

ТЕОЛОГИЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 230.1



<https://elibrary.ru/neibai>

К ВОПРОСУ О КРИТИКЕ БОГОСЛОВИЯ АРХИМАНДРИТА ИЛАРИОНА (ТРОИЦКОГО) (ВПОСЛЕДСТВИИ АРХИЕПИСКОПА И СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА)

Павлюченков Николай Николаевич
доктор теологии, кандидат философских
наук, доцент кафедры миссиологии
богословского факультета Православного
Свято-Тихоновского гуманитарного
университета
115184, Россия, г. Москва,
ул. Новокузнецкая, д. 23Б
E-mail: npavl905@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0002-7778-139X>

Для цитирования: Павлюченков Н. Н. К вопросу о критике богословия архимандрита Илариона (Троицкого) (впоследствии архиепископа и священномученика). DOI: 10.51216/2687-072X_2025_4_14–31. EDN: NEIBAI // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2025. № 4 (33). С. 14–31.

Аннотация

Статья посвящена представленному в статьях 1913–1917 гг. богословию архимандрита Илариона (Троицкого) (впоследствии архиепископа и священномученика). Его богословские взгляды рассматриваются в тех моментах, которые в XX веке были подвергнуты критике. Обзор современных публикаций показывает, что в связи с этой критикой возможна полемика, способная быть весьма плодотворной для более полного и основательного исследования экклесиологии и сотериологии, представленных в трудах священномученика Илариона. По мнению автора, в данном случае особенно важно то обстоятельство, что Иларион, уже будучи архиепископом, в 1920-е гг. стал сподвижником Святейшего Патриарха Тихона и самой

своей жизнью свидетельствовал верность своим богословским убеждениям. Содержащийся в статье материал может послужить составной частью еще не осуществленного систематического анализа этих убеждений.

В существующей критике автор статьи выделяет два момента, относящиеся к трактовке архимандритом Иларионом значения события Боговоплощения (1) и свойств воспринятой Спасителем человеческой природы (2). К этим двум моментам автор добавляет третий (3), в котором можно усматривать уверенность архимандрита Илариона в безусловном примате духовного опыта в Церкви над рациональными формулировками церковных догматов. В статье приводятся аргументы, которые, по мнению автора, свидетельствуют о том, что по всем трем выделенным моментам критика богословия архимандрита Илариона основана либо на неполноте исследованных источников, либо на допущенных им неточностях в выражении своей мысли.

В результате проведенного исследования установлено, что архимандрит Иларион находился под влиянием «нравственной теории» архиепископа Антония (Храповицкого) (впоследствии митрополита), однако, обладая опытом совершающегося в Церкви благодатного преобразования человека, он ощущал недостатки этой теории и потому в своих трудах преодолевал ее односторонности, способные приводить к искажениям православного вероучения.

Ключевые слова: Церковь; богословие; Боговоплощение; Крест; Вифлеем; Голгофа; искупление.

Введение

Священномученик Иларион (Троицкий) явил собой яркий пример ученого монаха, у которого богословие и жизнь, богословские убеждения и конкретная деятельность так тесно соединялись, что составляли нераздельное единое целое. В своих многочисленных богословских и публицистических статьях, написанных до 1917 года, он утверждал, что Церковь – реальность, в которой только и может совершаться вечное спасение человека и в существовании которой сосредоточен весь смысл христианства. Он настаивал, что вне Церкви теряет свое действительное значение все христианское учение и даже само Священное Писание; вне Церкви невозможна христианская жизнь и проявление подлинной любви.

В тяжелейший период в начале 1920-х гг. только что рукоположенный в сан епископа, он стал одним из ближайших помощников

Патриарха Тихона в борьбе со всеми внешними и внутренними попытками расколоть и уничтожить Русскую Церковь. В 2025 году, наряду со 100-летней годовщиной кончины Патриарха Тихона, можно было отмечать еще один вековой юбилей событий конца лета 1925 года, когда архиепископ Иларион совершил новый полог, расстроив планы тех, кто надеялся нанести еще один и уже решительный удар по церковному единству. Ему, как известно, сотрудники ОГПУ устроили в Ярославле кратковременный отдых от тяжелой жизни в Соловецком лагере, тем самым напомнив, как можно жить в нормальных «человеческих» условиях, и обещали еще большие земные блага, если он встанет на сторону новых раскольников во главе с Екатеринбургским епископом Григорием (Яцковским)¹.

В этой ситуации возможная «сделка» со своей совестью или «корректировка» своих убеждений казались бы оправданными человеческой немощью, поставленной перед перспективой возвращения на Соловки с их штрафным изолятором на Секирной горе (где владыка Иларион в конце концов и оказался). В однозначном выборе архипастыря, конечно, сказался в первую очередь благодатный дар готовности к мученичеству за Христа. Но здесь можно видеть еще и проявление глубокого опытного познания того, чем является на земле Церковь Христова.

