

ДОГМАТ ИСКУПЛЕНИЯ В РУССКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ НАУКЕ ПОСЛЕДНЕГО ПЯТИДЕСЯТИЛЕТИЯ (ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XX СТОЛЕТИЯ)

Глава VII. ИТОГИ (1893—1944)

От редакции

Настоящая работа представляет собой заключительную, седьмую главу магистерской диссертации, защищенной автором в 1962 году в Московской Духовной Академии.

Профессор-протоиерей Петр Гнедич родился в семье юриста и происходил из фамилии Гнедичей, давшей русской литературе поэта Н. М. Гнедича (переводчик «Илиады») и писателя П. П. Гнедича (автор «Истории искусств»).

Петр Викторович по получении высшего гуманитарного образования некоторое время работал в научных библиотеках, а впоследствии перешел на экономическую работу.

В 1946 году Петр Викторович поступает в Московскую Духовную Академию, которую успешно оканчивает в 1949 году со степенью кандидата богословия. Его сочинение, посвященное обзору русской богословской литературы о догмате Искупления, получило высокую оценку профессора догматического богословия протоиерея С. Савинского.

В том же, 1949 году, Петр Викторович был рукоположен архиепископом Ташкентским и Среднеазиатским Гурием (Степановым) в сан пресвитера и некоторое время служил в Ташкентском кафедральном соборе.

С 1950 по 1955 год по приглашению митрополита Ленинградского и Новгородского Григория (Чукова) священник Петр Гнедич работал в Ленинградской Духовной Академии, вначале в должности помощника библиотекаря, а затем доцентом по кафедрам догматического богословия и гомилетики. В эти годы он работал над своей диссертацией «Догмат Искупления в русской богословской науке последнего пятидесятилетия (1893—1944 гг.)». Одновременно с работой в Духовной академии отец Петр служил в Троицкой (именуемой «Кулич и Пасха») церкви в городе Ленинграде (ныне Санкт-Петербург), а с 1955 года перешел полностью на приходскую работу.

Помимо учебной и пастырской деятельности, священник Петр Гнедич интенсивно занимался литературно-богословскими трудами. За эти годы он написал и поместил в «Журнале Московской Патриархии» ряд статей:

«Мысли об искуплении в проповедях митрополита Филарета» (1954. № 4);

«Святые, в земле Российской просиявшие» (1954. № 6);

«Преподобный Сергей Радонежский» (1954. № 7);

«Начало христианской проповеди» (1954. № 7);

«О святоотеческом богословствовании» (1955. № 3);

«Усвоение догматических истин человеческим сознанием» (1956. № 6);

«О православном понимании догмата» (1956. № 8);

«Известия очевидцев» (1956. № 11);

«Сокровищница богословия» (1956. № 12).

(Статьи, опубликованные в 1956—1959 гг., подписаны псевдонимом «Свящ. П. Викторов»):

«Памяти великого богослова (митрополита Московского Филарета)» (1957. № 12);

«Святитель и подвижник (епископ Игнатий Брянчанинов)» (1958. № 1); «Преподобный Серафим Саровский» (1958. № 5);

«Святитель Димитрий Ростовский» (1959. № 2);

«Тайна Боговоплощения» (1959. № 4);

«Путь жизни» (1962. № 3);

«О православном понимании Церкви и единства церковной жизни» (1962. № 8);

«Русская богословская литература о догмате Искупления» (1962. № 8);

«О православном понимании предания» (1963. № 3).

11 июня 1962 года протоиерей Петр Гнедич защитил в Московской Духовной Академии диссертацию «Догмат Искупления в русской богословской науке последнего пятидесятилетия (1893—1944 гг.)», а 17 июля был утвержден Святейшим Патриархом Алексием (Симанским) в

степени магистра богословия. В этом же году он был приглашен в Московскую Духовную Академию и прочитал курс лекций по patroлогии и византологии, получив звание профессора.

Перед началом нового учебного года профессор-протоиерей Петр Гнедич приехал в Ленинград (ныне Санкт-Петербург), чтобы перевести свою библиотеку в Загорск (ныне Сергиев Посад), где он намеревался постоянно жить при МДА. Здесь у него случился инфаркт миокарда. В день праздника Преображения Господня отец Петр мирно почил о Господе.

Ни один догмат не привлекал к себе столько внимания и не занимал так русскую богословскую науку на протяжении всей ее истории, как догмат Искупления. Разнообразие предложенных истолкований, неодинаковое решение глубочайших вопросов богословия, высказывание различных спорных мнений, содержательная полемика — все это создало обширнейшую литературу, до конца не изученную и не исследованную. Попытку изучения и систематизации литературы, посвященной догмату Искупления, как было уже сказано выше в краткой биографии, предпринял в своей магистерской диссертации «Догмат Искупления в русской богословской науке последнего пятидесятилетия (1893—1944)» священник Петр Гнедич. Обращение к этой теме является тем более актуальным, что при разнообразии существующих взглядов на догмат Искупления было бы затруднительно указать, какое из очередных толкований следует считать общепринятым в русской богословской науке, какое из них следует излагать в Духовной школе.

Автор монографии неоднократно подчеркивает, что не ставит цель создать еще один опыт истолкования догмата Искупления, он далек и от критики уже существующих теорий, его задача скромнее — собрать и систематизировать всю имеющуюся литературу по данной теме и указать на те результаты многолетних усилий русской богословской науки, которые могли бы быть использованы современными богословами.

Диссертация насчитывает более 500 машинописных листов плюс 158 листов Приложения и разделена на семь глав. Продолжая краткий анализ магистерской диссертации отца Петра Гнедича, следует заметить, что автор не случайно выбирает для своего исследования период первых пятидесяти лет XX столетия, так как, по его мнению, «в этот период было подвергнуто критическому рассмотрению то истолкование догмата Искупления, которое раньше считалось общепринятым». Естественно, логически завершая эту мысль, автор приходит к необходимости обратить свой взор исследователя на историю истолкования догмата Искупления в предшествующий период, то есть во второй половине XIX века. Именно так появилась вступительная статья, являющаяся вводной к основной теме диссертации. Затем отец Петр предлагает учение Священного Писания и Церковного Предания об искуплении, где подробно излагает учение святых отцов об искуплении. Основная тема диссертации раскрывается в двух обширнейших главах, первая из которых посвящена опытам систематического изложения учения об искуплении в период с конца XIX века до 1918 года, а вторая — периоду с 1918 по 1944 год. Эта глава является наиболее интересной, так как в ней освещаются работы богословов, близких нам по времени: «Богозданный человек. (Опыт православной теодицеи)» архиепископа Гурия (Степанова) (1927—1931), трактат «Воплотившееся Слово Отчее — Единый Воссоздатель павшего человеческого естества (Новый Адам)» митрополита Варфоломея (Городцова) (1941), учение об искуплении митрополита Антония (Храповицкого), учение о Софии — Премудрости Божией протоиерея Сергия Булгакова, исследование профессора Н. Н. Глубоковского «Евангелия и их благовестие о Христе — Спасителе и Его искупительном деле», «О смерти крестной» протоиерея Георгия Флоровского, «Очерк мистического богословия» Владимира Лосского, истолкование догмата Искупления Патриархом Сергием (Страгородским).

В заключительной главе этой работы, названной у автора «Итогами», конспективно излагаются основные мысли диссертации. Думается, что фундаментальное исследование по проблеме искупления будет востребовано церковной общественностью и послужит прекрасной памятью почившего в Бозе священника Петра Гнедича. Надеемся также, что в недалеком будущем монография увидит свет в полном объеме.

1. ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ИСКУПЛЕНИЯ В ИЗУЧАЕМЫЙ ПЕРИОД

Изучение развития русской богословской науки за последние полстолетия, рассмотрение большого количества трудов, объединенных одной темой, обязывают автора к подведению некоторых итогов.

Но таким итогом едва ли было бы искусственное соединение отдельных элементов из рассмотренных истолкований догмата Искупления в новый опыт такого истолкования. В его основе оставались бы индивидуальные воззрения автора, и самый опыт не был свободен от недостатков, свойственных всем эклектическим системам и объединениям. В известной степени это оказалось бы и излишним, так как в систематизации и методах рассмотрения отдельных произведений уже имеются принципы некоторого объединения.

Более правильным, представляется автору, определить в настоящем исследовании основное направление русской богословской науки в изучении догмата Искупления и указать ряд положений, которые можно было бы признать результатом этого изучения.

Первое — русская богословская наука в самом начале изучаемого периода отказалась от «школьного» понимания искупления, в его типическом изложении по системе митрополита Макария (Булгакова). И ее усилия через критическое рассмотрение этого изложения, через анализ первоисточников церковного вероучения уже свыше полувека направлялись к созданию нового систематического изложения догмата Искупления.

В таком общем определении вмещается все разнообразие направлений, частных мнений и суждений, высказанных в изучаемый период в отношении догмата Искупления. Но и в этом многообразии основное направление проступает достаточно отчетливо, как стремление не к созданию истолкования собственного нового, но к усвоению понимания святоотеческого, которое правильнее было бы назвать церковным.

Уклонение от этого понимания в школьном изложении явилось первой причиной для критики его в самом начале изучаемого периода. И верность учению святоотеческому тогда же была признана путем русской богословской науки, по мнению Патриарха Сергия (Страгородского), «только ей одной свойственным и единым истинным».

Но было бы ошибочным усматривать признаки этого пути или направления только во внешнем его декларировании и частых ссылках на святоотеческие творения, ибо открыто авторитет их никогда не отрицался и недостатка в таких ссылках не было и раньше.

Здесь следует лишь заметить, что чем шире используются в отдельных произведениях творения святых отцов, тем более углубляется понимание содержания догмата.

Находить более существенные признаки этого направления и приближения к богословию святоотеческому следует в глубоком двойном процессе очищения и одновременно обогащения русского богословия в изучаемый период.

Не было недостатка в это время и в таких истолкованиях догмата Искупления, где расхождение с богословием святых отцов оставалось неприметным только самому автору (протоиерей П. Светлов), где к богословию святоотеческому высказывалось отношение пренебрежительное (профессор В. Несмелов и протоиерей С. Булгаков) и даже враждебное (профессор М. Тареев). Но рассматривая их в общем процессе развития русской богословской науки, можно лишь отметить бесплодность таких попыток отклонения от основного направления. Авторы их не оставили продолжателей, не смогли создать школы, тогда как в постоянном обращении к святым отцам можно видеть преемственность и своего рода вновь обретенную традицию.

Таким образом, истолкование догмата Искупления постепенно очищалось не только от одной юридической теории, но и от теорий моральной и психологической, от теософических построений отца Сергия Булгакова и так далее.

Но приближение разума догмата Искупления к святоотеческому не ограничивалось таким очищением. В настоящем исследовании были отмечены опыты, где истолкование догмата Искупления сосредотачивалось вокруг одной основной идеи, заставлявшей прочие, когда значение одного события или «части» искупительного подвига расширялось до значения целого (искушений — у профессора М. Тареева, Гефсиманской молитвы — у митрополита Антония (Храповицкого)). В своем крайнем выражении эти попытки были отвергнуты, но вместе с отклонением крайностей их основные идеи уяснялись настолько, что обогащали собой общее разумение тайны искупления.

При этом оказывалось, что зерно истины, затемненное здесь преувеличением, вполне раскрывается в святоотеческом понимании «домостроительного» значения этих сторон, или частей искупительного подвига, забытых и не уясненных в «школьном» богословии.

Тоже следует заметить и об уяснении истины единства человеческого рода или естества человеческого, о развитии отдельных положений или мыслей митрополита Филарета

(Дроздова), епископа Игнатия (Брянчанинова), Патриарха Сергия (Страгородского), об углублении понимания отдельных мест Священного Писания, о постепенном признании значения богослужения как источника церковного вероучения и так далее.

