку оно является первым этапом домостроительства спасения, а остальные — уже его продолжением, «разворачиванием» во времени и не имели бы искупительного значения, если бы не воплощение Бога Слова, если бы не восприятие Господом Иисусом Христом всей полноты человеческой природы. Все остальные события домостроительства как бы обусловлены событием воплощения, подобно тому как возрастание младенца в мужчину бывает обусловлено его рождением. В некотором смысле они как бы уже «включены» в событие воплощения, откуда и появляется выражение «домостроительство воплощения» [Там же. Т. 3: 256], заимствуемое сщмч. Иларионом из древнецерковной письменности.

Учение архиеп. Илариона не только дает объяснение необходимости различных событий домостроительства для спасения человека, включая такие, как воплощение, Крестные страдания, смерть, воскресение, вознесение и основание Церкви, но и указывает причину, почему необходим нравственный подвиг, чтобы к дарованному Христом спасению приобщиться. По словам архиеп. Илариона, «обновление естества должно пройти и через личность,

спасение должно стать личным» [Там же: 286][19]. Это «обновление естества» происходит в Церкви, которая имеет своим камнем воплотившегося Христа и являет собой, будучи Телом Христовым, как бы «новое естество» [Там же: 345], мистическое пространство, в котором человек приобщается к новой жизни, жизни в единстве со Христом. Таким образом, хотя Христос и уврачевал в Себе человеческую природу, личное спасение все-таки не гарантируется всем «автоматически», с неотвратимостью. Спасение нужно принять и усвоить, для чего требуется проявить личное произволение спастись. Средства для этого Богом были даны, но ими необходимо воспользоваться. Вхождением в Церковь, участием в таинствах и борьбой со страстями человек содевает свое личное спасение. При этом архиеп. Иларион отмечает: «Аскетический подвиг христианской жизни есть ни наказание, удовлетворяющее правде Божией, ни «выслуга» пред Богом, но есть именно содевание моего личного спасения, некоторый режим, который восстановляет духовное здравие» [Там же: 286]. Иными словами, нравственный подвиг необходим не как внешнее наказание со стороны Бога, а преимущественно для того, чтобы человеку достигнуть блаженства, заключенного в самой природе добродетели, в самом здоровье духовном, для того, чтобы в полной мере уподобиться всеблагому Богу и стать богом по благодати.

Таково в общих чертах учение о спасении архиеп. Илариона (Троицкого). Если говорить о нем в целом, то можно сказать, что из многочисленных образов, которые используются в Священном Писании и святоотеческих творениях для выражения тайны искупления, наиболее важным и наиболее точно соответствующим православному воззрению на дело нашего спасения архиеп. Илариону видится образ Христа как Нового Адама[20]. Именно на нем сосредоточено все его внимание, и именно этот образ наилучшим образом, по его мнению, помогает понять связь между делом Христовым

---

[19] Именно этот пункт в учении сщмч. Илариона недостаточно учитывается, когда его учение о единстве человеческого естества, исцеленного Христом, предлагается интерпретировать так, будто бы из него с необходимостью должно проистекать всеобщее спасение. По словам Д. Е. Вайнштейна, подобная встречающаяся интерпретация рождается «из неверного понимания соотношения понятий природы и ипостаси» в учении сщмч. Илариона [Вайнштейн 2024: 129].

[20] Его богословская мысль явным образом сосредоточена вокруг образа Христа как Нового Адама. В своей магистерской диссертации он упоминает этот образ постоянно [Троицкий 2024. Т. 1: 80, 84, 101, 109, 310]. Фигурирует этот образ и в других его работах. См., например: [Там же. Т. 2: 151, 258– 259, 272; Т. 3: 345, 454].

и той духовной жизнью, которая необходима каждому, чтобы воспринять дарованное спасение. Также именно этот образ помогает уяснить, почему нельзя спастись без Церкви, которая есть «новое естество», к которому необходимо «привиться». Эта преимущественная важность образа Христа как Нового Адама объясняется, помимо прочего, и тем, что именно при таком воззрении на дело нашего спасения приобретается преимущественное воззрение на грех как на болезнь, от которой нужно исцелиться. Равным образом и Бог изображается при таком подходе к изложению домостроительства спасения не как гневающийся (в смысле раздражения, т.е. перемены отношения) на человека за грех, не как Тот, Кого будто бы можно оскорбить грехом, Каким Он предстает в схоластической концепции и отчего духовное горение в душе и любовь к Богу может полностью исчезнуть, но как любящий Отец, Который скорбит о беде человека, вызванной его непослушанием, его отказом от блаженства, и готов на воплощение и страдания, чтобы его спасти. Воззрения на грех именно как на болезнь, а на Бога — преимущественно как на любящего Отца — являются основополагающими для христианской нравственной жизни, а также способны придать желательное направление пастырству, а потому видятся сщмч. Илариону особенно важными в контексте учения об искуплении.