С учетом этого обстоятельства важным представляется как можно более основательное разрешение проблемы, поставленной богословской критикой, касающейся некоторых взглядов будущего священномученика Илариона, обозначенных в его статьях, написанных до 1917 года. В целом основные критические замечания можно свести к двум главным положениям:

- тенденция к абсолютизации значения события Рождества Христова, преобладание «Вифлеема» над «Голгофой»;
- искажение православного учения о человеческой природе Спасителя, попытка представить ее как несущую в себе не только последствия первородного греха, но и самый грех.

Следует отметить, что в двух наиболее известных вариантах критики обращает на себя внимание малочисленность использованных трудов архимандрита Илариона. Так, архиепископ Ва-

¹ Подробнее об этом см.: Иларион (Троицкий) // Древо : открытая православная энциклопедия. URL: <https://drevo-info.ru/articles/8302.html> (дата обращения: 01.10.2025).

сий (Кривошеин) в публикации 1968 года использовал только одну речь архимандрита Илариона «Богословие и свобода Церкви. О задачах освободительной войны в области русского богословия» (1915). Из нее, действительно, может создаться впечатление, что ее автор всю сотериологию сводит к Боговоплощению и не отводит *никакого* места «не только для крестной смерти, но и для Воскресения Христова» [Василий (Кривошеин), 1968, с. 28]. Другой критический анализ богословия архимандрита Илариона основан на изданном в 1998 году сборнике «Церковь как союз любви» (Иларион (Троицкий), 1998), в котором, как теперь можно видеть, было представлено не более пятой части от всех его трудов, напечатанных впоследствии в трехтомном (2004), а затем и в четырехтомном собрании творений (2024). Автор этого анализа утверждал, что, борясь с юридическим пониманием искупления, архимандрит Иларион «доходит до полного отрицания искупительного значения Голгофской Жертвы» [Асмус, 2001, с. 57], Голгофа у него переосмысливается «самым недопустимым, кощунственным образом» [Асмус, 2001, с. 60]. И далее у архимандрита Илариона якобы обнаруживается «целый набор еретических утверждений, доходящих до хулы на Единого Безгрешного» [Асмус, 2001, с. 60]. «Хула», по мнению критика, заключается в том, что отец Иларион, как будто приписывает Спасителю восприятие падшего человеческого естества со всеми его греховными наклонностями [Асмус, 2001, с. 60].

Недостаточную основательность в подобных оценках уже заметил автор первого (и, как кажется, до сих пор единственного) систематического обзора богословских трудов священномученика Илариона А. А. Горбачев. По его мнению, «если толковать “отречение от воли греховной, человеческой” в том смысле, что Христос на Голгофе “преодолевают внутренне присущие Ему по человечеству греховные наклонности”, то этот вывод противоречил бы основным богословским идеям священномученика Илариона, согласно которым очищение от греха, избавление от устремленности ко греху было дано человечеству уже в воплощении Сына Божия» [Горбачев, 2025]. Священник М. Легеев указал, что архимандрит Иларион, на самом деле, сделал лишь отдельные акценты, из которых впоследствии выросло ошибочное учение «об исправлении поврежденной природы человека Христом в Себе самом в процессе Его земной жизни и служения» [2025, с. 119]. Сам будущий священ-

номученик, по мнению священника М. Легеева, не мог помыслить о том, чтобы возводить эти акценты «до некоторых сотериологических, а вслед за ними евхаристических и аскетико-богословских отклонений, последовательно умаляющих значение изначально совершенного человечества во Христе в духовном, как и во всех иных смыслах этого слова» [Легеев, 2025, с. 119–120].

Нельзя не заметить также, что критический подход к богословию священномученика Илариона должен учитывать полемический характер большинства его трудов, его особое внимание к проблеме «западного влияния» на русскую богословскую мысль. В полемическом напряжении часто делаются поспешные и не до конца выверенные высказывания, которыми мысль их автора может быть выражена и передана не совсем адекватно. Задача заключается в том, чтобы к отдельным, «соблазняющим» критиков высказываниям архимандрита Илариона проявить максимально объективный подход, рассматривая их в контексте общей ситуации и преобладающих тенденций в русском богословии начала XX века.

Основная часть

К вышеуказанным двум положениям критики богословия священномученика Илариона можно добавить еще третье, фиксирующее некоторую недооценку им значения точности и четкости в богословских формулировках, недооценку значения восприятия формулировок самих церковных догматов. Здесь, как, наверное, нигде более, сказалось увлечение борьбой с «западной» схоластикой, которое священномученик Иларион унаследовал от особо почитаемого им архиепископа Антония (Храповицкого) (впоследствии митрополита).

В стремлении ниспровергнуть в отечественном богословии «мертвый» догматизм проявили себя полемические крайности, когда Православие сводится *только* к живому религиозному опыту, к самой жизни, которая в полноте своих проявлений не поддается какому-либо однозначному рациональному определению. Исходя из таких убеждений, например, современник и сослуживец архимандрита Илариона по Московской духовной академии священник Павел Флоренский, как известно, отказывался искать догматическое определение Церкви [Флоренский, 1990, с. 8], хотя при этом придавал важнейшее значение формулировкам других догматов.