Изучение развития каждой из таких идей или понятий, изменение методов богословствования (от схоластического к опытному) могло бы составить тему для специального исследования.

Определяя основное направление развития русской богословской науки в истолковании догмата Искупления как приближение к богословию святоотеческому, автор считает возможным определить выводы, к каким приводит это развитие в отношении юридической теории искупления и к «богословию» инославному (западному), а также установить ряд немногих положений, как *prolegomena*, к систематическому изложению учения об искуплении, являющихся результатом полувекowych усилий русской богословской мысли, направленных на уразумение тайны нашего спасения.

2. ОТНОШЕНИЕ К ЮРИДИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ

Изучение «юридической теории искупления» и ее положения в русской богословской науке занимает значительное место в настоящем исследовании.

Критическое отношение к этой теории, стремление к освобождению от нее является признаком, объединяющим большую часть рассмотренных произведений, несмотря на разнообразие высказанных в них отдельных взглядов, мнений и объяснений учения об искуплении.

В настоящее время в русском богословии юридическое понимание искупления следует считать оставленным и влияние его преодоленным. После сосредоточения внимания на критике юридической теории и ряда попыток независимого от нее изложения учения об искуплении, попыток, часто оказывавшихся неудачными, были созданы изложения достаточно полные и освобожденные от самых принципов юридического истолкования сущности искупления.

Неудовлетворительность юридического истолкования уясняется не менее из бесплодности попыток ее защиты, чем из непосредственной критики.

Попытки эти только подтвердили выявленные ранее недостатки юридической теории: неправильное понятие о Боге, необоснованность в Священном Писании и Церковном Предании, заимствования от инославия и так далее.

И в настоящее время эта теория не может удовлетворить никого. Но среди рассмотренных произведений имелись такие опыты истолкования догмата Искупления, где отдельные признаки юридического понимания были использованы авторами этих опытов вполне сознательно. Они имели целью создание изложений, освобожденных от «крайностей», но в то же время наиболее «полных», не исключающих ни одного из имеющихся различных пониманий и истолкований.

Первым опытом такого изложения нужно признать книгу протоиерея П. Светлова, сознательно исходящего из признания «двух начал» (юридизма и любви). Большинство критиков правильно оценили этот опыт, как объяснение, в котором «усиливается самый принцип юридизма» и только затемняется правильное понимание сущности искупления.

Вторым такого рода опытом оказалось исследование профессора П. Пономарева. Автор хотел достичь здесь объединения восточного святоотеческого, западного юридического и «нравственного» в современном русском богословии истолкований догмата Искупления.

Стремление к такому искусственному объединению не позволило автору заметить противоречия в том, что он сдержанно определил как рассматривание одного и того же предмета «несколько различно».

Профессор Пономарев был согласен с выводами современной экзегетики (профессора Мышцына, Глубоковского и других) в отношении понимания текстов Священного Писания, составляющих «обоснование» юридической теории, и правильно определил отличие восточного — святоотеческого понимания искупления от запад-

ного — юридического. Но он не сделал отсюда выводов о «ценности» юридической теории, и через введение новых терминов («теологическая сторона» искупления) и неясное изменение содержания терминов прежних (в определении понятия Правды Божией и ее удовлетворения) создал собственное «систематическое построение тайны искупления», несвободное от недостатков юридической теории и противоречий, свойственных всяким компромиссным построениям.

Причину этого следует усматривать в том, что, определив сущность искупления по учению восточных отцов как «возрождение естества человеческого», автор не исследовал, из какого понятия о Боге исходит это понимание искупления. Поэтому в своем «построении» он сделал попытку совмещения этого понимания с западным схоластическим представлением о Боге, сохранил понятия о гневе Божиим, вражде Божией, отвращении Божиим и других в их буквальном значении.

Все тем же схоластическим противопоставлением свойств любви и справедливости и странным утверждением: «Бог спасает нас суровостью» — заканчивается этот второй опыт соединения различных толкований.

Те же признаки компромисса можно заметить и в системе протоиерея Сергия Булгакова.

Но если у профессора Пономарева при признании восточного — святоотеческого учения об искуплении привнесение юридического понятия о Боге противоречит основным положениям и потому является излишним, то у протоиерея Сергия Булгакова соотношение между различными «элементами» его толкования представляется обратным.

Сущность искупления как удовлетворение Правде Божией, как перенесение «эквивалента» наказания за грех вытекает из понятия о Боге, из всей системы отца Сергия Булгакова. Поэтому отдельные рассуждения, например об «онтологической» зависимости страдания от греха, теряют свое значение, становятся излишними по сравнению с основными положениями системы.

Поэтому, несмотря на наличие у отца Сергия Булгакова прямых критических замечаний в отношении юридической теории, «от юридического толкования он не только не отступает, а ставит его с особой резкостью», — считает Патриарх Сергий (Страгородский).

Все эти попытки исправления юридической теории (протоиерея П. Светлова, профессора П. Пономарева и протоиерея Сергия Булгакова) не только не достигают своей цели, но и одинаково неудовлетворительны по существу, так как в равной степени исходят от неправильного понятия о Боге.

Поэтому глубоко ошибочны утверждения ряда исследователей (профессора П. Пономарева, священника Петрова, П. Левитова), что юридическую теорию и другие подобные ей следует рассматривать как равноправные «научно-богословские теории об одном и том же догмате», только бы в них не отрицалось Божество Искупителя и спасительность Его Жертвы для человечества.

Признак богословского изложения какой-либо догматической истины заключается в том, по словам митрополита Филарета (Дроздова), чтобы каждая мысль «выражена была с точностью, ей свойственной, дабы неопределенное выражение одной истины не бросило тень на другую».

И только то толкование искупления можно признать имеющим научно-богословское значение, которое не только не отрицает названные истины, но и «не бросает тень» на правильное учение о Боге.

Поэтому юридическая теория искупления, как не удовлетворяющая этому основному условию, может иметь значение только историческое, наравне с давно оставленной в богословии теорией выкупа от дьявола и других.

Но, по общему мнению святых отцов (особенно святителя Григория Богослова и святителя Григория Нисского), правильно рассуждать о Боге очень непросто, и нужно глубокое проникновение в Слово Божие и святоотеческое его разумение, чтобы избежать неверных — антропоморфических представлений о Божестве.

Большинство же верующих склонны понимать Бога антропоморфически. В самом Священном Писании имеются выражения, дающие для этого известное основание. «Бог употребляет подобные выражения, — говорит святитель Иоанн Златоуст, — чтобы подействовать на людей более грубых. Он, когда говорил, заботился не о Своем достоинстве, но о пользе слушающих... Неужели ты хотел бы, чтобы Он, беседуя с иудеями, говорил, что Он не гневается и не ненавидит злых, так как ненависть есть страсть; что Он не взирает на дела человеческие, так как зрение свойственно телам; что Он и не слышит, так как и слух принадлежит плоти? Но отсюда вывели бы другое нечестивое учение, будто все совершается без Промысла. Избегая подобных выражений о Боге, многие тогда совершенно не знали бы, что есть Бог; а если бы не знали этого, то все погибли бы» [1].

И юридическая теория с подбором цитат из Священного Писания, хотя часто и искаженных, но имеющихся в распространенных переводах, начиная с Вульгаты, вполне соответствует такому несовершенному представлению о Боге как о грозном Судии, оскорбляемом грехами человека, гневающемся и во гневе карающем грешника.

Такому понятию о Боге и соответствует стремление находить «посредствующий акт» — между грехом и гибелью грешника в виде оскорбления Бога, Его гнева и наказания за грех; между искуплением и очищением от греха в виде удовлетворения за грех и «изменения» гнева Божия на милость.

«Господь положил, — говорит преподобный Марк Подвижник, — чтобы за каждым делом, добрым или злым, приличное ему воздание следовало естественно, а не по особенному назначению, как думают некоторые, не знающие духовного закона» [2].

«Не понимая, почему грех ведет к смерти, себялюбец объясняет это себе только внешне, — тем, что Бог прогневан и потому наказывает. Поэтому и спасение он понимает только как перемenu гнева Божия на милость, представляет себе в виде действия, совершающегося только в Божественном сознании и не касающемся души человека» [3].

К сожалению, именно по этой «схеме» Патриарха Сергия (Страгородского) строятся рассуждения многих истолкователей догмата Искупления [4].

Но недостаточное знание «духовного закона», несовершенные представления о Боге не всегда являются препятствием для спасения людей «простых и неученых». И юридическая теория, основанная на таком приспособленном к разумению «людей грубых» понятии о Боге, «принимаемая в качестве общей схемы, — говорит Патриарх Сергий, всегда разграничивающий православное понимание от юридического, — возражений не встречает и православный, который живет и спасается по-православному, может пользоваться этой схемой не чувствуя неудобства» [5]. Потому что, следует продолжить вышеприведенное рассуждение святителя Иоанна Златоуста, — «кто убежден, что есть Бог, тот, хотя имеет и не надлежащее о Нем понятие, и полагает в Нем нечто чувственное, но со временем убедится, что в Боге нет ничего такого» [6].

Но если составные части этой «схемы», — приспособительные выражения о гневе Божиим, оскорблении, вражде и другие, не желая убедиться, что «в Боге нет ничего такого», — переносят в богословие в качестве основы для истолкования «теологической», или «объективной», стороны искупления, то получается богословие «людей грубых» [7].

И сетования сторонников юридической теории часто напоминают слезы простеца монаха V века, которому объяснили, что Бога нельзя понимать антропоморфически — «вы отняли у меня моего Бога...»

Святые Отцы, не всегда отлучая таких простецов от Церкви, называли антропоморфизм «ересью безрассудною и глупейшею» [8].

3. ОТНОШЕНИЕ К БОГОСЛОВИЮ ИНОСЛАВНОМУ

Указывать на зависимость русского «школьного» богословия XVIII и XIX веков от богословия западного значило бы повторять много гневных обличений и горьких признаний.

Стремление к освобождению от этой зависимости, охватившее русское богословие в конце прошлого века, нигде так полно не проявляется, как в области сотериологии.

Здесь освобождение от чуждого Православию юридического истолкования догмата Искупления является в одинаковой степени преодолением влияния инославного западного богословия.

Но это заключение иногда оспаривается, и критическое отношение к юридической теории определяется как переход от подчинения влиянию богословия католического к зависимости от «богословия» либерального протестантского.

Подобные мнения высказывались как «защитниками юридической теории» в России [9], так и католическими богословами в специальных обзорах русской богословской литературы, где проявляется определенная тенденциозность.

Важность свидетельства Восточной Церкви для доказательства всеобщности и древности какого-либо учения или предания никогда не подвергалась сомнению на Западе. И начиная с конца XVI века на это свидетельство постоянно ссылались католические богословы в полемике с протестантами [10].

Отдельные католические богословы стремятся, насколько возможно, преуменьшить различие в вероучении между Западной и Восточной церковью, сводя его лишь к двум пунктам — о папском примате и *filioque* [11]. Поэтому вполне понятна тенденция этих богословов опорочить направление русского богословия, отвергающее «основное начало» западно-латинского христианства — «правовое понимание спасения и всей вообще религиозной жизни» [12].

Но, помимо этой тенденции, в суждениях о подчинении русского богословия изучаемого периода влиянию либерального протестантизма проявляется недооценка, если не прямое непонимание, положительного содержания рассмотренных опытов истолкования догмата Искупления.

