

УДК 1(477)«653»

Коген Є. О.

## ЧИ БУВ ІЛАРІОН КИЇВСЬКИЙ ЄРЕТИКОМ? (СПРОБА АПОЛОГІЇ)

*Автор статті критично осмислює поширене уявлення про існування зв'язку спадщини митрополита Іларіона з вченням Григорія Ніського про апокатастасис.*

Реконструкція філософського світогляду епохи Київської Русі, судячи з кількості тих праць, що виходять друком, нині активно продовжується. У цій справі особливо гостро постає проблема вписування джерел з киеворуської філософії у певний контекст, за якого вони створювались. Адже філософський текст, хоча й порушує здебільшого вічні та позачасові питання, сам при цьому є річчю темпоральною, позаяк виникає він за певних історичних обставин і в певному історичному середовищі, без урахування яких інтерпретація тексту викликати деякі сумніви. Адже головним для дослідника філософського джерела є відтворити автентичний його смисл, спробувати зрозуміти його так, як розумів цей текст сам автор разом із його аудиторією, тобто збагнути, як текст звучав *тоді*.

Говорячи про контекст та ті обставини, за яких створювались на Русі твори (як вербальні, так і невербальні), що містять філософські ідеї, на перше місце виходить християнська спадщина (зрозуміло, східної традиції), до якої долучається Русь через вибір князя Володимира. Тут починається найцікавіше. Погоджуючись щодо цього, більшість дослідників не можуть дійти згоди у питанні, що ж означало для нас приєднання до християнської мудрості у її візантійсько-болгарському варіанті. Які саме ідеї та моменти в християнських джерелах стануть визначальними для наших любомудрів? А оскільки консенсусу немає, то йтися може здебільшого про гіпотези.

Дуже серйозно стоїть питання про міру та повноту трансляції ідей патристичної філософії на наш ґрунт. Вписати філософію на Русі в патристичний контекст є справою вкрай непростю, ще й тому, що патристика є явищем складним і подекуди навіть суперечливим у певних моментах (наприклад, неоднакове ставлення отців Церкви до того, що вважати образом та подобою Божою в людині). І коли руський любомудр говорить, що писати він збирається «от книг», то ще потрібно розібратись, що за джерела він залучатиме.

З огляду на попередні міркування, мету своїх історико-філософських розвідок, присвячених постаті митрополита Іларіона Київського, дуже слушно декларує дослідниця О. Сирцова. Говорячи про те, що «ідея апокатастасису в есхатології Григорія Ніського розглядається як одне з можливих підґрунть для інтерпретації християнських філософських образів «Слова про закон і благодать» [1] та його «Молитви» [2], вона залишає можливість поставитися до своєї думки критично та розпочати діалог з цієї теми.

Ця стаття, власне, і є такою спробою. Метою її буде підтвердити (разом із Сирцовою) велику міру гіпотетичності у припущенні зв'язку тих думок, що їх виголосив Іларіон у своїй знаменитій проповіді, з ідеями не менш знаменитого каппадокійця про всезагальне спасіння, та запропонувати дещо відмінний кут зору на ті речі, що спонукали О. Сирцову шукати такий зв'язок.

«Донедавна питання про сприйняття, відгомін чи ремінісценції ідеї апокатастасису в культурі Русі-України XI-XIII ст. лишалося не тільки не дослідженим, а й не поставленим» [3], - пише Сирцова. Вона сама вперше порушила цю тему у статті «Ідея апокатастасису в есхатології Григорія Ниського» [4]. У тій же збірці наукових праць, де міститься згадувана стаття, ще два дослідники у своїй студії «Софія Київська в контексті історико-філософського дослідження» [5] побіжно торкаються теми апокатастасису в культурі Київської Русі. На їхню думку, відсутність традиційних для розпису православного храму сцен Страшного суду може свідчити про близькість давнім русичам ідеї про всезагальне спасіння. Знову до теми апокатастасису в творчості митрополита Іларіона О. Сирцова повертається в контексті свого дослідження «Апокрифічна апокаліптика. Філософська екзегеза і текстологія», в якому позиція автора майже не змінюється.