Владыка Антоний (Храповицкий), как известно, воспринимал догматы как имеющие по преимуществу *просветительское* значение. В догматах о Святой Троице и Боговоплощении, по его мнению, человек обретает то, что можно противопоставить требованиям его поврежденной в грехопадении природы, его греховным влечениям себялюбия и «чувственности» [Антоний (Храповицкий), 1911, с. 71]. Есть святыня, без которой христианское учение «оставалось бы действительно отвлеченным, безжизненным догматизмом» и без которой «не было бы того реального преобразования в жизни, что принесло христианство» [Антоний (Храповицкий), 1911, с. 14]. Для архиепископа Антония это Церковь, вернее, являемая в ней жизнь христиан, действительно связанных духовным единением во взаимной любви. Глубокая внутренняя перемена в человеке, по мысли владыки Антония, происходит вследствие *узнавания* им определенных истин. Человек *узнает*, что возможно реальное преодоление себялюбия, и от этого получает внутренний импульс в борьбе с этим (ставшим для него естественным после грехопадения) повреждением в своем естестве. И «духовное возрождение», необходимое для начала христианской жизни, он понимает как возрождение *нравственное* [Антоний (Храповицкий), 1911, с. 14], совершаемое в результате знакомства человека не с какими-либо высокими христианскими идеями и образами, а именно с реальностью Церкви, выражающейся в «наличной жизни христиан» [Антоний (Храповицкий), 1911, с. 14]. Именно эта реальность Церкви дает возможность «того духовного единения, той нежной взаимной любви и взаимной заботливости, коих не могла *внушить* христианам ни вера в будущую жизнь, ни любовь к Спасителю, ни память о Его страданиях, а только *слова* Его и Его апостола о Церкви (курсив мой. – Н. П.)» [Антоний (Храповицкий), 1911, с. 15]. «Церковь, – писал владыка Антоний, – есть совершенно новое, особенное и единственное на земле бытие (*unikum*), которого нельзя с точностью определить никаким понятием, взятым из мирской жизни» [Антоний (Храповицкий), 1911, с. 17].

В своих статьях, многократно указывая на новую благодатную жизнь как суть христианства, архимандрит Иларион воспроизводит идеи владыки Антония (Храповицкого) и, в частности, прямо ссылается на него, когда говорит о необходимости при сравнении церковной истины с ересью оставить «сферу чисто догматическо-

го и теоретического, а сравнивать... самое жизнепонимание, так сказать, религиозную психологию члена Церкви и еретика» («Покаяние в Церкви и покаяние в католичестве», 1913) (Иларион (Троицкий), 2001, с. 141–142). Так, в католичестве архимандрит Иларион, как кажется, не находит никакой связи между духовной жизнью и догматами *Filioque* и о чистилище (Иларион (Троицкий), 2001, с. 141).

У архиепископа Антония (Храповицкого) преимущественное внимание к «новой жизни» в Церкви выразилось в том, что он в своих трудах часто не заботился о точности употребления терминов и богословских формулировок [Хондзинский, 2007, с. LIX]. Архимандрит Иларион на тех же основаниях принижает значение догматики как рациональной системы. «Догматическое учение, – пишет он, – всегда отчасти продукт школы, а школа ведь находится в довольно-таки отдаленной связи с церковной жизнью. По продуктам школы не нужно судить о Церкви или можно судить лишь с большой осторожностью» (Иларион (Троицкий), 2001, с. 143).

На практике для архимандрита Илариона подобные мнения отнюдь не были следствием его пренебрежительного отношения к самим церковным догматам. В его текстах нельзя найти какую-либо полемику с учением Церкви, сформулированным на Вселенских соборах. Но согласие в данном пункте с владыкой Антонием (Храповицким) иногда приводило и его к некорректным *высказываниям*. Так, можно видеть, что его поспешное утверждение о том, что «богословская мысль Древней Церкви благоговейно ходила не столько около Голгофы, сколько около Вифлеема» (Иларион (Троицкий), 2004, с. 278), вовсе не означает абсолютизации во всей его сотериологии события Рождества Христова. Речь у него идет, прежде всего, не о Голгофе как таковой, а о вращающейся вокруг только Голгофы «юридической теории». «Голгофа и крест, – пишет он, – поворотный пункт истории... Не судится Бог с человеком на Голгофе, не самоудовлетворяется казнью Сына, но сретает и радостно лобызает возвращающегося блудного сына» (Иларион (Троицкий), 2004, с. 285). Излагая свое (и, как он был убежден, православное, церковное) учение о спасении, архимандрит Иларион постоянно находится в полемическом напряжении, и во всех его размышлениях просматривается главная цель – показать, что «дело не в прощении греха и не в удовлетворении оскорбленного Бога, а в исцелении са-

мого человека и в возвращении ему первобытного блаженства. Сам больной себя исцелить не мог» (Иларион (Троицкий), 2004, с. 284).