Единственным общим признаком между этими опытами и либеральным протестантским «богословием» является критическое отношение к юридической теории. Но если эту теорию можно признавать существенным признаком, определяющим сотериологию католическую, то отрицание ее ничуть не определяет сотериологии и всего содержания протестантского либерального «богословия» [13] в целом. И если русское богословие сближается с направлением протестантского по признаку критического отношения к юридической теории, то оно не менее сближается и с богословием католическим по признаку такого же критического отношения к либеральной сотериологии протестантизма. Наконец, самое отрицание юридического понимания в богословии православном и «богословии» протестантском имеет существенно различные основания [14].

В западном богословии, в области сотериологии можно определить два основных направления: первое — юридическое истолкование сущности искупления, связанное в католическом богословии обязательной терминологией (удовлетворения и заслуги), включая различные попытки смягчения, и второе — отрицание всякого объективного значения искупления — моральные и психологические теории «богословия» протестантского.

При всех взаимных отрицаниях общим в этих направлениях остается недостаточное внимание и иногда прямое пренебрежение к богословию святоотеческому.

В соответствии с этим католические богословы и их последователи в русском богословии не признают, что святоотеческое богословие имеет собственное содержание, существенно отличающееся от обоих направлений богословия инославного.

И это обстоятельство препятствует пониманию того, что не отрицание юридической теории, а усвоение начал богословия святоотеческого составляет положительное содержание русского богословия изучаемого периода и что отрицание юридической теории основано здесь на святоотеческом учении о Боге и о спасении. Причем следует заметить, что отдельные положения святых отцов в качестве критических аргументов в протестантском богословии только повторяются [15].

Верность древнецерковной традиции составляет отличие Православия от других исповеданий, а потому и отношение к этой традиции, к богословию святоотеческому

является тем основным признаком, по которому следует определять отношение отдельных направлений русского богословия к богословию инославному [16].

Таким образом, можно установить в сотериологии не два направления по признаку отношения к юридической теории, но три по ряду других признаков.

Православно-восточное: онтологическое понимание спасения и верность святоотеческой традиции.

Латинско-католическое: юридическое понимание спасения, выраженное в схоластической терминологии, и расширенное применение принципа догматического развития.

Либерально-протестантское: субъективный рационализм и полный разрыв с церковной традицией — «догматика превращается в психологию».

Аналогичное различие между этими направлениями имеет место и в понимании значения самого акта искупления: восстановление и очищение падшей природы человека — в Православии; удовлетворение Правде Божией и возмещение ущерба чести Божией — в католицизме; моральное значение примера, не имеющего другого действия, кроме как на психологию отдельного человека — в протестантизме.

Таким образом, вполне определяется «доктринальная самобытность» Православия в противоположность «ходячей сентенции» представлять Православие как «золотую середину» между католичеством и протестантством [17].

Эта «самобытность» православного понимания искупления имеется и в богословии периода предшествующего, хотя и не получает достаточного развития в «школьных» изложениях.

«Бог есть любовь по существу и самое существо любви,— свидетельствует митрополит Филарет (Дроздов), — все Его свойства суть облачения любви, все действия — выражения любви». Поэтому свойство правды Божией не следует противопоставлять свойству любви Божией.

Отношение Бога к человеку после падения «изменилось только по своей форме, продолжая оставаться одною и тою же любовью Божиею, создавшею человека для внутреннего и свободного общения и единения», — богословствует епископ Сильвестр (Малеванский). Поэтому значение искупления не следует определять как изменение отношения Бога к человеку и — примирения Его с человеком.

«Здесь Творец Сам приходит на помощь твари, служит ей, предает ей Самого Себя» (митрополит Филарет (Дроздов)), а не требует возмещения Своих прав и чести от человека.

Здесь «Источник Божественный вновь открывается в глубине человеческой природы и внутренне изливает в нее благодатный свет и силу» (митрополит Филарет (Дроздов)), а не внешне действует на сознание человека в качестве примера или на чувство его «полного оправдания».

«Когда Иисус Христос вольным страданием нашего ради спасения допустил Себя в область смерти для того, чтобы ввести туда собственную силу жизни и таким образом разрушить царство смерти в самых основаниях, тогда сила Его немедленно проникла все и в том, что способно было принять ее, ознаменовала себя животворным действием». (Митрополит Филарет (Дроздов)) [18].

Искупление, по разумению святоотеческого богословия и лучших представителей богословия русского, есть «таинственное действие», «натиск жизни» [19], «животворная энергия», очищающая от греха, освобождающая от его следствий тления и смерти — «врачевание естества человеческого».

Действие искупления направлено не на Бога, неизменяемого и не подверженного действию извне, но на человека, на его природу, истлевшую и возрождающуюся [20]. Поэтому правильное истолкование догмата Искупления должно быть основано на правильном учении о человеке.

Из рассмотрения основного направления русского богословия в изучении догмата Искупления и его отношения к юридической теории и инославному богословию следуют те три положения, которые должны быть признаны совершенно необходимыми про-

legomena для правильного истолкования догмата Искупления: следование святоотеческой традиции, правильное учение о Боге и правильное учение о человеке.

4. НЕПРЕРЫВНОСТЬ ТРАДИЦИИ КАК СУЩЕСТВЕННЫЙ ПРИЗНАК ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ

Но если бы настоящее исследование имело целью только декларирование этих трех положений, то его следовало бы признать излишним. Ни одно из этих положений русским богословием не отрицается.

Следование древней традиции самыми авторитетными свидетельствами определяется как отличительный признак Православия [21]. Школьные руководства и богословские системы наполнены цитатами из святоотеческих творений, внешним образом свидетельствующими о сохранении этой традиции.

Но между самым содержанием догматического учения и его истолкованием в систематическом богословии можно установить по отношению к этой традиции отношение неодинаковое. В школьном или научном богословии, несмотря на обилие ссылок на святоотеческие творения, следование ей часто заменяется заимствованием отдельных принципов, методов изложения и систем от богословия инославного.

При определении отношения к этой традиции в опытах истолкования догмата Искупления, рассмотренных в настоящем исследовании [22], отмечалось, что авторы большей части этих опытов ограничивались изучением творений сравнительно узкого круга древних отцов-догматистов, кончая «Точным Изложением Православной Веры» святого Иоанна Дамаскина.

Такое отношение вполне совпадает со следующим положением, высказываемым католическими богословами: «Греческая церковь с этого времени (после иконоборческих споров) застыла и окаменела. Иоанн Дамаскин был ее последним богословом» [23].

Определяя причины этого совпадения, следует обратиться к попытке установления трех периодов в развитии православной догматики, в русских догматических системах: первый — со второго века до преподобного Иоанна Дамаскина, второй — от Иоанна Дамаскина до митрополита Петра (Могилы) и третий — от митрополита Петра (Могилы) до настоящего времени. [24].

В данном случае наибольший интерес представляет второй период, охватывающий время с VIII по XVII век. Здесь поражает странная пустота — митрополит Макарий (Булгаков) называет лишь три произведения [25], сопровождая их невысокой оценкой, и едва упоминает о некоторых кратких вероизложениях и полемических произведениях. Представляется непонятным — почему создание этих произведений, по мнению систематизатора малозамечательных, составляет «период» в развитии православной догматики.

Искать объяснения этому следует в том, что этот период совпадает с расцветом западного схоластического богословия. В основе такой периодизации может быть только не высказываемое систематизатором признание богословия западного продолжением богословия святоотеческого [26], когда теряется понимание существенного различия между этим богословием и схоластикой католической и протестантской.

Помимо отражения в самой периодизации, западное понимание развития богословия проявилось и в определении достоинства восточного богословия в период после святого Иоанна Дамаскина.

Достаточно назвать имена преподобного Феодора Студита, святого Симеона Нового Богослова, Николая Мефонского, Николая Кавасилы и святителя Григория Паламы, чтобы убедиться в произвольности суждения Охенхана и в том что разделение на периоды в системе митрополита Макария (Булгакова) отражает развитие не православного, но западного богословия.

Уклонение от святоотеческой традиции в западном богословии (схоластике), объясняемое развитием местных (латинских) особенностей, падение общего культурного

уровня и разрыв с Востоком [27], проявлялось и в русском школьном богословии как в прямом заимствовании с Запада, так и в незнании восточного богословия более позднего периода.

Это отклонение отразилось на истолковании догмата Искупления больше, чем в какой-либо другой области богословия.

После усвоения «чисто западной» [28] юридической теории святоотеческое понимание искупления рассматривалось как бы через призму этой теории. Не находя у святых отцов юридического понимания, отдельные русские богословы утверждали, что у святых отцов вообще не было законченного учения об искуплении [29].

Западное понимание, а иногда и прямое заимствование «аппарата», проявлялось не только в отмеченном использовании творений отцов до преподобного Иоанна Дамаскина, но и в прямом извращении их мысли при цитировании [30].

В то же время, когда имеет место непосредственное обращение к святоотеческим творениям и круг изучения отцов расширяется (в исследованиях Патриарха Сергия (Страгородского), архиепископа Гурия (Степанова), Владимира Лосского), понимание и истолкование догмата Искупления соответственно углубляется и обогащается. Причем использование восточного богословия более позднего периода имеет несомненно самое важное значение.

В исследовании В. Н. Лосского было приведено замечательное место из «Жизни во Христе» Николая Кавасилы (XIV век), уясняющее домостроительное значение Воплощения, Крестной смерти и Воскресения Спасителя, как частей единого искупительного подвига. А уяснение это для православного богословия существенно необходимо ввиду высказанных здесь и в западном богословии различных мнений о преимущественном значении какого-либо одного из «моментов» в искуплении.

Как характерный факт следует отметить, что ни в одной догматической системе, ни в одном опыте истолкования догмата Искупления в русском богословии нет упоминания о Константинопольском Соборе 1156 года, составившем догматическое определение, касающееся учения об искуплении [31].

Собор был созван по просьбе вновь назначенного русского митрополита Константина (1156—1158 гг.) для рассмотрения различных мнений о словах молитвы «Никтоже достоин...» на литургии святителя Иоанна Златоуста: «Ты бо еси приносимый и приносимый, и приемляй и раздаваемый, Христе Боже наш...»

Также остались нерассмотренными и сочинения епископа Николая Мефонского [32], касающиеся этих споров. Споры сосредоточились вокруг понимания того, как Один Христос может быть и Приносимым и Приемлющим, и высказывалось мнение, что в Евхаристии, как и в Искуплении, Христос как Сын приносит жертву Богу Отцу.

Собор исходил из положения епископа Николая Мефонского, что в Евхаристии и в Искуплении человечество противопоставляется Божеству и что «не должно естество противопоставлять ипостаси, ни ипостась естеству, но природу природе, как во Христе, и Ипостась Ипостаси, как в Триипостасном Божестве» [33], так как в противном случае в Единство Святой Троицы вносится разделение. Собор вынес решение: «И в начале, при Владычнем страдании, животворящая кровь и плоть Христова принесена не Отцу только, а и всей Святой Троице, и ныне приносится бескровная жертва Триипостасному Богу». Собор наложил анафему на защитников заблуждения, кто бы они ни были, если еще останутся при своей ереси и не раскаются [34].

Это решение Собора Греческой Православной Церкви следует сравнить с приведенными определениями Римской Церкви, где указывается, что Христос «удовлетворяет Отцу». К сожалению, это латинское понятие, по суду Восточной Церкви, вносящее разделение в единство Святой Троицы [35], постоянно высказывается сторонниками юридической теории и в русском богословии.

Решение Константинопольского Собора 1156 года основано на аргументации Николая Мефонского, который везде исходит от понятия «домостроительного» принятия Отцом (Богом) Искупительной жертвы (ср. у святителя Григория Богослова).