Учение прп. Максима Исповедника об искуплении

Хотя учение о воплощении является догматом Православной Церкви и занимает важное место в богословском наследии многих святых отцов, можно сказать, что прп. Максим Исповедник, сравнительно с иными святыми отцами, все-таки особенно акцентирует в своем богословии на теме воплощения. У него это учение становится основой для всего богословия. Оно развивается им вплоть до того, что воплощение понимается как цель творения мира, что составляет особенность его богословия[21]. Он развивает

[21] Наличие у прп. Максима такой мысли (см., например, ответ на 60-й вопрос из «Вопросоответов к Фалассию») позволило прот. Георгию Флоровскому поставить вопрос о возможности воплощения, независимого от грехопадения, и предложить на этот вопрос положительный ответ [Флоровский 1998: 151–164]. Впрочем, предлагаемая автором в статье «Cur Deus Homo? О причине воплощения» интерпретация данной мысли (и, соответственно, выводы из нее) прп. Максима Исповедника представляется спорной.

учение о различных вариантах, формах воплощения Христа[22]. Это учение ставится у него также в прямую связь с обожением — также фундаментальной темой в его богословии — и подробно раскрывается в данном ключе. В наши задачи не входит рассматривать значение идеи воплощения для всего богословия прп. Максима Исповедника, но, однако, нелишне будет привести хотя бы пару характеристик исследователей его богословия. Так, например, об этом говорит усердно занимавшийся изучением богословия прп. Максима авторитетный русский патролог С. Л. Епифанович: «В особенности всестороннее развитие идеи воплощения и применение ее даже к области философских спекуляций составляет отличительную черту мировоззрения преп. Максима. У преп. отца впервые эта идея выступает в столь широко развитой концепции. До него можно говорить лишь о незаконченных, частичных, неполных попытках к тому» [Епифанович 1996: 153]. К схожему заключению приходит и прот. Георгий Флоровский. Он даже указывает, что субъективный момент в таком внимании прп. Максима к догмату воплощения превалирует, по его мнению, над объективным: «Всего чаще он говорит о Воплощении. Но не только по обстоятельствам времени. В его внутреннем опыте этот догмат был основным...» [Флоровский 2006: 252]. При таком значении вообще для богословия прп. Максима Исповедника догмата о воплощении, на которое неоднократно уже обращалось внимание исследователями, можно ожидать, что и в его учении о спасении этот пункт станет центральным. Обратимся теперь к его учению о спасении и проверим, насколько верна данная гипотеза.

Необходимость воплощения Сына Божия для спасения человеческого рода объясняется у прп. Максима Исповедника необходимостью даровать исцеление поврежденному грехопадением человеческому естеству. Он отмечает, что грех Адама, заключавшийся в уклонении его личной воли от воли Божией, т. е. в повреждении его произволения, удалившегося от Бога, привел в свою очередь к повреждению естества: «Когда в прежние времена произволение естественного разума в Адаме подверглось тлению, то вместе с ним истлело и естество, отказавшееся от благодати нетле-

[22] Французский патролог и богослов Ж.-К. Ларше, автор монографии, посвященной учению прп. Максима Исповедника об обожении, подчеркивает необходимость для правильного понимания учения прп. Максима разграничить воплощение Логоса в добродетелях и воплощение Логоса в собственном смысле, т. е. когда Бог Слово воспринимает человеческую природу от Девы Марии [Larchet 1996: 95].

ния» [Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium. 42.7–9; прп. Максим Исповедник 2021: 178]. Это повреждение естества распространилось на всех людей, на весь человеческий род. Чтобы исправить это повреждение природы, понадобилось воплощение, понадобилось обожение, воссоздание поврежденного грехом естества через соединение его с Божественной природой во Христе: «Исправляя это чередующееся тление и изменение естества, Господь и Бог наш воспринял всё это естество целиком, и в воспринятой природе Он также имел страстное начало, украшенное [Им] по произволению нетлением. Поэтому вследствие страстного начала Он стал по [человеческой] природе ради нас грехом, не ведая добровольно избранного греха благодаря непреложности произволения» [Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium. 42.18–25; прп. Максим Исповедник 2021: 178–179]. Это соединение во Христе двух природ является, согласно прп. Максиму, условием для исцеления человека и его спасения. При этом он отмечает, что исцеление природы, совершенное Христом, распространяется на всех людей именно вследствие единства человеческого естества: «И как через одного человека, добровольно отвратившего свое произволение (προαίρεσιν) от блага, естество всех людей изменилось из нетления в тление, так и через одного человека Иисуса Христа, не отвратившего [Свое] произволение (προαίρεσιν) от блага[23], произошло для всех людей восстановление (ἀποκατάστασις) естества из тления в нетление» [Maximus

[23] По замечанию еп. Мефодия (Зинковского), усвоение Христом «προαίρεσις'а» носит, конечно, условный характер: «Максим считает возможным говорить лишь об условном усвоении Христом "προαίρεσις'а"...» [Зинковский 2014: 161]. Причина этой условности, как поясняется, состоит в том, что Богочеловек Христос по состраданию к человеческому роду лишь поставляет Себя в те многочисленные ситуации, в которых люди (а не Он) могут (и склонны) совершать греховный выбор и от воли Божией отступать, но Сам он, однако, не мог со Своей стороны впасть в грех. Невозможность такого отступления была обусловлена тем, что человеческая природа Христа была воспринята во единство Божественной Ипостаси Слова, тем самым Бог сообщил Свою святость Иисусу. Интересно отметить, что в дальнейшем, в ходе полемики с монофелитами, используемая прп. Максимом терминология претерпела, похоже, определенные изменения. Так, прп. Максим перестал употреблять термин «προαίρεσις» по отношению ко Христу, что делал ранее. Впрочем, принципиально то, что эта перемена была связана не с трансформацией его личных богословских воззрений, а исключительно с насущными полемическими интересами. См. об этом подробнее: [Беневич 2014: 133].