Именно в этой связи отец Иларион концентрирует внимание на Боговоплощении, в котором обретается «источник спасения человека». «Происходит, – пишет он, – обновление человека, “обожение человека”, новое творение» (Иларион (Троицкий), 2004, с. 284). По его мысли, чрез это «единение естеств во Христе и смогло человечество сломить на Голгофе свою греховную волю». «На Голгофе совершено было Богочеловеком отречение от воли греховной, человеческой. Эта воля трепетала креста, хотела пройти мимо него...» «Так Голгофа получает истинное богословское освещение от Вифлеема» (Иларион (Троицкий), 2004, с. 285). Страшная Голгофа потому и спасительна, что в Вифлееме Бог принял на Себя человеческое естество (Иларион (Троицкий), 2004, с. 285).

Это никак нельзя назвать «ересью крестоборчества», в чем, как известно, после появления «Догмата искупления» обвиняли митрополита Антония (Храповицкого) и в чем, по сути, архимандрит Иларион уличается в гиперкритической статье 1998 года [Асмус, 2001, с. 60]. Влияние «нравственной теории» владыки Антония здесь может быть прослежено [Гнедич, 2007, с. 221–222], но характерно и то, что (в отличие от архиепископа Антония) в понимании отца Илариона нравственные страдания Христа в Гефсимании только *начинаются*. Самый же решительный «перелом сознания и воли грешного человечества» в Богочеловеке происходит на Кресте, «где *за нас, ради нас*, но и *вместе с нами* как братьями нас называющий, пострадал Христос» (Иларион (Троицкий), 2004, с. 285).

Здесь как ключевые нужно выделить подчеркнутые самим архимандритом Иларионом слова «ради нас» и «вместе с нами», что, как представляется, несмотря на ряд допущенных им неудачных выражений, не позволяет приписать ему убеждение в наличии во Христе именно «грешного человечества», греховную волю которого нужно было «переломить» в самом Богочеловеке. Такое убеждение не проявляется нигде в других работах священномученика Илариона, а потому представляется очевидным, что он исходит из общецерковного учения о восприятии Христом – вочеловечившимся Богом – не самой нашей греховности, а всего нашего положения, включая отчуждение от Бога и самый опыт богооставленности. Отдавая здесь дань элементам «нравственной теории» архиепископа

Антония, архимандрит Иларион как будто не замечает глубокого *онтологического* значения Голгофы. Но при этом он не упускает отметить, что именно в Воскресении Христовом побеждаются в человеческом естестве смерть и тление (Иларион (Троицкий), 2004, с. 285), а смерть Богочеловек принял, разумеется, на Голгофе. Следовательно, то обожение человеческого естества, которое, по-видимому, полагается отцом Иларионом в Боговоплощении, оказывается, конечно, недостаточным для совершения всего дела нашего спасения. «Воплощение и Воскресение, – пишет он, – сочетаются воедино. Воплощение дает смысл Воскресению (а следовательно, и предшествующей Воскресению Голгофе. – *Н. П.*), и Воскресение с непрерываемостью уверяет в истине, в действительности, а не в призрачности и мечтательности Воплощения» (Иларион (Троицкий), 2004b, с. 290).

Именно как следствие Голгофы в Воскресении Христовом онтологически преодолевается наша смерть, а далее – в вознесении Христос «посадил наше естество одесную Божественной славы» (Иларион (Троицкий), 2004, с. 285). Все это уже выходит за рамки чисто «нравственной» сотериологии. Для архимандрита Илариона важно, что в Вифлееме, в Рождестве Христовом, «*начался процесс обновления твари, процесс обожения человека, началось созидание богочеловечества* (курсив мой. – *Н. П.*)» (Иларион (Троицкий), 2004b, с. 290). Это вовсе не утверждение достаточности для спасения человечества Боговоплощения [Асмус, 2001, с. 58–60]. Это обращение внимания на *начало*, на сам *источник* процесса обожения человечества (Иларион (Троицкий), 2004, с. 284). «Процесс постепенного преобразования естества человеческого и начался с воплощения Сына Божия, в продолжение и совершение этого процесса – в жизни церковной» (Иларион (Троицкий), 2004а, с. 345).

«Воплощением, – пишет архимандрит Иларион, – полагается наше спасение и на основе воплощения создается Церковь, новое естество, при действии благодати исцеляющееся от греховного тления и достигающее в меру полного возраста Христова» (Иларион (Троицкий), 2004а, с. 345). «С воплощением на земле Единородного Сына Божия, – читаем в работе «Наука и жизнь» (1913), – человечество получило новые силы, – началось восстановление падшего естества человеческого, вызван к бытию процесс созидания нового человечества, новой твари. Спасенное и спасающееся человечество

сплочено в едином и нераздельном организме Церкви. В этом организме обитают все божественные силы, которые ведут новое человечество, Церковь, к совершенству» (Иларион (Троицкий), 2001, с. 298). В статье «Краеугольный камень Церкви» (1914) отец Иларион пишет: «Обновление твари будет совершаться до тех пор, пока скажет Сидящий на престоле: се, творю все новое! Совершилось! (Апок. 21, 5–6)» (Иларион (Троицкий), 2001, с. 446).