«Ибо не кровию Сына Единородного увеселяется Отец, и думать, что Отец принимает кровь так, как Сын плоть, свойственно людям нечестивейшим, и такой способ примирения всеми всецело отвергается».

«Посему и Посредник примирения нашего с Ним и Отцом примирился с нами, не принявши что-нибудь от нас прежде, так как и плоть не принял от нас в дар, по безумному мудрованию, как бы мы приготовили повод к примирению: потому что, в таком случае, надлежало нам первым взойти на небо с поднесением своего подарка, и, таким образом, благодать была бы не от Него, но от нас. Но не мы к Нему, а Он Сам снишел к нам и принял наше естество не в дар, повод к примирению, а чтобы посредством плоти явно с нами беседовать (Ин. 14, 19), так как мы бы не могли видеть Невидимого. И спас нас не за дар этот, но Сам от Себя по собственной благодати и человеколюбию, как по естеству благий, милосердый и многомилостивый, по многой Своей милости спас нас, освятивши и примиривши с Собою, Отцом и Духом наше грехом плененное и отступившее от Него естество чрез соединение с Ним или восприятие Его».

«Что от нас получил Бог, чтобы воздать нам всыновлением? — Бог, Который не по чему другому, а по многой благодати Своей, непостижимому милосердию и человеколюбию безмерному так возлюбил нас еще прежде жертвы Сыновней Крови, что Сам отдал за нас Сына Своего Единородного (Ин. 3, 16) — Не потому, что прежде Сам принял от нас, от Лица Человечества кровь Сына, чтобы, принявши ее, воздать нам всыновлением; напротив, Сам по благоизволению дал нам Сына в общение плоти и крови, чтобы таким образом быть послушным Ему даже до смерти, и смерти крестной (Флп. 3, 8), разрушил осуждение преступления нашего и затем нас, как начаток, усвоил и всыновил чрез веру в Него, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную (Ин. 3, 16). В том состоит примирение наше между собою и всех с Богом, чтобы мы были одним телом и одним духом во Христе, спасаемые одною верою в Него и возводимые к Единому в Троице Богу, что являет и Христос, испрашивающий нам от Отца — “да будут едино, как Мы Едино” (Ин. 17, 22)» [36].

Из этих немногих цитат можно видеть, насколько значительно богословствование епископа Николая Мефонского. Один из западных исследователей назвал его «Ансельмом Восточной Церкви» [37] в том смысле, что его сочинения для истолкования искупления имеют здесь такое же значение, как статья Ансельма в Западной [38].

В сочинениях обоих авторов проявилось различие традиций и понимания искупления в Римской и Православной Церкви.

Русское школьное богословие, к сожалению, более примыкало к традиции латинства.

Уклонение от святоотеческой традиции здесь проявлялось до последних десятилетий в пренебрежительном отношении к особому ее источнику — богослужению Православной Церкви.

В дополнение к высказанному об этом можно привести следующее определение значения богословия «литургического», сделанное архиепископом Феодором (Поздеевским), ректором Московской Духовной Академии.

«Богословие “литургическое”, то есть богословствование целого сонма церковных песнописцев и писателей, в большинстве случаев прославленных Православной Церковью и причисленных к лику святых, выраженное ими в церковно-богослужбном творчестве и принятое в употребление всей Православной Церковью, поистине должно рассматриваться как непрестанное (в течение долгих веков) и живое исповедание веросознания всей Православной Церкви, на протяжении всей истории ее жизни; это есть богословствование в собственном смысле слова всей Церкви, а не одной эпохи, не одного какого-нибудь лица, не одной богословской школы. И что особенно важно: в нем, в литургическом богословии, выражено и всецерковное сознание о догмате, и понимание его, и переживание его в области нравственного миропорядка, выражена и метафизика его, и психология, сочетались и разум и чувство в цельности восприятия живой верующей души, души соборной, церковной. Этим

бы самым богословием нужно поверять все наши научные богословские системы и мнения, его бы нужно изложить в стройной системе и дать не только в руководство, но, может быть, в единственный учебник по православному богословию» [39].

К этим словам руководителя прежней высшей богословской школы в последний период ее существования едва ли можно что-либо прибавить, в них следует видеть своеобразное завещание новой богословской школе.

В православном «литургическом богословии» сочетаются единство метафизики и мистики (духовного опыта), живая традиция и «доктринальная самобытность» Православия.

Согласие догматического учения и духовного опыта, большей частью недостижимое в западном богословии [40], составляет величайшее достоинство Православия.

В отрыве или только «в отвлечении» от внутренней жизни церкви не может быть правильного разума догматических истин, которые признаются Православием не только «непререкаемыми и неизменными правилами спасительной веры» (митрополит Макарий (Булгаков)) но и «жизненным началом», «существеннейшими началами духовной жизни» (епископ Сильвестр (Малеванский)).

Это особенно относится к разумению истины спасения человека пришедшим в мир Сыном Божиим, истины искупления. В продолжение почти двух тысячелетий эта истина была «спасением действующим», раскрывающимся в жизни Церкви, в ее духовном опыте, а не в логических построениях и философских спекуляциях [41].

Посильное усвоение этого единого «жизненного начала» в таком же едином церковном опыте и богословии святоотеческом, во всем его содержании [42] и затем изложение его в формах и системах, отвечающих потребностям времени, составляет задачу современного русского богословия.

Это направление — связь с традицией не исключает ни личного опыта, ни углубления в переживание истин спасения, так как чем серьезнее оказываются эти исследования, чем подлиннее этот личный опыт, тем более они приближаются к церковному опыту и мысли святоотеческой.

В единстве с церковным преданием преодолеваются те неизбежные трудности понимания чуждых по языку и далеким по времени происхождения «памятников» и «свидетельств» откровения, из которых не может выйти богословская мысль Запада [43].

Стремление составить в богословии «начиная от Апостолов и от поставленных апостолами преемников их даже до настоящего времени одну неразрывную цепь и соединяясь рука в руку священную ограду, дверь которой — Христос, где пасется вся православная паства на плодородных нивах таинственного эдема» [44] не означает ни вражды, ни презрения к западному богословию. Но верность церковной традиции в богословии предполагает к инославным богословским системам отношение не учеников, а экзаменаторов, предполагает справедливую оценку как «юридической теории», так и «богословских упражнений» либерального протестантизма, строгое отвержение всего противоречащего истине Православия и радость, тем большую, чем больше элементов здравого учения еще сохраняется в инославии.

5. ВАЖНОСТЬ ПРАВИЛЬНОГО УЧЕНИЯ О БОГЕ ПРИ ИСТОЛКОВАНИИ ДОГМАТА ИСКУПЛЕНИЯ

Рассмотрение различных попыток истолкования догмата Искупления по отношению к православному учению о Боге составляет значительную часть настоящего исследования.

Правильное учение о Боге не представляет в православном богословии чего-либо еще только искомого и нигде, за исключением системы протоиерея Сергия Булгакова, не оспаривается [45]. Но все же неудовлетворительность многих рассмотренных истолкований заключается именно в том, что понятие о Боге, от которого исходят или к которому они приводят, оказывалось неправильным.

Не повторяя ранее изложенного, следует определить причины уклонения от правильного учения о Боге и почему эта ошибка допускается особенно часто.

Это уклонение более заметно в полных богословских системах, чем в отдельных изложениях учения об искуплении. В пределах одной системы в двух различных догматах — о Боге и об Искуплении — неодинаковое учение о Боге вносит противоречия во всю систему.

Как уже было отмечено, в изложениях учения об искуплении «приспособительные» (антропоморфические) выражения о Боге часто понимаются в буквальном смысле.

Если «люди грубые», по выражению святителя Иоанна Златоуста, имеют нужду в таком понимании, то они не углубляются в их содержание. Принимая в прямом смысле речения о гневе Божиим за грех, вражде Божией к грешнику и возмездии, уготованном за дела злые, они воспринимают начало Премудрости — страх и, «живя и спасаясь по-православному», как заметил Патриарх Сергей (Страгородский), могут пользоваться ими «не чувствуя неудобства».

Эти «неудобства» начинаются при попытках создания системы, или богословского истолкования, учения об искуплении на одинаковом, по существу, с «людьми грубыми» понимании отношения Бога к человеку.

Особенностью таких истолкований является употребление абстрактных терминов и понятий, нарочито изобретенных в более поздний период, но по содержанию не удаляющихся от буквального смысла «приспособительных» выражений Священного Писания о Боге.

В таких истолкованиях противоречиво проявляется сохранение антропоморфического понимания отношения Бога к человеку при желании избежать явного уклонения от учения святых отцов о Боге [46].

Все признаки такого истолкования имеются в рассуждениях митрополита Макария (Булгакова) о необходимости удовлетворения Правде Божией, как «первого условия» искупления: «Надлежало удовлетворить за грешника бесконечной Правде Божией, оскорбленной его грехопадением, — не потому, чтобы Бог искал мщения. Но потому, что никакое свойство Божие не может быть лишено свойственного ему действия: без выполнения этого условия человек навсегда остался бы пред Правосудием Божиим чадом гнева (Еф. 2, 3), чадом проклятия (Гал. 3, 10), и примирение, воссоединение с Богом не могло бы даже начаться» [47].

В этом рассуждении понятие о «мщении» со стороны Бога, по-видимому, отвергается, но содержание его переносится в новое искусственно созданное понятие удовлетворения Правды Божией.

Центральное место в этом рассуждении занимает следующее положение: «Никакое свойство Божие не может быть лишено свойственного ему действия».

Истина этого положения представляется автору бесспорной. Оно служит основанием и для дальнейших рассуждений, не только утверждающих антропоморфическое понимание «мщения», «гнева», «проклятия», но и вносящих в свойства Божии и их действия двойственность: «В искуплении проявилась Его бесконечная Премудрость, которая обрела, таким образом, способ примирить в деле искупления вечную правду с вечной благодатью, удовлетворить той и другой и спасти погибшего» [48].

Не Бог, но каждое свойство представляется здесь имеющим свое особое действие [49].

Свое завершение такое понимание свойств и их действий находит у протоиерея Сергея Булгакова, где Правда Божия «ни перед чем не может остановиться, даже если суд ее упадет на Самого Бога». Оно ведет к признанию «необходимости» в Абсолютном Бытии, в Боге (профессор Скабланович).

Но действие, требование любви Божией не менее абсолютно, и чтобы «примирить» эти свойства, «удовлетворить той и другой», Бог Сам становится «страдательным орудием» удовлетворения.

В понятие о Боге вносится необходимость и сложность.

Такие следствия заставляют проверить, насколько верно то положение, откуда они происходят: «Никакое свойство Божие не может быть лишено свойственного ему действия».

Положение это не является истиной Откровения, но есть результат ряда абстрактных рассуждений и заключений.

При непостижимости Существа Божия о свойствах Божиих можно заключать только по действиям Божиим. Причем существенным признаком человеческих рассуждений и заключений в отношении Бога всегда остается их известная неадекватность и условность. Тем более условным останется постулирование действий Божиих, в соответствии со свойствами, определенными на основании тех же действий. Все подобные выводы должны быть проверены положениями более обоснованными и бесспорными.

Таким бесспорным положением является святоотеческое учение о простоте естества Божия: «Божество просто и имеет одно простое действие» [50] — приписывание действий не Единому Богу, но Его отдельным свойствам противоречит умозрению святоотеческому.

Заключение к различию до противоположности Божиих свойств, в зависимости от неодинакового восприятия действий Божиих человеком, указывает на несовершенство этого восприятия: «Божеское просяние и действие, будучи едино, просто и нераздельно, пребывает простым и тогда, когда разнообразится по видам благ, сообщаемых отдельным существам, и когда разделяет всем им то, что составляет собственную каждой вещи природу; но, нераздельно размножаясь в отношении к отдельным существам, оно и самые отдельные существа возводит и обращает к собственной своей простоте» [51].