Тому доводиться констатувати, що така позиція щодо прихильності Іларіона до вчення про всезагальне спасіння поки що є, здається, єдиною в дослідницькій літературі.

Об'єктом нашого дослідження є твір митрополита Іларіона «Слово про Закон і Благодать», а увагу буде сфокусовано на виявленні у ньому елементів вчення про апокатастасис.

Адекватність розгляду «Слова», на нашу думку, має забезпечити те, що цей текст ми спробуємо зрозуміти з огляду на ті умови, в яких і для яких він створювався. Таким чином, перед нами постають такі завдання: по-перше, проаналізувати текст і з'ясувати, чи міститься у ньому щось подібне до вчення Григорія Ниського про апокатастасис. По-друге, дослідити умови, що спричинили особливості цього твору, оскільки: 1) «Слово» є проповіддю, яка 2) виголошувалась, найімовірніше, на Великдень (тут спиратимемось передусім на дослідження М. Розова та Н. Нікітенко) [6].

Таким чином, стаття складатиметься з двох частин, перша з яких являтиме собою аналіз тексту Іларіонової проповіді з метою з'ясування обставин, які уможливають закидання йому визнання апокатастасису, а друга - спробу історичної реконструкції умов виголошення цього твору.

1. Отже, спершу маємо з'ясувати, чому текст проповіді митрополита Іларіона наводить на думку про те, що його автор сповідував засуджене V Вселенським Собором вчення про всезагальне спасіння або апокатастасис?

Ця доктрина у Григорія Ниського (за версією О. Сирцової, саме з цим мислителем митрополит Іларіон мав найбільше спільного у своїх есхатологічних поглядах) набуває рис, що не особливо відрізняють її від аналогічних поглядів Климента Александрійського, Орігена та інших

християнських мислителів. Усі вони погоджувалися з тим, що у підсумку весь створений Богом всесвіт через безмежне божественне милосердя повернеться до свого первинного стану досконалості й чистоти. Тому неможливо, щоб існувало вічне пекло, і спасуться навіть найлютіші грішники та демони.

Найперше питання, яке б хотілося поставити досліднику, стосується прямих вказівок у «Слові» для такого припущення. О. Сирцова, не зазначаючи нічого з цього приводу, у той же час пише, що «як на одне з непрямих підтверджень можливості сприйняття Іларіоном ідеї есхатологічного милосердя... можна вказати на рідкісний за глибиною поетичного переживання цієї ідеї (апокатастасису.- Є. К.) твір візантійської поетеси Касії- «Канон на Успіння», де Касія, звертаючись до Бога, закликає його «не вершити суд праведним судом, воздаючи кожному за заслуги, а прощати гріхи, допущені вільно й невільно» [7]. На думку Сирцової, існування такого твору у Візантії після офіційного засудження церквою вчення про всезагальне спасіння свідчить про «живучість» цієї доктрини. Якщо це навіть і так, то доводиться визнавати, що подібні аргументи на користь того, що Іларіон міг сприйняти ідею апокатастасису, видаються дуже непрямими.

Крім того, важливо відмітити, що слова, які промовляє Касія, не дають жодних підстав звинувачувати її в беззастережній прихильності до орігенівської ересі. Адже вона лише просить Бога вчинити неправедний суд і зовсім не впевнена у тому, що Бог саме так і зробить, як то проповідував Оріген. Інакше взагалі тоді ця молитва поетеси втрачає свій сенс.

З тих самих міркувань дослідниця наводить фрагмент молитви Іоана Дамаскіна, яка входить до щоденного молитовного правила православного християнина, а саме в т. з. «молитви на сон грядущий». Важко припустити вікову недбалість православної церкви, що впродовж тривалого часу не помічала ересь у книзі, яку щодня читав чи не кожен її адепт. Підозрілі слова звучать так: «Аще бо праведника спасеши, ничтоже велие; и аще чистого помилуеши, ничто же дивно; достойни бо суть милости Твоя. Но на мне грешнем удиви милость Твою: о сем яви человеколюбие Твое, да не одолеет моя злоба Твоей неизглаголанней благи и милосердия» [8].