Confessor. Quaestiones ad Thalassium. 42.28–34; прп. Максим Исповедник 2021: 179]. Можно видеть, что ключевыми понятиями для прп. Максима являются в его учении понятия природные и личностные. Он подчеркивает повреждение человеческого естества вследствие греха и последовавшее затем исцеление этого поврежденного естества Христом.

Важно отметить, что спасение человека, совершенное Христом, не сводится прп. Максимом Исповедником исключительно к воплощению. Воплощение для него — лишь начало спасения. Это лишь стартовая точка, однако в действительности для спасения потребовались и другие события. Они были совершенно необходимы, поскольку исцеление естества было вовсе не одномоментным, но совершалось Христом постепенно, по мере прохождения всего, что было предназначено Ему совершить. Необходимыми этапами этого процесса стали и Его жизнь, и Его проповедн『ское служение, и Его страдания, и смерть, и Его воскресение, и Его вознесение, и основание Им Церкви, которая метафорически понимается как продолжение воплощения[24]. С. Л. Епифанович так излагает эти различные этапы домостроительства спасения в учении прп. Максима Исповедника: «Господь в жизни Своей показал нам образец добродетели и совершенства. Силой Своего воздержания и терпения Он победил все искушения, вызываемые удовольствием (в пустыне) и страданием (на кресте), а силой любви низложил все разнообразные искушения к гневу (от фарисеев). Так Он “совлек” с Себя (Кол 2, 15) и уничтожил в Своей тленной плоти все козни нечистых сил и отразил все их искушения» [Там же: 90–91]. Именно тем, что Господь до конца воспринял немощь человека, объясняет прп. Максим и восхождение Христа на Крест. Он отмечает, что Крест — вершина земного пути Христа: «Этой непреложностью произволения [Господь] исправил страстное начало естества, соделав конец его (я имею в виду смерть) началом преображения к нетлению» [Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium. 42.25–28; прп. Максим Исповедник 2021: 179]. Здесь видно, что искупительным подвигом, с точки зрения прп. Максима, является вся жизнь Христа. В течение всей Своей жизни Он являет непреложность Своего произволения, тем самым постепенно исправляя поврежденность естества человеческого. Увенчивается этот земной путь Крестом. Крест — вершина земного пути Христа, и именно Его смерть

[24] Ср.: «Как тело Христово, Церковь есть непрестанно продолжающееся и ширящееся воплощение Господа, подобное воплощению Его в маленькой церкви души каждого верующего» [Епифанович 1996: 100].

становится началом нетления для человека, поскольку смерть не может поработить себе Безгрешного[25]. В. Н. Лосский обращает внимание на то, что, по учению прп. Максима, Крестная смерть Христа стала судом над судом [Лосский 2006: 544]. Именно на Кресте и в смерти непреложность произволения была явлена Христом до конца. Дальше, после Креста, уже последовали такие этапы домостроительства, как воскресение и вознесение, когда Богочеловек воссел одесную Бога Отца. Обоженное естество человеческое достигло во Христе высшей, доступной ему, славы. Вознесение понимается прп. Максимом как преодоление Христом одного из пяти разделений (земли и неба), которые изначально надлежало преодолеть Адаму, но которые, поскольку Адам этой задачи не исполнил, преодолевает Христос (второй Адам). Это учение о пяти разделениях составляет некоторую особенность его богословия и, в частности, учения об искуплении[26].

Отметим особо ту мысль прп. Максима Исповедника, согласно которой как грех Адама состоял в уклонении произволения (воли), так и исцеление естества состояло в непреложности произволения Христова. При таком понимании становится ясно, почему на Кресте, по учению прп. Максима Исповедника, произошло окончательное исцеление воли человеческой[27]. Притом ясно, что это исцеление воли было обусловлено вовсе не

---

[25] Заслуживает внимания, что у прп. Максима встречаются понятия «преступление» и «правда Божия», характерные для схоластического изложения учения об искуплении. Например, прп. Максим использует их в следующих словах: «Он (т. е. Христос. — *К.С.*) умертвил живущее во мне по произволению осуждение греха, убив его Собственной смертью на Кресте. И моё осуждение, и моя смерть стали осуждением Бога моего, не позволяя преступлению (τὴν παράβασιν) первого человека порождать плоды неправды; наоборот, это осуждение Бога моего породило благословение Божией правды (θείας δικαιοσύνης) и жизнь нескончаемую» [Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium. 62.148–154; прп. Максим Исповедник 2021: 387]. Зафиксировав это обстоятельство, мы не будем здесь углубляться в обсуждение различных способов понимания данных «юридических» понятий, поскольку это уведет нас в сторону от основной нашей темы.

[26] См. изложение всех пяти «делений» в учении прп. Максима: [Епифанович 1996: 75–76].