Вместо возведения к этой простоте, в Божество, признанием свойств, нуждающихся в «примирении», переносится несовершенство — множественность и сложность человеческого восприятия [52].

Святые отцы избежали этой ошибки. «Бог,— говорит святитель Иоанн Златоуст,— одинаково благ и когда оказывает милость и благодворит, и когда наказывает и карает» [53].

Такое же понимание благодости Божией имеется и в системе митрополита Макария (Булгакова), только излагается в другом трактате: «Святые Отцы и учителя Церкви также чаще всего и с особенною силою восхваляли благодость Божию... они считали это свойство самым существенным в Боге. Бог благ по природе, благ от Себя и чрез Себя, и благодость как бы составляет самую Его сущность: Он весь есть благодость, весь любовь» [54].

Со святоотеческим пониманием простоты и единства действия Божия и Божией благодости нельзя согласовать положение о различных свойствах, нуждающихся в примирении, они будут только «облачениями любви».

В святоотеческом богословии все «антропоморфические» выражения Священного Писания понимаются «богоприлично» и нет нужды в изобретении нарочитых понятий о сатисфакции — удовлетворении и других.

Несоответствие между отдельными трактатами объясняется тем, что в заимствованном западном истолковании искупления в основу принято схоластическое понятие о Боге, а не святоотеческое учение о простоте Существа Божия.

Такие же противоречия в учении о Боге обнаруживаются в другом заимствованном от западного богословия опыте истолкования догмата Искупления — у протоиерея П. Светлова.

Протоиерей П. Светлов начинает свой труд с отрицания русского школьного богословия, называя изложение учения об искуплении митрополита Макария (Булгакова) «нелепостью», и в дальнейшем пытается избежать противопоставления свойств любви и правосудия в Боге, хотя, как это уже отмечалось, очень неудачно («любовь в оборонительном положении»).

Но зависимость от протестантской схемы приводит его к тем же утверждениям: «Удовлетворение было необходимо для возвращения Любви Бога к людям», «посредством изменения внутреннего отношения к людям в Существе Божием» [55].

Заимствовав основную схему от протестантов, желая вложить реальное содержание в понятие «объективной стороны искупления — примирения Бога с человеком»,

протоиерей П. Светлов не проверил этой схемы православным учением о Боге, «у Которого нет изменения и ни тени перемены» (Иак. 1, 17).

Протоиерею П. Светлову, вместе с протестантскими «теологами», представлялось, что если в Боге нет «антипатии», «гнева», «вражды» к грешнику, то Его отношение к человеку не будет живым и личным, но каким-то «безжизненным» [56].

Живое отношение Бога к миру заключается в Его Промысле, в действиях Его любви, сообразующихся с человеческой свободой, и наивысшего проявления достигает в том, что «Бог стал человеком» для спасения человеческого. Но из этого нельзя делать заключения об изменяемости в Боге.

«Строить по образу человека понятие о Боге для Церкви значило бы “не яко Бога прославлять Его” (Рим. 1, 20)... Называя Бога бесстрастным, мы, конечно, этим не выражаем истины о Боге исчерпывающе адекватно, однако подходим к ней ближе, чем при тварных уподоблениях, уподобление же заведомо ее искажает» [57].

Во всех аналогиях и заключениях от тварного мира к Богу нельзя забывать, что «одно в Нем постижимо — Его беспредельность и непостижимость» [58].

Поэтому в истолковании догмата Искупления не может быть ни прямого, ни косвенного противоречия учению о непостижимости Божией, Его простоте, неизменяемости и благодати, как «самого существенного свойства» [59].

По отношению к учению об этих свойствах должен быть рассмотрен вопрос об употреблении в изложениях учения об искуплении термина — удовлетворение Правде Божией Крестными страданиями и Смертью Иисуса Христа.

Понимаемый «*vere et proprie*», термин этот, это понятие, как было показано в ряде рассмотренных исследований, безусловно противоречит правильному учению о Боге.

Здесь заключается попытка проникновения «внутрь Божества» — попытка выразить в понятиях «тварных» содержание того, что, по мнению употребляющих этот термин, должно происходить в Самом Боге. Таким образом, в Божество вносится изменяемость (во времени) и сложность, тем более, что время и условия происхождения этого термина показывают антропоморфическое содержание, которое вкладывалось в него его изобретателями.

Но, несмотря на отрицание этого термина русской богословской наукой, все же имели место попытки сохранения этого термина путем вкладывания в него иного содержания [60].

При суждении об этом следует иметь в виду не только то, что этот термин изобретен на инославном Западе после разделения Церквей, понятия, им выражаемого, нет в богословии восточных отцов, и для самого термина не имеется соответствующего выражения на греческом языке [61], но что и понимать его предлагается в несобственном, переносном смысле.

Если в переносном смысле под термином «богоприличие» понимаются известные выражения Священного Писания, то богословские термины и понятия, созданные в святоотеческий период, отличаются особой точностью и наиболее точно выражают православное учение по спорным вопросам.

Но заимствовать искусственный термин и вкладывать в него другое содержание, взамен того, какое до настоящего времени предполагается в нем сторонниками юридического понимания, прежде всего бесцельно, а потом это значит внести в православное богословие понятие заведомо неточное и двусмысленное. Это было бы все равно, как если бы употреблять полуарианские символы под тем предлогом, что их можно истолковать в православном смысле [62].

Нет нужды вливать вино новое в мехи старые, и никто к ветхой одежде не приставляет заплата из небеленой ткани.

Употребление этого термина еще и потому не должно иметь места в истолковании догмата Искупления, что в нем так или иначе правда противопоставляется милосердию.

Но «как песчинка не выдерживает равновесия с большим весом золота, так требования правосудия Божия не выдерживают равновесия в сравнении с милосердием Божиим» [63].

«Будь проповедником благодати Божией, — говорит тот же преподобный Исаак Сирский, — потому — что Бог окормляет тебя недостойного, и потому — что много ты должен Ему, а взыскания не видно на тебе, и за малые дела, тобою сделанные воздаст Он тебе великим. Не называй Бога правосудным, ибо правосудие Его не познается на твоих делах. Хотя Давид именует Его правосудным и справедливым, но Сын Его открыл нам, что паче Он благ и благоден. Ибо говорит благ есть к лукавым и нечестивым (Лк. 6, 35). И почему именуешь Бога правосудным, когда в главе о награде делателям читаешь: друже, не обижу тебе... хошу и сему последнему дати, якоже и тебе. Аще око твое лукаво, яко Аз благ есмь (Мф. 20, 13—15). Почему также человек именует Бога правосудным, когда в главе о блудном сыне, блудно расточившем свое богатство, читаешь, что при одном сокрушении, какое явил сын, — отец притек и пал на выю его, и дал ему власть над всем богатством своим? Ибо никто другой сказал сие о Боге, чтобы нам сомневаться о Нем, но Сам Сын Божий засвидетельствовал о Нем сие. Где же правосудие? В том, что мы грешники, а Христос за нас умер? А если так Он милостив, то будем верить, что не приемлет Он изменения» [64].

В искуплении «открывается человеку великое море Божия человеколюбия» [65], здесь «Любовь Христова объемлет нас» (2 Кор. 5, 14).

Уразуметь тайну искупления — значит «уразуметь превосходящую разумение любовь Христову» (Еф. 3, 19). И в этом заключается величайшее теологическое [66] значение искупления, через искупление — спасение мира Сыном Божиим «мы познали любовь, которую имеет к нам Бог, и уверовали в нее. Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в Нем» (1 Ин. 4, 16).

Учение о любви Божией составляет откровение о Боге, доступное человеку, «ибо только ипостасная любовь есть нечто в Нем постижимое» [67].

«Если познал ты любовь, познал нечто такое, на чем утверждается и то, чего, может быть, ты не знал еще. В том, что разумеешь ты из Писания, открывается любовь, и в том, чего не разумеешь, скрывается любовь же» [68].

6. ВАЖНОСТЬ ПРАВИЛЬНОГО УЧЕНИЯ О ЧЕЛОВЕКЕ ПРИ ИСТОЛКОВАНИИ ДОГМАТА ИСКУПЛЕНИЯ

«Но как небо выше земли, так пути Мои выше путей ваших и мысли Мои выше мыслей ваших» (Ис. 55, 9), — говорит Бог через пророка. И «всякий догмат потому и составляет предмет веры, а не знания, что не все в догмате доступно нашему человеческому пониманию. Когда же догмат становится слишком понятным, то есть все основания предполагать, что содержание догмата чем-то подменено, что он берется не во всей его Божественной глубине» [69].

Это основное положение православного богословия, непосредственно зависящее от непостижимости Божией в его Существо, следует всегда иметь в виду при изложении содержания учения об искуплении в «словах человеческой мудрости» (1 Кор. 2, 4).

Но при соблюдении этого условия попытки познания «отчасти» (1 Кор. 13, 12), приближения содержания догматического учения человеческому разуму или, вернее, попытки приближения непостоянного человеческого разума к вечным божественным истинам, могут быть чрезвычайно плодотворны. И святые отцы никогда не отказывались от таких попыток.

И разумение ни одной истины не имеет такого близкого, непосредственного отношения к душе человека, как истины искупления, истины спасения этой души «домостроительным» подвигом воплотившегося, умершего на кресте и воскресшего из мертвых Единородного Сына Божия.

К этому разумению постоянно обращалось благоговейное внимание христианской мысли, святоотеческого богословия.

Истина спасения человека Сыном Божиим для первых христиан и святых отцов была ощутима и очевидна, поэтому при истолковании ее святые отцы искали ответа на вопрос, почему Бог избрал это, а не другое средство для спасения человека.

Признавая неограниченную свободу и бесконечное всемогущество Божие, они всегда утверждали, что Бог имел много других способов спасения человека [70] и лишь «отчасти» проникали в пути Божия домостроительства о мире и человеке.

Как происхождение всякого зла и страдания в мире святоотеческое богословие объясняет и видит в свободе человека [71], а не в Боге, Который «благ по природе, благ от Себя и через Себя», так и ответ на приведенный вопрос они искали в учении о человеке.

В святоотеческом богословии истина искупления изъясняется из учения о Божией любви и человеческой свободе.

«По любви к твари Сына Своего предал Он на крестную смерть. “Тако бо возлюбил Бог мир, яко и Сына Своего Единородного дал есть за него на смерть” (Ин. 3, 16) не потому, что не мог искупить нас иным образом, но Он научил нас тем преизобилующей любви Своей; и смерти Единородного Своего Сына приблизил нас к Себе. А если бы у Него было что более драгоценное, и то дал бы нам, чтобы сим приобрести Себе род наш. И по великой любви Своей не благоволил стеснить свободу нашу, хотя и силен Он сделать это, но благоволил, чтобы любовию собственного нашего сердца приблизились мы к Нему» [72].

Учение о свободе человека и о Боге, хранящем «черту образа Своего» (митрополит Филарет (Дроздов)) в самом спасении человека, составляет существенное отличие православного богословия от инославного:

«Свобода в человеке важнее сущности» [73]. Она есть «самое лучшее, что даровано ему от Бога» [74].

«Как Бог свободен и творит, что хочет, так свободен и ты» [75].

«У Бога нет насилия» [76]. «Бог, будучи беспределен в благодати, желает нам всякого блага и дарует, не нарушая самого существенного преимущества — нашего свободного произволения» [77].