Концентрация особого внимания на Боговоплощении для архимандрита Илариона означает утверждение такого догмата Церкви, согласно которому Церковь, как основанная на Боговоплощении (Иларион (Троицкий), 2004, с. 285), есть не только «новая жизнь человечества», но и само «новое человечество» (Иларион (Троицкий), 2004а, с. 344), она – «продолжение воплощения» (Иларион (Троицкий), 2004а, с. 344) как его «прямое следствие» («Краеугольный камень Церкви», 1914) (Иларион (Троицкий), 2001, с. 448). Именно здесь, как представляется, можно видеть его стремление утвердить истину «богочеловечества», но не в смысле известной концепции В. С. Соловьева, а как реальность, свидетельствуемую в святоотеческом учении об обожении человека.

В Вифлееме, таким образом, согласно архимандриту Илариону, совершается не само обожение человечества, а только открывается его начало. Но в начале уже положено все, как это фактически свидетельствуется святоотеческими «формулами», которые отец Иларион (в статье «Краеугольный камень Церкви») приводит напрямую сам из соответствующих текстов или выписывает из исследования профессора И. В. Попова («Идея обожения в древневосточной Церкви», 1909). «Слово облеклось в тварное тело, чтобы мы могли в Нем обновиться и обожиться»; «Соделался Он человеком, чтобы в Себе нас обожить» (Св. Афанасий Великий) (Иларион (Троицкий), 2001, с. 449). «Известно, – пишет архимандрит Иларион, – какое важное значение имела идея обожения в богословии древней восточной Церкви, начиная с IV века. Занимая центральное место в церковном богословии, эта идея в одну цельную и возвышенную систему стройно сочетала христологию, сотериологию и еkkлесиологию» (Иларион (Троицкий), 2001, с. 448–449).

Весьма вероятно, что высказываемое отцом Иларионом недовольство от недостаточного внимания к «Вифлеему» в работах протоиерея П. Я. Светлова и архимандрита Сергия (Страгородско-

го) (впоследствии митрополита и патриарха) (Иларион (Троицкий), 2004, с. 284) связано именно с его стремлением утвердить открытую в Боговоплощении истину спасения как обожения человечества. Но, кроме того, не следует забывать, что архимандрит Иларион обращал особое внимание на то, что в современном мире «Сына Божия воплотившегося» подменяют «великим человеком, великим учителем, Иисусом из Назарета» (Иларион (Троицкий), 2004, с. 277), а это и есть, по его богословским размышлениям, фактический отказ от Церкви как мистической реальности, где совершается вечное спасение и единение человека с Богом.

В этой связи представляется важным сделать некоторые уточняющие замечания, касающиеся также и восприятия учения об искуплении, содержащегося в трудах архимандрита Илариона. Как заметил еще протоиерей П. Гнедич, не составив специального труда, посвященного этому учению, архимандрит Иларион «писал и говорил о нем где только мог – в статьях, лекциях, отзывах о студенческих сочинениях и т.д.» [Гнедич, 2007, с. 220]. Сравнивая подходы к этому вопросу архимандрита Илариона и М. М. Тареева, Гнедич писал, что «здесь (т.е. у архимандрита Илариона. – *Н. П.*) психологии настроений противостоит онтологизм церковного понимания догмата» [Гнедич, 2007, с. 220]. И вместе с тем, по мысли Гнедича, утверждение архимандрита Илариона о том, что «перелом сознания и воли грешного человека» как «центральный момент искупления» происходит во Христе на Голгофе, фактически неверно, поскольку такой перелом «имел место в Гефсимании» [Гнедич, 2007, с. 223]. На этом основании, отмечая несходство позиций «в понимании целого ряда вопросов» у архимандрита Илариона и архиепископа Антония, Гнедич в трактовке искупления все же признает влияние на него Храповицкого [Гнедич, 2007, с. 221–222].

При обсуждении этого вопроса целесообразно учесть преобладающие тенденции в русском богословии в начале XX века, т.е. в тот период, когда в богословскую науку входил будущий священномученик Иларион. К тому времени борьба против «пленившей» отечественное богословие «западной» схоластики, начатая А. С. Хомяковым, продолженная Ф. Д. Самариным и авторитетно поддержанная в академическом богословии архиепископом Антонием (Храповицким), уже, в числе прочего, отразилась и в статьях, включенных в «Православную богословскую энциклопедию», две-

надцать томов которой издавались в Петербурге в период с 1900 по 1911 г. Помещенная в пятом томе статья об «Искуплении» (написана Сергеем Викторовичем Троицким, магистром богословия, впоследствии известным автором «Христианской философии брака», критических материалов против имяславия и почти двухсот статей в «Православной богословской энциклопедии») была ориентирована главным образом на идеи протоиерея П. Я. Светлова и архимандрита Сергия (Страгородского) и, в числе прочего, содержала формулировки, очень похожие на те, что чуть позже будет использовать архимандрит Иларион.