Неясно, яким чином ця цитата може свідчити, що орігенівські «умонастрої в освічених колах візантійських християнських письменників ніколи не зникали остаточно» [9]. Здається, радше навпаки: слова Дамаскіна можуть слугувати доказом того, що він не поділяє думки про всезагальне спасіння. Слова «удиви милость твою» підтверджують, що у їх автора немає абсолютної впевне-

ності у власному спасінні, а лише дерзновенна віра, і в разі, коли Бог відгукнеться на них, це буде приводом для «дивування», це буде дивом, що у християнстві трактується як подія, котра не вписується у звичний хід історії - це виняток.

Таким чином, не можемо визнати валідними ті аргументи О. Сирцової, що наводяться нею як «непрямі підтвердження» того, що ідея апокатастасису могла дійти до митрополита і сприйнята ним.

Проте й у нас немає жодних підстав заперечувати таку можливість лише з огляду на той факт, що Іларіон особисто не говорить про рецепцію з невідомих нам джерел згаданої доктрини. Цілком імовірно, що при ретельнішому аналізі митрополитової промови можна віднайти сліди такої впливу.

О. Сирцова, звертаючись до молитви Іларіона, висловлює свої сумніви у цілковитій ортодоксальності тих її частин, в яких митрополит говорить про воскресіння, Страшний Суд та спасіння. «Замість наголошення на ідеї справедливого суду «по заслугам», після якого праведники стануть «одесною» й одержать вічне спасіння, а грішники «ошую», як приречені на вічні муки козлища, Іларіон досить виразно проводить через усю молитву ідею-уповання на безграничне милосердя Боже і кінцеве спасіння всіх» [10]. На підтвердження цього дослідниця вказує на такі місця в тексті: 1) «молим, да на страшнем суде помилует ны» (1966) [11] - на нашу думку, ця фраза жодним чином не виходить за межі православної традиції; 2) «отъдаждь нам яко благыи чклолюбець. Помилуй ны призываа грешники въ покаание. И на страшнем твоём суде деснаго стоянія не отлучи насъ, нъ благословенна праведныхъ причасти насъ» (198а) - і тут дуже важко погодитися, що людина, котра просить Бога помилувати грішників через заклик їх до покаяння, сповідує відмінну від ортодоксальної позицію, згідно з якою Бог завжди говорив «покайтеся, бо наблизилось Царство Небесне». Інша справа, чи почує і виконає людина це Боже до неї прохання, адже покаяння - то індивідуальний, нічим не детермінований вчинок, примусити до якого не може навіть Бог; 3) «аще воздаси комуждо по делом то кто спасется, яко от тебе оцещеніе есть, яко от тебе милость, и много избавленіе, і дши наши в руку твоєю, и диханіе наше в воли твоей» (197а) - тут митрополит майже дослівно повторює вірш із 102-го Псалму, що читається кожної всеношної служби на «Господи воззвах»: «Аще беззаконня назриши Господи, Господи, кто постоит, яко у Тебе очищение есть», додаючи сюди ще слова з інших місць Святого Письма (див.: Дан. 5, 23; Іс. 42, 5; Діян. 17, 25).

Якщо дотримуватися логіки О. Сирцової, то виявиться, що православній церкві терміново

потрібно провести ревізію всіх своїх текстів, бо в них містяться єретичні ідеї. Наприклад, акафіст Володимирській іконі Божої Матері, де є молитовне звернення: «Радуйся, грешники к покаянию призывающая» [12], або ранкову молитву Макарія Великого, що звертається до Бога зі словами: «Боже, очисти мя грешного, яко николиже сотворих благое пред тобою» [13].

Отже, зважаючи на викладене вище, можемо говорити про дещо поверхове ознайомлення О. Сирцової з православною богослужбовою традицією та не зовсім чітке розрізнення кордонів між «ідеєю-упованням» та вченням, що може сповідувати людина.