Подобных свидетельств можно привести значительно больше. Им полностью соответствуют и высказывания наиболее выдающихся русских богословов — митрополита Филарета (Дроздова) и Патриарха Сергия (Страгородского):

«Человек сотворен по образу Божию. Важная черта образа сего положена в его воле: и есть разумная свобода, отличающая человека от низших созданий Божиих, образа Божия не имеющих. Посему Бог хранит ненарушимую свободу воли, храня в ней черту образа Своего» [78].

«Благодать, хотя и действует, хотя и совершает все, но непременно внутри сознания и свободы. Это основное православное начало, и это не нужно забывать, чтобы понять учение Православной Церкви о самом способе спасения человека» [79].

Другим «православным началом», имеющим не менее важное значение для понимания истины искупления и о котором также не следует забывать, является учение о таинственном единстве человеческого рода в Адаме и о новом единстве во Христе — в Адаме Втором.

От посланий апостола Павла и до «Пространного Катехизиса» во всех православных истолкованиях догмата Искупления переход греха прародителей и спасение всех во Христе объясняется этим единством.

Но до тех пор пока эта истина излагается в юридических терминах вменения греха не согрешившим потомкам и усвоения искупительных заслуг верующими, до тех пор пока единство человеческого рода представляется только как единство физического происхождения, объяснения эти вызывают и будут вызывать множество недоуменных вопросов.

Не повторяя изложенного ранее, следует заметить, что святые отцы под единством всех в Адаме понимали нечто более реальное и более таинственное, чем единство происхождения.

Адам — «целый Адам» есть весь род человеческий и грех Адама — грех всех людей. «Поелику в состоянии невинности все люди были в Адаме, то как скоро он согрешил, согрешили в нем все, и стали в состояние греховное» [80].

Поэтому грех Адама является грехом каждого человека, и церковь исповедует это от лица всех усопших в заупокойном богослужении [81].

Утрата этого единства, рассечение «целого человека», является следствием перво-родного греха, недостаточно отмечаемым в догматических руководствах.

В этой утрате заключается разрушение человеческой природы силой греха — тлением не в меньшей степени, чем в смертности отдельного человека, потере невинности и склонности ко греху.

Поэтому исцеление этого смертельного недуга, восстановление единства человечества есть действие спасительного домостроительства Христова на человека: «Главное в спасительном домостроительстве во плоти — привести человеческое естество в единение с самим собою и со Спасителем и, истребив лукавое рассечение, восстановить первобытное единство, подобно тому как наилучший врач целительными средствами вновь связывает тело, расторгнутое на многие части» [82].

Это новое единство человека во Христе — Новом Адаме — есть Церковь, и все верующие составляют в Церкви... «одно во Христе Иисусе» (Гал. 3, 28), «члены одного тела» (1 Кор. 12, 12). Это единство имеет свое выражение в Евхаристии. «Единородный определил некоторый изысканный, подобающей Ему премудростью и советом Отца, способ к тому, чтобы и мы сами сходились и смешивались в единстве с Богом и друг с другом, хотя и отделяясь каждый от другого душами и телами в особую личность, — именно: в одном теле, очевидно Своим Собственным, благословляя верующих в Него посредством таинственного причастия, делает их сотелесными как Ему Самому, так и друг другу. Поэтому и Телом Христовым называется Церковь, — и мы отдельные члены по пониманию Павла» [83].

При таком понимании единства человека в Адаме и во Христе — в Церкви, не может быть вопроса ни о вменении греха или наследовании греха — «не согрешившими» потомками, ни об «усвоении искупительных заслуг». В Адаме люди все согрешили и спасаются не «заслугами», а Самим Христом, объединяющим в Себе, в Церкви, новый род человеческий [84].

Учение о единстве человеческого рода никогда не отвергалось в православном богословии, но его также затемняло заимствование различных теорий и объяснений от инославия.

Поэтому такое влияние имели в русском богословии сочинения Владимира Соловьева и митрополита Антония (Храповицкого), содействующие сосредоточению внимания на этой истине Православия.

Но, как это было уже отмечено, сочинения обоих авторов не были свободны от ряда ошибок и неточных выражений [85], и учение о единстве человечества не получило еще в русском богословии соответствующего более точного выражения [86].

Искать правильную терминологию для выражения этой истины следует только в церковной традиции, в богословии святоотеческом, а не в отвлеченных построениях нецерковной философии и мистики (учение о Софии).

Если человек есть «образ вечного бытия Божия», то единство человечества и множественность отдельных индивидуальностей может быть выражена в тех же терминах единства природы при различии Лиц, что и в Первообразе.

Такое различие в человеке личности и природы имеется и у святых отцов, и в русском богословии [87].

Но чрезвычайно важно отметить значение здесь Ороса Халкидонского Собора, утверждающего это различие, где один и тот же термин — «единосушие» употреблен по отношению к Божеству и к человеку: «Последующе божественным отцем, все единогласно поучаем исповедывати Единого и Тогоже Сына Господа нашего Иисуса Христа, совершенна в Божестве и совершенна в человечестве, истинно Бога и истинно человека. Тогоже из души и тела единосушна Отцу по Божеству и единосушна нам по человечеству» [88].

Если Христос единосущен нам по человечеству, и мы Ему, то люди и между собой единосущны. И соотношение лиц и природы в человеке можно мыслить таким же, как и в Боге.

Между образом и Первообразом есть нечто общее и нечто отличное: общее в «неизглаголанном различии Лица от природы», а отличное в «тленности», разрушимости природы человека. «Обетствание» природы человека, разрушение единства человека есть следствие греха Адамова. Отсюда нечувствие общего единства отдельными людьми после падения.

Поэтому «обновление естества» Христос совершает в искуплении и устрояет новое единство человечества — Церковь по Тому же вечному Образу: «Да будут едино, как Мы Едино» (Ин. 17, 22).

В учении о единстве человечества, в нахождении правильных понятий и богословской терминологии для выражения этого учения заключается не только уяснение истины искупления, но и разрешение других проблем современного богословия.

Исследование прошлого способствует уяснению настоящего.

Внимательное изучение развития русской богословской науки позволяет автору высказать твердую уверенность и не менее твердое убеждение, что развитие это не закончено и что оно должно направляться по пути, указанному церковной традицией и богословием святоотеческим.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Святитель Иоанн Златоуст*. Беседа на псалом шестой. Творения, т. V. С. 49.
2. *Преподобный Марк Подвижник*. Нравственно-подвижнические слова. М., 1858. С. 190.
3. *Архимандрит Сергей (Страгородский)*. Православное учение о Спасении. 3-е изд. СПб., 1913. С. 144.
4. Например, у того же профессора Пономарева (*Профессор П. Пономарев*. Идея спасения как основной принцип христианского вероучения // Православный собеседник. 1912. № 1) искупление понимается как избавление «от греха, смерти и гнева Божия» и утверждается необходимость «примирения Бога и людей», как отдельного момента, последующего за очищением.
5. Из письма Патриарха Сергия (Страгородского) митрополиту Елевферию (Богоявленско-му) от 31 октября 1935 г. В соответствии с этим значение юридической теории в богословии можно представить по аналогии со значением Птолемеевой системы в астрономии. Исходя из ошибочного положения — представления земли центром солнечной системы, астрономы прежних времен путем сложных вычислений большого количества дополнительных планетных эпициклов («посредствующих актов») «не чувствовали неудобства» при определении движения планет, времени затмений и так далее.
6. Там же.
7. Образец такого рода богословия был представлен не так давно в «Журнале Московской Патриархии»: «Искупление совершал Сам Бог. Он выкупил Израиля у Себя Самого и «ради Себя Самого», так как только Израиль был у Него избранным и возлюбленным народом. В «выкуп» за Израиля Бог отдавал Себе другие народы, возлагая на них, вместо Израиля, наказание за грехи или преступления Израиля» (И. Айвазов. Догмат Искупления // ЖМП. 1951 № 1. С. 69). По поводу этого рассуждения следует только повторить слова Оригена, сказанные в защиту христианского учения против Цельса: «Цельс не понял этого учения, получив сведения «от простецов», которые поняли слова Писания буквально» (Contra Celsum VII, 32. См.: «Die Griech Soterifist der erste drei Jahrhundert». Origenes B-d 2. 1pz. 1899. S. 182).
8. *Митрополит Макарий (Булгаков)*. Православно-догматическое богословие. Т. 1. Изд. 4, 1883. С. 101.
9. Эти возражения большей частью не выходили за пределы простой брани: обвинений в рационализме, толстовстве, либерализме и так далее.
10. Немецкий перевод ответа Константинопольского Патриарха Иеремии лютеранам (Jngolstadt 1583) назван «Приговор Восточной Церкви над Аугсбургским Исповеданием». На титульном листе имеется любопытный эпиграф: «Всем любящим истину и правую веру во Христа полезно и необходимо прочитать».
11. См. статью: *Профессор Н. Беляев*. Пелагианский принцип в римском католичестве // Православный собеседник. 1883. Т. I и другие подобные издания.
12. См.: *Патриарх Сергей (Страгородский)*. Учение о Спасении. С. 51 — «Не от Filioque католичество, а наоборот... не от папства произошло извращенное католическое жизнепонимание, а от этого последнего папство» (Там же. С. 4). Тенденциозность замечания профессора А. Вуковского о «чисто рационалистических воззрениях» Патриарха Сергия очевидна.
13. Отрицающее церковную традицию протестантское «богословие» может быть только либеральным. Понятие «ортодоксального протестантизма» вообще противоречиво. Тем более нет

оснований отдельно от католической рассматривать «ортодоксальную» протестантскую сотериологию, усвоившую в различных вариантах ту же юридическую теорию.

14. В дополнение и обоснование этих выводов автором составлен краткий очерк: Обзор толкования догмата Искупления в католическом и протестантском богословии. См.: Приложение (вся работа «Догмат Искупления...» вместе с Приложением будет опубликована отдельной книжкой в ближайшем будущем — Ред.).

15. См. указанное Приложение.

16. Рассматриваемые по этому принципу опыты изложения учения об искуплении протоиерея П. Светлова, профессора Несмелова, профессора Тареева и протоиерея С. Булгакова определяются как отклонение от основного направления русского богословия изучаемого периода. Причем отклонение от следования святоотеческому богословию проявилось как приближение их содержания к «богословию» протестантскому. У протоиерея П. Светлова — в заимствовании протестантских попыток смягчения юридической теории путем различения объективной и субъективной сторон в искуплении. У профессора В. Несмелова — в самом «методе философской спекуляции», применяемом для богословского истолкования догмата Искупления. У профессора М. Тареева — в усвоении «субъективно-морального», чисто психологического истолкования искупления от ричлианства. У протоиерея С. Булгакова — в усвоении протестантского понимания кенозиса и крайних юридических воззрений протестантской схоластики XVII в.

17. См.: Профессор Н. Н. Глубоковский. Православие по его существу. СПб., 1914. С. 11—12.

18. Митрополит Филарет (Дроздов). Слова и речи. Т. 1—5. М., 1873—1885. (По этому изданию приводятся все цитаты, страницы указаны в основной монографии).

19. Святой Иоанн Дамаскин. Точное Изложение Православной Веры. Кн. 3, гл. 27. См. Полное Собрание Творений. Т. 1. СПб., 1913. С. 293.

20. Католические богословы могут доказывать, что этих положений не отрицает католическое богословие и что понятие о возрождении человека здесь также имеется. Не возражая против этого, следует заметить, что если не содержание католического вероучения, то схоластическая терминология, в которой это содержание находит свое неудовлетворительное выражение, безусловно противоречит православному учению о Боге и о Спасении.

21. См., например, в «Окружных Посланиях» Константинопольского и других Восточных Патриархов от 6 мая 1848 года и августа 1895 года по поводу папских энциклик о соединении церквей.