«Христос, – сказано в статье, – *усвоив Себе грех человечества*, должен был пережить процесс обращения... который должен был совершиться в человечестве. Процесс этот состоит из двух моментов: отречение от греха и замены греховных дел делами добра (курсив мой. – Н. П.)» [Т[роицкий], 1904, кол. 1080]. По мысли автора статьи, для того чтобы возненавидеть грех и вследствие этого пережить возрождение к новой жизни, нужно было быть свободным от рабства греху, которое лишает обычного человека «живости представления о блаженстве богообщения» [Т[роицкий], 1904, кол. 1080]. «Только *абсолютно безгрешный* и потому всегда пребывавший в теснейшем общении с Богом, но вместе с тем и *усвоивший Себе грех мира*, мог испытать абсолютное страдание, приносимое грехом и через него возродиться к новой жизни (курсив мой. – Н. П.)» [Т[роицкий], 1904, кол. 1081]. На кресте Христос пережил «бесконечно мучительное сознание выражающейся в смерти отдаленности от Бога» и возгласил «Боже мой, Боже мой, вскую Мя еси оставил». «Тогда-то и “совершилось” (Ин. 19, 30) искупление» [Т[роицкий], 1904, кол. 1081].

Статьи подобного рода для многих, входящих в круг богословских положений в начале XX века, могли закладывать основу всего последующего восприятия православного вероучения. И *такое* восприятие дела Христа поддерживалось и развивалось владыкой Антонием (Храповицким), для которого все дело спасения человечества фактически сводилось к внутренним нравственным переживаниям Богочеловека. Потому и примечательно, что воспринимающий владыку Антония как «глубокопочтимого Святителя и богослова Российской Православной Церкви» (Иларион (Троицкий), 2001, с. 626) и, как кажется, поддерживающий направление, которым,

вслед за архиепископом, шли авторы энциклопедической статьи об «Искуплении», архимандрит Иларион, по существу, находит в этом направлении недостаток внимания к «Вифлеему». Примечательно это именно в связи с тем, что с «Вифлеема», по существу, начинается неприемлемая указанным направлением христианская «мистика», утверждающая совершившееся *онтологическое* единение Божества с человечеством. Как представляется, своим полемическим упором на «Вифлеем» будущий священномученик Иларион свидетельствовал о своем постижении обретаемого в Церкви опыта обожения человека, превосходящего в своей сокровенной тайне все нравственные процессы, «изменения сознания», «перелома воли» и т.д.

Христос в Самом Себе дает человечеству не только нравственные силы пожелать и реализовать обновление сознания и вступление в новую, обретаемую в Церкви жизнь. Во Христе Бог соединяется с человеком, Бог становится человеком для того, чтобы человек стал богом. Этот парафраз святоотеческих изречений, касающихся «Вифлеема», как уже отмечалось, архимандрит Иларион часто приводил и постоянно имел в виду в своих многочисленных статьях. Как представляется, критика богословия священномученика Илариона не учла этот важный момент, заключающийся в том, что он говорил о «Вифлееме» в контексте тех идей (главным образом владыки Антония), которыми он был увлечен и в среде которых почувствовал как минимум их неполноту и неадекватность в раскрытии всей истины Православия.

Заключение

В целом нужно сказать, что для правильного понимания богословских идей архимандрита Илариона необходимо учитывать общее состояние и основные тенденции отечественной богословской науки начала XX века. Последние почти всецело определялись борьбой с «западной» схоластикой и «юридической» теорией искупления. Энергично и вполне самостоятельно включившись в эту борьбу, архимандрит Иларион попал под определенное влияние идей главного ее инициатора в академическом богословии – будущего митрополита Антония (Храповицкого). Формулировки некоторых положений архимандрита Илариона (о «переломе» греховной

человеческой воли во Христе и т.п.) были связаны с этим обстоятельством и не представляли собой какого-либо исключительного явления для своего времени. При этом взятое во всей своей целостности учение архимандрита Илариона не содержало действительно еретических утверждений о наличии греховного повреждения в человеческой природе Спасителя и не следовало тем идеям, которые в конце концов привели владыку Антония к отрицанию онтологического значения «Голгофы» в деле искупления. Стремление архимандрита Илариона утвердить особое и даже исключительное значение Боговоплощения напрямую связано с его ощущением недостатков «нравственной теории» архиепископа Антония (Храповицкого) и его последователей, которые в своем богословии упускали из виду основанное на святоотеческом опыте учение об обожении человека.

Представляется, что сам священномученик Иларион обладал опытом восприятия Церкви как реальности, где совершается не только нравственное, но и онтологическое благодатное преобразование человека. Это позволило ему вести подвижническую жизнь в 1920-е гг. и обусловило его готовность к полному самопожертвованию ради сохранения истинной Церкви в России в условиях угрозы ее уничтожения извне и изнутри.