По суті, нормальна православна людина завжди буде «уповати» на те і бажати того, аби спаслося абсолютно кожне творіння Боже. Окрім того, цього хоче також і сам Бог та робить для цього усе можливе. В такому разі можна взагалі говорити про те, що ортодоксальне православ'я, наклавши анафему на вчення про всезагальне спасіння, залишило надію на апокатастасис і постійно просить у Бога у своїх молитвах про те, аби жодна істота не зазнала вічних страждань. При цьому сам Бог, по суті, є прихильником апокатастасису.

Дивує те, як О. Сирцова, цитуючи спочатку уривок з Іларіонового твору, де про Христа говориться: «Умре бесьмертныи, да мене мертва оживить, сниде къ аду, да прадеда моего Адама въставить обожить, и диавола съвяжетъ» (2016), одразу ж подає іншу цитату про те, як Христос: «яко бъ ада раздружи и дше свободы» (1776). Забувши про перший уривок, Сирцова знову говорить про всезагальне спасіння [14], після чого незрозуміло, про який апокатастасис йдеться в Іларіона. Адже виходить, що митрополит не був настільки послідовний як Григорій Ніський, і пекло для диявола все ж передбачив.

Подібність побудов Григорія Ніського до Іларіонових міркувань полягає, за О. Сирцовою, у використанні обома метафорики світла та тіні як протиставлення буття та небуття, добра та зла. Внаслідок цього дослідниця робить висновок про те, що Іларіон так само, як і каппадокієць, не визнавав субстанційність зла. З цим можна погодитися, уточнивши лише, що такий погляд був притаманний отцям церкви (той же Василій Великий) і ніяк їм не заважав висловлювати впевненість у існуванні вічного покарання для грішників, які своїм вибором зла надають йому притулок у своїх серцях.

Православна церква у питанні про спасіння людини, як відомо, зайняла середню позицію між августиніанством та пелагіанством, проголошуючи, що людина спасається завдяки Божій благодаті, але й сама має відкритися для неї, посприяти їй. Водночас людина, завдяки своїй безмежній

свободі волі цілком спроможна закрити для себе потік спасительної благодаті.

Ця обставина, як видається, не була врахована О. Сирцовою в її аналізі тих уривків «Слова про Закон і Благодать», загальний смисл яких полягає в тому, що Божа благодать поширилась на всіх без винятку. Так, цитуючи початок проповіді, де Іларіон говорить про те, що Бог «не презре до кінця твари своєї идольським мраком одержиме быти и бесовским споужеванієм гибнути. Нъ оправде прежде племя авраамле скрижалми и законом, послежде же сном своим вся языки спсе. Въводя а в обновленіе пакыбітіа. В жизнь вечную» (168а, 168б), вона стверджує, що це місце «у світлі ідеї загального апокатастасису стає зрозумілішим» [15].

Ми ж стверджуємо, що для розуміння цієї фрази митрополита та багатьох подібних достатньою є ортодоксальна позиція православної церкви, згідно з якою Христос викупив своєю кров'ю усіх без винятку. Але в той же час кожний може такою нагодою не скористатися, як про це йдеться в євангельській притчі про званих (Мф. 22, 2-14).

І якщо О. Сирцова не може погодитись із існуючим коментарем до цих слів, згідно з яким «підхід до проблеми спасіння тут явно спрощено» [16], ми у свою чергу не поділяємо її бажання обтяжити додатковими смислами проповідь митрополита, коли, для цього немає особливих підстав. Навіщо, наприклад, інтерпретувати цілком зрозумілі православній людині слова «купель пакыпорождения», під якими завжди розумілося таїнство хрещення, як «купіль смерті» [17], коли ніщо нас не спонукає до такого кроку?

Таким чином, констатуємо для себе той факт, що інтерпретація тексту «Слова про Закон і Благодать» не потребує виходу за межі ортодоксальної позиції східної церкви (або «метаканонічного», за виразом О. Сирцової, підходу), і цілком може бути зрозумілим у її межах.

2. Але лишається не з'ясованим, чому митрополит жодним словом не натякнув про вічні страждання нечестивих людей, коли говорив про Страшний Суд і т. п.?