[27] Эта мысль, можно предположить, имелась в виду и сщмч. Иларионом, когда он говорит, что на Голгофе произошел окончательный перелом сознания и воли падшего человечества [Троицкий 2024. Т. 2: 285]. Однако у сщмч. Илариона неясна богословская терминология, что, с одной стороны, объясняется его стремлением, →

тем, что Христос изначально имел поврежденное грехом естество, которое в Нем постепенно, во времени, очищалось, как об этом учили Феодор Мопсуестийский и Несторий, но как раз тем, что Он никакого повреждения в Своей человеческой природе не имел. Он был «святой, непричастный злу, непорочный, отделенный от грешников» (Евр 7, 26). Очевидно, что только непричастный греху, непорочный мог исцелить человека. Таким образом, нельзя говорить, что Христос имел в Своей природе какую-либо греховность, которая постепенно, во времени, исцелялась в Нем через нравственное совершенствование[28]. Во времени проходя через все сферы жизни человека, через различные ситуации, где падшему человеку свойственно делать греховный выбор, Христос в Себе освящает, обоживает все уровни бытия человека, все его аспекты. Самой же человеческой природе Христа были присущи только «неукоризненные страсти». Он жаждал, алкал, утомлялся, чувствовал боль и страдания, отдал Себя во власть тления и смерти — все это было воспринято Христом **добровольно** (а не по необходимости естества, как у всех остальных людей), ради домостроительства и исцеления всех сфер жизни человека, т. е. последствий грехопадения, но не по причине поврежденности самого естества Христова грехом. Так, процесс исцеления человеческого естества во Христе начался уже с Его рождения. Христос был рожден бесстрастным способом, в отличие от всех других людей, рождавшихся после грехопадения, которым первородный грех передавался в рождении[29]. Прп. Максим Исповедник использует разные термины для обозначения райского бесстрастного рождения и рождения

подражая святым отцам, использовать философскую лексику своего времени для разъяснения православного учения, с другой — порождает путаницу при «расшифровке» его рассуждений. Например, неясно, относил ли он «сознание» к природным или личностным свойствам человека, является ли сознание в данном случае синонимом воли или чем-то принципиально иным, отчего мысль сщмч. Илариона можно только «угадывать».

[28] «Наличие неукоризненных немощей, тленности и смертности в человеческом естестве Спасителя давало повод некоторым еретикам (например, Феодору Мопсуестийскому) учить о расстроенности грехом плоти Христа. Но, согласно мысли святых Отцов, наличие неукоризненных немощей говорит о Его уничижительном состоянии (воспринял “зрак раба”), но не о греховном расстройстве Его человеческой природы» [Леонов 2015: 130].

[29] Ср.: *Вот, я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя* (Пс 50, 7).

страстного, сопряженного с грехом: γένεσις — райское бесстрастное рождение; γέννησις — плотское рождение, сопряженное со страстью и грехом[30]. Характерно в этой связи, что первый Адам, по мысли прп. Максима, проявился во Христе в образе Его зачатия и рождения: «Богоначальное Слово, во всем подобное нам, кроме греха (см. Евр 4, 15), непреложно облекшееся в наше естество и ставшее совершенным Человеком, имело [в Себе] первого Адама (см. 1 Кор 15, 45), который проявлялся в Нем как по образу происхождения, так и по образу рождения (γεννήσεως)» [Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium. 21.5–9; прп. Максим Исповедник 2021: 86]. Получается, что Христос, по утверждению прп. Максима, стал тем самым вторым Адамом в том числе и потому, что родился бесстрастным способом. Без особого образа рождения — а Христос родился от Девы — стать Новым Адамом было бы невозможно. Из бесстрастного способа рождения Христа следует, таким образом, что прп. Максим считал Христа абсолютно чуждым любой греховности и греховных наклонностей.

Именно в свете данного пункта в учении прп. Максима открывается и возможность корректной интерпретации соответствующих мотивов в учении сщмч. Илариона. Говоря о переломе сознания и воли человечества на Голгофе, сщмч. Иларион утверждает при этом, по всей видимости, неповрежденность естества Христова грехом, а как бы подчеркивает тем самым, что в лице Христа Божество соединилось не только с Иисусом, но и со всем человеческим родом, со всеми людьми, над которыми довлеет грех. Тем самым акцентируется искупительный характер страданий Христа, плоды которых распространяются на всех. Впрочем, это распространение происходит не «автоматически», хотя и доступно для всех желающих. Необходимо личное произволение, поскольку Христос не спасает человека без него самого.

Также следует отметить и тот пункт в учении прп. Максима Исповедника, в соответствии с которым для личного спасения необходимо воспроизвести в себе Христа: «Вся аскетика есть не что иное, как мистическое воспроизведение в себе Христа и таинственное вселение Его в себя в разных видах добродетели и ведения, этих проявлений богообразных свойств» [Епифанович 1996: 141]. Таким образом, в Церкви, согласно прп. Максиму, содевается личное спасение людей посредством их уподобления Христу через стяжание различных добродетелей.

---

[30] См., к примеру: *Maximus Confessor.* Quaestiones ad Thalassium. 21.

Таково в общих чертах учение прп. Максима Исповедника о домостроительстве спасения. Можно видеть, что определяющее значение в его учении об искуплении имеет образ Христа как второго Адама. Христос для Максима — это в первую очередь Врач, исцеляющий в Самом Себе человеческое естество и, в частности, волю, из-за злоупотребления которой произошло грехопадение. Восприняв человеческую природу, Христос затем постепенно освятил все сферы человеческого бытия, начиная от рождения и заканчивая смертью. Также Им были последовательно преодолены пять разделений, что изначально было предназначено совершить Адаму.