Список источников

1. *Иларион (Троицкий), сщмч., архиеп. Верейский*. Без Церкви нет спасения. Москва : Сретенский монастырь ; Санкт-Петербург : Знамение, 2001. 638 с.

2. *Иларион (Троицкий), сщмч.* Вифлеем и Голгофа : (письмо к другу) // Творения : в 3 т. Москва : Издательство Сретенского монастыря, 2004. Т. 2 : Богословские труды. С. 277–288.

3. *Иларион (Троицкий), сщмч.* Воплощение и Церковь // Творения : в 3 т. Москва : Издательство Сретенского монастыря, 2004а. Т. 3 : Церковно-публицистические труды С. 342–347.

4. *Иларион (Троицкий), сщмч.* Пасха Нетления // Творения : в 3 т. Москва : Издательство Сретенского монастыря, 2004б. Т. 3 : Церковно-публицистические труды. С. 388–391.

5. *Иларион (Троицкий), архиеп. Верейский*. Церковь как союз любви. Москва : Издательство Православного Свято-Тихоновского богословского института, 1998. 454, [1] с.

Список литературы

1. *Антоний (Храповицкий), архиеп.* Полное собрание сочинений. В 3 т. Т. 2. Изд. 2-е. Санкт-Петербург : Издание И. П. Тузова, 1911.
2. *Асмус В., прот.* Архиепископ Иларион (Троицкий) и православное богословие // Богословский сборник / Православный Свято-Тихоновский богословский институт. 2001. Вып. 7. С. 56–70.
3. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Символические тексты в Православной Церкви // Богословские труды. Москва, 1968. Сб. 4. С. 5–36.
4. *Гнедич П., прот.* Учение об искуплениях в статьях архиепископа Илариона (Троицкого) // Гнедич П., прот. Догмат искупления в русской богословской науке (1893–1944). Москва : Издательство Сретенского монастыря, 2007. С. 217–222.
5. *Горбачев А. А.* Опыт систематического изложения богословия священномученика Илариона (Троицкого) (по различным аспектам экклесиологии) // Православие.Ru : портал. URL: <https://pravoslavie.ru/69130.html> (дата обращения: 10.05.2025).
6. *Легеев М., свящ.* Богословие священномученика Илариона (Троицкого; 1886–1929) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2025. № 1 (25). С. 113–131.
7. *Флоренский П. А.* [Сочинения]. Т. 1. Столп и утверждение Истины. [Ч. 1]. Москва : Правда, 1990. 491 с.
8. *Т[роицкий] С. [В.]* Искупление // Православная богословская энциклопедия : приложение к духовному журналу «Странник» : в 12 т. / под ред. А. П. Лопухина. Петроград : [б.и.], 1904. Т. 5. Стлб. 1076–1084.
9. *Хондзинский П., свящ.* Догмат любви // Митрополит Антоний (Храповицкий). Избранные труды, письма, материалы. Москва : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2007. С. LII–CVII.

Статья поступила в редакцию 05.09.2025.

Статья поступила после рецензирования 02.10.2025.

Статья принята к публикации 12.10.2025.

UDC 230.1

**ON CRITICISM OF THE THEOLOGY
OF ARCHIMANDRITE HILARION
(TROITSKY) (LATER ARCHBISHOP
AND HIEROMARTYR)**

Nikolai Pavlyuchenkov

Doctor of Theology, PhD in Philosophy
Associate Professor at the Department of
Missiology Theological Faculty
Orthodox St. Tikhon's University for the
Humanities
115184, Russia, Moscow, Novokuznetskaya
St., 23B
E-mail: npavl905@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0002-7778-139X>

For citation: Pavlyuchenkov N. N. On criticism of the theology of Archimandrite Hilarion (Troitsky) (later Archbishop and Hieromartyr). DOI: 10.51216/2687-072X_2025_4_14–31. EDN: NEIBAI // Theological Collection of Tambov Theological Seminary, 2025, no. 4 (33), pp. 14–31. (In Russian).

Abstract

The article is devoted to the theology of Archimandrite (later Archbishop and Holy Martyr) Hilarion (Troitsky), which is contained in his articles of 1913-1917. His theological views are examined in those aspects that were criticized in the 20th century. A review of contemporary publications shows that this criticism is open to controversy, which could be very fruitful for a more complete and thorough study of his ecclesiology and soteriology. In the author's opinion, in this case it is especially important that the holy martyr Hilarion in the 1920s became a companion of St. Patriarch Tikhon and by his very life testified to his theological convictions. The material contained in the article can serve as an integral part of a systematic analysis of these convictions.

In the existing criticism, the author of the article highlights two points related to Archimandrite Hilarion's interpretation of the significance of the event of the Incarnation (1) and the properties of the human nature assumed by the Savior (2). To these two points, the author adds a third one (3), in which one can discern Archimandrite Hilarion's confidence in the unconditional primacy of spiritual experience in the Church over the rational formulations of church dogma. The article presents arguments that, in the author's opinion, indicate that, in all three points, criticism of Archimandrite Hilarion's theology is based either on the incompleteness of the sources examined or on inaccuracies he allowed in expressing his thoughts.