Дослідники Іларіонового «Слова» часто звертали увагу на надзвичайний оптимізм цього твору. Історичний процес розглядається митрополитом ніби не за зовсім звичним для християнства каноном, зокрема, у «Слові» не знаходимо традиційного усвідомлення трагічного за суттю завершення земної історії, фіналом якої має стати царство Антихриста та Друге пришествя Христа, який повернеться для того, аби судити людство [18]. Перемогу ж християни святкуватимуть вже після закінчення історії цього світу.

Особливо радісно сприймає Іларіон сучасний йому стан речей, що теж не зовсім типово для християнина. Автори книги «Давньоруські лю-

бомудри» говорять, що «таке загальноемоційне забарвлення погляду Іларіона на свою сучасність суттєво вирізняє образ історії... від притаманного західноєвропейській тогочасній культурі. Показово щодо цього зіставити «Слово»... з трактатом Августина «Про град Божий» [19].

Ці особливості Іларіонового твору справді можуть підводити до думки про його нетрадиційні для православного єпископа погляди на кінець історії. Саме до таких висновків схиляються В. Горський та С. Кримський, коли порівнюють «Слово» з розписами Софійського собору, де також нема традиційних для православного храму сюжетів із зображенням покарання грішників. Ці факти дають підставу авторам шукати ознаки вчення про апокатастасис у творах Іларіона.

Усе сказане про особливості Іларіонової історіософії, як нам видається, може бути легко вписаним у канонічне православ'я, так само, як і припущення, начебто митрополит Іларіон міг сповідувати вчення про апокатастасис. Спробуємо довести це, реконструюючи обставини, в яких митрополит мав виголошувати свою проповідь.

Отже, чому існують такі розбіжності між поглядами Августина та Іларіона, котрий, здається, зовсім відмовляється бачити бодай якісь негарзди в сучасному йому світі? Чи є взагалі християнським світогляд київського митрополита?

Але можна поставити запитання інакше: а чи не є характерним для православного християнина бачення світу саме в такий спосіб, який віднаходимо в Іларіоновому творі? Адже впродовж року православна церква згадує безліч подій у своїй історії, і кожна подія створює своєрідний настрій при її згадуванні.

Хоча є лише одна подія, коли православна людина впевнена, що саме в цей день Царство Небесне існує не лише в есхатологічній перспективі, а вже нині, й відкриті в церквах царські врата свідчать про це. Це день Світлого Воскресіння Христового, або Великдень.

Майже немає сумніву у тому, що «Слово про Закон і Благодать» є текстом проповіді, виголошеної під час богослужіння. Тому є серйозні підстави для пошуку в церковному річному колі богослужінь події, що могла б визначати специфіку Іларіонового тексту. Адже ця проповідь за своєю стилістикою надзвичайно вродлива. Це дає підстави припустити, що її було виголошено з нагоди певного церковного свята. В такому разі цілком імовірно, що Іларіон у традиціях православної гомілетики (мистецтва проповіді) міг «на свята Господні, Богородичні, безплотних сил та на дні святих... пояснювати історію свята чи ті догмати та правила християнського життя, що в них містяться» [20].

Серйозна полеміка розгортається з приводу в і значення дати та місця її виголошення. І в цьому

плані цікавим є дослідження М. Розова, котрий, аналізуючи текст «Слова», доволі переконливо стверджує, що в ньому переважають дві євангельські теми - свята Воскресіння та Благовіщення [21]. На підставі цього дослідник робить припущення, що з великою вірогідністю можна говорити, що Іларіон виголосив свою проповідь у Благовіщенській церкві над Золотими Воротами того року, коли ці два великі християнські свята збіглися у часі. За М. Розовим, це був 1049 рік. Тоді Великдень святкували наступного після Благовіщення дня.