Сравнение учений

На основании вышеизложенного можно выделить следующие основные сходства в учении о домостроительстве спасения архиеп. Илариона (Троицкого) и прп. Максима Исповедника: 1) представление о единстве человеческого естества; 2) необходимым условием искупления является полнота восприятия Христом человеческой природы; 3) учение об искуплении излагается в природных и личностных категориях; 4) наиболее догматически значимым образом выражения тайны искупления является образ Христа как Нового Адама; 5) на Голгофе происходит окончательное исцеление поврежденной воли человека; 6) усвоение спасения не происходит «автоматически», нужны личные усилия, чтобы воспринять спасение.

При этом наблюдаются и расхождения: 1) если сщмч. Иларион видит центральным событием спасения воплощение, отчего другие этапы спасения, хотя и обозначаются (как «разворачивание» воплощения), не всегда — особенно Крестные страдания — раскрыты в должной степени и вообще находятся как бы в подчиненном положении, то у прп. Максима подчеркивается единство искупительного подвига Христа, который совершался на протяжении всей Его жизни и в котором одинаково важны все этапы; 2) сщмч. Иларион, борясь со схоластическим учением об искуплении, избегал употребления ряда терминов, которые служили для него маркерами схоластического учения. В то же время некоторые из терминов, присущих схоластическому учению об искуплении, например преступление, правда Божия, вина, употреблялись прп. Максимом, хотя

и имели у него, скорее, роль вспомогательную, не определяя собой суть его учения о спасении.

Можно также обнаружить и некоторые частные особенности в учении двух авторов. Например, к ним можно отнести следующие: 1) учение о единстве человеческого естества у сщмч. Илариона (Троицкого) стоит в связи с его воззрением на Церковь как на единое и восстановленное Христом человеческое естество; 2) прп. Максим Исповедник учит о преодолении Христом пяти разделений, которые изначально надлежало преодолеть Адаму.

Проведенное сравнение показывает, что в ряде пунктов учения об искуплении сщмч. Илариона (Троицкого) и прп. Максима Исповедника близко соприкасаются. Оба автора понимают спасение, опираясь преимущественно на образ Христа как Нового Адама, который им кажется самым значимым. Сходство касается не только общих принципов в подходе к изложению учения о спасении (оба автора пользуются преимущественно природными и личностными понятиями), но и некоторых тонких аспектов. Однако в то же время присутствуют и достаточно существенные расхождения.

Теперь рассмотрим вопрос о возможности влияния прп. Максима Исповедника на сщмч. Илариона. Этот вопрос уже был поставлен А. А. Горбачевым, который отмечал не только близость идей двух авторов, но и наличие у сщмч. Илариона рецензии на книгу С. Л. Епифановича «Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие», проясняющей его отношение к богословию прп. Максима. Эта рецензия действительно дает ценный материал. В ней архиеп. (тогда архим.) Иларион отмечает (опираясь при этом, конечно, на написанное С. Л. Епифановичем): «Идея воплощения господствует в богословии прп. Максима. Ему совершенно чуждо юридическое понимание спасения, которое культивировалось на Западе и которое в доведенной до крайности форме усвоено католическими схоластиками» [Троицкий 2024. Т. 4: 429]. Далее он подчеркивает значение взглядов прп. Максима для выработки православного отношения к схоластическому учению об искуплении: «Спасение, по учению прп. Максима, совершается не страданием, а воплощением. Воплощение Бога — величайшая тайна. Это та тайна, в предведении которой было создано все тварное бытие и человеку предопределено обожение. В отношении к этой тайне вся история распадается на два периода: период боговоплощения и период

обожения человека» [Там же]. Наконец, он соглашается с автором рецензируемой книги и в том, что следует «признать прп. Максима характерным представителем восточного богословия, параллельно западному Августину» [Там же: 431]. Заканчивает он свою рецензию пожеланием, «чтобы богословие прп. Максима приобрело свое полное влияние на православное богословие» [Там же: 429].

Из данной рецензии можно видеть, с каким вниманием отнесся сщмч. Иларион к богословию прп. Максима Исповедника, с которым он познакомился через работу С. Л. Епифановича. Раз он желает того, чтобы богословие прп. Максима Исповедника приобрело повсеместное влияние, то, конечно, естественно и даже необходимо предполагать, что и сам он этому процессу по мере собственных сил желал всячески поспособствовать. То, что влияние прп. Максима на сщмч. Илариона отразилось в работах последнего, становится видно из сравнения времени публикации данной рецензии архиеп. Илариона и его работ «Богословие и свобода Церкви» и «Вифлеем и Голгофа», посвященных учению о спасении. Если рецензия была опубликована в журнале «Христианин» в мае 1915 г., то статья «Богословие и свобода Церкви — в журнале «Богословский вестник» в октябре 1915 г., а работа «Вифлеем и Голгофа» — в журнале «Отдых христианина» в 1916 г. Таким образом, точно устанавливается из сличения дат, что на момент написания собственных статей, посвященных учению о спасении, сщмч. Иларион практически только что внимательно ознакомился с работой С. Л. Епифановича, написал на нее рецензию и был под впечатлением, желая, чтобы богословские воззрения прп. Максима отныне стали более влиятельными в церковно-научной среде и были учтены применительно к оценке схоластического учения об искуплении. Отсюда можно предположить, что ознакомление с данной работой придало сщмч. Илариону импульс, чтобы изложить свои взгляды на спасение в специальных статьях и тем самым способствовать, в частности, и распространению взглядов прп. Максима. В то же время оказывается возможным теперь объяснить и то весьма загадочное обстоятельство, что сщмч. Иларион, за исключением одной статьи[31], не цитирует нигде в своих трудах прямо прп. Максима и даже не дает ссылок на конкретные его труды. Мы только что установили, что знакомство сщмч. Илариона с богословием прп. Максима осуществлялось преимущественно через работы С. Л. Епифановича, вопрос же