22. Такой анализ был произведен по отношению ко всем рассмотренным произведениям, хотя это и не везде было отмечено.

23. См.: Н. N. Oxenham. «Le Principe des Developpements Theologiques». P. 1909. P. 57.

24. См.: Митрополит Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Изд. 4. Т. 1. С. 37—65. Этому делению следуют протоиерей Малиновский и И. Николлин. В системе архиепископа Филарета (Гумилевского) деления на периоды нет, у епископа Сильвестра (Малеванского) деление другое.

25. «Догматическое Всеоружие» Паноппия Евф. Зигабена, «Сокровище Православной Веры» Никиты Хонята и «Церковные Разговоры» святого Симеона Солунского.

26. В системах архиепископа Филарета (Гумилевского) и епископа Сильвестра (Малеванского) в большинстве разделов после изложения учения святых отцов приводятся мнения различных схоластов и даже протестантских «богословов», что было бы уместно только в курсах богословия сравнительного, но не при положительном изложении учения православного.

27. Разрыв культурных связей с Восточной Церковью начался задолго до разрыва общения. Самое «разделение церквей» объясняется, в известной степени, этим предшествующим разрывом. Не зная греческого языка, схоласты не знали и не могли использовать творений греческих отцов. Известно, например, что даже Фома Аквинат пользовался компендиумом, в котором находились выдержки из подложных произведений древних отцов и так далее.

28. «Tout Occidental» — по выражению католического богослова Ривьера. См.: Приложение к основной диссертации.

29. Большая самостоятельность в изучении святых отцов у профессора П. Пономарева по сравнению с исследованиями протоиерея П. Светлова и священника И. Орфанитского отразилась на его выводах.

30. Пример такого искажения можно указать в системе митрополита Макария (Булгакова). В подтверждение своего известного положения — «Вся тайна нашего искупления смертью Иисуса Христа состоит в том, что Он, взамен нас, уплатил Своею кровию долг и вполне удовлетворил Правде Божией за наши грехи, которого мы сами уплатить были не в состоянии...» — митрополит Макарий приводит большую цитату из Творений святителя Григория Богослова: «За каждый наш долг воздано особо Тем, кто превыше нас; и открылось новое таинство — человеколюбивое Божие смотрение о падшем чрез непослушание. Для сего рождение и Дева, для сего ясли и Вифлеем; рождение вместо создания, Дева вместо жены, Вифлеем вместо Эдема, ясли вместо рая, малое и видимое вместо великого и сокровенного... Для сего Иисус приемлет

крещение и свидетельство свыше, для сего постится, бывает искушаем и побеждает победившего. Для сего изгоняются демоны, исцеляются болезни и великое дело проповеди поручается малым и совершается ими... Для сего древо за древо и руки за руку: руки мужественно распростерты, за руку, невоздержно простертую; руки пригвожденные за руку своевольную; руки совокупающие во едино концы мира, за руку извергнувша Адама. Для сего вознесения на крест за падение, желчь за вкушение, терновый венец за худое владычество, смерть за смерть» (Православно-догматическое богословие. Т. 2. С. 152). В таком виде значение имеют начальные положения: «за каждый наш долг» и последняя часть «древо за древо — смерть за смерть», и как будто подтверждается положение автора об уплате долга смертью и страданиями.

Но нужно обратить внимание, что Святитель говорит о врачевании падшего человека чрез «новое сменение — Бог и человек — единый из Божества и человечества и чрез то и другое. Для сего Бог и примесился к плоти. (Святитель начинает ряд повторений — «для сего»)... Для сего ветхою заменено новым; страданием воззван страдавший», далее следует приведенная цитата, которую митрополит Макарий оборвал до окончания фразы: «смерть за смерть, тьма для света, погребение за возвращение в землю, воскресение для воскресения. Все сие было для нас Божиим некоторым детоводительством и врачеванием нашей немощи»... и так далее. Снесение с контекстом показывает, что, по мысли Святителя, все исполнил Христос для врачевания человека, а не для уплаты долга Правосудию Божию. (Ср. Творения Святителя Григория. Ч. I. С. 31—32. Изд. М., 1843).

31. См.: Священник В. Рыбаков. Историческая справка о Константинопольском соборе 1156 г. Странник. 1914. № 3.

Архиепископ Арсений. Николай Мефонский, епископ XII века, и его сочинения. Христианское чтение. 1882. № 7—10, 1883. № 1—4.

Акты собора приведены Никитой Хониатом (Patr. Migne S. 9. Т. 140), а также в Specilegium Romanum (О. 10. R. 1844).

О соборе упоминают профессора Лебедев и Успенский. Очерки Византийской образованности. См. также: Hefele. Т. V и др.

32. Истолкование искупления Николая Мефонского излагает священник И. Орфанитский (Историческое изложение. С. 140—193), но даже не упоминает о Соборе 1156 года и сочинениях, написанных по поводу указанных споров.

33. См.: Христианское чтение. 1883. № 3—4. С. 313.

34. Там же. С. 309.

35. «У Трех Лиц по единой сущности одно и действие, и хотение, а посему — одно оставление и одно примирение Единого и Триипостасного Бога». Там же. С. 326.

В творениях древних отцов имеются выражения «Жертвы Отцу», но их следует понимать в смысле «домостроительного» принятия по святителю Григорию Богослову, потому, что под именем Отца, когда не было противопоставления другим Ипостасям, часто понимался Бог во Святой Троице.

36. Христианское чтение. 1883. № 3-4. С. 324-328.

37. Ульман. См.: Священник И. Орфанитский. Историческое изложение догмата об искупительной жертве Господа нашего Иисуса Христа. М. 1904. С. 190—191.

38. В 1915 году в Санкт-Петербургской Духовной Академии было написано курсовое сочинение В. Смирновым «Николай Мефонский и его богословие», остается пожалеть о его утрате.

39. См.: Отзыв о сочинении священника Л. Архангельского на тему «Идея спасения в живом церковном сознании по богослужению двенадцатых праздников». Журналы собраний Совета Московской Духовной Академии за 1912. С. 187.

В 1951 году студентом Московской Духовной Академии Г. И. Шиманским было представлено курсовое сочинение на тему «Православное учение о спасении по богослужебным книгам». Дальнейшая разработка этой темы имеет чрезвычайно важное значение. Это сочинение должно восполнить досадный пробел в русской богословской науке.

40. «Мистика выступает у нашего автора, — говорит западный исследователь сочинений Николая Кавасилы, — не изолированно и не враждебно по отношению к церковному учению и культу, но в мирном соединении с ними. Разрушительное воздействие мистики на догму и разрыв с нею наступают только на Западе» (W. Gass. «Die Mystik des Nik. Cabasilus». 1899 O. V. Leipk).

41. «Ибо истина не поддается отвлеченным понятиям» (Святой Иринеи Лионский. Сохранившийся фрагмент (34). Сочинения. СПб., 1900. С. 542), и святые отцы «оставляли диалектику у входа в Церковь» (Святитель Григорий Богослов. Творения. Ч. IV. Изд. 1889. С. 32). Тем более невозможно заимствование разума этой истины из отвлеченных построений богословия инославного, оттуда, где самая действительность истины спасения представляется сомнительной.

42. Совершенно неуместно поэтому оставление без внимания в богословских исследованиях аскетических творений святых отцов-подвижников. Плодотворность их изучения можно видеть в исследованиях Патриарха Сергия (Страгородского), архиепископа Гурия (Степанова) и других.

43. Экзегезис в современной западной богословской науке, преимущественно протестантской, сводится в настоящее время к сложнейшему филологическому анализу, установлению правильного чтения и перевода, разумению одной буквы, но не духа Священного Писания.

44. См.: «Окружное Послание Восточных Патриархов» от 6 мая 1848 года. Пункт 21. СПб., 1859. С. 43.

45. Неправильное понятие о Боге проявляется в истолкованиях, сохраняющих юридическое понимание искупления. Что же касается истолкований «либерально-протестантских», то в них догматическое учение о Боге открыто отрицается. В богословии, хотя бы только претендующем на название православного, появление таких истолкований невозможно. Автор системы, наиболее приближающейся в русском богословии к либерально-протестантскому, профессор М. Тареев считал необходимым многократно оговариваться и подчеркивать, что его система не выходит из границ обязательного догматического учения.

46. Другой причиной указанного противоречия между отдельными трактатами может быть заимствование этих трактатов из разных систем и соответствующие «исправления», что часто имело место в русском «школьном» богословии.

47. Митрополит Макарий (Булгаков). Указ. соч. Т. 2. С. 11.

48. К этому рассуждению полностью применимо сравнение Штрауса с «параллелограммом сил» Ньютона, где Божественная Любовь сама по себе требовала помилования, Божественное Правосудие, также само по себе, беспощадного наказания виновных, а из взаимодействия обоих сил получается в результате диагональ сатисфакции.

49. Это разделение свойств и действий особенно проявилось у А. Беляева в его работе «Любовь Божественная».

50. Святой Иоанн Дамаскин. Точное Изложение Православной Веры. Кн. I. Ал. X (См.: Полное Собрание Творений. Т. I. СПб., 1914. С. 177).

51. Там же. Кн. I. Гл. XIV. С. 185—186.

52. В трактате о Боге митрополит Макарий избегает такой ошибки: «Кто не знает, — цитирует он святителя Григория Нисского, — что естество Божие, в чем бы ни состояла Его сущность, есть едино, просто, несложно и отнюдь не может быть представляемо в виде какого-либо многообразного сочетания? Но так как человеческая душа, вращающаяся долу и погруженная в земное тело, не в состоянии разом объять искомого (Бога), — то она и восходит к непостижимому естеству многообразно и многократно посредством многих умопредставлений, а не может одною какого-либо мыслию постигнуть сокровенное» (Православно-догматическое богословие. Т. I. С. 149).

53. Творения издания Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1912. Т. 2. С. 100. Определение Правды Божией в школьных системах, как «такого свойства, по которому Он воздает всем нравственным существам каждому по заслугам, а именно: добрых награждает, а злых наказывает» (митрополит Макарий. Указ. соч. Т. I. С. 140 ; ср. архиепископ Филарет. Указ. соч. Ч. I. С. 59) нельзя считать бесспорным. В русской богословской литературе имеются и другие определения: «Нормы жизни» (архиепископ Гурий), «Неизменности Божией в отношении к человеку» (архиепископ Андрей), «Правда Божия — есть единственно возможная форма божественной любви к свободной твари, которая требует, чтобы сам человек участвовал в деле устроения своего блага», «Правда и Милость Божия» (священник М. Горский), (см. также у профессора Пономарева и так далее). Святоотеческое понимание Правды Божией не допускает противопоставления ее любви: «Правдою он (Давид) называет здесь человеколюбие; и во многих местах Писания Правда употребляется в этом значении, — и весьма справедливо» (Святитель Иоанн Златоуст. Творения. Т. V. СПб., 1899. С. 501). Святой Исаак Сирский говорит: «Не называй Бога правосудным, ибо правосудие Его не познается на делах твоих» (Слова Подвижнические. 1911. С. 430).

54. См.: Православно-догматическое богословие. Т. I. С. 137—138. К святоотеческим свидетельствам, приводимым митрополитом Макарием, см. еще: «Любовь есть не имя, но Божественная сущность, сообщаемая и непостижимая и совершенно Божеская» (Святой Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. Сергиев Посад. 1917. С. 220). «Бог есть любовь по существу и самое существо любви. Все Его свойства суть облачения любви, все действия выражения любви» (Митрополит Филарет. Указ. соч.).