Спираючись на визначення М. Розова та виконуючи цю ж методику, Н. Нікітенко висуває гіпотезу, що це сталося 1022 року, коли 25 березня святкували «Кірію-Пасху», тобто згадувані свята також збігалися, і цей день був в особливій пошані у християн. Адже у такому випадку вся історія людського спасіння здійснювала ніби свій повний цикл (від явлення архангела Гавриїла діві Марії до воскресіння Христа). Таке припущення прояснює насамперед поєднання та переплетення у «Слові» сюжетів різних подій [22]. Польський вчений В. Гриневич, котрий досліджував жанрові та стилістичні особливості Іларіонового «Слова», також доходить висновку, що твір, принаймні та його частина, яка є суто проповіддю, безпосередньо стосується Великоднього свята [23].

Отже, маємо дослідницьку традицію, за якою твір київського митрополита пропонується розглядати у контексті головного для православного християнина релігійного свята. Якщо ми погодимося з такою позицією, у нас зникнуть будь-які запитання з приводу того, чому погляд на історію в Іларіона не відповідає набагато поширенішій августинівській візії.

Спробуємо поставити себе в ті умови, за яких митрополит читав свою проповідь. Щойно закінчилося урочисте богослужіння, до якого довгим і суворим постом та посиленою молитвою готували себе люди, аби максимально очищеними почути головну звістку у житті християнина: «Христос Воскрес!» Ще відлунюють слова з прочитаного трохи раніше «Слова на Великдень» Іоана Златоуста: «Хай ніхто не плаче за своїми гріхами: прощення повстало із гробу. Хай жодна людина не боїться смерті: смерть Спасителя звільнила нас. Він сокрушив смерть, коли та тримала Його в полоні. Він позбавив сили пекло, зішовши до нього. Він сокрушив його, що поглинуло Його плоть... Смерть, де твоє жало? Пекло, де твоя перемога? Христос воскрес, і тебе роздавлено» [24].

Ці слова, вирвані з контексту, без особливих зусиль інтерпретатора можуть трактуватися як свідчення того, що і цей отець-каппадокієць схилився до прийняття апокатастасису. Але такі слова, почуті у день Христового Воскресіння, не

викликають жодних заперечень. Адже Пасха - це «день, що його сотворив Господь, возрадуємось та возвеселімось в ньому» [25], як проголошується на стихирах свята.

Радість - це єдине почуття людини, котра весь попередній тиждень згадувала страждання Спасителя на службах Страсної седмиці. Вся їх побудова покликана ввести людину в ситуацію, описувану в Євангелії, аби та реально пережила весь розпач від факту Христового розп'яття. Але такою ж реальністю стане для неї й радість від того, що воскрес Спаситель, і не десь у Єрусалимі, а тут і тепер. І воскресіння є реальністю перемоги над смертю та пеклом для кожного окремого індивіда через те, що Христос дарує людству свою перемогу: «Христос воскрес із мертвих, смертю смерть перемігши, і тим, що у гробах, життя дарував», - сказано у тропарі дня.

Чи міг митрополит Іларіон, сповнений відчуття присутності Царства Божого на землі, яке охоплює кожного християнина в день Воскресіння Христового, у своїй проповіді говорити про те, що не співвідноситься з цим душевним станом? Здається, дивним було б почути від нього у такий день про муки грішників у пеклі. Християнин може прекрасно усвідомлювати те, що не всі скористаються плодами Христової перемоги, але це усвідомлення відступає, коли переживання воскресіння Спасителя сповнює усе твоє єство. Таким же недоречним було б усвідомлення смертності людства в момент, коли приходить у цей світ нова людина.

Але свято Воскресіння Христового - це воскресіння поки що тільки Самого Божого сина. Так, він дарує всім можливість теж долучитися до вічного з ним життя, але наголос тут ставиться на слові «дарує». Від дару можна відмовитись, і як ми вже зазначали, це наслідок безмежної людської свободи. Пасха, крім радості від того, що воскрес той, кого християнин любить найбільше, є святом подарунку, святом наданої кожному можливості.