[31] Речь идет о статье «Краеугольный камень Церкви» [Троицкий 2024. Т. 2: 275].

о том, насколько сщмч. Иларион был знаком непосредственно с трудами прп. Максима, остается довольно неясным[32].

Возможно, именно недостаточное личное знакомство с наследием прп. Максима Исповедника, равно как и увлеченность полемикой со схоластическим учением об искуплении, помешали беспристрастному ознакомлению сщмч. Илариона с работой С. Л. Епифановича. По крайней мере, нельзя не отметить того обстоятельства, что сщмч. Иларион по книге С. Л. Епифановича составил себе не вполне точное представление о богословских взглядах прп. Максима Исповедника. Он обратил внимание в работе С. Л. Епифановича на те места, которые могли бы подтвердить его собственное учение о спасении, но не обратил внимания на наличие в работе также и других мест, которые стоят если и не в некотором диссонансе с его учением, то, во всяком случае, могут дать основание и для другого воззрения. Между тем у С. Л. Епифановича, во-первых, отмечается наличие у прп. Максима понятия «вина» применительно ко греху [Епифанович 1996: 83], что характерно именно для «юридической» терминологии. Во-вторых — и это более существенно, — С. Л. Епифанович, излагая учение об искуплении прп. Максима, заканчивает это изложение словами о том, что «у преп. Максима намечается три искупительных момента» [Там же: 92], а именно: «избавление от тления через соединение с Богом (обожение), воссоздание образа Божия (научение), уплата долга смерти (восприятие нашего осуждения — тления и смерти)» [Там же]. Третий момент опять же как будто заключает в себе некоторый «юридизм»: здесь присутствует мотив уплаты долга на Кресте, чуждый учению сщмч. Илариона, но присущий схоластическому учению. Таким образом, согласно интерпретации С. Л. Епифановичем учения прп. Максима, согласной и с современными прочтениями [Larchet 1996: 239], воплощению у прп. Максима отводится только начало в деле нашего спасения. При этом воплощение, будучи составной частью

---

[32] Нужно полагать, что эта степень не была высокой. Специально сщмч. Иларион богословием прп. Максима никогда не занимался, а переводы его богословских трудов на русский язык тогда только стали появляться. Например, только начиная с января 1916 г., уже незадолго до революции, в «Богословском вестнике» Московской духовной академии в переводе С. Л. Епифановича будут постепенно публиковаться «Вопросоответы к Фалассию» прп. Максима Исповедника. При этом имеющие особую ценность применительно к учению о спасении страницы (как, например, вопрос 21) будут опубликованы уже в 1917 г.

искупительного подвига Христова, не имеет внутри него особого положения. У сщмч. Илариона же, несмотря на признание важности различных этапов, все же явно было стремление особо возвысить воплощение.

На основании вышесказанного видится возможным утверждать, что прп. Максим Исповедник является одним из тех святых отцов, кто оказал влияние на формирование взглядов сщмч. Илариона (Троицкого) на дело нашего спасения. Однако при этом необходимо учитывать и то, что учение прп. Максима было усвоено сщмч. Иларионом в искаженной форме.

Выводы

Проведенное исследование показало, что критический взгляд архиеп. Илариона (Троицкого) на схоластическое учение об искуплении, распространившееся в русском богословии в XIX в., было продиктовано не только богословскими, но и в значительной мере пастырско-практическими соображениями. Учитывая вызовы и соблазны своей исторической эпохи, сщмч. Иларион стремился через новое учение о спасении возродить поколебавшуюся в сознании многих его современников связь православного вероучения и духовной жизни, актуализировать понятие о Христе как Богочеловеке (а не просто как об учителе нравственности) и Возродителе поврежденной грехопадением человеческой природы, а также о Церкви как новом, возрожденном человеческом естестве. Также он стремился ослабить «юридический» характер отношений верующих людей с Богом, проистекавший, по его мнению, из схоластической концепции искупления, заменив его более глубокими и возвышенными духовными устремлениями — в частности, через возрождение религиозного идеала обожения, что, несомненно, составляет его ценный вклад в православное богословие.

В стремлении реформировать сложившееся учение об искуплении сщмч. Иларион предложил свой богословский проект — он развил такое учение о спасении, где центром спасения является воплощение, а остальные события, хотя и имеют домостроительное значение, будучи как бы «разворачиванием» воплощения, все же уступают воплощению по своей значимости, отчего рассуждения сщмч. Илариона о них — и, в частности, о Крестных страданиях — не всегда имеют желательную в богословии ясность и полноту. В этом своем новом учении сщмч. Иларион полагал, что он

следует за мыслью многих святых отцов древности, включая прп. Максима Исповедника, однако учение прп. Максима было осмыслено сщмч. Иларионом не вполне объективно.