55. См.: Крест Христов. С. I. Прим. 305 и 53. В дальнейшем автор «договаривается» (Ср. «Мы договорились». С. 432) до того, что «Христос, взявший на Свою ответственность человечество и воспротивившийся этим, по мысли апостола Павла, (?) Отцу» (С. 44). «Это непокорство Сына и есть то, что называется ходатайством» (С. 353). «Теперь Отец уже не мог предать суду тварь, Он осудил бы Своего Возлюбленного Сына. Напротив, теперь Его любовь Сына должна была перейти на тварь, принятую Сыном» (С. 35) — и так далее.

56. Возражая на такие попытки «исправить ошибку всей древней Церкви», протоиерей Светлов в конце концов глубокомысленно соглашается: «Это действительно так и есть: здесь мы опять наталкиваемся на тайну» (См.: Крест Христов. С. 43—45 и прим. 2 на С. 45).

57. См.: Послание Патриарха Сергия от 7.XII.1935, № 135.

58. *Святой Иоанн Дамаскин*. Точное Изложение Православной Веры. Кн. 1. Гл. 1. Цит. изд. С. 162 — мысль заимствована от святителя Григория Богослова и других отцов.

59. А. Горднов так резюмирует понимание митрополитом Филаретом свойств Божиих: «В ряду свойств Божиих можно найти два основных свойства: это — беспредельность или беспредельное совершенство и любовь» (Догматическое богословие по сочинениям Филарета, митрополита Московского. С. 53).

Интересный и заслуживающий внимания опыт можно видеть в статье священника М. Горского «Правда и милость Божии в домостроительстве спасения человека» (Вера и Церковь. 1905. № 2 и 3).

60. «Одна и та же фраза: искупление есть удовлетворение Правде Божией имеет разный смысл в юридической и нравственной теориях искупления, — говорит профессор П. Пономарев. — В юридической она значит: искупление есть возвращение Богу чести, восполнение какого-то недостатка в Боге, — в нравственной теории она значит: искупление есть исполнение, осуществление Правды Божией, определившей, чтобы спасение совершилось через страдания». О первом значении автор говорит, что его «нельзя назвать точно передающим учение Священного Писания об искуплении», а второе далеко не отличается точностью (См.: О спасении. С. 168).

Архиепископ Феофан (Быстров) находит, что в изложении учения об искуплении возможно говорить об оскорблении Божиим, гневом Божиим и об удовлетворении, но «с упразднением всего дальнего в них и с предложением в высшее духовное значение».

Употребление этого термина архиепископом Гурием (Степановым) в соединении с понятием Правды Божией как «нормы жизни» вносит в него неопределенность.

Наконец, и у Патриарха Сергия имеется выражение: «Она (Правда Божия) удовлетворяется только тем, что грешник перестает быть грешником и делается праведником» (Письмо от 24/VI 1934 года), но здесь понимание «удовлетворения» в корне противоречит общепринятому — юридическому.

61. «Il n'aput de correspondant en grec». (Sabatier opcit. p. 94). Аналогичное мнение профессора К. Holl'a см. в основном издании.

62. «Малейшая неправда в представлении объективной стороны нашего спасения должна роковым образом отразиться на всем строе нашей жизни» (см.: Священник М. Горский. Указ. статья в журнале «Вера и Церковь». 1905. № 2. С. 182).

63. *Святой Исаак Сирский*. Слова Подвижнические. Изд. 1911. С. 420.

64. Там же. С. 430—431.

65. *Святой Иоанн Дамаскин*. Точное Изложение Православной Веры. Кн. 3. Гл. 1. С. 241.

66. Теологическое — в прямом смысле учение о Боге, о богопознании, а не в смысле действия на Бога, как у профессора Пономарева.

67. *Святой Симеон Новый Богослов*. Божественные гимны. 1917. С. 220. Ср. «По величию Божию нельзя познать Его, ибо невозможно измерить Отца, а по любви Его — ибо оно ведет нас чрез Слово Его к Богу — мы, когда Ему повинемся, всегда познаем, что есть столь великий Бог, и Он Сам по Себе устроил, избрал и украсил и содержит все, а во всем и нас и этот наш мир» (Сочинения святого Иринея епископа Лионского. Против ересей. Кн. 3. Гл. 20. СПб., 1900. С. 363).

68. Проповеди блаженного Августина. Пер. Д. Садковского. Сергиев Посад. 1913. Беседа «О любви». С. 67.

69. Письмо Патриарха Сергия к митрополиту Елевферию от 24/VI—1934 года. В том же письме Патриарх Сергий называет юридическую теорию такой попыткой полного истолкования догмата Искупления посредством ограниченных построений человеческого разума.

70. Святоотеческие свидетельства приведены митрополитом Макарием (Указ. соч. Т. 2. С. 17—19).

71. Изложение учения об искуплении занимает центральное положение во всех попытках христианской теодицеи, которая, в свою очередь, основывается на том положении, что причины зла и страданий в мире заключаются не в Божественном творчестве, а в свободной воле твари. «Вопрос о свободе этого другого (человека по отношению к Богу) не есть какая-либо частность в христианстве, — это вопрос об отношении к Богу мира в его целом» (Е. Трубецкой. Смысл жизни. С. 43; см. также С. 150 и другие).

Патриарх Сергий «вместе с Церковью понимает уничтожение Бога при творении (кеносис) в том смысле, что Всемогущий нисходит до самоограничения, полагая рядом со Своею творческой волей свободу самоопределения тварных духов... Он остается верен самоограничению, по которому Он благоволил как бы связать Себя при создании свободных тварей» (Указ Московской Патриархии от 7 сентября 1935 года № 1651 по поводу учения протоиерея С. Булгакова. См.: О Софии Премудрости Божией. Париж, 1935. С. 12 и 13).

72. *Святой Исаак Сирский*. Слова Подвижнические. С. 207.

73. *Святитель Иоанн Златоуст*. Беседы на Послание к Колоссянам. Т. XI. С. 421.

74. *Святой Мефодий Олимпиский*. Полное Собрание Творений. СПб., 1905. С. 189.
75. *Святой Макарий Египетский*. Духовные беседы послания и слова. Беседа 15. № 21 (Изд. 4. 1904. С. 121).
76. *Святой Иринеи Лионский*. Против ересей. Кн. 3. Гл. 37. (Сочинения. СПб., 1900. С. 429).
77. *Н. Кавасила*. Семь слов о жизни во Христе. Слово 2.102 (М., 1874. С. 43–44).
78. *Митрополит Филарет (Дроздов)*. Слова и речи. Т. 5. С. 124. Даже для воплощения Слова, по мысли святителя, нужно было свободное согласие Пречистой Девы: «По малой мере человеческой несколько тысяч лет ожидало сие дело согласия Девы, чтобы могло совершиться» (Т. 4. С. 440, ср. Т. 5. С. 122).
79. *Патриарх Сергей (Страгородский)*. Учение о Спасении. С. 155. Предупреждение Патриарха Сергея не было излишним для русского школьного богословия при усвоении юридического понимания искупления. В его протестантском варианте и истолковании догмата Искупления из «соотношения свойств в Боге» учение о свободе человека хотя прямо и не отрицается но понимание его значения неприметно утрачивается.
«Человек, — по известному афоризму Лютера, — это колесница, на которой до падения ездил Бог, а после падения диавол» (М. Горский. Цит. статья. С. 194). При таком понимании человека внимание «истолкователей» догмата Искупления переносится на примирение в Божестве противоречивых свойств милости и правосудия. Но искажение православной истины о человеке отражается и на учении о Боге. При отрицании свободы человека вносится необходимость и в Само Божество.
80. Православное исповедание. Ч. 1. Ответ 24. М., 1900. Пр. 25. Можно привести ряд изречений святых отцов, подтверждающих это положение:
Блаженный Августин: «Сам Адам — это есть весь род человеческий». «Все разорили завет Божий в том одном человеке, в котором все согрешили» (Творения. Ч. II. Киев. 1912. С. 252. Ч. 5. 1917. С. 190).
Святитель Григорий Богослов: «Бессмертный, став смертным, пришел чрез Матерь-Деву, чтобы целому спасти целого человека... Чрез преступное вкушение пал целый Адам. Все мы, участвовавшие в том же Адаме, и змием обольщены, и грехом умершвлены, и спасены Адамом небесным» (Творения. Изд. 3. Ч. IV. С. 203. Ч. VI. С. 142).
Святитель Амвросий Медиоланский: «Адам в каждом из нас: в нем согрешило человеческое естество» (Цит. по Догматическому богословию митрополита Макария. Т. 1. С. 502).
Святой Симеон Новый Богослов: «Адам тот и другой совмещают в себе весь человеческий род». (Слово 34. Параграф 3. Вып. I. М., 1892).
81. «Древле убо от несущих Создавый мя и образом Твоим Божественным почтый, преступлением же паки мя возвративый в землю, от нея же взят бых, на еже по подобию возведи древною доброту возобразится» (Тропарь по непорочных).
«Рая жителя и делателя в начале мя учинил еси: преступивша же Твою заповедь изринул еси» (Канон. Глас 6. Песнь 1. Слава).
82. Творения святителя Василия Великого. Изд 3. Ч. 5. С. 391. См. также вышеприведенные слова Н. Мефонского: «В том состоит примирение наше между собою и всех с Богом, чтобы мы были одним телом и одним духом во Христе» и так далее.
83. *Святитель Кирилл Александрийский*. Творения. Ч. 15. СПб., 1912. С. 109–110.
84. Существенным действием таинств Крещения, Миропомазания, Покаяния и Евхаристии является преодоление растлевающей силы греха, соединение со Христом и сообщение Новой жизни человеку грешнику.
85. Глубокие и верные в своей основе мысли не находили у митрополита Антония правильного богословского выражения. Эти «особенности» его изложения не всеми замечаются и до настоящего времени.
Иеромонах Софроний в статье «Единство Церкви по образу единства Святой Троицы» (Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1950. № 2–3. С. 15, примечания) говорит: «Одним из лучших выражений учения Церкви о единстве естества человеческого по образу единства естества Святой Троицы являются ранние сочинения митрополита Антония (Храповицкого): “Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы” и “Нравственная идея догмата Церкви”». Автор «рекомендует» непременно ознакомиться с этими чрезвычайно высокого достоинства произведениями русской богословской мысли.
Основная мысль этих статей митрополита Антония правильна, но выражена она так, что допускает серьезные возражения. От внимательного чтения первой статьи создается впечатление, что автор от постижимого (человека) делает попытку познания непостижимого (Тайны Святой Троицы), тогда как следовало бы, сохраняя основную мысль от непостижимости тайны Святой Троицы, указать на таинственность образа Божия — естества человеческого.
- Во второй статье (Собрание Сочинений. Т. 2. Изд. 2. 1911. С. 24) автор для определения единства человеческого естества употребляет термин «слияние всех воедино» и повторяет это выражение в ряде других своих статей (Там же. С. 53, 88, 106).

Если человечество «образ вечного бытия Божия», то единство его также неслиянно, как неслиянно единство Лиц Святой Троицы.

Понятие «неслиянного единения» всегда отличает православное богословие и православную мистику от всяких ложных догматических систем и подделок неправославной мистики.

86. Кроме указанных в настоящем исследовании сочинений митрополита Антония, В. Троицкого (архиепископа Илариона) и Е. Трубецкого, следует отметить статью *П. Левитова* «Обоснования вменения первородного греха Адамова всему человечеству» (Вера и Церковь. 1905. № 10), главу из 2-й части исследования *В. Мышцына* «Учение Павла о законе дел и законе веры» и другие.

87. В названном труде профессора В. Мышцына и в трудах Владимира Лосского.

88. Текст по «Книге Правил».