Цілком слушно тут Іларіон запитує: а завдяки кому ми долучилися до цієї можливості? І дуже доречною відтак виглядає у Великодній проповіді «Похвала Володимирові», котрий подарунок Христовий людству приніс із Константинополя у Київ, і через якого «вера бо блгдтнаа... і до нашого языка русскааго доиде» (1806). Це не означає, що він урятував Русь через акт її охрещення, а лише те, що він дарує їй вибір прийняти чи не прийняти спасіння. Оптимізм митрополита в поглядах на теперішнє - це радість людини, яка перебуває разом із усім народом.

Таким чином, маємо змогу інтерпретувати цей текст цілковито в рамках канонів православної церкви, і не бачимо необхідності прив'язувати цю проповідь до певних маргінальних вчень, таких як доктрина про апокатастасис.

1. *Сирцова Е. Н.* Идея апокатастасиса в эсхатологии Григория Нисского // Отечественная философская мысль XI-XVII вв. и греческая культура.-К.: Наук, думка, 1991.- С. 146.
2. І досі дослідники не дійшли згоди, чи це два різні твори, чи «Молитва» є органічною частиною «Слова». О. Сирцова, здається, погоджується з другою позицією. Оскільки для нас це не принципово, надалі й ми виходимо з неї.
3. *Сирцова О.* Апокрифічна апокаліптика. Філософська ексегеза і текстологія.- К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2000.-С 144.
4. *Сирцова Е. Н.* Идея апокатастасиса...
5. *Горский В. С., Крымский С. Б.* София Киевская в контексте историко-философского исследования // Отечественная философская мысль XI-XVII вв. и греческая культура.- С. 5 - 15.
6. *Розов Н. И.* Синодальный список сочинений Илариона - русского писателя XI века // Slavia.- Прага, 1963; *Никитенко Н. Н.* Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской.- К/. Изд. дом «Слово», 2004.
7. *Сирцова О.* Апокрифічна... - С. 147.
8. Молитвослов.-М.: Международное издательство, центр православной литературы, 1984.- С. 251.
9. *Сирцова О.* Апокрифічна...- С. 147.
10. Там само.-С. 146.
11. Текст Слова про Закон і благодать. - Цит. за списком ГИМ Син. № 591 (Збірка другої половини XV ст.) у вид. Идейно-философское наследие Илариона Киевского.- М.: Наука, 1986.
12. Акафист Пресвятой Богородице в честь чудотворной иконы Её Владимирской.- <http://hram-vlad-butovo.ru/libr/akafist/ak.afvlad.html>.
13. Молитвослов.- М.: Трим.- 1994.- С. 9.
14. *Сирцова О.* Апокрифічна...-С. 156.
15. Там само.-С. 151.
16. Идейно-философское наследие Илариона Киевского.- Ч. 1,- С. 92.
17. *Сирцова Е. И.* Идея апокатастасиса...-С. 153.
18. *Куряев А.* О нашем поражении.- <http://kuraev.ru.html>.
19. *Горський В., Вдовича О., ЗавгороднійЮ., Курчик О.* Давньоруські любомудри.- К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2004.-С. 53.
20. Конспект по гомилетке- <http://sedmica.orthodoxy.ru/kds-gomilet-3rhp>,
21. *Розов Н. И.* Синодальный список...-С. 147-148.
22. *Никитенко Н. Н.* Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской.- С. 205-211.
23. *Hryniewicz W.* Teologiczna wizja dziejow w pismowych metropolity Ilariona II Teologia i kultura duhowa Starej Rusi.- Lublin, 1993.-S. 150.
24. Святитель Иоанн Златоуст. Слово на Пасху.- [http://metarva.narod.ru/paper/1201\\_.html](http://metarva.narod.ru/paper/1201_.html).
25. Триодъ Цветная.- [http://pravoslavnyi.narod.ru/Triodion/Easter/easter\\_1.htm](http://pravoslavnyi.narod.ru/Triodion/Easter/easter_1.htm).

*Eugene Cohen*

#### WAS ILARION OF KYIV A HERETIC? (ATTEMPT OF APOLOGIA)

*The author of the article polemizes with a common thought about the connection between metropolitan, Ilarion 's heritage and doctrine about apokatastasis.*