Сравнение показало, что, хотя между учениями сщмч. Илариона и прп. Максима Исповедника существуют значительные сходства, среди которых нужно особенно отметить опору обоих богословов при изложении учения о спасении на природные и личностные понятия, а также на догматически значимый образ Христа как Нового Адама, все-таки сщмч. Иларион, находясь в условиях полемики со схоластическим учением об искуплении, несколько исказил учение прп. Максима Исповедника в своих полемических интересах. Желая утвердить идею о воплощении как центре нашего спасения на авторитете прп. Максима Исповедника, сщмч. Иларион не учел того, что прп. Максим, хотя и отдает должное событию воплощения как началу нашего спасения, все же не рассматривает его в качестве главенствующего этапа домостроительства. Если выразить в целом подход прп. Максима Исповедника, то он основан на признании равного значения всех этапов домостроительства, поскольку вся жизнь Христа была единым искупительным подвигом. В этом и состоит ключевая разница в учении двух богословов.

Источники

Григорий Богослов, свт. Творения: в 2 т. Т. 1. Санкт-Петербург : Изд. П. П. Сойкин, 1912. 680 с.

Иларион (Троицкий), сщмч. Творения: в 4 т. Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2024.

Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию. Москва : Сибирская Благозвонница, 2021. 974 с.

Максим Исповедник, прп. Мистагогия // Избранные творения преподобного Максима Исповедника. Москва : Паломник, 2004. С. 211–250.

Творения аввы Евагрия: Аскетические и богословские трактаты. Москва : Мартис, 1994. 362 с.

Maximus Confessor. Mystagogia = Maximi Confessoris Mystagogia / C. Boudignon (eds.) // Corpus Christianorum Series Graeca, vol. 69. Turnhout : Brepols, 2011.

Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium = Maximi Confessoris quaestiones ad Thalassium. 2 vols. / C. Laga and C. Steel (eds.) // Corpus Christianorum. Series Graeca 7 & 22. Turnhout : Brepols, 1980, 1990.

Литература

Асмус В., прот. Архиепископ Иларион (Троицкий) и Православное богословие // Богословский сборник. 2001. Вып. 7. С. 56–81.

Беневич Г. И. Богословско-полемические сочинения прп. Максима Исповедника и его полемика против моноэнергизма и монофелитства // Максим Исповедник, прп. Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica). Святая Гора Афон; Санкт-Петербург : Изд. РХГА, 2014. С. 11–298.

Вайнштейн Д. Е. К вопросу об онтологическом единстве человеческой природы // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2024. Вып. 112. С. 129–143.

Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды. Нижний Новгород : Христианская библиотека, 2011. 745 с.

Гнедич П., прот. Догмат искупления в русской богословской науке. Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2007. 496 с.

Горбачев А. А. Экклезиология священномученика Илариона (Троицкого), архиепископа Верейского. Дис. … канд. богословия. Москва : ПСТГУ, 2011. 362 с.

Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Москва : Мартис, 1996. 220 с.

Иванов М. С. Природа богословской науки по трудам священномученика Илариона (Троицкого) // Богословские труды. Юбилейный сборник, посвященный 325-летию Московской духовной академии (1685–2010). Сергиев Посад. 2010. № 11–12. С. 342–359.

Леонов В., прот. Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. Сергиев Посад : СТСЛ, 2015. 240 с.

Лосский В. Н. Боговидение. Москва : АСТ, 2006. 759 с.

Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие : в 2 т. 4-е изд. Санкт-Петербург, 1883.

Мефодий (Зинковский), иером. Термин «προαίρεσις» и богословие личности // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. 2014. Т. 8. С. 152–167.

Попов И. В. Идея обожения в древневосточной Церкви // Труды по патрологии : В 2-х т. Т. 1: Святые отцы II–IV вв. Сергиев Посад : СТСЛ, 2004. С. 17–48.

Фельми К. Х. Введение в современное православное богословие. Москва : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014. 352 с.

Флоровский Г., прот. Византийские Отцы V–VIII веков. Минск : Изд. Белорусского Экзархата, 2006. 335 с.

Флоровский Г., прот. Догмат и история. Москва : Изд-во Св.-Владимирского братства, 1998. 487 с.

Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris : Les Éditions du Cerf, 1996. 768 p.

Louth A. The patristic revival and its protagonists // The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology / ed. by M. B. Cunningham and E. Theokritoff. Cambridge : Cambridge University Press, 2009. P. 188–202.

References

Asmus V., prot. [Archbishop Hilarion (Troitsky) and Orthodox Theology]. *Bogoslovskii sbornik*, 2001, iss. 7, pp. 56–81. (In Russ.)

Benevich G. I. [Theological-Polemical Works of Venerable Maximus the Confessor and His Polemic against Monoenergism and Monothelitism]. *Maksim Ispovednik, prp. Bogoslovsko-polemicheskie sochineniya (Opuscula Theologica et Polemica)* [St. Maximus the Confessor. Theological-Polemical Works]. Svyataya Gora Afon; St. Petersburg, Izd. RHGA Publ., 2014, pp. 11–298. (In Russ.)