The study revealed that Archimandrite Hilarion was influenced by the "moral theory" of Archbishop Anthony (Khrapovitsky) (later Metropolitan).

However, having experienced the grace-filled transformation of man taking place in the Church, he recognized the shortcomings of this theory and, therefore, in his writings, overcame its biases, which could lead to distortions of Orthodox doctrine.

Keywords: Church; theology; incarnation; cross; Bethlehem; Golgotha; redemption.

Sources

1. Hilarion (Troitsky), Hieromartyr, Archbishop of Verey *Bez Tserkvi net spaseniya* [Without the Church there is no salvation]. Moscow, Sretensky Monastery; Saint Petersburg, Znamenie Publ., 2001, 638 p. (In Russian).
2. Hilarion (Troitsky), Hieromartyr Vifleem i Golgofa [Bethlehem and Golgotha]. *Tvoreniya* [Writings]. Moscow, Sretensky Monastery Publ., 2004, vol. 2, Theological Writings, pp. 277–288. (In Russian).
3. Hilarion (Troitsky), Hieromartyr Voploshchenie i Tserkov' [The incarnation and the Church]. *Tvoreniya* [Writings]. Moscow, Sretensky Monastery Publ., 2004a, vol. 3, Church-Publicistic Works, pp. 342–347. (In Russian).
4. Hilarion (Troitsky), Hieromartyr Paskha Netleniya [The Passover of Incorruptibility]. *Tvoreniya* [Writings]. Moscow, Sretensky Monastery Publ., 2004b, vol. 3, Church-Publicistic Works, pp. 388–391. (In Russian).
5. Hilarion (Troitsky), Archbishop of Verey Tserkov' kak soyuz lyubvi [The Church as a union of love]. Moscow, Orthodox St. Tikhon's Theological Institute Publ., 1998, 454, [1] p. (In Russian).

References

1. Anthony (Khrapovitsky), Archbishop Polnoe sobranie sochinenii [Complete Works]. St. Petersburg, I. P. Tuzov Publ., 1911, vol. 2. (In Russian).
2. Asmus V., Archpriest Arkhiepiskop Ilarion (Troitskii) i pravoslavnoe bogoslovie [Archbishop Hilarion (Troitsky) and Orthodox theology]. Bogoslovskii sbornik [Theological Collection]. Orthodox St. Tikhon's Theological Institute Publ., 2001, issue 7, pp. 56–70. (In Russian).
3. Vasily (Krivoshein), Archbishop Simvolicheskie teksty v Pravoslavnoi Tserkvi [Symbolic texts in the Orthodox Church]. Bogoslovskie trudy [Theological Works]. Moscow, 1968, book 4, pp. 5–36. (In Russian).
4. Gnedich P., Archpriest Uchenie ob iskupleniyakh v stat'yakh arkhiepiskopa Ilariona (Troitskogo) [The teaching on atonement in the articles of Archbishop Hilarion (Troitsky)]. Dogmat iskupleniya v russkoi bogoslovskoi

nauke (1893-1944) [The dogma of atonement in Russian theological science (1893–1944)]. Moscow, Sretensky Monastery Publ., 2007, pp. 217–222. (In Russian).

5. Gorbachev A. A. Opyt sistematicheskogo izlozheniya bogosloviya svyashchennomuchenika Ilariona (Troitskogo) (po razlichnym aspektam ekleziologii [An attempt at a systematic exposition of the theology of the Hieromartyr Hilarion (Troitsky) (on various aspects of ecclesiology)]. Portal Pravoslavie.Ru [Pravoslavie.Ru: Portal]. (In Russian). Available at: <https://pravoslavie.ru/69130.html> (accessed: 10.05.2025).

6. Legeev M., Priest Bogoslovie svyashchennomuchenika Ilariona (Troitskogo; 1886-1929) [Theology of the Hieromartyr Hilarion (Troitsky; 1886–1929)]. Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoi dukhovnoi akademii [Proceedings of the Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy]. 2025, no. 1 (25), pp. 113–131. (In Russian).

7. Florensky P. A. Sochineniya [Writings]. Moscow, Pravda Publ., 1990, vol. 1, the pillar and ground of truth, part 1, 491 p. (In Russian).

8. Troitsky S. V. Iskuplenie [Redemption]. Pravoslavnaya bogoslovnaya entsiklopediya: prolozhenie k dukhovnomu zhurnalu “Strannik” [Orthodox Theological Encyclopedia: Supplement to the Theological Journal „Wanderer“]. Petrograd, 1904, vol. 5, pp. 1076–1084. (In Russian).

9. Khondzinsky P., Priest Dogmat lyubvi [The Dogma of Love]. Izbrannye trudy, pis'ma, materialy [Selected Works, Letters, Materials]. Moscow, Orthodox St. Tikhon's University for the Humanities Publ., 2007, pp. LII–CVII. (In Russian).

Received 05 September 2025.

Reviewed 02 October 2025.

Accepted for press 12 October 2025.