Boudignon C. (ed.). Maximi Confessoris Mystagogia una cum Latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii. Turnhout, 2011.

Epifanovich S. L. *Prepodobnyi Maksim Ispovednik i vizantiiskoe bogoslovie* [Venerable Maximus the Confessor and Byzantine Theology]. Moscow, Martis Publ., 1996. 220 p.

Fel'mi K. Kh. *Vvedenie v sovremennoe pravoslavnoe bogoslovie* [Introduction to Modern Orthodox Theology]. Moscow, Svyato-Filaretovskii pravoslavno-khristianskii institut Publ., 2014. 352 p.

Florovskii G., prot. *Dogmat i istoriya* [Dogma and History]. Moscow, Izd-vo Sv.-Vladimir Bratstva Publ., 1998. 487 p.

Florovskii G., prot. *Vizantiiskie Otsy V–VIII vekov* [Byzantine Fathers of the 5th–8th Centuries]. Minsk, Izd. Belorusskogo Ekzarkhata Publ., 2006. 335 p.

Gnedich P., prot. *Dogmat iskupleniya v russkoi bogoslovskoi nauke* [The Dogma of Redemption in Russian Theological Science]. Moscow, Sretensky Monastery Publ., 2007. 496 p.

Gorbachev A. A. *Ekklesiologiya svyashchennomuchenika Ilariona (Troitskogo), arkhiepiskopa Vereiskogo* [The Ecclesiology of Hieromartyr Hilarion (Troitsky), Archbishop of Vereya]. Dis. … kand. bogosloviya [PhD Thesis in Theology]. Moscow, PSTGU, 2011. 362 p.

Grigorii Bogoslov, svt. *Tvoreniya: v 2 t. T. 1* [Works: In 2 vols. Vol. 1]. St. Petersburg, Izd. P.P. Soikin Publ., 1912. 680 p.

Ilarion (Troitskii), svyashchennomuchenik. *Tvoreniya: v 4 t.* [Works: In 4 vols.]. Moscow, Sretensky Monastery Publ., 2024.

Ivanov M. S. [The Nature of Theological Science According to the Works of Hieromartyr Hilarion (Troitsky)]. *Bogoslovskie trudy. Yubileinyi sbornik, posvyashchennyi 325-letiyu Moskovskoi Dukhovnoi Akademii (1685–2010)* [Theological Works. Jubilee Collection Dedicated to the 325th Anniversary of the Moscow Theological Academy (1685–2010)]. Sergiev Posad, 2010, no. 11–12, pp. 342–359. (In Russ.)

Laga C., Steel C. (eds.). Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium I. Turnhout, 1980.

Larchet J.-C. *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. Paris, Les Éditions du Cerf, 1996. 768 p.

Leonov V., prot. *Svyatootecheskoe uchenie o chelovecheskoi prirode Gospoda nashego Iisusa Khrista* [The Patristic Teaching on the Human Nature of Our Lord Jesus Christ]. Sergiev Posad, STSL Publ., 2015. 240 p.

Losskii V. N. *Bogovidenie* [The Vision of God]. Moscow, AST Publ., 2006. 759 p.

Louth A. The Patristic Revival and Its Protagonists. *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology* / ed. by M. B. Cunningham and E. Theokritoff. Cambridge, United Kingdom, Cambridge University Press, 2009, pp. 188–202.

Makarii (Bulgakov), mitr. *Pravoslavno-dogmaticheskoe bogoslovie*: *v 2 t. Izdanie 4-e* [Orthodox Dogmatic Theology: In 2 vols. 4th edition.]. St. Petersburg, 1883. 598 p.

Maxim Ispovednik, prp. [Mystagogy]. *Izbrannye tvoreniya prepodobnogo Maksima Ispovednika* [Selected Works of Venerable Maximus the Confessor]. Moscow, Palomnik Publ., 2004, pp. 211–250. (In Russ.)

Maxim Ispovednik, prp. *Voprosootvety k Falassiyu* [Questions and Answers to Thalassius]. Moscow, Sibirskaya Blagozvonnitsa Publ., 2021. 974 p.

Mefodii (Zinkovskii), ierom. [The Term «Proairesis» and the Theology of Personality]. *ΣΧΟΛΗ. Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaya traditsiya*, 2014, vol. 8, pp. 152–167. (In Russ.)

Popov I. V. [The Idea of Deification in the Ancient Eastern Church]. *Popov I. V., mch. Trudy po patrologii v 2-kh t. T. 1: Svyatye ottsy II–IV vv*. [Popov I.V. Works on Patrology*, in 2 vols.,* vol. 1. The Holy Fathers of the 2nd–4th centuries]. Sergiev Posad, STSL Publ., 2004, pp. 17–48. (In Russ.)

Tvoreniya avvy Evagriya: Asketicheskie i bogoslovskie traktaty [The Works of Abba Evagrius: Ascetic and Theological Treatises]. Moscow, Martis Publ., 1994. 362 p.

Vainshtein D. E. [On the Question of the Ontological Unity of Human Nature]. *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, 2024, iss. 112, pp. 129–143. (In Russ.)

Vasilii (Krivoshein), arkhiep. *Bogoslovskie trudy* [Theological Works]. Nizhnii Novgorod, Khristianskaya biblioteka Publ., 2011. 745 p.